

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ÖZEL SAYI: 24

HECE

ISSN 1301-210X

AYLIK EDEBİYAT DERGİSİ YIL:16 SAYI:186/187/188 HAZİRAN/TEMMUZ/AĞUSTOS 2012

MEDENİYET ÖZEL SAYISI

186/187/188

İSTANBUL BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ ŞEHİR TİYATROLARI

MÜZİKAL GECELER

1-7 HAZİRAN 2012

HARBİYE CEMİL TOPUZLU AÇIKHAVA SAHNESİ'NDE...

LÜKÜS HAYAT

Yazan: Ekrem Reşit Rey

Müzik: Cemal Reşit Rey

Yöneten: Haldun Dormen

1 Haziran 2012 Cuma

Saat 21.00

İSTANBUL EFENDİSİ

Yazan: Musahipzade Celâl

Yöneten: Engin Alkan

3 Haziran 2012 Pazar

Saat 21.00

YAŞAR NE YAŞAR NE YAŞAMAZ

Yazan: Aziz Nesin

Müzik: Timur Selçuk

Yöneten: Y. Kenan Işık

5 Haziran 2012 Salı

Saat 21.00

ŞARK DIŞÇISI

Yazan: Hagop Baronyan

Müzik: Selim Atakan

Yöneten: Engin Alkan

7 Haziran 2012 Perşembe

Saat 21.00

Biletler 14 Mayıs 2012 tarihinden itibaren İBB Şehir Tiyatroları ile Cemil Topuzlu Açıkhava Sahnesi gişelerinde ve www.ibst.gov.tr'de...

BİLET FİYATLARI:

Müzikal Tam Bilet: 13 TL

İndirimli Bilet: 9 TL

Müzikli Oyunlar Tam Bilet: 10 TL

İndirimli Bilet: 7 TL

GIŞE SAATLERİ:

Oyun Günleri: 11.00-21.00

Diğer Günler: 11.00-18.00

İSTANBUL BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ ŞEHİR TİYATROLARI

Genel Sanat Yönetmeliği: 0212 455 39 00

Müdürlük: 0212 455 39 00

Basın ve Halkla İlişkiler: 0212 219 10 78 – 0212 232 53 21

Mail: basin.yayin@ibb.gov.tr

Toplu Rezervasyon Destek: 0212 455 39 25

Hafta İçi 08.30-17.00

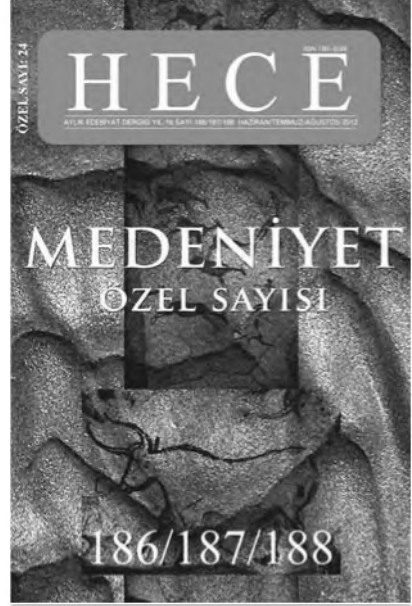
Online Bilet Satışı: www.ibst.gov.tr



HECE
YAYINLARI

HECE
AYLIK EDEBİYAT DERGİSİ

HECE
ÖYKÜ
iki aylık öykü dergisi



HECE ÖZEL SAYILARI

- 1- Türk Öykücülüğü
- 2- Türk Şiiri
- 3- Ahmet Hamdi Tanpınar
- 4- Türk Romanı
- 5- Diriliş ve Sezai Karakoç
- 6- Eleştiri
- 7- Edebiyat ve Nuri Pakdil
- 8- Hayat/Edebiyat/Siyaset
- 9- Büyük Doğu ve Necip Fazıl Kısakürek
- 10- Çocuk Edebiyatı
- 11- Hareket ve Nurettin Topçu
- 12- Mektup
- 13- Nâzım Hikmet
- 14- Cahit Zarifoğlu
- 15- Mehmet Âkif Ersoy
- 16- Modernizmden Postmodernizme
- 17- Yahya Kemal Beyath
- 18- Şehirlerin Dili
- 19- Cemil Meriç
- 20- Yerlilik
- 21- Rasim Özdenören
- 22- Gezi
- 23- Kemal Tahir

HECE

AYLIK EDEBİYAT DERGİSİ
ISSN 1301-210X

YIL: 16 SAYI: 186/187/188

I. Basım: Haziran-Temmuz-Ağustos 2012
(Her ayın birinde yayımlanır.)

Yayın Türü: Yerel Süreli

Hece Yayıncılık Ltd.Şti. Adına
Sahibi: Ö. Faruk Ergezen

Yazı İşleri Müdürü: İbrahim Çelik

Yayın Yönetmeni: Hüseyin Su

Yönetim Yeri

Konur Sk. No: 39/1
Kızılay/Ankara

Yazışma: P.K. 79 Yenışehir/Ankara

Tel: (312) 419 69 13 **Fax:** (312) 419 69 14

İnternet Adresi: www.hece.com.tr

e-mail: hece@hece.com.tr

Dizgi-Düzeltili: Hece

Teknik Hazırlık: Bülent Güler

Kapak: Sarakusta **web:** sarakusta.com

Baskı: Öncü Basımevi Basım Yayım Tanıtım Ltd. Şti.

Tel: 384 31 20

K. Karabekir Cad. Ali Kabakçı İş Hanı No: 85/2
İskitler/ ANKARA

2012 Yılı Abone Bedeli:

Yıllık: 90 TL.

Kurumlar İçin: 200 TL.

Yurt Dışı: 150 Euro

Posta Çeki: 149582

Hece Basın Yayın Ltd. Şti.

Gelen yazılar yayınlansa da yayınlanmasa da geri
verilmez. İlkelerimize uymayan ilânlar alınmaz.

Baskı Tarihi: 31.05.2012

Medeniyet Mirası İçin... 5

Hasan Aycın/Çizgi 7

I. BÖLÜM: FELSEFİ VE TARİHİ ARKAPLAN (1-326)

Vefa Taşdelen/Medeniyet: İnsanlığın Ortak Dili 8

İbrahim Demirci/Uygurlık Çevresinde Gezinti 23

Rasim Özdenören/Din Uygurlık İlişkisi 28

Lütfi Bergen/Medeniyet Ekseninde Kültür 33

Veli Urhan/Platon'un "Devlet"inde Kent ve Uygurlık 65

İshak Yetiş/Fernand Braudel ve Akdeniz Dünyası 69

Akif Emre/Din ve Tarih Karşısında Medeniyet 75

Turan Koç/Medeniyetin Dili 82

Recep Duran/Medeniyet 88

Hilmi Uçan/Görmek/Göstermek Eylemleri ve Uygurlıkların Dili 92

Mihriban İnan Karatepe/İnsanın Tarih Sahnesine Çıkmasının

Müslüman Düşüncede Yorumlanması 107

Mustafa Zeki Çıraklı/Medeniyetlerin Karşılaşmasından Hibrid Kimliklere 111

Bedia Koçakoğlu/Bir Medeniyet Amentüsü: Antikiteden Postmoderniteye... 117

Bedri Gencer/Medenileşmeden Küreselleşmeye Modernleşmenin Akıbeti 127

Süleyman Hayri Bolay/Medeniyetin Temeli ve Yeni Medeniyete Duyulan İhtiyaç 130

Murat Erol/Medeniyet ve Yerlilik: Anadolu'da Bir Medeniyeti Düşünmek 140

Alper Gürkan/İslâm Geleneğinde Medeniyet Tasavvuru 157

Abdurrahim Karadeniz/Destanlarda Medeniyet İzleri 175

Necip Tosun/Medeniyetin Ürettiği Masal, Efsane ve Hikâye Dili 188

Mustafa Şerif Onaran/Uygurlıkla Değişen Dilin Şiire Etkisi 199

Ali K. Metin/Bir Paradigma ve Tarz-ı Hayat Meselesi Olarak Medeniyete Bakış 205

Cemal Şakar/Sanal Medeniyet 211

Köksal Alver/Kent ve Medeniyet Üzerine Bir Değerlendirme 218

Ali Galip Yener/Medeniyet Kavramı, Ütopyalar ve Kapitalizmin Krizi 221

Semiha Kavak/Kültürlerin Kesişme Noktasında Bir Durak: Medeniyet 227

Hayriye Ünal/Medeniyete Karşı Distopya: Her Yerden Hiçbir Yere 243

Firdevs Canbaz Yumuşak/Erken Cumhuriyet Dönemi Romanlarında

Kemalist Medeniyet Projesinin Taşıyıcısı Kadınlar 249

Ercan Yıldırım/Küresel Medeniyet ve Zamanın Ruhu 260

Kenan Çağan/Teori ve Fantazma: Tarihin Sonunda Medeniyetler Çatışır mı? 285

Hüseyin Tuncer/"Üç Medeniyet" ve "Medeniyette Vahdet" 298

Yüksel Aksu/Sinema ve Medeniyet 309

Canan Olpak/Modern Türk Edebiyatında İki Roman: Benim Adım Kırmızı'da

'Batı' -Katre-i Matem' de Doğu Medeniyeti 315

II. BÖLÜM: ESKİ MEDENİYETLER (327-422)

Murat Erol/Mısır Uygurlığının Modern Görünimleri 327

Tarık Deniz/Çinkâri Tahayyülât 332

Lütfi Bergen/Hint ve Uygurlık 354

Altan Çetin/Platon'un Şölen'indeki Alkibiades Diyalogundan Hareketle Yunan

Düşüncesine Dair Bazı Tespitler 366

- Abdurrahim Karadeniz/Truvalı Aineas' ten Trakyalı Spartaküs' e**
Birazcık Roma'yı Hesaba Katmak 378
- Necati Mert/Eski Türkler ve Bozkır Medeniyeti** 385
- Ahmet Şimşek/Göçebe ve Yerleşik Medeniyetler** 393
- M. Kürşad Atalar/Hristiyan Batı Medeniyeti Modern Batı Medeniyeti** 397
- Yavuz Ahmet Koç/Anadolu Medeniyetleri ve Azrail** 416

III. BÖLÜM: MEDENİYET YAKLAŞIMLARI (423-570)

- Mehmet Harmancı/Medeniyet: Kurtulur mu, Kurtuluş mu?** 423
- Erhan Akdağ/İbn Haldun'un Medeniyet Anlayışı** 428
- Turan Koç/Medeniyet Mirasımızın Yeniden Yorumlanması** 436
- Asım Öz/Geçmiş İle Gelecek Arasında: "İslâm Medeniyeti" Kavramının**
Serüvenine İlişkin Bazı Notlar 441
- Özgür Kavak/Zaman Osmanlı'ya Doğru Akarken: Bir Osmanlı Âliminin**
Penceresinden Dünya Tarihi 463
- Aydın Aktay/Bir Kentsel Ayrışma Modeli Olarak Osmanlı İstanbul'u** 470
- İsmail Sert/Toynbee'den Bize Kalan** 475
- Metin Erol/Garaduy'nin 'Medeniyetler Destanı'ndan Toynbee'nin 'Medeniyet**
Yargılatıyor'una: Bir Köken Sorgusu 478
- İbrahim Yenen/Weber'in Kenti** 484
- Yahya Kurtkaya/Kültür ve Uygarlık Eleştirisi** 489
- Kasım Küçükcalp/Modern Bilim ve Tekniğe Yönelik Değerlendirmeleri Bağlamında**
Heidegger'in Modernizm Eleştirisi 500
- Derda Küçükcalp/Paul Feyerabend'in Modern Bilim Eleştirisi** 514
- Ali Emre/Müslüman Düşüncede Uygarlık Nazariyeleri** 521
- Abdullah Başaran/İslam ve Bilim Tartışmaları ya da Çağdaş İslam Düşünürlerinin**
Bilimle İmtihanı 540
- Atilla Mülâyim/Türk Düşüncesinde Medeniyet Anlayışı** 551

IV BÖLÜM: SORUŞTURMA (571-586)

- Atasoy Müftüoğlu/Küstah Bir Modernlik, Küstah Bir Uygarlık** 571
- Alev Erkilet** 573
- Ali Ayçil/Eski Bir Soru: Kültür mü Uygarlık mı?** 576
- Özlem Fedai/Çağdaş "Zoraki" Tek-Tip Medeniyet** 578
- Mustafa Orçan** 580
- Alper Gürkan** 583
- Diñçer Ateş/Kültürel Kırımın Gücü ve Sonu Üzerine** 585

V. BÖLÜM: KAYNAKÇA (587-624)

- Yusuf Turan Günaydın/Medeniyet Bibliyografyası** 587
- A. Yazılar** 588 • **B. Kitaplar** 602 • **C. Kitaplarda Bölümler** 615
- D. Özel Sayılar-Dosyalar** 621 • **E. Panel, Soruşturma ve Röportajlar** 621 • **F. Tezler** 622

MEDENİYET MİRASI İÇİN...

Her şey kişinin kendisini algılayışıyla başlıyor. Kişinin kendisini algılaması, bir süreç, bir ilişkiler dizisi gerektiriyor. Kişinin başka kişileri, toplumu, başka toplumları algılaması da kaçınılmaz ilişkiler dizisiyle oluyor. Bu ilişkiler dizisi; bir evren, bir inanç algısına dönüşüyor sonra. Algılamak, ilişkilendirmek, adlandırıp anlamlandırmak için bir bakış biçimi, bir tarz gerekiyor. Eşyaya, evrene bakış tarzı teknikle bulunduğu zaman *değer* doğuyor. *Tarzla değer* arasındaki dolaylı ilişki büyük önem taşıyor. Tarz yoksa anlam çıkmıyor; hareket dizilerinde kayboluyor *değer*.

Sonra *değer*, değerler toplamına, yaşam biçimlerine dönüşüp kurumsallaşılıyor. Bakma ve değerlendirme biçimleri kişiye, topluma göre değişiyor sonra. Değer algılarında benzerlikler ve ayrımlar oluşuyor. İnce ayrımlar, kalın çizgilere dönüşüyor zamanla. Adlanıyor ayrımlar; sağlam, engin surlar çekiliyor değer dizgeleri arasına. Orası Çin oluyor, burası Maçin...

Değer, nesnede başka bir görünüm ve işlev kazanıyor teknikle. Bir âlet, bir yaşamı kolaylaştırabiliyor, bir başkasının yaşamını kötütürüm ederken. Nesneyi şekillendirmek, mekânı şekillendirmeye; mekân, kişiyi, kişi, toplumu şekillendirmeye dönüşüyor yeniden. Kişi, kişiler içinde bir kişi; toplum, toplumlar içinde bir toplum olmaktan çıkıyor, nesneyi âletleştirerek yeni bir eşya; yeni bir değer ürettiğinde. Üretilen değer kişiye, yeniden şekillendirdiğini başka bir mihenge vurarak; ‘İnsanlara boyun eğmenin yolu, eşyaya boyun eğmekten geçer.’ diyor Epiktotes.

Bizi, ‘biz’, orayı Çin, burayı Maçin hâline getiren bütün bu algı ve ilişki süreçleri, bahsedilmiş bir ‘ilk bilgi’yle mi başlıyor? Bütün bilgiler, değerler bu ilk bilgiden mi doğuyor, onu mu besliyor? Yoksa bu ilk bilgiden kopuşlar, uzaklaşmalarla mı kördüğümeye dönüşüyor?

Kişinin başka kişilerle, toplumun başka toplumlarla benzeşip ayrıştığı sınır çizgileri ‘biz’in niteliğini de belirliyor. Kendisiyle birlikte başka bir kişiyi, bir nesneyi, bir varlığı nasıl kavrayıp nasıl anlamlandırıyor bir kişi, bir toplum da öyle anlam düzenleri oluşturuyor.

Varın, durağan ve değişken hâllerine; soyutun somut, somutun soyut düzenlerde içselleştirilmesine uzanıyor kişi. Bir kişi, algı biçimlerinin, bakış biçimlerinin yorum ve anlam çokluklarının arasında başka kişilerce de paylaşılan *değere* yeni değerler katabiliyor sonra. Kendini, ötekini, toplumunu, öteki toplumları algılayıp anlamlandırması bir kişinin; eşyayla, tabiatla ilişkisi, bu ilişkinin kuruluş, yorumlanış ve kurumsallaşma biçimlerine dönüşüyor sonra kişinin, kişiliğin tarihi... Bu tarihî kurumsallaşmanın bir yönüyle toplumsal bir miras olarak devreden, bir yönüyle de zamanla değişip yenilenen hâllerini de görebiliyoruz...

İnsana ve topluma kişilik kazandıran, sona gelindiğinde yeniden başa döndüğü nü düşündüren bu karmaşık varoluş süreçleri, değer dizgeleri; maddeyi anlamlandırabilen, anlamı maddileştirebilen bu ters-yüz ilişkiler toplamının dil, düşünce, teknik, üretim-tüketim, kültür, sanat boyutları bu özel sayımızın konusu.

Yeryüzünde kişinin; kişiliğe, kişiliğin; kişiliklere ulanma süreçlerinin coğrafî, tarihî, felsefî arkaplanları, bu bağlamda ortaya konan *değer*lerin fark edilmesi, irdelenmesi, benzerlikleriyle farklılıklarının görülmesi gibi derin ve köklü bir alanı konu edinen bu özel sayımız, bir toplumun ‘Var’ı nasıl algılayıp anlamlandırdığına, nasıl kavrayıp içselleştirdiğine dair insanî birikimleri sorguluyor. Bu birikimlerin ilâhî, beşerî, coğrafî boyutlarına; mitolojik, felsefî arkaplanına, bilim ve sanat boyutlarına eğiliyor.

İnsanın bu karmaşık yeryüzü serüvenini beş bölümde derleyen *Medeniyet Özel Sayısı*, ele aldığı tema bağlamında son sözü söyleme iddiası taşımıyor. Bu özel sayımız da daha önce yayımladığımız yirmi üç özel sayı gibi kendine özgü bakış tarzıyla gündem edindiği tematik alanın birikimini, kuşatıcı bir yaklaşımla *değerlendirme* amacına yöneliyor.

Günümüzde ve politik tartışma ve yaklaşımlardan uzak bir düzlemde tasarlanıp düşünülen *Medeniyet Özel Sayısı*’nda insanlığın medeniyet mirası beş bölümde değerlendiriliyor. Birinci bölümde *medeniyet* kavramı; etimolojik, mitik, sembolik, ilâhî ve kültürel, boyutlarıyla; felsefî ve tarihî arkaplanıyla irdeleniyor. Mitik dönemden sanal döneme uzanan insanlığın medeniyet birikimi, farklı disiplinlere has okuma biçimleriyle, farklı bağlamlarda değerlendiriliyor.

İkinci bölüm ‘Eski Medeniyetler’ başlığıyla Mısır, Çin, Yunan, Roma medeniyetlerine bu oluşların bileşenlerine, günümüze uzanan yansımalarına ve Hristiyan-Batı medeniyetine ayrıldı. Yine bu bölümde eski Türk medeniyeti, bozkır medeniyeti, yerleşik medeniyetlerle göçer medeniyetler arasındaki farklılıklar, Anadolu medeniyetleri, bu medeniyetlerin yaşam ve ölüm algıları değerlendiriliyor. Bu bölümde yer almasını planladığımız Pers Medeniyetiyle ilgili metin yetişmediği için okurlarımızdan özür dileriz.

Üçüncü bölümde, İslâm dünyasındaki medeniyet algılarıyla Batı dünyasındaki medeniyet algıları, geçmişten günümüze uzanan boyutları ve yansımalarıyla değerlendiriliyor. Bu birikime Türk düşünürlerinin katkılarının, yaklaşımlarının değerlendirildiği bu bölümden sonra, Medeniyet Soruşturması dördüncü bölümü oluşturuyor.

Beşinci ve son bölümde, bütün özel sayılarımızda olduğu gibi geniş bir medeniyet kaynakçası bulunuyor.

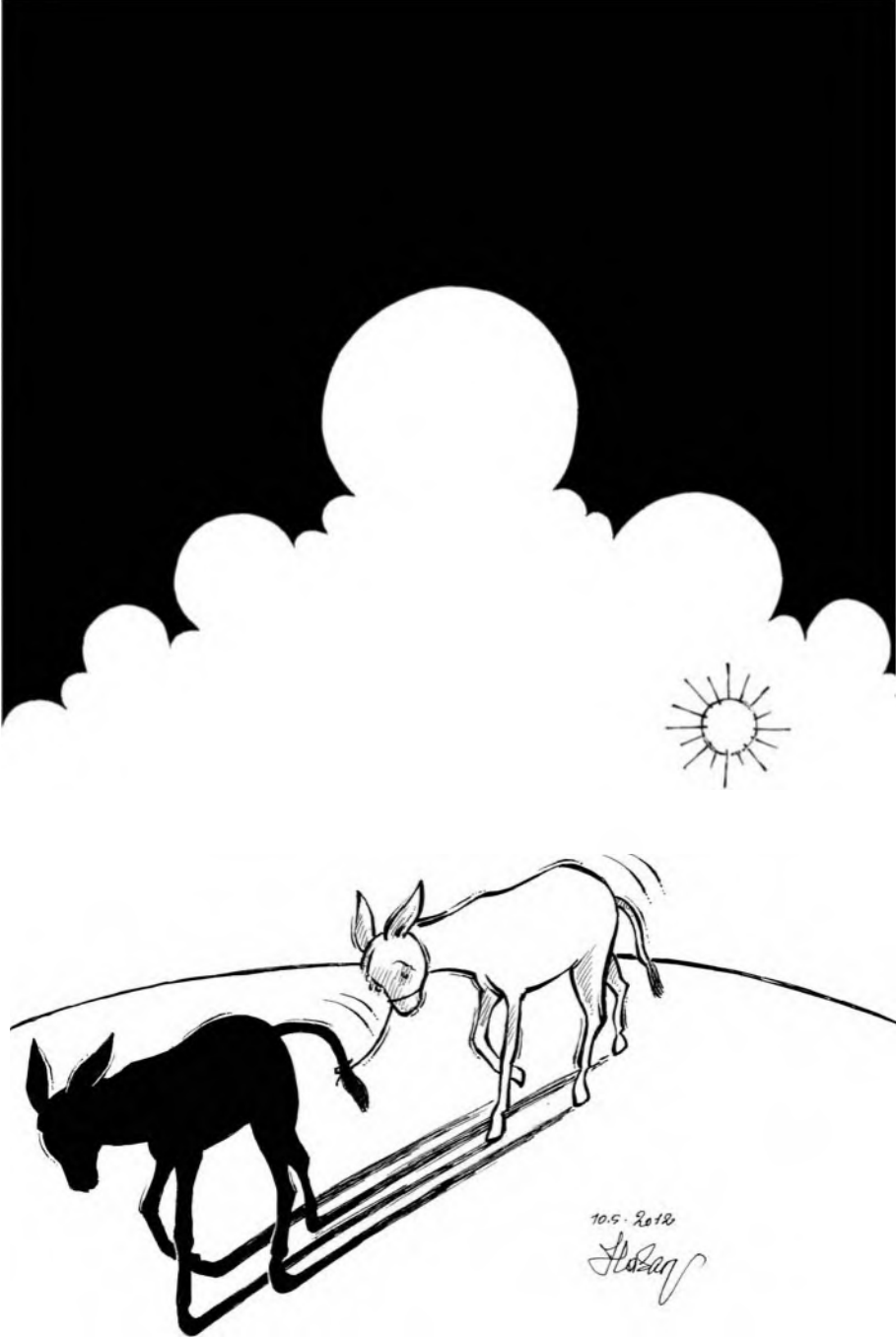
* * *

HECE’nin dil, tarih, düşünce bilinciyle hazırladığı özel sayıların yirmi dördüncüsü *Medeniyet Özel Sayısı*. Yirmi dördüncü özel sayımız da diğer özel sayılarımızda olduğu gibi yine yoğun emek ve çaba gerektirdi. Bu bağlamda özel sayı oluşumunun her aşamasında katkı ve gayretlerini esirgemeyen Murat Erol ve Lütfi Bergen’e, emek yoğun ve titiz bir çalışmayla hazırladığı kaynakçadan dolayı Yusuf Turan Günaydın’a öncelikle teşekkür ederiz. Yazı, görüş ve önerileriyle *HECE*’yi daha iyi, daha güzel, daha düzeyli ve daha ‘değerli’ kılan yazarlarımıza; dergimize verdikleri katkıdan dolayı okurlarımıza ayrıca teşekkür ederiz.

Önümüzdeki aylarda *HECE* ve *HECEÖYKÜ* dergilerinin yeni sayılarında, yeni özel sayılarda buluşmak dileğiyle...

HECE

HASAN AYCIN



ÇİZGİ

VEFA TAŞDELEN

MEDENİYET: İNSANLIĞIN ORTAK DİLİ

Giriş

“Medeni insan”, “medeni ulus”, “medeniyetin beşiği”, “medeniyet adına”, “medeni cesaret”, “medeni hal” gibi içinde medeniyet kavramının geçtiği ifadeleri günlük hayatta sık sık kullanırız. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, medeniyette bir ideal vardır. Medeniyetin, insanı bir üst kimliğe, bir değerler alanına, ileri bir hedefe doğru taşıyacağını düşünürüz. Buna göre “medeni” olmak, bir insan için iyidir. Bir toplum için “medeniyet halkası” dâhilinde yer almak, arzu edilebilecek bir şeydir. Medeniyeti oluşturan bilim, sanat, felsefe, hukuk, adalet, eğitim, mimari, insan hakları, ileri refah seviyesi gibi evrensel değerleri üretebilmek, önemli bir göstergedir. Medeniyet kendi özünde her zaman bir iyiliği ve iyimserliği taşır. O, yeryüzünün tinsel birikimini, ürettiği yüce değerleri yansıtır. İnsanlığın ayrıştığı değil, birleştiği noktaya işaret eder.

Akdeniz, Ege, Asya, Mezopotamya, Ortadoğu, Güney Amerika gibi coğrafyayı; Yahudi, Hristiyan, İslam gibi dini temele alan medeniyet tasnifleri söz konusudur. Hint, Çin, Mısır, Sümer, Yunan, Roma, Osmanlı gibi, toplumların tarih içindeki etkinlik ve etkililiklerini dikkate alarak yapılmış tasnifler de vardır.¹ Kuşkusuz bu sınıflamalarda, temel öncül önemlidir. Eğer medeniyeti coğrafyanın oluşturduğuna inanıyorsak, o zaman coğrafi bölgelerin özelliklerine göre medeniyet havzaları oluşturabiliriz.² Eğer dinî inanışları temele alıyorsak, Yahudi medeniyeti, Hristiyan medeniyeti, İslam medeniyeti gibi tasnifler ortaya koyabiliriz. Ekonomik temelli bir sınıflama yapacak olursak, toplumları kalkınmışlık düzeylerine göre sınıflandırabiliriz.

Bu sınıflamaların her birinden bir değil, birçok medeniyet biçimi ortaya çıkar. Ne var ki, bu çoğul yapı, medeniyet kavramının işaret ettiği, kültür ve inanışlar üstü birliği ortaya koymaz; insanlık tözü, insanlık değerleri temelinde bir birleşim halkası oluşturmaz. “Medeniyet: İnsanlığın Ortak Dili” başlığını taşıyan bu makalede, medeniyetin, bir üst değer ve kimlik olduğu görüşünden hareket edilerek onun kültürlerden türeyen, fakat kültürler üstü kalan yapısına dikkat çekilecektir. “Bu üst değeri ortaya çıkaracak şekilde kapsayıcı bir kültür sınıflaması ve analizi yapılabilir mi?” sorusu da makalenin ele aldığı sorunlar arasında yer alacaktır.

1. Medeniyet Yolu: Aile, Ev, Şehir

Zamanın nabzı, bilincin eşyaya değmesi, dünyaya dokunmasıyla birlikte atmaya başlar. Doğayı kültüre, kültürü medeniyete dönüştüren bu bakış ve dokunuşla tarih de başlamış olur. Bu yaklaşıma göre, insanlığın atası Hz. Âdem, be-

lirli bilgiler, talimatlar, emirlerle yeryüzündeki varoluş konusunda aydınlatılmıştı.³ Onun hayatı, yerleşik bir hayattı. Habil ve Kabil'in hikâyesine bakılacak olursa, oğullardan Kabil, kurban olarak “ekin”, Habil ise sahibi olduğu hayvanların en iyilerinden birini kurban etmişti. Yeryüzündeki varoluşun bu ilk halinde, bir tarım ve hayvancılık kültürü söz konusudur.⁴ Bu da insanlığın kökeninde, yerleşik bir hayatın olduğunu gösterir. Giambattista Vico'nun, semavi kültürlerin belirtisi olarak gördüğü⁵ insanların bir arada yaşaması, evlilik töreniyle ailenin kurulması, cesedin defin töreniyle gömülmesi, kutsal metinlere göre bütün bunlar, daha Hz. Âdem'in çocuklarıyla birlikte başlamıştır. Kıssadan da anlaşılacağı üzere Habil ve Kabil arasındaki anlaşmazlık “evlilik” konusunda ortaya çıkmış, kurban olarak “hayvan” ve “ekin” sunulmuş, yeryüzünün ilk ölümü, ama aynı zamanda ilk cinayeti gerçekleştiğinde cesedin ne yapılması gerektiği konusunda, bir karganın toprağı eşelemesi örnek alınarak ilk “defin” olayı gerçekleştirilmiştir.⁶ Buna göre, evlilik, aile, defin, tarım ve hayvancılık gibi medeni işaretler, ama aynı zamanda meleklerin öngörüsünü yansıtacak şekilde⁷ ilk bozgunculuğunun çıkması, ilk kanın dökülmesi de insanlığın kökeninde ortaya çıkmış, iyilik ve kötülük, bu şekilde kendini tarih sahnesinde göstermiştir.

Tarihin elleri çok eskilere uzanmaz. Bu ilk yaşantılardan günümüze belirli işaret ve kalıntıların ulaşmaması gayet doğaldır; zira kullanılan malzeme, doğanın bir parçasıdır. Kısa süre sonra doğaya döner, doğanın bir parçası haline gelir. Devasa yapıların, görkemli binaların, kalıcı nesnelerin üretilebilmesi için, binlerce kişinin iş gücüne, büyük maddi kaynaklara ihtiyaç duyulduğundan, bu tür yapılar ancak MÖ 3000'lere doğru ortaya çıkabilmiş, bu binaların yapımında yüzlerce, binlerce köle çalıştırılmış, taş ve mermer ocaklarında yıllarca süren faaliyetlerde bulunulmuştur. Bu da pagan bir inanç ortamında gerçekleşmiştir. Zira tek tanrılı dinlerin insanın fâniliğini vurgulayan mesajları, kibri ve belirli ölçüde görkemi kırmıştır. Binlerce kölenin, ustanın, bilginin, yıllarca uğraşarak inşa ettikleri anıtsal yapılar, ancak fâni bir benliğin tanrılaşma arzusu ve sonsuzluk arayışı olarak görülebilir. Bu nedenle kölelik sistemi, pagan toplumlarda (sözgeliimi Antik Mısır, Antik Yunan, Antik Roma) daha ileri boyutlarda ortaya çıkmıştır. Bir benliğin tanrılaşma arzusu, her zaman daha fazla maddi güce, daha fazla görkeme, yani daha fazla köleye, daha fazla şiddete ihtiyaç duymuştur.

Medeniyet, bir üst değer, bir üst oluşumdur. Onun ortaya çıkabilmesi için öncelikle ailenin, soyun, evin, köyün, şehrin, kavmin ve toplumun ortaya çıkması gerekir. Bu kültürel oluşumlar sonucu, insanlığın en üst kurumu olarak medeniyet ortaya çıkar. Medeniyetin üst oluşum olmasının nedeni, tüm kültürlerin ortak birikimini yansıtan, kültürler üstü bir yapılanma oluşu, tam olarak herhangi bir kültüre değil, insanlık tözüne ait oluşundandır. Medeniyet insanlığın ortak malı, ortak değeridir. Her kültür oraya kendi armağanını sunar. Ahlaki, insani ve hukuki değerler; bilim, felsefe, mimari, edebiyat ve sanat eserleri; köylerin, kasa-

baların, şehirlerin, devletlerin oluşumu ve biçimlenişi; üretim tarzları; bütün bunlar medeniyetin evrensel halkasını meydana getirir. Kùltürlerin ürettiği her değer doğrudan medeniyet halkasına katılmaz, kùltür içinde kalır. Bunun nedeni, medeniyet halkası içinde değil de o kùltür içinde bir anlama ve değere sahip olmasıdır. Medeniyete dâhil olan değerlerde ise tüm kùltürleri ilgilendiren bir özellik vardır. Medeniyet, insanlığın ortak dilidir. Kùltürel kimliklerin öne çıkmadığı, bunun yerine daha çok insanlık tözünün konuştuğu bir alandır. Bir edebiyat eseri, bir ulusun dilinde varlık kazanır, belirli bir kùltür içinde şekillenen varoluş biçimlerini anlatır, ama ona ilgi duyma nedenimiz ne dili, ne de kùltürüdür. Bizi asıl ilgilendiren eserde cisimleşen insanlık tözüdür.

Medeniyetin oluşumunda “ev” önemli bir unsurdur. Ev, bir yaşama biçimini ifade eder öncelikle. Evi olan kişi, toprağa bağlanmış, yeryüzünü kendi yurdu olarak benimsemiş bir kişidir. İnsanlar toprağa bağlanarak evi oluşturmuş, evlerle köyleri ve şehirleri meydana getirmişlerdir. Bu, ilk insandan beri böyledir. Kâbe, Hz. Âdem’in kurduğu ve Hz. İbrahim’in yeniden inşa ettiği ev olarak toprağa saçılan ilk medeniyet tohumudur. İnsan bir yere bağlanabildiği ölçüde medeniyet unsurlarını üretmeye başlar. Gezgin ve göçebe kùltürü, bir günü yaşamak üzerine kurulmuştur. Bu tür toplumlar, günübirlik yaşayan toplumlardır. Bu yüzden çadır yaşantısı, medeniyet üretecek yeterlikte değildir. Medeniyette biriktirmek, geleceğe yönelmek vardır. Medeniyet demek şehir demektir. Şehir ise güvenlik demektir, eğitim demektir, kütüphane demektir, yönetim demektir. Bütün bunlar medeniyeti oluşturan ve medeniyet tarafından oluşturulan değerlerdir. Medeni insan, şehirli insandır,⁸ ama aynı zamanda iş bölümü içinde başkalarına bağımlı bir insandır da. Kendi güvenliğini kendisi sağlamaz, kendi hukukunu kendisi tesis etmez, kendi adaletini kendisi sağlamaz. Bütün bu işleri yapan kurumlardan oluşmuş bir toplumda, bir düzen içinde yaşar. Bağımlılık onun diğerleriyle belirli hukuki, insani ve ahlaki değerler çerçevesinde yaşamasını ve ilişkiler kurmasını gerektirir. Bu ilişkiyi tesis edemeyen kişi, şehirde de yaşasa medeni değildir. Medeniyet, öncelikle başkaları ile olan bağımlı gösterir.

“Şehir” anlamına gelen “medine”den türeyen medeniyet, Batı dillerinde de benzer bir anlama sahiptir. *Civitas*, *civilisation* gibi kelime ve kavramlar, Arapçada olduğu gibi, şehirle, şehirleşmeyle medenileşme arasında bir koşutluk oluşturur.⁹ Uygarlık sözcüğü de, tarihteki bir medeniyet oluşumuna; eğitim, edebiyat, sanat, devlet yönetimi ve şehirleşmede ortaya çıkan bir uyanışa yaptığı göndermeyle aynı yönelimi ifade eder. Bu adlandırmanın temelinde, avcı ve toplayıcı yaşam biçimiyle kùltürün gelişmeyeceği, medeniyetin yerleşik hayata geçme ve şehirleşmeyle ortaya çıkabileceği anlayışı vardır. Buna göre, konargöçerler, bir kùltür ve uygarlık düzeyi ortaya çıkaramaz, bir mimari tarz ortaya koyamaz, eğitim kurumları oluşturamaz; yazılı kaynaklar, bilimsel ve felsefi eserler üretemezler. Hayatları bir günü yaşamak üzere tasarlanmıştır; kendi kendilerine yeterli olmaya çalışırlar, kendi güven-

liklerini kendileri sağlarlar, kendi hukuklarını bizzat kendileri tanzim ederler. Başlıca motivasyon kaynakları, gündelik hayatın çarkını döndürebilmektir. Oysa medeniyet, her haliyle bir “gelecek” duygusu taşır içinde; biriken ve geleceğe yönelen bir oluşumdur. Bu nedenle insan toplulukları yerleşik hayata geçmeden, kültür ve uygarlık oluşturamamışlardır. Şehir, medeniyetin türediği beşik demektir.

Bir ev içinde aile olmak, evi şehrin, kültürün ve uygarlığın merkezi haline getirmiştir. İnsanlar ev içinde aile olmuş, soy olmuş; aileler evleri, evler şehirleri, şehirler ülkeleri meydana getirmiştir. İnsan evlenerek toprağa bağlanmış, toprağa bağlanarak doğayı işlemeyi, dünyayı kültüre, kültürü uygarlığa dönüştürmeyi öğrenmiştir. Medeni halk (*civilis*) şehri (*civitas*), şehir medeniyet (*civilization*)’i oluşturmuştur. Ev ailedir, soydur, neseptir, şeceredir. Ev dağılırsa medeniyet dağılır, ev dağılırsa şehir dağılır, ev dağılırsa yasa dağılır, ev dağılırsa soy dağılır, ev dağılırsa kavim dağılır. Yasa, örf, töre olarak *nomos*, evsizliği önler.¹⁰ Vico, gentil kavimlerin doğuşunu, *nomos*’tan ayrılarak evlerini, ailelerini dağıtmalarına, serbest bir yaşamla yeryüzüne dağılmalarına bağlar.¹¹ *Nomos*, ailenin dağılmasını önleyerek, gentil örnekte olduğu üzere, insanın tekrar geldiği yeryüzünün vahşi ormanına başıboş sürüler halinde dağılmalarını önler. Böylece onları sürekli iskân halinde, aileler olarak bir arada, bir uygarlık düzeyinde tutar.

Aile, semavi kültürlerde, *nomos* çerçevesinde kurulur. Aile demek, öncelikle *nomos*’un olduğu ve yaşandığı yer demektir. Aile, Tanrı’nın huzurunda, şahitlerin tanıklığında, kadın ve erkeğin, aile bağlarıyla, bir “akit” ve “ahit” üzere bir araya gelmeleriyle oluşur. Bu nedenle evlilik pek çok hak ve hukuku içeren bir birlikteliktir. *Nomos*, bu birlikteliğin çok yönlülüğünü ifade eden bir kavramdır. Burada eşlerin birbirlerine karşı olan tutumu, giderek diğer aile fertlerine, akrabalara, komşulara karşı ilgi ve sorumluluğa dönüşür. Semavi kültürlerde cinsellikte bir kutsiyet perdesi vardır; bu, *nomos*’la kayıtlıdır. Gentil kültürlerde cinselliğin tabu sayılması söz konusu değildir. Bu kavimlerde, kendi geçmişlerindeki, henüz evin, ailenin ve soyun oluşmadığı dönemlerdeki serbest ilişki, bir şekilde devam eder. Antik Yunan ve Roma kültürü buna örnek olarak gösterilebilir. Bu kültürlerin içinde cinselliğin bir suç, yasak veya günah sayılması (günah tek tanrılı dinlere ait bir kavramdır ve esas olarak *nomos*’a karşı gelmeyi ifade eder) söz konusu değildir. Bu kültürler içinde, cinselliğin serbest ifadesi yanında eşcinselliğin normal, hatta iyi bir şey olarak görülmesi de söz konusu olabilir; zira onlara bunun “kötü bir şey” olduğunu söyleyecek bir ölçüt yoktur. “Evimizi bekleyecek ve çocuk doğuracak kişilere ihtiyaç duymasak kadınlarla bir araya gelmeyiz bile” ifadesi, bu kültürler içindeki cinsel serbestliği ifade eder.¹² Platon’un *Şölen* (*Symposium*) diyalogunda bu serbest yaşantıya ilişkin örnek ifadeler rastlanabilir. O dönemlerden kalan heykellerde, bedensel gücün, güzellik ve cazibenin öne çıkarıldığı görülebilir. Cinselliğin ve beraberinde bedeninin bir sorun olarak ortaya çıkması, Hristiyanlıkla birlikte olmuştur. “Bedenin parlaklığı ruhun sefaletidir” diyen

azizin sözü, bunu ifade eder. Hristiyan kültürü içinde, bir zamanlar, bedenın cazibesini ve güzelliğini dışı vuracak her türlü uygulama (elbise, temizlik, takı, vb.) kerih görülmüştür. Bu nedenle, Russell’ın ifadesiyle, bite “tanrının incisi” gözüyle bakılmıştır.¹³ Gentil kültürlerde “beden” sorunu olduğu açıktır; ama semavi kültürler içinde de, karşıt bir tarzda da olsa, bu sorun, bir tür “bedensizleşme ideali” olarak kendini tekrarlar.

2. Kültür ve Medeniyet

Kültür, Latince kökenli bu sözcük, öncelikle ekip biçmeyi, tarıma geçmeyi ifade eder. İnsanın toprakla, daha geniş bir açıdan bakılırsa, doğayla ilişkisi, onun kültürünü oluşturur. Doğada kültür yoktur. O, insanla birlikte başlayan bir üretimin adıdır. İnsanın doğanın bağrında, doğanın imkânlarını da kullanarak yaptığı, ürettiği her şey, kültür alanına girer. Taş, doğal bir nesnedir, ama bir evin temelinde kullanıldığında ya da yontulup bir şekil verildiğinde, kültüre dönüşür. Kültürle insan doğada olmayan bir şeyi üretir. Evler, şehirler, sanat ve edebiyat ürünleri, bu tinsel dünyayı oluşturur. Kültür, doğada olmayanı doğaya ekler. Avcı ve toplayıcı toplum, medeniyete doğru evrilen kültür nesnelerini üretemez. Zira o, doğaya bir şey eklemey, doğada olanı toplar. Gündelik yiyeceğini oradan çıkarır, sonra başka yerlere doğru yönelir. Tarım kültürü, toprağa bağlanmayı ve orayı yurt edinmeyi gerektirir. Kültür üretmek, taşı taş üzerine koymaktır, ağaçtan saban yapmaktır, taştan topraktan ev yapmaktır, evler, şehirler inşa etmektir; şehri bir yasayla düzen içinde yönetmektir; belirli fikirler ve düşünceler üretip bir değerler sistemi oluşturabilmektir. Kültür içindeki bu oluşum, medeniyete doğru evrilmeyi de ifade eder.

Kültür, genel anlamda insanın ürettiği dünyaya karşılık gelir. Ama insan hep aynı tarzda üretmez dünyayı, nesnelerle olan ilişkisi hep aynı tarzda olmaz. Dünyayla olan ilişkileri, dünyayı dönüştürme ve kültürü üretme tarzları birbirinden farklıdır. Bu farklılaşma dünyanın, hayatın, insanın farklı algılanmasından kaynaklanır. Bir bakıma, inançtan, dünya görüşünden, hayat anlayışından kaynaklanır. Duygusal ve düşünsel yapıdan, bakma ve görme biçimlerinden kaynaklanır. Dünya görüşleri, bu zihniyet biçimleri, insanın insanla, insanın dünyayla, insanın diğer canlı ve nesnelerle, maddi ve manevi çevreyle olan ilişkisini düzenler, bu şekilde hayatın farklı biçimlerde ortaya çıkmasına neden olur. Farklı şekillerde yaşanan hayatlar; âdetler, töreler, gelenek ve kültürler arasındaki farklılığı oluşturur. Böylece kültürlerin kendilerini üretme tarzları birbirinden ayrılır, farklı kültür biçimleri ortaya çıkar. Bu açıdan bakıldığında kültür daha çok gündelik hayatın üretiliş biçimiyle ilgilidir. O hayatı üretme, insanın dünyayla olan ilişkisini düzenleme biçimidir, bir yöntemdir. Dünyayı, hayatı ve uygarlığı üretme ve biçimlendirme yöntemidir.

Burada, Vico’nun kavimler konusunda yaptığı bir ayırmadan hareket etmek, doğru ve kapsayıcı bir tutum olabilir. O, yeryüzünde iki kavmin var olduğunu söyler: (1) İbrani kavimler, (2) gentil kavimler. İbrani kavimler, ilahi inayetin bir ifa-

desi olarak bir arada yaşamaya eğilimli olmuşlar, Tanrı ile olan bağları çerçevesinde bir aile, ev, köy, şehir hayatı oluşturabilmişler, buna uygun aile, eğitim, hukuk, güvenlik gibi yaşama kurumları meydana getirebilmişlerdir. Ev, aile ve şehir yaşıntıları, *nomos*'a, ilahi yasaya uygun bir şekilde sürmüştür. Gentil kavimler ise Tanrı ile olan bağlarını kaybetmiş, rastgele ilişkiler uğruna ailelerini dağıtmış, binlerce yıl yeryüzünde vahşi hayvan sürüleri gibi dolaştıktan sonra bir aile, soy, toplum, şehir haline gelebilmişlerdir. Ancak bu süreç dünyasal aklın çerçevesinde oluşmuş, metafizik bağlar ortaya çıkmamıştır. Gentil kültür içinde yer alan bireylerin tabii ki akılları farklı değildir, ama akli kullanma, dünyayı anlama ve üretme biçimleri (*zihniyet*) farklıdır.¹⁴ Birinde akıl sanıları ve izlenimleriyle, diğerinde ise *nomos*'la çalışır. Bu farklılık, onlar arasındaki zihniyet farkını da ortaya çıkarmış, bu şekilde dünyayla temasları sonucu ortaya farklı kültür oluşumları çıkmıştır. Her kültür belirli bir zihniyet, belirli bir dünya görüşü, belirli bir anlayış demektir. Bu da insanın doğa, insanın insan, insanın farklı kültürlerle olan ilişkilerini belirleyen bir etmendir. Böylece bir yandan kendi varoluş dinamiğini oluştururken, diğer yandan da medeniyet unsurlarını üretir. Kabul etmek gerekir ki, bir toplumun asıl kimliği, onun kültürüdür. Duyguları, sevinçleri, acıları kültür içinde ortaya çıkar. İnsanlar, medeniyetten önce kültür içinde yaşarlar, orada sevinir, orada mutlu olurlar. Heyecanları ve umutları bir kültür içinde filizlenir. Düğünleri ve bayramları, yasları ve acıları bir kültür içinde şekillenir. Kültürlerin medeniyete katkısı ya da medeniyetle ilişkisi, bu özgün kimlik çerçevesinde oluşur.

Vico'nun kavimler arasında yaptığı ayırmadan hareket edersek, başlıca üç temel kültür oluşumundan söz edebiliriz. (1) Semavi kültür, (2) gentil kültür, (3) karma kültür. Bu tür bir sınıflamanın kapsayıcı ve insanlık tarihi açısından daha kuşatıcı olduğu söylenebilir. Doğu, Batı gibi coğrafi sınıflandırmalar, Yahudi, Hristiyan ve İslam gibi dinî tasnifler, insanlık tarihini kuşatıcı bir nitelik sunmazlar. “Semavi kültür” ve “gentil kültür” ayrımı ise, Hz. Âdem'den günümüze, hem zamansal, hem mekânsal açıdan kapsayıcı bir bakış açısı verebilecek nitekte görünmektedir.

2.1. Semavi Kültür Oluşumları: Semavi kültürler, Vico'nun deyişiyle “ilahi inayet” (*divine grace*) çerçevesinde filizlenmiş, bu şekilde bir arada yaşamayı başarabilmiş insanların oluşturduğu bir kültür biçimidir. İlahi inayet, insanlara bir arada yaşama duygusu vermiş, bunun için gerekli olan yasaları tanzim etmiştir. *Nomos*, ilahi yasa, semavi kültürlerin özüdür. Orada hayat *nomos*'a göre düzenlenir. Âdetler, gelenekler *nomos*'a göre oluşur. Düzen, yaşama biçimi, insanlar arası ilişkiler *nomos*'a göre düzenlenir. Bu kültürler, kökenini, Tanrısal bağlantıda bulurlar. Semavi kültür, vahiy temelli bir kültürdür. Birey ve Tanrı arasındaki bu iletişim, tarih boyunca hep canlı kalmıştır. Bunun sonucunda semavi kültür oluşmuştur. Bu kültür algısında, kişi evreni kör, sağır ve dilsiz bir gidişat

olarak algılamaz. Tanrının yaratımlarının sürdüğü bir sahne, kendisinin de içinde yer aldığı canlı bir varoluş hali olarak algılar. Bu algı tarzında kişinin kendisiyle, ailesiyle, çevresiyle, evrenle, canlı ve cansız nesnelerle olan ilişkisi, etik ve estetik çerçevede oluşur.

Etik değer, insanın “temsilci” olma sıfatından kaynaklanır. Kozmolojik anlamda kendinden alt ve üst kategoride olanları kendi varlığında toplayan bir varlık olarak insan, “halife” sıfatıyla sıfatlanmıştır.¹⁵ O, bu konumda, yağmalayıcı, sömürücü, yok edici, köleleştirici bir kimlikle ortaya çıkmaz. “Halife” olmanın anlamı, yeryüzündeki varoluşa ilişkin sorumluluk alması demektir. Bu da, merhamet, şefkat, sevgi ve muhafaza edicilik temelinde ortaya çıkar. Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs il-Hikem*’de şöyle der: “Tanrı, âlemi korumak hususunda Âdem’i kendine halife kıldı. Bu hale göre, içinde *insan-ı kâmil* var oldukça âlem daima korunmuş olacaktır.”¹⁶ Burada aşkın bir sorumlulukla insanın dünyaya, insanın insana, insanın kendisine bağlılığı söz konusudur. Bu durum, semavi kültürlerin başlıca iki özelliklerle, etik ve estetik tutumla ortaya çıkmalarına neden olmuştur. Sezai Karakoç, İslam medeniyetinin bir “kalb medeniyeti” olduğunu söylerken, etik ve estetik ilkelere işaret eder.¹⁷ Semavi kültürde üstünlük ve egemenlik fikri yoktur, “halifelik” fikri, koruyuculuk fikri vardır. Bu kültür biçimi, insanın yeryüzündeki varoluşunun nihai amacını erdem ve iyilik olarak görür. Ama bu yalnız insanın insana iyiliği değildir, insanın canlı ve cansız varlığa karşı da iyiliğidir. Semavi kültürlerin kalpten, gönülden uzaklaşmaları demek, bulundukları semavi medeniyet halkasından uzaklaşmaları ve giderek gentil bir nitelik kazanmaları demektir. Semavi kültür, bir değerler kültürüdür. Bu değerleri kaybettiği zaman kendini de kaybeder, gentil medeniyet oluşumundan farkı kalmaz. Semavi kültürün gönül medeniyeti olması demek, sömürgecilikten, kölecilikten, müstemlekecilikten, yağmacılıktan, savaş ve düşmanlık tutumlarından uzaklaşması, hangi durumda olursa olsun insani değerleri öncelemesi demektir. Semavi medeniyet, aşkın bir sorumluluk karşısında vücutta gelir. İnsan karşısında, çevre karşısında, dünya ve evren karşısında ve nihayet bütün bunların en üst ve en aşkın ifadesi olarak Tanrı karşısında sorumluluk. Kişi kendinden kendine, insandan insana, toplumdan topluma, çevreden çevreye karşı sorumludur. Bu etik bağlantı en yüksek ve en bağlayıcı ifadesini Tanrı’ya karşı sorumlulukta bulur. Varlığa karşı sorumluluk Tanrı’ya karşı sorumluluk, Tanrı’ya karşı sorumluluk tüm varlığa karşı sorumluluktur.

Estetik değer de tıpkı etik değer gibi, gönül dünyasında temelini bulur. Estetik tutum açıklamaya, keşfetmeye, bilmeye, egemen olamaya, zapt etmeye yönelik bir bakış değildir. Estetik anlayışta, evrenin bir güzellik olduğu, dünyanın güzel bir dünya olduğu fikri öne çıkar. Estetik anlayış, varlığın seyrini ifade eder, bilmeye yönelik tutum daha sonra gelir. Zira estetiğin kategorisi bilme, egemen olma, hükmetme, yararlanma değil, “seyretme”dir. Yalnız bu seyretme düşünsel bir boyut da taşır içinde. Bir bakıma o da bir teori, bir fikir, bir dünya görüşü ve

varlık anlayışıdır. Bu nedenle gönül kelimesinin sadece duygusal düzeyde değil, fikri düzeyde, rasyonel planda da anlaşılması gerekir. Semavi kültürlerin, estetik bir algıya sahip olması, evrenle, varlıkla ve doğayla Tanrı merkezinde kurdukları temasın bir neticesidir. Tanrı'nın yarattığı evreni, bir sanat eseri, bir güzellik yurdu olarak görmek, bu yaklaşımın temelini oluşturur.¹⁸ Yaratılmış olan varlığın her zerresinde, yaratıcının sonsuz kudreti ve yaratma sanatının zarafeti parlaklar.¹⁹ Varlık, O'nun "cemal" ve "celil" sıfatlarının yansıdığı bir ayna gibidir; kişi bunu sezer, hisseder, yaşar.²⁰ Semavi kültür oluşumları, özellikle etik ve estetik değerleri öne çıkaran tutumuyla evrenin, dünyanın, çevrenin ve insanlığın korunması için önemli değerler ortaya koymuşlardır.

2.2. Gentil Kültür Oluşumları: Gentil kültürlerin oluşumunda, akıl, güç, üstünlük ve egemenlik fikri önemli rol oynamıştır. Bu kavimler, dağınık ve başıboş halden, aklın ışığı sayesinde kurtulup bir arada yaşamanın yolunu bulmuşlar, bu şekilde ev, hane, aile haline gelebilmişlerdir. Dünyayı akıl ve tecrübeyle kavramaya çalıştıkları için, bu tür toplumlarda felsefe, sanat ve bilim gelişmiştir. Hayatı ve evreni anlamlandırma gereksinimleri, felsefenin gelişmesini sağlamıştır. Gentil kültürler, medeniyetin oluşumuna, şiir, felsefe, edebiyat, mimari, heykel, hukuk gibi konularda önemli katkılar sağlamıştır. Ne var ki, güç, üstünlük ve egemenlik fikri, onlarda köleci, yağmacı, sömürgeci, savaşçı bir ruh oluşturmuştur. Günümüzde de yaşanan birçok sorunun temelinde bu zihniyet biçiminin olduğu söylenebilir.

Bu oluşuma, mimaride Antik Mısır'ı, bilimsel düşünce ve felsefenin ortaya çıkışında Antik Yunan'ı, hukuk, sanat ve edebiyatta Roma'yı örnek olarak gösterebiliriz. Aklın üstünlüğü iddiası bilimi, felsefeyi, edebiyatı, hukuku oluşturduğu gibi, güç üstünlüğü iddiası da köleliği ve sınıfsal ayrımı meydana getirmiştir. Sonunda bütün bu ayrımlar, bir sömürü ve egemenlik kültürüne dönüşmüştür. Gentil kültür, felsefesiyle, tiyatrosuyla, sporuyla, mimarisiyle, sanatı ve hukukuyla bir görkem kültürüdür; semavi kültürlerdeki sevgi, merhamet, şefkat, fedakârlık, koruyuculuk gibi ileri insanlık değerlerinin bulunduğu "halifelik" tarzını değil ezme, sömürme, köleleştirme, hükmetme iradesinin bulunduğu "efendilik" tarzını yansıtır. Gentil kültür oluşumlarının temelinde insanın vahşi gücü, sınırsız sahip olma arzusu ve hükmetme tutkusuna vardır. Bu kaba ve ilkel duygular, bilim, felsefe, sanat ve siyasetin süslü kavramlarıyla görünmez hale gelebilir. Bu nedenle bugün insan haklarından en çok söz eden toplumların en sömürgeci, en çok silah üreten, yeryüzündeki savaşları en çok körükleyen toplumlar olmalarını garip karşılamamak gerekir. Dostoyevski, bir romanında, cana kıyıcılıkta en ileri giden ve en çok ustalık gösterenlerin uygar kimseler olduklarını söyler.²¹ Bunun gibi gentil kültür de gücün etkin olduğu bir kültürdür. Akıl, Roma hukukunda olduğu gibi, bir düzen ve yasa oluşturmak ister; ancak bu yasa ve düzeni oluşturmak isteyen akıl, üstünlerin, egemen olanların, özgür ve soyluların aklıdır. Yasayı yapan da, düzeni kuran

da, sistemi oluşturan da, bilimi, felsefeyi üreten de bu akıldır. Bugün de dünyanın açlık ve yoksulluğu aynı gentil tutumla açıklanabilir. Açlık yokluktan kaynaklanmaz, var olan şeye ulaşamamaktan kaynaklanır. Gentil zihniyet, açlıktan ölümü, “mutlak yoksulluk” (*absolute poverty*)’a bağlar ve böylece bir bakıma varlık içinde açlıktan ölmeyi mazur göstermenin yolunu bulur. Gentil kültür, medeniyet değerlerini de çatışma nedeni olarak kullanabilir. Sözgelimi, ülkeleri istila eden, onların kaynaklarını sömüren bir güç, yaptığı bu işi medeniyet, özgürlük ve adalet taşıyıcılığıyla gerekçelendirebilir. Gentil kavimler, medeniyet unsurlarını üretirler, ama bilimden teknolojiye, edebiyattan felsefeye medeniyetin tüm unsurlarını sömürü, baskı, şiddet aracı olarak da kullanırlar. Gentil davranış biçimi, bugün, Batı kültürünü en iyi açıklayabilecek tutumlardan biri gibi görünmektedir.

2.3. Karma Kültür Oluşumları: Karma kültür, her iki kültürün de özelliklerinden pay alan bir yapılandırma. Zaman zaman semavi, zaman zaman gentil özellikler gösterebilir. Semavi kültürler, kimi zaman kendi karakterlerinin dışına çıkarak gentil davranışlar sergilemeye başlayabilir; aynı şekilde gentil kültürlerde de insani değerlerin etkinliği gözlenebilir, adalet ve insani değerlerin etkinliği söz konusu olabilir. Karma kültürün modern zamanlarda yaygın bir kültür biçimi haline geldiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Özellikle semavi kültür halkası içinde, gentil davranış biçimleri yaygınlaşmıştır. Konum itibarıyla semavi bir kültüre aittir, ama davranış biçimi olarak gentil özellikler gösterebilir; ya da bunun tam tersi: konum itibarıyla gentildir, ama ürettiği davranışlar açısından semavi kültürlerle benzer. Bunu gentil kültür içinde semavi değerlerin, semavi kültür içinde gentil değerlerin işler hale gelmesi olarak anlayabiliriz. Hint ve Çin kadim kültürleri, insan ve varlık anlayışları bakımından karma kültürün özelliklerini taşır.

Gentil kültürler, adalet, özgürlük, hukuk, insan hakları gibi söylemlere dayansalar da, aynı şekilde semavi kültürler kendi içlerinde bir “sulh” mesajı taşıysalar da, bunlardan çıkan yaşama kültürü, aksi bir şekilde zaman zaman çatışmaya eğilimli olabilmektedir. Kutsal savaş mantığı bunu göstermektedir. Buna bakılırsa, ne gentil kültür, ne de semavi kültür tam olarak kendilerini, kendi mesajlarını gerçekleştirebilmiştir. Zira semavi kültürler içinde her zaman savaş olmuş, çatışma yaşanmış. Gentil kültürler de her zaman ezmeye, sömürmeye, köleleştirmeye eğilim duymuşlardır. Semavi medeniyetlerde “saldırı” değil “savunma” fikri vardır. Öldürme fikri, en büyük kötülük olarak görülür. İslam tarihinde yapılan savaşlara bakılırsa, onların bir istila, bir saldırı, bir yok etme, bir yağmalama fikri taşımadığı, aksine gentil hücumlar karşısında, yağmalamaya, köleleştirmeye, yok etmeye karşı bir refleks olduğu görülebilir. Gentil kültürlerde ise saldırı, istila, ele geçirme, yağmalama, köleleştirme duygusu ön plandadır. Öldürme, yok etme onlarda tiksinti verici, kötü bir davranış olarak değil, “kahramanlık” olarak algılanır.

Günümüzde semavi ve gentil kültür biçimlerini ayrı ayrı coğrafya ve kültür hav-

zalarında değil, iç içe geçmiş bir şekilde görebiliriz. Onlar, kimi zaman aynı şehrin farklı sokaklarında, kimi zaman aynı evin içinde, kimi zaman aynı insanın kişiliğinde bile gözlemlenebilir. Bu “bir aradalık” karma kültürün en önemli özelliğidir.

2. Medeniyetin Üst Değerleri

Medeniyet âdetlerden, geleneklerden, zihniyet biçimlerinden, kültürlerden, bütün bu oluşumların ortak paydalarından ortaya çıkan bir üst değer, bir üst kimlik, bir üst kategoridir.²² Sürekli ve kalıcı değerdir. Donmuş ve katılaşmış bir cisim değildir. Canlı bir oluşumdur, bir süregelme ve süregitmedir. Birçok kültürün doğup büyüdüğü, en sonunda da ortadan kalktığı ana halkadır. O, kültürlerin bütün yaratıcı ve özgün çabalarını kendine katar. Tıpkı Bergson’nun “yaratıcı tekâmül”de olduğu gibi: insanlık tini bir yaşam atılımı (*élan vital*) içinde, yuvarlanan bir kartopu gibi gittikçe büyür, birikir, zenginleşir. Sürekli bir oluşum olarak kendini dünden bugüne, bugünden yarına doğru, zamanın birikim ve deneyimini de kendine katarak taşır.²³ Bu nedenle medeniyet(ler)in ölmesi diye bir şey söz konusu değildir. Onda, ilk insandan günümüze, tüm insanlık tininin birikimi vardır. Bir kültürel oluşum yerini bir başkasına bırakırken, sahip olduğu deneyimi de aktarır. Bu bakımdan ortadan kalkan, miadını dolduran her gelişme yenileri için bir “gübre” görevi görür. Kültürler arasındaki bu etkileşimi ana baba ve evlat arasındaki kalıtım ve mirasa benzetmek doğru olacaktır. Bir önceki kuşak, bir sonrakine sadece genlerini değil, davranış biçimlerini, âdet ve törelerini de bırakır.²⁴

Bir kültürün insanı ve evreni anlama gücü, onun medeniyete katılım oranını belirler. İnsanı bir değer haline getiremeyen, hayvanı, börtü böceği, suyu, taşı top-rağı bir değer olarak görmeyen kültürler, medeniyete katılma yeterliliği gösteremez. Kültürlerin ürettikleri medeniyet unsurları, o kültüre aittir; ne kadar çok medeniyet unsuru üretirlerse o kadar çok medeniyete katılırlar, kendilerini medeniyet düzeyinde o kadar çok ifade ederler. Medeniyet dairesi içindeki etkinlikleri, kültürlerin medeniyet üretme kapasiteleriyle doğru orantılıdır. Batı medeniyeti, Doğu medeniyeti, İslam medeniyeti, Hristiyan medeniyeti, Yahudi medeniyeti, Hint, Çin medeniyeti, bütün bu adlandırmalar, bu kültür halkaları içinde ortaya çıkan medeniyet unsurlarını ifade eder.

Medeniyet, kültürlerin ürettiği medeniyet unsurlarından oluşur. Medeniyet unsurlarını belirleyen özellikler şu şekilde özetlenebilir: Bir kültürün içinden çıkmış olmalarına karşın kültürler üstü olmaları, evrensel olmaları, bütün insanlığa seslenmeleri; bir dinin içinden çıkmış olmalarına karşın dinler üstü olmaları, insani duyarlılıkları yansıtmaları, çatışmayı değil uzlaşmayı öne çıkarmaları, duygular düzeyinde değil rasyonel düzeyde ifade bulmaları, birlikte varolma duygusu vermeleri, insan için ve insandan ötürü bir değer taşımaları, insanlık değerlerini amaç edinmeleri, yerel kimliklerden sıyrılmış olmaları. Bütün bu özelliklerden dolayı, medeniyet sürekli ve kalıcı değer demektir. Sıralanan bu özelliklere

karşın, kabul etmek gerekir ki, medeniyeti oluşturan unsurlar aynı derecede evrensel ve kültürler üstü değildir. Bilim gibi medeniyet unsurlarından bazıları daha evrensel, sanat, edebiyat ve müzik gibi bazıları da içinden çıktıkları kültüre daha yakın bir mesafede dururlar. Her medeniyet unsuru, az ya da çok, içinden çıktığı kültürün zihniyet biçimini yansıtır. Her bir medeniyet unsuru aynı düzeyde evrensel değildir. Edebiyatın içinde, yazıldığı dilden başlayarak, ele aldığı bireysel ve toplumsal yaşayışa kadar birçok unsur, kültüre aittir. Ama sergilenen sanatsal duyarlık ona evrensel bir boyut kazandırır.

3. Medeniyet, Çatışma ve Uzlaş

Medeniyet kendi kendisiyle çatışan, kendi kendisini yok eden bir oluşum değildir. Çatışma alt oluşumlarda ortaya çıkar. Üst oluşum olan medeniyet, kültürlerin kendisine kattığı evrensel nitelikli unsurlarla, çatışmanın en aza indiği bir noktaya işaret eder. Bu özelliğiyle, hırçın akan ırmakların döküldüğü ve kendisinde durulduğu bir deniz gibidir. O, kendi kendisiyle uyuşan, kendi kendisini destekleyen, içinde karşıt tezler barındırır da bunu şiddete dönüştürmeyen bir oluşumdur. Medeniyet unsurları, çatışma nedeni olmadığı gibi, kültürler arası çatışmaları, insani duyarlığı, ortak değer ve kurumları dizginleyen, bir bakıma “herkes için iyi”, “herkes için makul” ve “herkes için uygun” olandır. İçerdiği hukuk, adalet, insan hakları gibi değerleriyle çatışmaları körükleyecek değil, önleyecek yapıdadır. Çatışma hali, doğal dürtülerden ve kaba duygulardan kaynaklanır. Sömürme, hükmetme, köleleştirme, müstemleke haline getirme, bütün bu ilkel durumlar, insanın hukuk, adalet, etik değerler üretmediği ya da taraflı bir şekilde, belirli bir sınıfa özgü (sözelimi beyazlar, özgür insanlar gibi) ürettiği bir durumun ürünü olarak ortaya çıkar. Bu nedenle çatışma insani duyarlığın hissizleştiği kösnül, bencil, hodgam bir durumda ortaya çıkar, insanlık değerlerinin zirve yaptığı medeni durumlarda değil. Çatışma medenileşmemiş, ötekini tanımamış ilkel, kaba ve bencil duygular arasında gerçekleşir.

Tabii ki bu durumda şu soru ilgi çekici olabilir: En çok şiddet uygulayan ve en çok şiddet aracı üreten toplumlar neden medeni ya da kendilerini medeni olarak tanımlayan toplumdur? Yukarıda, Dostoyevski’nin, “Cana kıyıcılıkta en ince ustalıklar gösterenlerin uygar kimseler olduklarına hiç dikkat ettiniz mi?” sorusuna yer vermiştik. Gentil davranış biçimi gösteren toplumlar, insanın ham halini terbiye etmede, onun içgüdülerine, kıskançlıklarına, hırslarına, tutkularına, duygularına yeterince ulaşamazlar. Onların tanrı tasavvurlarının bile insanın en ilkel, en etkili, en temel dürtülerini temsil edecek şekilde dizayn edildiğini görürüz. Bunlar içinde kıskançlık, hırs, bencillik, çekememezlik, düşmanlık, yok etme, savaşma duygusu vardır. Gentilleşmiş ya da gentil davranışlar sergileyen toplumların şiddet aracı üretmelerine; bilim, sanat, felsefe, özgürlük, adalet, insan hakları

gibi değerlerden söz etmelerine karşın en çok şiddete, tahakküme ve sömürüye eğilimli toplumlar olmalarına şaşırmamak gerekir. Bu, bugün de böyledir.

Âdetler, gelenekler, zihniyet biçimleri, kültürel oluşumlar, bütün bu alt unsurlar, sürekli çatışmaya eğilim duyarlar. Medeniyetten kültüre, kültürden alt kültürlere, zihniyetlere, geleneklere, törelere inildikçe şiddet potansiyeli de artar. Medeniyet ortamı, piramidin tepesi gibidir, şiddet eğiliminin en aza indiği yerdir. Kültürlere, alt kültürlerle inildikçe şiddet eğiliminin yükselişe geçtiğini görebiliriz. Medeniyet ittifak demektir; çatışmanın türediği değil, en aza indiği üst değerler alanını ifade eder. Çatışma nedeni olmadığı gibi çatışmayı önler. Medeniyetin “hukuk”, “adalet”, “barış”, “insan hakları”, “refah” değerleri, çatışmayı önleyen değerlerdir. İnsanlar ve kültürler medenileştikleri için değil, medenileşemedikleri için çatışırlar. Medeniyet, aşinalıktır. Çatışmanın temelinde aşinalık değil, yabancılık ve yabancılık vardır. Çatışmalar, kültür ve alt kültür alanlarında ortaya çıkar. Sadece farklı kültür oluşumları değil, aynı kültür halkası içinde bulunan kültürel oluşumlar da birbirleriyle çatışma eğilimi taşırlar. Bu da onların diğerleri üzerindeki üstünlük ve egemenlik isteğinden kaynaklanır. Aynı medeniyet halkası içinde yer alan kültürlerin birbirleriyle olan mücadelesi, kültür içinde öne çıkma, baskın ve belirgin hale gelme çabası olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda medeniyetler arası çatışmadan değil, aynı medeniyet halkası içinde yer alan, aynı medeniyeti oluşturan kültürler arasındaki çatışmalardan söz edilebilir. Bu, aynı evin içinde yaşayan kardeşlerin kendi aralarındaki kavga ve çatışmalarını hatırlatır. Oysa semavi dinler yeryüzüne barışı, kardeşliği, merhameti getirme iddiası güder. Semavi kültür, bir merhamet, barış ve kardeşlik kültürüdür. Savaş durumunda, üstünlük ve egemenlik fikriyle, kendi alanlarının dışına çıkarak gentil özellikler göstermeye başlar. Semavi kültürü kuran ve geliştiren durum çatışma, sömürü ve şiddet özelliği değil, barış ve kardeşlik özelliğidir. Semavi kültürler, bu değerlerden uzaklaştıklarında kendi değerlerinden de uzaklaşır.²⁵

Bu nedenle bugün “medeniyetler çatışması” (*clash of civilisations*) denilen durum, medeniyetin değil, kültürler ve alt kültürler arasındaki bir çatışmadır. İnsanlar medeniyet değerlerini ürettikçe ve bu değerlere bağlı kaldıkça şiddetten ve çatışmaktan uzaklaşmanın yolunu da bulurlar. Yerel değerleri öne çıkardıkça çatışma ve şiddete başvurma nedenleri de artar. Semavi kültürlerin çatışma ve şiddetle ilgisi, ilginç bir nitelik gösterir. Bu onların Hristiyan, Yahudi veya Müslüman olmalarından değil olamamalarından, dinlerin barış, kardeşlik, uzlaşma mesajlarını algılayamamalarından, bunun yerine gentil kültürlerin köleleştirme, sömürme, üstünlük sağlama, egemen olma, tahakküm etme gibi vahşi değerlerini benimsemiş olmalarından kaynaklanır. Bugünkü Batı kültürü, saldırgan, sömürgeci, müstemlekeci, yok edici, ileri savaş ve şiddet araçlarını üreten tutumuyla, semavi kültürün özelliklerini değil, tam da gentil kültürün özelliklerini taşır. Bu özelliklerin ona, Hristiyanlığın merhamet ve sevgi mesajlarına karşın, köleci, sa-

vaşçı, sınıfçı Antik Yunan ve Roma kültürlerinden kalan bir miras olduğu söylenebilir. Semavi kültür sulhu, gentil kültür savaşı, sömürüyü ve tahakkümü esas alır. Semavi kültürlerde de “savaş” vardır, ancak bu “saldırı” değil, “savunma” şeklindedir. Bir tehlikeyi önlemek ve tarihe yol açmak şeklindedir.

Sonuç

Peki, bu verilerden hareket edildiğinde gelecek için ne söylenebilir, nasıl bir öngöründe bulunulabilir? Bugün insanlık kendi aklı sayesinde geliştirdiği bilim ve teknolojiyle yeryüzündeki insan varoluşunu tümenden yok edebilecek bir aşamaya gelmiştir. Bu, insan aklının kendi kendisine karşı bir saldırısı olarak görülebilir. Bir yandan aşırı silahlanma, öte yandan ağır çevre sorunları dünyayı gün geçtikçe belirli bir sona doğru sürüklemektedir. Bu, ondaki gentil eğilimin zirve noktasına tırmandığının ifadesidir. Aklın sağaltılması gerekmektedir. Akıl, kendini, kendi soyunu esenliğe ve kurtuluşa çıkaracak yolu bulmalıdır. Önünde iki seçenek vardır: Ya kendi kendini yok edecek ya da kendini yok edecek uygulamaların önüne geçecektir. Her varlık gibi insanda da var olan kendi varlığını koruma ve sürdürme içgüdüsünün, ona bir çıkış yolu sunacağı düşünülebilir. Akıl ve vicdandan, öncelikle bu sürecin önüne geçmesi ve onu tersine çevirmesi beklenebilir. Bu da insanlığın ortak dili olan medeniyet değerlerinin daha fazla işlevsel hale gelmesi, yaptırım ve bağlayıcılığı olan medeniyet kurumlarının oluşturulmasıyla gerçekleşebilir. Nitekim bu tür kurumların oluşmaya başladığına, dünya ülkelerinin bu tür sözleşme ve kurumların teşekkülü için imza attıklarına şahit olmaktayız.

Bu iyimser yaklaşımı sürdürürsek, kültürlerin kendi içlerinde “durulma” ve “sulh” yaşayacakları bir döneme doğru gittiklerini söyleyebiliriz. Dünya artık büyük çaplı çatışmaları kaldıracabilecek güçte değildir. Bugün, ülkeler ve insanlar arasındaki ilişkiler daha sıkı hale geldiğinden, en küçük bir hareketlilik, rahatsızlık, bütün dünyayı, dünyadaki dengeleri etkileyebilmektedir. İnsan aklının, kendini koruyacak denli sağduyulu düşünebileceğini kabul etmek gerekir; bu içgüdüsel, refleksif bir durumdur. Bu nedenle normal koşullar altında şiddetin ve çatışmanın durulmasını beklemek gerekir. Bu da yeryüzünde daha az haksızlık ve daha çok adalet demektir. Yeryüzü imkânlarının nispeten daha adil bir şekilde paylaşılması demektir. İnsan hak ve özgürlüklerini önceleyen refah toplumları oluştuğça, çatışma riski de azalacaktır. Medeniyetin sulh, adalet, refah ve insan hakları gibi değerleri, yeryüzüne hâkim olan vahşi gücün yerini yeni denge ve oluşumların almasıyla gerçekleşecektir. Bu da söz konusu vahşi gücün yeni oluşumlarca dengelenmesi ya da bu vahşi gücün kendi kendini ıslah etmesiyle mümkün olacaktır. Semavi kültürlerin özünde bulunan, insanlık değerlerini önceleyen “barış”, “kurtuluş”, “kardeşlik”, “sevgi” mesajlarının yeniden anlaşılması ve işlerlik kazanmasının, bu dengenin kurulmasında önemli bir etkisinin olacağı düşünülebilir.

Ancak burada başka bir sorun daha kendini göstermektedir: Medeniyet değerlerinin işlevsel hale gelmesiyle ortaya çıkan bu durulma ve çatışmasızlık hali, “tarihin sonu” tezine bir destek olarak anlaşılabilir mi?²⁶ Şöyle düşünülebilir: Eğer çatışma yoksa zıtlar uyuma kavuşmuşsa, tarihin de sonu gelmiş demektir. Tabii ki bunu söylemek mümkün değildir. Evrendeki ve insan dünyasındaki süreç devam edecektir. Çatışma tümüyle ortadan kalkmayacağı gibi, gelişme de ortadan kalkmaz. Çatışma, insanın kendi içindeki çatışmadan toplum ve devletler arasındaki çatışma ve sorunlara değin birçok boyut içinde ortaya çıkar. Kùltürler, kendilerini diğerlerine karşı daha sorumlu ve hoşgörölü, etik ve hukuki bir çerçevede konumlandırıcaklardır. “Hoşgörü” ve “insanlık değeri” üzerinde duran filozoflar, konunun teorik düzeyde olabilirliğine işaret etmektedirler. Öte yandan, oluş ve bozuluşun, yaratış ve yaratılışın sürdüğü her bir an, tarih de kendi atılımını sürdürecektir. Tarih, insan bilincinin dünyaya değmesiyle başlamıştır; tarihin sonu da yine bu bilincin dünyadan silinmesiyle olacaktır.

¹ Bkz. Arnold J. Toynbee, *Uygurlık Yargılanıyor*, çev. Kasım Yargıcı – M. Ali Yalman, Örgün Yayınları, İstanbul, s. 183, vd.

² Fernand Braudel’de tarihi, dolayısıyla medeniyeti coğrafya oluşturur. Doğu kùltürlerinin oluşumunda doğu, Batı kùltürlerinin oluşumunda da Batı coğrafyasının etkisini öne çıkarır. O, Akdeniz uygarlığından söz ederken, Akdeniz coğrafyasının belirlediği bir medeniyet oluşumundan söz eder. (Bkz. Fernand Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, çev. M. Ali Kılıçbay, Eren Yayınevi, İstanbul, 1989).

³ “Allah, Âdem’e bütün isimleri öğretti.” (Bakara, 31)

⁴ (1) “Âdem karısı Havva ile yattı. Havva hamile kaldı ve Kayın’i doğurdu. “Rab’in yardımıyla bir oğul dünyaya getirdim” dedi. (2) Daha sonra Kayın’ın kardeşi Habil’i doğurdu. Habil çoban oldu, Kayın ise çiftçi. (3) Günler geçti. Bir gün Kayın toprağın ürünlerinden Rab’e sunu getirdi.” (Tekvin: 4. Bölüm). Taberî, *Tarih-i Taberî*’de Hz. Âdem’in oğullarının tarım ve hayvancılıkla olan ilgilerine değinir. Hayvan kurban eden Habil’in hayvancılıkla, ekin sunan Kabil’in ise tarımla iştigal ettiğini söyler. (Bkz. Taberî, *Tarih-i Taberî I*, çev. M. Faruk Gürtunca, Sağlam Yayınevi, 2007).

⁵ Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal, Doğubatı Yayınları, Ankara, 2007, s. 38-39.

⁶ *Mâide*, 27-31.

⁷ “Hani Rabbin meleklerle, ‘ben yeryüzünde mutlaka bir halife yaratacağım’ demişti. Onlar da demişlerdi ki: ‘Orada bozgunculuk edecek ve kan dökecek birini mi yaratacağın?’” (Bakara, 30)

⁸ Şehir ve medeniyet konusunda bkz. Ali Şeriatî, *Medeniyet Tarihi I*, çev. İbrahim Keskin, Fecr Yayınları, Ankara, 1987, s. 2.

⁹ “Medeniyet” sözcüğünün tarih içinde kazandığı anlam konusunda bkz. Cemil Meriç, *Umarandan Uygurliğe*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 81, vd. Lahbabi, *Milli Kùltürler ve Medeniyet*, Tur Yayınları, İstanbul, 1980, s. 24, vd.

¹⁰ *Nomos*, Yunancada “yasa” anlamına gelen bir kelimedir. *Namus*, *nomos*’un Arapçalaştırılmış halidir. Platon, *Devlet* diyalogunda, yasanın kökeninin hak ve haksızlık duygusu olduğunu söyler. *Yasalar*’da onun göksel kökenine işaret eder. *Nomos*, göksel yasa olarak birey ve Tanrı arasındaki en eski sözleşmeye, “ahit”e göndermede bulunur. Buna göre “namus”un, Tanrı katından gelen, yeryüzündeki düzeni, adaleti sağlamaya yönelik, hukuk ve ahlak içerimli bir kavram olduğu söylenebilir. Vico, semavi bağrı sürdüren kavimleri anlatırken, *nomos*’u “ilahi inayet” olarak niteler. Bu inayet sayesinde insanlar bir araya gelmişler, ev kurmuşlar, aile olmuşlar, soyu ve kavmi oluşturmuşlardır.

- ¹¹ Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, s. 29.
- ¹² Bkz. Necdet Sevinç, *Eski Türklerde Kadın ve Aile*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1987.
- ¹³ Bkz. Bertrand Russell, *Evlilik v Ahlak*, Varlık Yayınları, 1963.
- ¹⁴ Bkz. Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 52, vd. Ayrıca, bkz. *Görüşler*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2009, s. 143.
- ¹⁵ Yedinci dipnotta verilen *Bakara*, 30. ayette, Allah'ın bir "halife" yaratmak istediğinden söz edilir.
- ¹⁶ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, çev. M. Niyazi Gençosman, İstanbul Kitabevi, İstanbul, 1981, s. 5.
- ¹⁷ Sezai Karakoç, *Kıyamet Aşısı*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1986, s. 45.
- ¹⁸ İslam medeniyetinin "estetik bir medeniyet" olduğu fikrini dikkate almak, işlemek ve geliştirmek gerekir. Gerçekten de bu kültür içinde şirden mimariye, hat, ebru, minyatür gibi sanat dallarından şehir estetiğine varıncaya değin bir estetik zevkin yansımaya tanık oluruz. Yalnız bu değildir: Estetik, bizzat hayatın içindedir; giyim kuşamda, mefruşatta, tezyinatta, halılarda, kilimlerde, kaşıklarda, tabaklarda, bizzat yaşama biçiminde, eşya ile, dünya ile temasta, hatta silahların, kılıçların üstünde; zihinsel tutumda: dünyaya, hayata, insana bakışta. Müslüman zihninin doğayla ilişkisinin temelinde bilimsel olmadan önce estetik bir tutum vardır. Çünkü o, nesne ile iletişiminde, bir "tezahür"le, bir "yaratılış" ile, bir ihtiyaç ve zarafetle karşı karşıya olduğunun bilinci içindedir. Artık bu, "nesne"nin sıradan tanımının ötesine geçen bir anlayışa işaret eder.
- ¹⁹ Bkz. "Allah her şeyi güzel yarattı..." (Secde: 7)
- ²⁰ Augustinus, yaratan ve yaratılan arasındaki güzellik ilişkisini ve bunun algılanış biçimini şu şekilde dile getirir: "Öyleyse sen, Rab, onları yarattın, sen güzelsin, çünkü yarattıkların güzel, sen iyisin çünkü yarattıkların iyi, Sen var olansın çünkü onlar var. Ne var ki onlar yaratıcıları olan sen kadar ne güzel, ne iyiler, ne de gerçekler; seninle kıyaslandıklarında ne güzellikleri, ne iyilikleri, ne de varlıkları kalır." (Augustinus, *İtirafat*, çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2007, s. 269.
- ²¹ Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, çev. Mehmet Özgül, Adam Yayınları, İstanbul, 1989, s. 26.
- ²² Ziya Gökalp'e göre de önce kültür vardır, sonra medeniyet oluşur. Medeniyet, "milletlerin içtimai hayatlarının müşterek bir mecmuası"dır.²³ O, kültür (*hars*) ve medeniyet ayrımında kültürün millî, medeniyetin evrensel olduğu hususuna vurgu yapar. Kültür duygulardan, medeniyet bilgilerden oluşur. Medeniyetin akıl ve yöntem vasıtalarıyla oluştuğunu, kültürlerin ise ilham ve sezgi (*hads*) ile oluştuğunu söyler. Medeniyet fikirlerin (iktisadi, ahlaki, dînî) toplamı, kültür ise duyguların (dînî, ahlaki, bedîî) toplamıdır. (Bkz. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Nilüfer Yayıncılık, Ankara, 2008, s. 29, 37, ayrıca bkz. *Türk Medeniyet Tarihi*, Elips Yayınları, Ankara, 2007, s. 25). Ali Şeriatî de medeniyetin birliği ve evrenselliği üzerinde durur. (Ali Şeriatî, *Medeniye Tarihi I*, s. 14.)
- ²⁴ Bkz. Henri Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, çev. Şekip Tunç, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1986, s. 16.
- ²⁵ Bkz. Pitirim A. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1997, s. 141, 166.
- ²⁶ Semavi kültür halkasından çıkıp gentil davranışlar sergileyen toplumların üstünlük, egemenlik, sömürü, köleleştirme amacına yönelik davranış biçimlerinin felsefi arka planı için bkz. Şaban Teoman Durallı, *Çağdaş Küresel Medeniyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006, s. 100-153.
- ²⁷ Dünyada son çeyrek asırda ortaya çıkan kimi sosyal, siyasal ve ideolojik oluşumlara bakarak tarihin sonunun geldiğini söylemek bir tür kehanet-severlik olsa gerek. Şunu söylemek doğru olabilir: Tarih nasıl insanın dünyaya gelişiyle başlamışsa, dünyadan gidişiyle de son bulacaktır. Bilincin sonu, tarihin de sonu olacaktır. (Tarihin sonu iddiası için bkz. Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu mu?* çev. Yusuf Kaplan, Vadi Yayınları, Ankara, 2003, s. 22, vd.)

İBRAHİM DEMİRCİ

UYGARLIK ÇEVRESİNDE GEZİNTİ

Rasim Özdenören'den bir alıntıyla başlayalım: “*Şöyle tuhaf bir iddia var ortada: Diyorlar ki, İslamda kültür hadisesi yoktur. İslamda medeniyet hadisesi yoktur. Çünkü kültür Batı menşeli bir kavram olduğu gibi, medeniyet kelimesi de geçen yüzyılda ‘civilisation’ un karşılığı olarak icat edilmiştir. Oysa İslâmî ıstılahta her iki kelimenin (kültür’ün ve sivilizasyon’ un) karşılığı olarak umran kelimesi mevcuttur...*”¹

Yazarımız, bu “tuhaf iddia”ya karşılık, “kelimeler”e değil “kavramlar”a bakmak gerektiğini, gerçekliklerin ve olguların adları konulmadan bile var olabileceğini hatırlattıktan sonra, şöyle der: “*Kültür ve uygarlık kavramları bugün bazı aydınları ürkütür hale gelmişse, bunun sebebini biraz da bu kavramların Batı kültürünü ve uygarlığını hatırlatmasında aramalıyız. Biz kendimize özgü kültürümüzü yitirdiğimiz için şimdi bu kavramlardan da kaçıyoruz nerdeyse. Biz ondan kaçsak da, bu herhangi bir biçimde herhangi bir kültür ortamında yaşadığımız gerçeğini değiştirmez.*”²

Bildiğim kadarıyla ülkemizde “umran” kelimesi, “sivilizasyon / medeniyet / uygarlık” kavramına alternatif olsun diye önerildi; “kültür / hars / ekin” kavramını ikame edecek kelime ise “irfan” oldu. Cemil Meriç’in kitaplarından ikisinin adlarını hatırlayalım: “Umrandan Uygarlığa” ve “Kültürden İrfana”. İlki, kendimize özgü kültürümüzü yitirişimizi, ikincisi ona dönüş arzusunu yansıtıyor diyebiliriz. Bu noktada şunu belirtmeliyim: İbni Haldun’un dolaşıma soktuğu “umran” kelimesinin “İslâmî ıstılah” sayılıp sayılmayacağı tartışmaya açık bir husustur. Çünkü kelimenin din (Kitap ve Sünnet) kaynaklı olup olmadığı da, zamanla anlamının değişip değişmediği de hesaba katılmalıdır. Şu örnek öğretici olabilir: Özellikle tasavvuf tarihi ve edebiyatında çok merkezî bir anlamı ve değeri bulunan “irfan” kelimesi bile, Avrupa uygarlığı karşısında şaşkınlığa düşen Türk aydınının zihninde ve dilinde İslâmî özünü neredeyse bütünüyle yitirmiş, Batılı ve seküler bir içerik kazanmıştır. Bu yeni içeriği sadece “*Fikri hür, irfanı hür, vicdanı hür bir şâirim*”³ diyen Tevfik Fikret’te görmüyoruz; İslâm şairi Mehmed Âkif de, “irfan”ı basbayağı “kültür” anlamında kullanıyor: “*Ne irfandır veren ahlâka yükseklik, ne vicdandır / Fazilet hissi insanlarda Allah korkusundandır.*”⁴ derken, sözünü ettiği “irfan”ın İslâmî bir anlam ve öz taşımadığı besbelli. Bu “irfan” “fazilet hissi”ni de, “Allah korkusu”nu da dışarıda bırakan bir “irfan”, yani “kültür”.⁵ *Safahat*’ta “irfan”ı olumlu gören kullanımların yanında “*Evet, her türlü ma’nâsıyla irfan durdurur azmi...*” gibi “tasavvufî irfan”ı olumsuz gösteren bir mısra da vardır.⁶

Bu duruma bakarak, sözcüklerin belli ve değişmez anlamlarla yüklü olmadığını, söyleyenin niyetinin ve kastının da -belki de öncelikle ve özellikle- hesaba

katılması gerektiğini söyleyebiliriz. Ne Tevfik Fikret'in kullandığı "irfan" kelimesi onu "bizden" kılabilir, ne de Sezai Karakoç'un veya Nuri Pakdil'in kullandığı "uygarlık" sözcüğü, onları "yabancı" saymamıza yeter. "Muallim" in "Müslüman ve bizden", "öğretmen" in "Batıcı ve yabancı" olduğunu düşünmek, yanıltıcı ve sığ bir yaklaşım olsa gerek. Yazık ki, bu yaklaşıma iltifat ve itibar eden bilim insanlarına rastlanıyor ülkemizde.

Doç. Dr. Aliye Çınar'ın "Uygarlık ve Medeniyet etkileşiminde oryantalizm anlatısı" başlıklı denemesinden bir bölüm: "*Batı, oryantalizm yoluyla ve medeniyeti terk ettirme stratejisiyle, uygarlaşmayı adres gösterirken, bugün kendisi de medeniyet türü anlatıların peşindedir. Ancak bugün Batı ve Doğu'nun da göreceli bir anlamı olduğunu söyleyebiliriz. Tıpkı İspanya'nın Endülüs Emevi Devleti döneminde, fizikî olarak Batı, anlam olarak Doğu olduğu gibi, şimdi de bu mümkündür. Doğu coğrafyasında Batılı bir hikâyeye tanık olmak veya Batı'da Doğu medeniyetinin tohumlarının çiçeğe durduğunu görmek pekâlâ mümkündür.*" (Zaman, 28.08.2011) Yazarın -sanırım İslâm ile özdeşleştirdiği- "Doğu" ya ve "medeniyet" e olumlu, "Batı" ya, "uygarlık" ve "uygarlaşma" ya olumsuz bir anlam yüklediği çok açık. Toplumumuzun yaşadığı kültürel savrulmalar, maalesef böyle tuhaflıkları olağan ve anlaşılabilir kılıyor. Ancak bu cümleleri meselâ İngilizceye çevirmek hiç de kolay olmasa gerek.

Görüldüğü gibi yirmi birinci yüzyılın başında Batı'ya "medeniyet" i yakıştıramayan aydınlarımız var. Oysa on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren dilimize giren "medeniyet" münhasıran Batı'yı gösteriyordu. Şinasi'nin "medeniyet rasûlü" ve "fahri cihân-ı medeniyet" saydığı Mustafa Reşid Paşa, "Adl ü ihşânını Nevton'lar" ın "ölçüp biçemez" olduğu "bir Avrupalı büt" tür ve "tapılacak kadar güzel anlamına gelen bu "put", "Rûm'a" yani Anadolu'ya, Türkiye'ye, Osmanlı ülkesinde "revnak u şân ver"miştir.

Tanzimat sonrasında üretilen metinlerde "medeniyet" in yanı sıra "temdîn" (medenîleştirme), "temeddün" (medenîleşme), "milel-i mütemeddine" (medenîleşmiş milletler) gibi kelimeler de sık sık karşımıza çıkar ve çoğunlukla Avrupa'yı ifade ve işaret eder. Çünkü, Türk aydınlarının çoğu, Şinasi'nin dediği gibi "*Paris'in bâde-i şevkiyle olup mest-i harâb*" kendilerinden geçmişlerdir: Avrupa medeniyetinin üstünlüğü tartışılmaz. Bu medeniyetin oluşmasında Endülüs'ün etkisini, katkısını dile getirmek, az çok bir teselli ve ümit kaynağı olsa da, hedef bellidir: Avrupa medeniyeti. O müterakkî (ileri) medeniyetin ilmine ve fennine muhtacız. Din, ahlâk, kültür alanlarında kendi –millî ve/veya dînî- değerlerimizi korumayı şart koşan Türkçüler ve İslamcılar bile, "fen / fûnûn" sahasında Avrupa'ya yönelmeyi zaruret sayarlar. Mehmed Âkif, "*Alınız ilmini garbın, alınız san'atini / Veriniz hem de mesâînine son sür'atini!*" derken, Bediüzzaman Said Nursî, "*Vicdânın ziyâsı ulûm-ı dîniyyedir, aklın nûru fûnûn-ı medeniyyedir; ikisinin imtîzâcıyla hakikat tecellî eder.*" demektedir. "Fûnûn-ı medeniyye", önce

Avrupa kıtasında, sonra Amerika, Japonya ve Rusya’da gelişen pozitif bilimler ve onlara bağlı olarak üretilen teknolojilerdir.

Said Nursî bağlularından Prof. Dr. İbrahim Canan, *Peygamberimizin Hadislerinde Medeniyet Kültür ve Teknik* adlı eserinde, “Müslümanlar hiçbir ayrıma yer vermeden, her sâhada teknolojiye yer vermek ‘Allah nazarında en hayırlı, en ef-dal, en sevgili’ olacağı bildirilen ‘kuvvetli mü’min’ olmak zorundadır.” demektedir, Batı’da “ıfraz edilen” teknoloji karşısı görüşleri, “fantezik”, “cici münakaşalar” saymakta, ülkemizde bu görüşleri dile getirenleri de “vakitsiz öten horoz misali” “teknîğe karşı olma” gevezeliğine kapıl”mış görmektedir. (s. 167-168) Ancak yazarımız, eserin “Netice” bölümünde, kayda değer “sınırlamalar” koymaktadır: “Teknîğe gelince, her bir teknik unsur, fitrî ihtiyaçlarımıza cevap verdiği ölçüde makbûldür. Ancak beşer mâmulü olması hasebiyle her bir teknikte onu imâl eden cemiyetin kültürel değerlerini de temsîl etme vak’ası mavzûbâhs olabilir. Bu durumda o teknikten bu kültürel vasf izâle edilerek istifâde edilmelidir. Kültürel vasf izâle edilemeyen bir eşya, İslâm açısından ‘teknik’ değildir, kendi kültürel değerine zıt bir ‘bid’at’tır. Bir başka ifade ile ‘fitrî ihtiyaçlarımıza’ tekaabül etmeyen, kendisinden vazgeçilebilen bir fazlalıktır. Bunun alınması kültürel bütünlüğe bir darbe, bünyede bir çatlamadır.” (s. 173. Cihan Y., İstanbul, 1984)

Çok önemli, çok ilginç, çok tuhaf!

Bu görüşleri anlayabilmek, uzlaştırmak ve uygulayabilmek, mefkûresini “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” şeklinde formüle eden ve “*Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Garp medeniyetindenim!*” diyen Ziya Gökalp’ı anlamaktan daha kolay olmasa gerek.

Ziya Gökalp “Medeniyet” adlı şiirinde Avrupa’yı bir “Akademi”, bir “Dârü’l-Fünûn” olarak görür, çeşitli milletler ve kültürleri, bu akademinin ve üniversitenin üyeleri ve hocalarıdır; birinin bile eksilmesi medeniyeti “loş”, “bir kürsüyü” “boş” bırakmış olur. Medeniyet milletler arası yazılacak bir kitaptır, her bölümünü “bir milletin harsı” (kültürü) teşkil edecektir. Medeniyet, bir konserdir; çeşitli sazların ahengi ile yetkinleşir.⁷

Mehmed Âkif’in şiirinde “medeniyet” kelimesi hep olumlu bir anlam taşır. Çünkü medeniyet, vahşetin karşıtıdır. İslâm, kısa süre içinde Arap toplumunu medenileştirmiştir. Fakat Müslümanlar cehalet ve tembellik başta olmak üzere çeşitli sebeplerle geri kalmışlardır. Bilimi rehber edinen ve çalışan Avrupa ise ilerlemiştir. Çeşitli ahlâksızlıkları bulunmakla birlikte Avrupa umumiyetle örnek alınacak üstünlüklere sahiptir. Mehmed Âkif yollarını, otellerini, kahvehanelerini, şimendiferlerini imrenerek övdüğü Berlin hakkında şöyle bir gözlemde de bulunur: “*Ne çan sadâsı boğar san’atın terânesini / Ne susturur medeniyet bu âhîret sesini.*”⁸ Ancak bu medeniyet, saldırgan ve sömürgeci tutumuyla, kendisine hayranlıkla bakan pek çok kimse gibi Âkif’i de hayal kırıklığına uğratmıştır ve onun hakkında “maskara mahlûk, kahpe, yüz­süz, tek dişli kalmış canavar” gibi sı-

fatlar kullanmasına yol açmıştır. Ancak şair bu sıfatları ve benzetmeleri doğru-
dan doğruya “medeniyet”e yüklemekten sakınır ve “medeniyet denilen”, “mede-
niyet dediğin” gibi ifadelerle başvurmak gereğini duyar yahut “medeniyet”i tır-
nak içine alarak, onu gerçek medeniyetten ayrı tuttuğunu belirtmek ister. Böyle-
ce medeniyetin olumlu anlamını korumaya çalışır.

Ülkemizde medeniyete genellikle olumlu anlamlar yüklenmiştir. Asfalt yollar-
dan elektriğe teknoloji, eldivenden makyaj takımına gündelik hayata giren nesne-
ler, yılbaşı veya doğum günü kutlamasından saygı duruşuna davranışlar, medenî
kanundan resmî nikâha hukuk, hep “medeniyet” damgasını taşımıştır. Bu mede-
niyet Avrupa, sonra Amerika ve genel olarak Batı eksenli olmasına rağmen biraz
da taklitçilik suçlamasını bertaraf etmek üzere evrensellik kılıfı içine sokulmak
istenmiş ve “Avrupalılaşma, Batılaşma, Batılılaşma” kelimeleri yerine “asrî, asrî-
leşme, muasırlaşma, modernleşme, çağdaşlaşma” gibi daha ‘sevimli’ kelimeler
kullanılır olmuştur. “Muasır medeniyet/ler seviyesine ulaşmak veya onu aşmak”
cumhuriyet yönetimlerinin millete ısrarla gösterdiği tek hedef olmuştur. Başka yol
ve çare bulunmadığına inanılmaktadır. Çünkü “*Millet vâzihan (açıkça) bilmelidir;
medeniyet öyle kuvvetli bir ateştir ki, ona bîgâne (ilgisiz) olanları yakar ve mah-
veder. İçinde bulunduğumuz aile-i medeniyette lâıyk olduğumuz yeri bulacak ve
onu muhafaza ve ilan edeceğiz. Refah, saadet ve insanlık buradadır.*”⁹

Medeniyet maskesi ardına gizlenen kötülüklerden söz edilirken, “mimsiz me-
deniyet” tabirini kullananlar olmuştur. Mimsiz medeniyet, “deniyet” yani “al-
çaklık” demektir.

Kravata “medeniyet yuları” denmesi ise, halka tepeden bakmayı marifet sa-
yan resmî zevata, bürokrat veya okumuşlar sınıfına halkın tepkisini gösteren mu-
zipçe bir cevap sayılabilir. Bu cevapta, “Kravat takmışsın amma insan olamamış-
sın!” tarizi gizlidir; gizli değil, apaçıktır.

Öte yandan, Batı uygarlığının temelinde sadece Yunan, Roma birikiminin ve
Hristiyanlığın bulunmadığını, İslâm uygarlığının da yer aldığını –uzun süre gör-
mezden gelinen bu tarihsel gerçeği- öne çıkaran çalışmalar da yapılmıştır. İsmail
Hâmi Danişmend’in *Garb Menbâlarına Göre Garb Medeniyetinin Menbâ Olan
İslâm Medeniyeti* (1961), Ahmet Gürkan’ın *İslâm Kültürünün Garbı Medenileş-
tirmesi* (1965), Haydar Bammat’ın *Garp Medeniyetinin Kuruluşunda Müslüman-
ların Rolü* (1966) adlı eserleri bu yolda dikkat çeken başlıca eserlerdir. Alman ya-
zar Sigrid Hunke (1913-1999) tarafından 1960 yılında yayımlanan bir kitap da ül-
kemizde epey ilgi görmüştür: 1960 yılında yayımlanan *Allahs Sonne über dem
Abendland – Unser arabisches Erbe*, (Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt,
375 p.) 1970’lerde *Avrupanın Üzerine Doğan İslam Güneşi* adıyla Türkçeye çev-
rilmiş ve defalarca basılmıştır. (Bu eserin *Batıyı Aydınlatan Doğu Güneşi, Al-
lah’ın Güneşi Avrupa Üzerinde* adlarını taşıyan başka çevirileri de vardır.)

Necip Fazıl Kısakürek'in, Sezai Karakoç'un, Nuri Pakdil'in, Atasoy Müftüoğlu'nun, İsmet Özel'in ve Rasim Özdenören'in Batı uygarlığına, kültürüne, bilimine ve teknolojisine yönelttikleri eleştiriler, aralarında önemli ayrımlar bulunmakla birlikte kalkış ve varış noktalarına İslam inancını koymak bakımından benzerlikler taşımaktadır, diyebiliriz.

Egemen Batı uygarlığının bugüne kadar yerküreye ve insanlığa sunduğu imkânlar ve tehditler, gezegenimiz ve geleceğimiz için çeşitli felaket senaryoları üretmeye elverişli karanlık bir tablo çizmektedir. Bu tabloya seyirci kalmak yerine, onu değiştirme, düzeltme, güzelleştirme yollarını aramak, sadece bir sorumluluk olmaktan çıkıp zorunluluk hâlini almıştır. Küresel sermayenin ve dar görüşlülüğü, bencil siyasetin çeşitli manipülasyon ve manevralarla masum insanların kanlarını dökmesine, hayatlarını zindana çevirmesine göz yuman bir “medeniyet, uygarlık, civilisation” kalıcı olamaz, olmamalı!

¹ Kafa Karıştıran Kelimeler, s. 66, İnsan Y., İstanbul, 1987.

² A.g.e., s. 67.

³ Rübâb-ı Şikeste, s. 6, hzl. Asım Bezirci, İstanbul, 1984.

⁴ Safahat / Edisyon Kritik, s. 240, hzl. M. Ertuğrul Düzdağ, Ankara, 1990.

⁵ Bu noktada Rasim Özdenören'in “ilmi aşan irfan” başlıklı yazısında kelimeyi, asıl anlamına uygun olarak tanımlayıp yorumlamış olduğunu belirtelim. A.g.e. s. 60-64.

⁶ Safahat, s. 121.

⁷ Şiirler ve Halk Masalları, s. 109, hzl. Fevziye Abdullah Tansel, Ankara, 1989.

⁸ Safahat, s. 278.

⁹ Söylev ve Demeçler, c. 2, s. 210.

RASİM ÖZDENÖREN

DİN UYGARLIK İLİŞKİSİ

Kültür, insan ihtiyaçlarını karşılamak ve kolaylaştırmak adına icat edilmiş araçlar ve donatılar ile keza insanın her türlü zihinsel ürünü ve onun tavır ve davranışlar bütünüdür.

Kültür dediğimizde el ve zihin ürünü olarak icat edilmiş olan bütün bu araç gereçler ile zihinsel ürünlerin ham halini esas alıyoruz. Kültür ürününün işlenmiş halineyse uygarlık demeyi tercih ediyoruz.

Dağ başında, yanında hiçbir araç gereç olmadan bir kaynaktan su içmek isteyen bir kimsenin su içmek için ne yapabileceğini düşünelim: 1. Diz çöker, suya eğilir, dudaklarını suya değdirerek su içmeye çalışır, 2. Bir avucunu çukurlaştırıp içine su doldurarak içmeyi dener, 3. İki avucunu birleştirip su doldurarak içmeyi dener, 4. Çevreden çanak haline gelmiş bir ağaç parçası bulup kullanmak ister, 5. Çanağı kendisi yapıp kullanmak ister.

Değinilen şıkların her biri bir başına bir kültür unsuru olarak ortaya çıkar.

Yoluna devam etmek isteyen yolcu, ilk dört şıktan herhangi birini tekrarlamak istediğinde yanına alabileceği herhangi bir nesne yoktur. Bu şıkların her birini rastladığı her kaynak suyu kenarında kolayca kullanır. Deneyimi, ona, bir avucunu mu, yoksa iki avucunu mu kullanması gerektiği hususunda yol gösterir. Her zaman tek avucunu kullanması gerekmediği gibi, her zaman iki avucunu kullanması da gerekemeyebilir. Hangisinin hangi hâlde işine yarayacağını bir süre sonra düşünmeden yerine getirir. Burada alışkanlığın devreye girdiğini görüyoruz.

Öte yandan kaynak suyu yakınlarında bulduğu çanak hâline gelmiş ağaç parçasını yanına alabileceği gibi, böyle bir ağaç parçasını her yerde bulabilirim diye düşünmesi de mümkündür. Diyelim ki yeni su başında böyle bir ağaçtan çanak bulamadı. Fakat onun sağladığı kolaylığı geçirmiş olduğu deneyimden biliyor. Bu durumda onun ne yapmasını bekleriz? Kuşku yok ki elde ettiği bir ağaç parçasını çanak hâline getirmesini...

İnsanın, tabiatla hazır hâlde bulduğu ağaç çanağı kullanması onun bir kültürel dışlaşması olduğu gibi, ham ağacı oymak suretiyle çanak hâline getirmesi de ona bir kültür ürünü kazandırır. Emek vererek meydana getirdiği ağaç çanağı artık yanında taşımak isteyecektir. Çünkü aynı emeği bir kere daha tekrarlayarak kendini yormak istemeyecektir.

Robinson Crusoe olarak yaşayan kimse kendine gündelik hayatında işine yarayabilecek bu türden alet edevat yapmakta gecikmeyecektir.

Toplu hâlde yaşayan insanlar da –ki insanın doğal yönsemesi toplu hâlde yaşamaktır– gerek vücutlarını çeşitli biçimlerde kullanarak, gerek kendilerine alet

edevat hazırlayarak, gerekse zihinsel ürünlerini birbirleriyle paylaşarak maddî ve/veya manevî kültür ürünleri hâsıl ederler.

Tavır ve davranış biçimleri insanlar arasında öylesine doğal bir alışkanlık ve işlerlik kazanır ki onlar, başka insanların da aynı tavır ve davranışları benimseyip kullandıklarını düşünürler. Belli bir selam verme biçimi veya başlarını sağa sola sallayarak veya başlarını aşağıya yukarıya doğru sallayarak sağladıkları iletişim biçimlerinin bütün insan topluluklarında da aynı biçimde kullanıldığını düşünürler. Onlar, başlarını aşağı yukarı sallayarak evet veya hayır derken; ilk karşılaşmış oldukları bir başka insan topluluğunda evet veya hayır demek için başlarını iki yana salladıklarını gördüklerinde şaşırırlar. Ve doğrusunun kendi yaptıkları olduğunu düşünürler. Her farklı topluluk da aynı şeyi düşünür.

Buraya kadar yaptığımız tespitlerde söz konusu insanın veya insan topluluğunun tarihi yokmuş gibi farz ettik. İlk defa alet edevat yapmanın onlar tarafından başlatıldığını veya tavır ve davranış biçimlerini ilk defa onların kullanmaya başladığını kabul ettik.

Oysa insan, aynı zamanda tarihi olan bir yaratıktır. Her insan bireyinin kişisel tarihçesi var bulunduğu gibi her insan topluluğunun da uzak geçmişe uzanan bir yaşantı biçimi, tavır ve davranış alışkanlığı var bulunmaktadır.

Şimdi buradan, tarihin (veya kendi tarihinin) belli bir kesitinde yaşayan bir insan topluluğunu ele almayı deneyebiliriz. Bu insan topluluğunun kendi dilini kullanırken bizzat konuştuğu dilde yaptığı envai çeşit tasarruften başlayarak, benimsediği tavır ve davranış alışkanlıkları, evinde, mutfağında, sokağında, mahallesinde, kentinde uyguladığı her türden tavır ve alışkanlıklar; binasını inşa ederken kullandığı malzemenin türü, ona, doğal ve değiştirilmesi mümkün olmayan, dahası değiştirilmesi akla bile gelmeyen unsurlar olarak görünür. Değiştirilmesi teklif edildiğindeyse buna olumsuz tepkiler gösterir ve alışkanlığından vazgeçmek istemez. Bu alışkanlıklar, içinde yaşadığı tarihsel kesitte onun en doğal ihtiyaçlarının karşılanması zımında ona tabiatın bahşettiği bir armağan gibi, armağan olarak görünür. Hele de alet edevat konusunda olsun, bina konusunda olsun –bu bina ister kamıştan yapılmış kulübe olsun, ister mermer ve maundan yapılmış görkemli binalar olsun- bu eserler işlenmiş hâle getirilmişse, yani o bina artık salt barınak olarak değil, fakat üzerindeki işlemeleriyle zenginleştirilmek suretiyle bir artı değer katılarak meydana getirilmişse bütünüyle vazgeçilmez hâle gelmiş olur. İşte çıplak bir kültür ürününün bir uygarlık eseri hâline getirilmesi böyle bir süreç izler...

İnsan, ihtiyacını en yalın hâliyle karşılamaya dönük el ve zihin ürünleri bir kültür eseriye, işlenmek suretiyle bir artı değere kavuşturulmasıyla uygarlık ürünü hâline getirilmiş olur.

Sözün burasında yaşama biçimiyle kültür arasında bir korelasyon olduğu gerçeğine kendiliğinden ulaşabiliriz sanıyorum.

Din, insana bir yaşama biçimi öngörür. O yaşama biçimi de insanın kültürel oluşumunu gerçekleştirir. Şöyle ki dinin öngördüğü hükümler ile kılık kıyafetin, ibadet biçiminin, yeme içme tarzının, başka bir deyişle mutfağının, barınmasının biçimlenmesi arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusu olur. Bunlar, birbirini sürekli biçimde ve karşılıklı olarak etkiler. Din, belli bir hayat tarzı öngörürken o hayat tarzı da belli bir tip insan oluşturur. Ve bu böyle sürüp gider.

Konuyu İslam bağlamında ele aldığımızda nasıl bir görüngü ile karşılaşırız?

İslam, insana nasıl bir yaşama tarzı öngörüyor? Kestirmeden söylersek, sade ve basit bir hayat tarzı öngörüyor, diyebiliriz. Mescitlerin sade yapılması, giyim kuşamda olsun, binaların yapımında olsun abartıdan kaçınılması öngörülmektedir. Bunun anlamı ne ola?

Bunun anlamı, yeme içmenin –mutfak-, barınmanın, giyim kuşamın olabildiğince insan ihtiyacının en basit biçimde karşılanmasına yönelik bir yaşama biçiminin tutturulması keyfiyetidir. Bu durumun pratik hayattaki sonucu şudur: İnsanı tekellüflü mutfaktan, tekellüflü giyim kuşamdan, tekellüflü barınaklardan uzak durmaya teşviktir. Böylece insanı eşyaya bağımlı olmaktan çıkartılıp belki eşyanın insana hizmet etmesine dönük bir hayat tarzı...

Kültür ürünleri, işlenmek suretiyle uygarlık ürünü hâline getirildikçe, eşya insanın hizmetine değil, fakat insan eşyanın hizmetine girmeye başlıyor. Bu durum da bir Müslümanın hayatında başkaca istenmeyen sonuçların doğmasına yol açar: İnsanı cihattan alıkoyan belli başlı faktörlerden biri, onun eşyaya bağımlılığıdır; giderek eşyaya köle hâline gelmesidir. Cihat, söylemeye gerek yok ki, Müslümanın önde gelen ibadetlerinden biridir. Cihadın anlamı elbette kılıç sallamak değildir. Cihadın anlamı, insanın İslam'la temas hâline gelmesini önleyen mânielerin ortadan kaldırılmasıdır. Ancak bu mücadele insandan fedakârlık ve feragat ister. İnsanın bu fedakârlığa ve feragat katlanması onun, arkasına baktığında orada değer verdiği bir şeyin bırakılmaması ile kaimdir.

Batılı (Hristiyan Avrupa) telakki tarzında kültürün unsurları din, dil, gelenek, işaret sistemleri, kurumlar, yasalar, aletler, teknikler, sanat yapıtları vb. olarak sıralanır. Açıkça görülebileceği gibi Hristiyan Avrupa hayat tarzında din, kültürün unsurlarından bir unsur olarak ele alınmaktadır.

Oysa İslam'ın telakki tarzında din, kültürün bir unsuru değil, fakat kültür Müslümanca yaşayışın bir sonucu olarak doğar.

Eğer İslam, insana tasarruflu bir hayat tarzı öngörüyorsa bir Müslümanın gerek mutfak malzemesi, gerek yiyip içeceği, gerek kılık kıyafeti, gerekse barınağı tasarruf ilkesine riayetkâr olmayı ilke olarak benimser. Böylece dünya metai, Müslüman'a ayak bağı olmaktan çıkartılır.

Bir Müslümanın şarap içmemesi, domuz eti yememesi, kurban kesmesi onun sadece mutfak kültürünü değil, bütün yaşantısını baştan sona etkiler. Ayrıca tasarrufa riayet etme gereği onun alışkanlıklarının yönünü belirlemede ayrı bir fak-

tör olarak iş görür. Irmak kenarında bile suyun tasarruflu kullanılması hususundaki yöneliş, onun mutfak eşyasını olsun, benzer öteki eşyanın olsun tasarımını ona göre biçimlendirir. Namaz kılarken safların uzun tutulması hususundaki tavsiye, mescitlerin inşasında kibleye dönük kenarların uzun tutulmasını sonuçlamıştır. Özellikle Selçuklu mimarisinde bu durum bariz biçimde kendini belli eder. Kible kavramı kent mimarisinin biçimlenmesinde İslam kentlerinde başat öğelerden biri olarak dışlaşır. Kadınların süslenmesinde aşırıya kaçılmaması hususundaki tavsiye olsun, erkek giyim kuşamında altının ve ipeğin kullanılmasına getirilen ölçüler bu cümledendir.

Gündelik hayatta uygulanması gereken değindiğimiz ilkeler, bir Müslümanın neye ve nereye yönelmesini, söylenmeden de olsa tayin eden ölçütleri koyar. Müslümana böylece gündelik yaşantısında ticaret erbabı ise ticarete, entelektüel bir etkinlik içindeyse oraya ve yalnızca oraya yönelmesi hususunda doğal bir alan açılır.

Böylece yakın geçmişte bazı yazarların Müslümanlarda kültür ve uygarlık olmayacağı yolundaki söyleminin geçerli olmadığını da belirtmiş oluyoruz. Kültür ve uygarlık, insanın yaşadığı her yerde kendiliğinden var bulunur. Ancak burada, Müslümanca yaşantı mı, yoksa İslam uygarlığı mı öncelik alır, biçiminde bir soruyla karşılaştığımızda, önceliğin hangisine verilmesi gerektiği hususu bir sorunsal olarak çıkar karşımıza. Eğer uygarlığa öncelik verilirse bu, bizi ister istemez eşyaya bağımlı hâle getirmeye yöneltir. Oysa öncelik Müslümanca yaşama-ya verildiğinde, bir Müslüman, Müslümanca yaşamanın ilkesine riayet ettiği sürece eşyayı kendine ram eder. Tabiatın insana musahhar kılındığı yolundaki ilahi hikmet de böylece Müslümanca yaşamanın doğal sonucu olarak tecelli eder. Uygarlık kurmak bir Müslümanın hedefi olarak belirlenmiyor, fakat Müslümanca yaşamanın doğal sonucu olarak tecelli ve tezahür ediyordur.

Müslümanca yaşantı tarzı, onu yaşayan insanı eşyayı, bazı davranış biçimlerini ve başka bir insanı fetiş ve tabu hâline getirmekten alıkoyar. Bu durum da aynı yönde, Müslümanın başka bir seferde yaşayış tarzını etkilemekten geri durmaz.

Burada, bu satırların yazarına ait bir metinden bir alıntıya yer vermek istiyorum (*Kültür Olarak Din Ya Da Dine Ait Kültür*, Kafa Karıştıran Kelimeler, 4. Bölüm):

İmdi, dini (İslâm'ı) bir "kültür kurumu" olarak vazgeçilmez bir cüz hâlinde görmekle, dinin kendine mahsus kültür ortamını meydana getireceğini söylemek arasında belli bir yaklaşım farkı var. Birincisinde, din adeta tarihî bir kategori olarak ele alınmakta ve ona bitkisel bir hayat hakkı tanınmaktadır. Din, bir toplumsal kurum olarak işlevini yitirdiği anda, bu anlayış son tahlilde onun terk edilebileceği neticesine müncer olur. Oysa ikinci söyleyişte din yaşanan bir vakıa olarak benimsenmektedir: Herhangi bir kültür unsuru değil, bilakis kendine mahsus kültür kurumlarını meydana getirebilen, nevi şahsına münhasır nâzım bir sistemdir. Daha iyi anlatabilmek için şöyle söyleyelim: söz konusu ettiğimiz ilk an-

layış dine bir nesne olarak yaklaşır: Din bizim dışımızda bir sahnede temsil edilmekte, bizlerse sadece seyirci olarak ona bakmaktayız, bu temsilden etkilensek bile bu, sadece bir seyircinin etkilenmesi mesabesinde kalır. Oysa dine “din” olarak değer verenin nezdinde oyuncu da biziz, seyirci de. Yani din fert ve cemiyet hâlinde bizim dışımızda olan bir kurum değil, bilakis yaşayarak katıldığımız bir gerçekliktir. Böyle olunca din, statik, ölü ve bizim dışımızda kalan bir kurum olmaktan çıkar, yaşayan, yaşanan bir vakıa haline gelir.

Aslında, Hristiyan Batı kültürüne ait olan, dini bir sosyal kurum olarak ele alan bu anlayış tarzı, bugün bazı Müslümanların anlayışları arasına bazen onların lâiyüsel sandıkları bilim hakkındaki ön yargıları istismar edilerek, bazen “tarih şuuru” adı altında onların gene dokunulmaz sandıkları “milliyetçilik” hassasiyetleri okşanarak ithal edilmiş ve yerleştirilmiştir.

İslâm’a, din olarak bakan ve öylece riayet eden Müslüman, onun bir kültür kurumu veya toplumsal bir kurum olduğunu ileri süren anlayışı reddeder. Ne var ki bu reddediş ayrıca, dinin kendine mahsus bir kültür ortamını tesis etmeyeceği anlamını taşımaz. Dine bir kültür fenomeni diye yaklaşmak başka, dinin kendine mahsus kültür ortamı tesis edeceğini kabul etmek yine başkadır.

Malûmu ilâm da olsa burada, şu gerçeği tekrarlamak gerekiyor: İslâm dindir. Fakat “din” kelimesinin tümel kapsamıyla İslâm’ı kavramaya çalışmak ve onu her an bu kapsam içinde akılda tutabilmek bu gerçeği söylemek kadar kolay değildir. Din kelimesinin ifade ettiği kapsamı bütün boyutlarıyla her an aklımızda tutamadığımız için ve hele onun muhtevasının ifade ettiği gayeyi çoğu kez hatırlamaktan uzak bulunduğumuz için günlük hayatımızda düştüğümüz yanlışların hesabını bilemem.

Değindiğimiz hususlar Müslümanca yaşantının benimsenmesi hâlinde, Müslümanların ortaya koyduğu insan tipi ve devlet farkını belirlemeye de medar olur.

Böylece bir Müslümanın yaşantısını belirleyen temel etkenin, nirengi noktasının kültür olmadığını, bilakis Müslümanca yaşantının onun kültürünü hâsıl ettiğini söylüyoruz. Uygarlıktan veya kültürden hareketle İslâm’a ulaşılmıyor, fakat İslami yaşantı ona mahsus kültür hayatını meydana getiriyor. Bir Müslüman açısından kritik nokta da bu son belirlemede ortaya çıkıyor.

LÜTFİ BERGEN

MEDENİYET EKSENİNDE KÜLTÜR

Giriş: Medeniyet tasavvurlarını tasnif

Türkiye’de modernleşme meselesini “kültür ve medeniyet” temelinde ele alma gereği bir bakıma 19. yüzyılın son çeyreğine ait düşünce buhranından kurtulamamış olduğumuzu gösteriyor. Geçen zaman içinde hâlâ Ziya Gökalp’in kültür-medeniyet teorisine yakın bir düzlem içinde bulunduğumuzu düşünüyorum. Bu yazıda kültür kavramını *medeniyet* ekseninden kavramaya çalışacağız. “Medeniyet nedir?” sorusunun herkesi bağlayan bir cevabı verilmemiş durumda. Ancak her şeye rağmen *medeniyetin* şimdi yeniden ele alınmasını bir fırsat olarak değerlendirmek gerekir. Türkiye’de son dönemde *medeniyeti* yazı ve düşünce konusu edilen çok entelektüelin bulunması da bu fırsatın yani ferasetin genişlemesinin zeminini oluşturmaktadır. Eğer çok sathi bir ayrıştırma yapılacaksa *medeniyet* kavramının üzerinde fikir verenler belli bir öbekleşmeye uğradılar. Dolayısıyla *medeniyeti* tartışmak 21. yüzyılın başında salt bu nedenle bile bir fırsat diye görülebilecektir. Kabaca bir tasnif yapılacaksa medeniyete dair öbeklenmeleri kendi zaviyemden şöyle tanımlamak mümkün görünüyor: 1) Medeniyet, Civilisation demektir. İnsanlık tarihsel manada gelişme gösterir. Modern toplum din ile belirlenemez; tarih boyunca gelişen bilgi-teknik-bilimin ilkeleriyle belirlenebilir (Abdullah Cevdet); 2) Medeniyet civilisationdur, ama toplumlar din (ahlâk) ile belirlenir. Teknik-bilim bir toplumdan başka bir topluma aktarılmaktadır. Tarihin bir döneminde Batı, İslâm biliminin verilerini iktibas ederek medeniyeti inhisarına geçirmiştir. Toplumu ahlâk ile kurup Batı’nın tekniği ile meczederek muasır medeniyeti aşmak gereklidir (Namık Kemal- Mehmet Akif); 3) Çok medeniyet vardır. Türkler de kendi medeniyetine sahiptir. Medeniyet ile hars/kültür birbirinden tamamen ayrıdır. Asıl olan hars- milli kültürdür. Kültür değişmez; medeniyet değişir. Batı medeniyeti karşısında *Türk medeniyetini* İslâm’dan da faydalanarak hars ile (kültür) yeniden inşa etmek gereklidir (Ziya Gökalp); 4) Müslüman toplumlar tarihte hiçbir zaman medeniyet kurmamışlardır. Medeniyet dinlerin dondurulması demektir. Medeniyet kurmak, medeniyete medeniyetle cevap vermek zorunda değiliz. İslâm’ı yaşama geçirmek zorundayız (İsmet Özel); 5) İslâm tek medeniyettir; İstanbul, Bağdat, Kurtuba onun şehirleridir (Sezai Karakoç); İslâm şehir kurmamış medeniyet kurmuştur. İslâm medeniyeti Hz. Peygamber’in (asv) sünnetinin hayata geçmesidir (Yusuf Kaplan); 6) Bütün medeniyetler din kökenlidir. Bir din olan İslâm’ın medeniyeti de vardır. Medeniyetler dinin, kültürler ilkel/gelişmiş toplumun ürünüdür. Kültür, insanın refleksif ya da içgüdüsel olmayan her türlü faaliyetidir (Yılmaz Özakpınar); 7) İslâm tek medeniyettir. Ancak İslâm, Hz. Peygamber (asv)’e vahyedilen dinin değil, Hz. Âdem’den kıyamete ka-

dar gelen ed-Din'in adıdır. Medeniyetin kavramlaştırılması Medine kavramının etimolojik kökeni ile ilgilidir. Bu kavram Hz. Peygamber (asv)'in Yesrib'i Medine'ye dönüştürmesi ile sınırlanamaz. Medine, ed-Din olan İslâm'ın Hz. Âdem'den bu yana gelen toplumsallığıdır. Bir şehir tavidir. Gerek Batı'da ve gerek Doğu'da ortaya çıkan teknik-bilim-irfan toplumları medeniyet değil uygarlıktır. Uygarlıklar hem kendi aralarında ve hem de medeniyetle çatışmaktadır. Batı Doğu'yu yağmalamak (sömürgeleştirmek) ve Doğu da Batı'yı yıkmak- çalıntılarla oluşmuş kuleleri çökertmek (barbarlık) üzerinde hareketlenmiştir. İslâm ed-Din olarak ne Doğu ve ne Batı'dır. Uygarlıklar sömürüye de barbarlığa da engel olan İslâm'a karşı birleşerek hareket eden müttefik güçlerdir; Yecüc-Mecüc sarkacıdır. İslâm'ın ed-Din vasfı onun *aile* temelinde kurulmuş bir toplum olma özelliğini getirmiştir. Gerek Hz. Âdem'in arz'a gönderilişinde, gerek ise Musa (as)'nın Mısır uygarlığında kapatılmış kavmini uygarlıktan çıkarmakla vazifelendirilişinde *aile* kurumunun mücadelenin temeli kıldığını görmekteyiz. Hareket noktasında birey felsefesi bulunan Batı modernliği ile kuruluşunda aile (nikah- akit) bulunan İslâm medeniyeti arasında en temelli fark budur. Medeniyet fikri aileden mahalleye paylaşımcı üretim ilişkilerine ve şehre akitlerle yönelmektedir. Hz. Peygamber'in Medine'si de bir akitler toplumu idi. Akitler ferdiyeti Allah'a- topluma- aileye bağlar. İnsanın varoluşu da bir akitler toplumdur: "Elestü bi rabbikum- bela." Akitler akit serbestisi ile yapılmıştır; bu nedenle hükümleri tarafları bağlayıcıdır, müeyyideleri bulunmaktadır. Müslüman toplumların yeryüzündeki hareketi insanlığı şehirlere (medinelere) taşımak yönündedir (Lütfi Bergen).

Elbette ki, bu yaklaşımlar başka yazarları da katarak çoğaltılabilir. Yukarıdaki tasnifin Batı olgusu karşısında geliştirilen medeniyet fikirlerinin genel tasnifi olduğunu düşünüyorum. Bir tavır olarak bakılırsa üretilen medeniyet kavramı ile ne yapılacağı yeni bir sorun oluşturuyor. Bu tür bir soru karşısında da üç tasavvurun bulunduğu ifade edilebilecektir:

1) Türkiye'de geniş bir entelektüel kesim Batı'nın bilim-teknik ve uygarlık verilerini almak gerekliliğini vurguluyor. Batı'ya ait kent, iletişim teknikleri, yollar, üretim zihniyetleri, ticaretin toplandığı merkezler, eğitim kurumları, bilim disiplinleri, fabrikalar ve bu kurumları düzenleyen hukuk hızla aktarılmaya çalışılıyor. Bu tavrın bir modernlik biçimi olduğu ve "farklı modernlikler" oluşturduğu da (Nilüfer Göle) ifade ediliyor. Batı'dan dereceli ve göreceli olarak birşey almak gereğine inandığından Türkiye içinde en güçlü düşünce öbeğinin bu hal-kada toplandığı söylenebilir. İslâmcılık düşüncesinin hemen tüm ideologları ile aşağıdan yukarıya modernleşmeyi temsil eden muhafazakâr düşünürler (Mümtaz Turhan) ve elbette Yahya Kemal- Ahmet Hamdi Tanpınar çizgisi "Batı'nın ilmini (ve teknolojisini) alalım" fikrinde buluşmaktadır;

2) İkinci bir grup ve nispeten az sayıda aydın, İslâm'ın bir medeniyet olmadığını düşünmektedir. İslâm bir medeniyet değil, Hz. Peygamber'e (asv) indirilmiş bir dindir. Batı medeniyetinin teknik ve ilmi aktarılamaz, zira "eşya kimliği biçim-

ler.” Kendimize ait eşya ile Batı’nın bizi yabancılaştırmasına karşı koymak gerekir. İkinci grup entelektüeller, halen hayatımıza girmiş bulunan eşyadan nasıl kurtulabileceğimize dair (problematikçe yönelik) bir izah getirmemektedir. Medeniyeti zihnî mesele şeklinde kavrayan yaklaşımın retorik (logos, ethos, pathos) bir düzey tutturduğu reddedilemez. Bu grup entelektüelizmi İsmet Özel’in ve İslâmcılık temelinde de Atasoy Müftüoğlu, Abdurrahman Arslan’ın temsil ettiği söylenebilir.

İsmet Özel, Müslümanların bir bölümünün medeniyete muhafazakâr bir tepki göstererek Batı’ya karşı direndiğini, bu direnişin neticesi Batı medeniyetine karşı başka bir medeniyet, İslâm medeniyeti anlayışını çıkarma düşüncesine yöneldiklerini ifade ediyor (ÖZEL, 1984: 118). Özel’e göre medeniyet kavramı şu özelliklere sahiptir: 1) Optimisme/ parlak bir gelecek, 2) Universalisme/ insanlığın izleyeceği tek yol, 3) Ethnocentrisme/ medeniyet belli bir düşünsel merkeze mahsustur (ÖZEL, 1984: 121). Bu çerçevede medeniyet kavramını Batı medeniyetinin özel adı gören İsmet Özel, daha sonra başka toplumların da kavramı sahiplendiğini ifade eder. Özel’e göre İslâm dairesinde bir medeniyetin kurulması düşüncesi halinde Müslümanları bekleyen bazı tehlikeler bulunmaktadır: a) Medeniyet sınıflaşmayı ve insanın sömürülmesini doğurur; b) Medeniyet insanların madde karşısında zaafalarının ve maddi gelişmeye mahkum olmalarının somutlaşmasıdır; c) Medeniyet toplum yapısını ve insan kişiliğini karşılıklı olarak bozar (ÖZEL, 1984: 129- 131). Özel, meseleyi İslâmî mücadele perspektifine getirerek İslâmî mücadele eğer medeniyet mücadelesi şeklinde anlaşılırsa 1) Abbasi, Endülüs, Osmanlı gibi İslâmiyet dairesindeki toplumların medeniyet bakımından örnek kabul edilmeleriyle oluşan bir tehlike doğar ve gayr-ı İslâmî bir tarz, modele dönüşür; 2) Gelecekteki İslâm toplumuna zihnimizde bir medeniyet tasarımı taşıyarak, İslâmî kaygılarımızın beşeri tasarımlar ve medeniyet kurma ilkeleri altında baskılanır (ÖZEL, 1984: 135) diye düşünür. Sonra der ki, İslâmî mücadele Allah’a teslim olmuş insanların kendilerine Allah’tan başkasının egemenliğine engel olmak kaydıyla yürüttükleri bir çalışmadır. İsmet Özel’in İslâm’da “medeniyet yoktur” fikrini *Kalın Türk* kitabında da yenilediğini görmekteyiz. *Kalın Türk*’te “XIX. Asırdan itibaren dünyadaki bütün kültürler Batı medeniyeti tarafından darbeye maruz bırakılmış, güdükleştirilmiş, üreme organları kesilmiş kültürlerdir. (...) Bu görüngülere kültür denmez, hele medeniyet hiç denmez. Çinlinin çubuklarla yemek yemesi, eğer kültürler arasındaki gerçek ve temelli farklardan biri sayılacaksa, bu ciddiyetsizlik, bambaşka, ayrı bir şey. Bunu istiyorlar, budur diyorlar. ‘Bak adam, çubukla yiyor, sen de tahta kaşıkla yiyorsun.’ Ama birisi kalkıp, ‘Hayır sünnete uygun olarak üç parmakla yiyorum’, derse, ona fundemantalist diyorlar. (...) Bence fundemantalizm üç parmakla yemek yemektedir. Çünkü bir kültürün canlılığı bir cazibe odağı olmasındandır. (...) Nitekim Batı medeniyetinin tek hakim medeniyet, yalnız tek hakim medeniyet değil, aynı zamanda “tek” medeniyet olduğunun da belirgin göstergesi budur. Çünkü insanların yapmaya çalıştıkları

şeyler, Batılı normlara uygun şeylerdir bugün bütün dünyada” demektedir (ÖZEL, 2010: 30- 31). İsmet Özel’in bu fikri bir sıkıntı oluşturmaktadır. Eğer “uç parmakla yemek” sünnet’in gereği ise; modern dünyada eşya ve ulaşım araçları bilincimiz “deve, hurma, zemini toprak mescidler, penceresiz evler, giysi olarak entari, yatak olarak hasır, vs.” şeklinde mi gerçekleşecektir? İsmet Özel’in “sünnet” tanımlaması Müslümanların gelecek vizyonuna dair bir modelleme mi?

Abdurrahman Arslan, Batı modernliğini tartışmakta ve Müslüman entelektüellerin modernite tarafından sıkıştırılmışlığını aşmayı deneyen bir mecra aramaktadır. Eleştirileri güçlüdür. Ancak bir çözüm noktasında söylediği şey şu olmuştur: “Biz moderniteyi yorumlamanın başlangıcındayız. Bu işi başarıyla sürdürdüğümüzü söylemek çok zor. Çünkü biz moderniteyi hala teknolojik bir mesele olarak algılıyoruz. Bir diğer yönüyle konuşursak nicelik olarak kendi değerlerinden haberdar olan gençliğin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Ama nitelik olarak üzüntü verici bir durum söz konusu. Dolayısıyla burada çelişkili bir durumda olduğumuzu düşünüyorum. Yani kemiyet olarak çoğalıyoruz, keyfiyet olarak fakirleşiyoruz. İslâmi yaşam kaygılarımız asgariye iniyor ama Müslümanların sayısı fazlalaşıyor. Müslümanlar dünyaya İslâmi bir bakış açısıyla bakamıyorlar. Zihinsel olarak dönüşüm içersindeyiz. Burada sorulması gereken soru şudur: Müslüman’ca bir zihniyet nasıl inşa edebiliriz? Kanaatimce böyle bir aydın kadro yok. Maalesef bu süreçte Müslüman entelektüeller başarısız çıktılar. Müslüman aydınlar hem modern dünyayı anlama ve tahlil etme hususunda başarısız oldular hem de iktidarın yanında durmayı İslâmi bir çaba olarak anladılar (...) Bize gelecek hakkında söyleyeceği sözü olanlar ilim geleneğinden gelenlerdir, üniversiteden yetişmiş olanlar bize gelecek hakkında söz söyleyemezler. Akademik bilgi bize bu konuda yol gösterici olamaz. Müslümanlar burada da bir yanlışlık yaptır” (ARSLAN, 2011: 582). Arslan’ın ulema- aydın, bilgi- hikmet çelişkilerine dair vurguları son tahlilde kültür- medeniyet meselesine geliyor. Nitekim O da sorunun bu yöndeki oluşumunun farkında şöyle konuşmakta: “Eğer Müslümanlar kendi bilgilerini üretir, Müslümanca bir muhayyile inşa eder, kendi paradigmalarını entelektüel düzlemde kurarlarsa bazı şeylerin İslâm’a uygun olup olmadığına karar verebilirler. Toplumlarda birbirlerinden etkilenmişlerdir. Her kültür, her dünya görüşü dışarıdan gelen değeri kendisine uygun bir hale getirerek kendi dünyasına katar. Oysa bugün biz dışarıdan aldığımız değerleri dönüştürmüyoruz. Aksine dışarıdan gelen değerler bizi dönüştürüyor. Müslümanlar kendilerine ait paradigma kurduklarında dışarıdan aldığı değerleri dönüştürürse problem ortadan kalkar. Yoksa mevcut değerler ışığında müslümanca dünya görüşü oluşturmak, müslümanca zihniyet dünyası kurmak mümkün değil” (ARSLAN, 2011: 582). Dikkat edilirse Arslan, söyleşisinde İslâm’ı bir “kültür” halinde algıladığı hissini veren cümleler kuruyor ve “dışarıdan aldığı değerleri dönüştürme” meselesinden bahsediyor. İşte meselenin bam teli burasıdır. İslâm’ı bir

kültür şeklinde mi tanımlamamız gerekir? Yani Hz. Ömer'in Pers'lerin Beyt'ül Mal sistemini bir kurum halinde Müslüman toplumlarına aktarmasına ne demek gerekecektir? Hz. Yusuf'un Mısır ülkesinde idarecilik yapması ve o "sistemin içinde Peygamber" olarak yaşaması problemi günümüz Müslüman zihinlerde nasıl çözümlenecektir? Arslan'ın "dışarıdan aktarılan değerler" ifadesi vahiy ve tarih gerçekleri karşısında yeniden anlamlandırılmaya mecburdur.

Atasoy Müftüoğlu ise, bir yazısında "Sömürgeciler "uygarlaştırma misyonu" maskesi altında kendilerinden daha aşağı telakki ettikleri toplumları, ilkel toplumlar olarak etiketleyerek, bu toplumlara kendi kavram ve kurumlarını, kendi dünya görüşlerini ve hayat tarzlarını dayatma küstahlığını gösterebiliyor" dedikten az sonra İslâm ile medeniyet kavramlarını birbirinden ayırtırmakta ve İslâm'ın medeniyetini değil İslâm'ın medeniyete katkılarını işaret eden şu cümleyi ifade etmektedir: "Sömürgeci zulümler, toplumlarımızı, insanımızı, kendi inanç, düşünce, kültür ve medeniyet dünyasından zorla kopartmış, kendi insani ve ahlaki dünyalarına kökten yabancılaştırmıştır" (MÜFTÜOĞLU, 2011). Müftüoğlu'nun yaklaşımı *medeniyeti* insanlığın ortak mirası gibi okunmaya müsait. Dünya Bülteni'ne verdiği bir röportajda da benzeri şeyler söylediği görülüyor: "Batı uygarlığı kendisine ait olanı size dayatıyor. Şimdi o ilk dönem Müslümanları yeni bir dünya, yeni bir siyaset biçimi, yeni bir tarih, yeni bir algı biçimi üretiyorlar. Bu defa dünyaya kendilerini teklif ediyorlar. Ve bu defa eşitler arasında bir ilişki başlıyor. İslâm kendi bünyesine uygun olanı Hint'ten, İran'dan, Çin'den, Bizans'tan, Roma'dan alıyor. Onlara da kendi bünyesine uygun olanı veriyor. Böyle bir alış verişi var. Şimdi böyle bir alış verişi imkanı yok, çünkü biz bir şey üretmiyoruz. Neyi vereceğiz neyi alacağız, değil mi efendim? Yoksa uygun olan şeyleri pekala alabiliriz, Avrupa'da her şey kötü değil (...) 1492'den sonrası dönemin bir tarih felsefesi yoğunluğu içinde çözümlenmesi çalışması (yapılması gerekir- LB) Batıdan biz o zaman geri çekildik ve o dönemden beri bizim medeniyete bir katkımız yok. Bütün kültürlerle katkımızın olduğu dönemler oldu. Şu anda bir katkıda bulunmuyoruz. Bizim 21. yy. için bir programımız, önerimiz, vizyonumuz yok" (MÜFTÜOĞLU, 10.03.2011).

3) Türkiye'de üçüncü grup entelektüelin temel kavrayışı Batı- Doğu çatışması tezine dayanıyor. Bu grup aydın Anadolu'da kurumsal yapıların ne Doğu'ya ve ne Batı'ya benzemeyen özgüllüğe sahipliğini dillendiriyor. Bu grupta ismi zikredilebilecek Memduh Şevket Esendal (ufkî medeniyet), Nurettin Topçu (anadolu sosyalizmi), Kemal Tahir (atüt sosyalizmi), Baykan Sezer (atüt- türk sosyolojisi)'nin arasında hepsini birleştiren ortak bir ideoloji olmasa da, bu entelektüel zümrenin medeniyeti "kurumcu" perspektifle algıladıkları söylenebilecektir. Bu kapsamda ismi geçen aydınların Batı'ya da Doğu'ya da direnç gösteren entelektüel çaba içinde "yerlilik" mevzuunu çalışmalarına taşıdıklarını görmekteyiz. Biz de kendimizi İslâmî temellerle düşünme çabası içinde bu son gruba aidiyet içinde görmekteyiz.

Bununla beraber bizim yerlilik- medeniyet kavramlaştırmamız coğrafyanın, Türk kimliğinin ya da Anadolu'daki tarihin bir yansıması olmaktan ziyade kadim İslâm'ın yani ed-Din'in kurumsal yapılarının "burada" Doğu ve Batı arasında siyasi-sosyal-ekonomik-kültürel anlamda pratik edilmesinin neticesi olduğu fikrinden yürümektedir. Biz medeniyetin Doğu'ya da Batı'ya da ait olmadığı fikri üzerinde yürürken Esendal-Topçu-Tahir- Sezer çizgisinin Anadolu'nun özgüllüğü fikri ile buluştuk. Özgüllük Anadolu'da kurulmuş toplumsal yapının kapitalizme ve Doğu feodalizmine yer vermeyen bir şehir algısı ile tanzim edildiği fikrine yaslanmaktadır. Bu çizginin ed-Din'e yönelik düşünsel kopukluklarını ise aşmaya çabaladık. Hz. Âdem'in yeryüzüne indirilişi ile başlayan bir medeniyet tavrı kendi geleneğini bütün zamanları kuşatacak şekilde nesilden nesile aktarmaktadır. Âdem (as)'in yeryüzüne indiğinde tesis ettiği üç kurumsal tavır, bütün nebilerce yeniden rücu edilen başlangıç noktası sayılmıştır: Mescid'in inşası, toplumsal akitler, maişetin ve pazarın tanzimi. Bu nedenle Hz. Peygamber (asv)'in Yesrib'i Medine yapan iradesi sünnet'in değil vahiy geleneğinin yansıması idi. Medine'de Hz. Peygamber (asv) ile gerçekleşen temel faaliyet mescidin inşası, sahabeler arası tekeffüllerin aktedilmesi ve Müslüman Pazarı'nın teşkil edilmesi yönünde oldu. Dolayısıyla şehir dediğimiz zaman bunun "Batı kenti" olmadığı, toplumun sınıflara göre tanzim edilmediği, herkese açık bir pazar- üretim dünyasının kurulduğu, toplumun mescidde topluluk ruhu güçlü [zengini ve fakiri ile saf tutmuş] bir cemaat haline getirildiği görülmektedir. Bu yapıyla dün ve bugünün kenti ed-Din'in getirdiği şehir yerine düşünülemeyecektir. Şehir temelli yapının Osmanlı siyasal sisteminde iktidarın denetiminden görece kurtulmuş bir takım kurumlar aracılığı ile yeniden üretiliği düşüncesindeyiz. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun emperyal hırslarının İslâm Medeniyeti şeklinde kavranmasından ziyade altta yürüten, şehire egeyen olan Müslüman toplum iradesinin vakıf- tekke- bedesten- aile- kad'a kurumutimar sistemi ile gerçekleştirdiği olguyu; gerek Hz. Âdem'in yeryüzüne indirilmesiyle ve gerek ise Hz. Peygamber (asv)'in Yesrib'e hicreti sonrası kenti "şehir- Medine" kılan iradesiyle paralel okumaktayız.

Bu yazının konusu kendi *medeniyet* tasavvurumuz ekseninden *kültür* kavramını çalışmaya yönelmektedir. Türkiye'de kültür- medeniyet kavramını çalışan Ziya Gökalp- Mümtaz Turhan- Erol Güngör- Nurettin Topçu- Yılmaz Özakpınar'ın düşüncelerine yansımış *medeniyet* tasavvurlarının *kültüre* bakışını yansıtmaya çalıştık.

Kültür kavramını anlamak

Kültür kavramının bir çok tanımı var. Bu tanımlardan bahsetmeden önce kavramın uygarlık/civilisation ile ilintisini vurgulayan bir çalışmadan bahsetmek istiyorum. Fırat Caner, Freud'un 1930'da yayınladığı *Uygarlığın Huzursuzluğu* kitabı üzerine yazarken Türkçe başlıktaki *Uygarlık* kelimesinin aslında *kültür* kelimesi ol-

duğunu ifade eder. Bu çalışmadan uzunca bir alıntı yapmak istiyorum. Çünkü kültür terimi hakkında etraflıca bilgi vermekte ve kavrama dair sözlüklerarası karşılaştırma yaparak anlam karışıklığından kurtarmaktadır:

“Freud, 1930’da yayımladığı *Uygarlığın Huzursuzluğu* adlı kitabında, insanın uygarlıkla kurduğu gerilimli ilişkiyi incelemiştir. Kitabın özgün adı *Das Unbehagen in der Kultur*, yani, kabaca, “Uygarlığın Huzursuzluğu”, “Kültürün Huzursuzluğu” ya da “Kültürün Sıkıntısı”dır. “Unbehagen” sözcüğünün anlam içeriği *Karl Steuerwald*’ın hazırladığı *Deutsch-Türkisches Wörterbuch*’ta şöyle veriliyor: “sıkıntı, huzursuzluk, rahatsızlık, malez” (s.563). Aynı sözlükte, “Kultur” sözcüğü için verilen anlam içeriği ise şöyle: “1. (Ziraat) işleme, ziraat, tarım 2. medeniyet, uygarlık, hars, kültür” (s.346). “Unbehagen” sözcüğü İngilizce’ye “discontents” olarak çevrilmiş. Bu sözcüğün İngilizce’deki anlamı ise, *Redhouse İngilizce- Türkçe sözlüğüne* göre şöyle: “hoşnutsuzluk, memnuniyetsizlik, dargınlık” (s.268). Almanca “Kultur” sözcüğü ise İngilizce’ye “civilization” olarak çevrilmiş. Yine *Redhouse*’a göre “civilization” sözcüğünün anlam dağılımı şöyle: “medeniyet, uygarlık” (s.171). Ayrıca, sözcüğün kökü olan “civil”, “vatandaşlarla ilgili; hükümete ait, milli; sivil, ferdi, bireysel; vatandaşlık icaplarından; medeni, uygar; nazik, kibar” anlamlarına geliyor (s.171). Aynı kökten türemiş olan “civility” sözcüğünün anlamı da şöyle: “nezaket, kibarlık, terbiye; kibar söz veya hareket” (s.171). “Unbehagen” sözcüğü Fransızca’ya “malaise” olarak çevrilmiş. *Büyük Fransızca- Türkçe Sözlük*’te “malaise” sözcüğünün anlamı şöyle veriliyor: “1. Kırıklık, keyifsizlik, rahatsızlık [...] 2. Sıkıntı, can sıkıntısı [...] 3. Tedirginlik, huzursuzluk, erinçsizlik [...] 4. Tasa, kaygı” (s.860). Aynı sözlükte, “kultur” sözcüğünün Fransızca’ya çevrilmesinde kullanılan “civilisation” sözcüğü için şu tanım veriliyor: “1. Uygarlık [...] 2. Uygarlaştırma, uygarlaşma” (s.267). Öyleyse, öncelikle tüm bu sözcüklerin Türkçe’deki anlam içeriğini vermek gerekiyor. *Türk Dil Kurumu*’nun hazırladığı *Türkçe Sözlük*’te “medeniyet” sözcüğünün anlam içeriği şöyle veriliyor: “Uygarlık” (s.1000). “Uygarlık” kelimesi ise “1. Uygar olma durumu, medeniyet, medenilik. 2. Bir ülkenin, bir toplumun, maddi ve manevi varlıklarının, fikir, sanat çalışmalarıyla ilgili niteliklerinin tümü” (s.1522). “Hars” sözcüğü “1. Esk. Tarla sürme. 2. Kültür” anlamlarını içeriyor (s.613). “Kültür” sözcüğünün anlam dağılımı ise şöyle: 1. Tarihi, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere aktarmada kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü, hars, ekin. 2. Bir topluma veya halk topluluğuna özgü düşünce ve sanat eserlerinin bütünü. 3. Muhakeme, zevk ve eleştirme yeteneklerinin öğrenim ve yaşantılar yoluyla geliştirilmiş olan biçimi. 4. Bireyin kazandığı bilgi [...] 5. Biy. Uygun biyolojik şartlarda bir mikrop türünü üretme. 6. Tarım. (s.947). Bu açıklamalardan, Freud’un “die Kultur” sözcüğüyle, 1. maddedeki tanıma sahip “uygarlık” kavramına işaret ettiği ve çevir-

men Babaoğlu'nun seçiminde haklı olduğu görülmektedir. “Die Kultur” sözcüğü-nün çeşitli dillerdeki kapsamları arasındaki farklılıklardan dolayı, kitabın çevir-meni Haluk Barışcan “uygarlık” sözcüğünü “kültür” sözcüğüne tercih etmiştir. “Sunuş” bölümünü yazan Ali Babaoğlu, Almanca’daki “die Kultur”ün, Latince “colere” (yetiştirmek, bakmak) fiilinden türemiş olan “cultura” (tarım ve bakım) sözcüğünden geldiğini söylüyor (s.20). Babaoğlu’na göre Almancadaki anlam içeriği çok geniş olan “die Kultur”ün Türkçe’deki en iyi karşılığı, “uygarlık”tır (s.21)” (CANER, 2007: 74- 75).

Fırat Caner’in makalesinden yaptığımız bu uzunca alıntıdan da anlaşılacağı üzere *Kültür* kelimesi *civilisation* anlamına geliyor. Bu durumda her ikisi de Batı-lı olan ve birbirinin yerine kullanılan *Kültür- Civilisation* kelimelerine bizde ne an-lam verilebileceği meselenin odağına oturuyor. Almancada kültür şeklinde verilen kavramın İngilizceye *civilisation* şeklinde aktarılması önemli bir problem. Cemil Meriç, “Gerçekten de, kültür, Batının düşünce sefaletini belgeleyen kelimelerden biri: kaypak, karanlık, samimiysiz. Tarımdan idmana, balıkçılıktan medeniyete kadar akla gelen ve gelmeyen düzinelerce mana. Kelime değil bukalemun” (ME-RİÇ, 1986: 9) diyerek kavramın muğlaklığını ortaya koyuyor. Meriç’e göre kültür tarif edilemeyen bir kelimedir; Alman için başkadır, Fransız için başka. Meriç der ki, “Fransızca sözlüklerde ve denemelerde, ‘insanı insan yapan bilgilerin bütünü’ anlamına gelir. Almanca ve İngilizce eserlerde ağır basan mânâ: sosyal yaşayıştır (...) Biz, kelimeyi tek bildiğimiz Avrupa dilinden yani Fransızca’dan aldık (...) Bu uğursuz kelime, dilimize iki ayrı kaynaktan girmiş: Fransızcadan, Amerikancadan (...) Fransızcada kültür, Almanca’nın ve Amerikancanın taarruzlarına rağmen ‘ide-al’ mânâsını korumaktadır. Tylor’un Almanca’dan aktardığı kültür ise, Amerikan ve İngiliz Antropoloji Mektebi’ni fethettikten sonra, bizim sosyal ilimlerimizi de büyülemiş. Bu anlamıyla kültür, aşağı yukarı, medeniyet demek (...) İslâm bu keş-mekeşten asırlarca önce kurtulmuş. Medeniyet ve kültür aynı bütünün iki cephesi. Bütün, tek kelime ile ifade edilmiş: Umran.” (MERİÇ, 1986: 14- 15). Cemil Me-riç kültür kelimesini umran ile ilintilendirerek daha da çetrefilli hale getiriyor. Çün-kü medeniyeti umran’ın içine koyuyor. Avrupa’nın asırlarca tanımlayamadığı tek ve bölünmez gerçeğin umran olduğundan bahsediyor. “Umran, geniş manasıyla kültür demek; bilgiyi, inancı, sanatı, ahlakı, hukuku, adeti, bir kelime ile, insanın içtimai bir varlık olarak elde ettiği bütün kabiliyetleri kucaklayan girift bütün”dür cümlesi bunu ifade eder (MERİÇ, 1986: 16). Meriç, İbn Haldun’dan hareketle temeddün ile umranı da farklı anlar. Temeddün, şehir medeniyetidir; Umran ise hem bedeviliği ve hem hadariliği kucaklayan daha geniş bir mefhum: medeniyet ve kül-türdür. O’na göre Arap aydınları da, bedevi umranı ilkel kültür ve haderi umranı medeniyetle karşılarlar (MERİÇ, 1986: 16). Meriç, aslında işin içinden çıkamaz ve “kelime kavgası sona ermiş değildir” der; “Biz kendi hesabımıza kültürü de mede-niyeti de aynı mânâda kullanacağız” (MERİÇ, 1998: 98). Spengler’in tarifini ve-

rir: “Bir kültür, onu canlandıran ruh bütün gerçekleştirebileceklerini gerçekleştirince ölür, diyor yazar Spengler. Kùltürler fanidir. Programı kalmayan kùltürün damarlarındaki kan çekilir, kuvveti kalmaz, medeniyet olur. Medeniyet kaçınılmaz olarak varılan bir sonuçtur, medeniyet ölen bir kùltürdür” (MERİÇ, 1998: 99-100). Cemil Meriç’in buraya kadar tanımlamaya çalıştığı şey *civilisation*. *Civilisation*’u *medeniyet* diye kullandığında problem çıkıyor. Çünkü başka bir yerde *civilisation*’u Yunan *police* anlamında kullanır (MERİÇ, 1998: 81) ve *civilisation*’un Türkçe karşılığını bulamayan Reşit Paşa’nın bu kelimeyi “terbiye-ı nâs ve icray-ı nizamât” olarak tarif ettiğini söyler. Daha sonra *civilisation* Osmanlıcaya “kalke” edilir der: medeniyet, kelimesiyle (MERİÇ, 1998: 83). Medeniyet kelimesinin Namık Kemal tarafından “asayişte kemal” şeklinde takdim edildiğini de ekler. Kemal’in “Tabiat-ı beşer hüsn-ü intizama mâildir” sözünü nakleder (MERİÇ, 1998: 83). Böylece anlaşıyor ki, medeniyet kelimesinin ilk anlamı intizam, asayiş, haydutların saldırısından güvende olmak, nizam, vs. şeklinde belirmiştir. Mehmet Ali Kılıçbay da diyor ki, “Batı dillerinde *civitas*’tan (kent) türeme *civilis(z)ation* kelimesi uygarlığı ifade etmektedir. Aynı zihinsel iklim Arapçada da vardır ve bu dilin *medine*’si (kent), *medeniyet* kelimesine can vermiştir” (KILIÇBAY, 1993: 12). Oysa ilerde açıklayacağımız *medine* kent değildir ve ondan türetilmiş olan *medeniyet* kelimesi de bu nedenle ne *civilisation* ve ne de *umran* kavramının yerine kullanılamaz. Böylece *kùltür/culture*, *civilisation* ve *umran* arasında bir geçişkenlik kurulduğu görülüyor. Ancak gerçek niteliği ile medeniyet tanımı yapılamıyor. Böyle bir ihtiraz-ı kayıt koyarak kùltür konusunun tanımlanması, Batı düşüncesi ile “biz”e ait düşünce arasında devamlılığın sağlanması için gerekli görünüyor.

Bozkurt Güvenç, Amerikalı iki antropologun (Krober ve Kluckhohn, 1952) kùltür konusunda yayımladıkları antolojide kùltür kavramının 164 farklı tanımının verildiğine işaret etmiştir (GÜVENÇ, 2010: 94). Güvenç’e göre sözcük *cultura*’dan geliyor. Latince, *colere*, sürmek, ekip-biçmek. İlk kez Voltaire, *Culture* sözcüğünü, insan zekasının (*esprit*) oluşumu, gelişimi ve yüceltilmesi anlamında kullandı. 1793 tarihinde Alman Dili Sözlüğüne geçti ve uygarlık ile kùltürel evrim karşılığında kullanıldı. Sonraları İspanyolca, İngilizce ve Slav dillerinde kullanılmaya başlandı. Güvenç’e göre XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Fransızlar ve İngilizler uygarlık sözcüğünü *civilisation* kavramının karşılığı olarak kullanmaktaydılar (GÜVENÇ, 2010: 95). Kùltür kavramının Batı toplumlarının sömürgelerinin kurtuluş savaşları ile ellerinden çıkmasıyla ilgili bir anlamı da var. Batı toplumları özellikle İngilizler kùltürü *Humanities* mânâsına kullanıyorlar. Kùltür “yabani ve barbar kavimlerin sanatları anlamına gelir. Medeniyetin böyle bir anlamı yoktur. Zira medeniyet vahşilikten ve barbarlıktan daha yüksek bir aşama belirtir” (MERİÇ, 1986: 25). Meriç’e göre Almanlar kelimeyi farklı alıyorlar. Almancada *culture* ve *civilization* (uygarlık) birbirinden farklı. Uygarlık, ilkel beşeri güdülerin cemiyet tarafından inzibat altına alınmasının gittikçe artışıdır. Kùltür ise, tabiatın

ilimler ve sanatlar tarafından kontrol altına alınması demektir. Meriç, Alfred Weber'in yaklaşımını da verir: "Medeniyet, insanın hayat şartlarına söz geçirmek için tasarladığı mekanizmaların veya organizasyonun bütünü (...) Kültür ise yaşayış üslûbumuzda, düşüncemizde, günlük münasebetlerimizde, sanatta, edebiyatta, dinde, eğlencede yaratılışımızın ifadesidir. Kültürün ülkesi: değerler, üslûplar, hissi bağılıklar, entelektüel maceralar dünyasıdır (...) Medeniyet, sadece bir ameli ve entelektüel bilgi bütünüdür, tabiata söz geçirmek için bir teknik araçlar mecmuası. Kültür ise; bir değerler, bir idealler tasarısı" (MERİÇ, 1986: 26). Bozkurt Güvenç de kültür kavramını Alman felsefesinin İngiliz ve Fransızlarca vahşet/barbarlık, ilkellik ya da azgelişmiş uygarlık karşılığı kullanmasından ayrışmasına işaret eder. Güvenç'e göre Almanlar bu kavramı İngiliz- Fransız üstünlüğüne karşı ileri sürmüşlerdir. "Fransız uygarlığına karşı Alman Kültürü" (GÜVENÇ, 2010: 95). Marks'ın, Hegel'in Geist (akıl, ruh) ve objektif Geist (nesnel ruh) kavramları yerine *Cultur* kavramını tercih ettiğini söyler. Marks'a göre kültür, "doğanın yarattıklarına karşılık, İnsanoğlu'nun yarattığı her şeydir" (GÜVENÇ, 2010: 95).

Ziya Gökalp: Milli kültür (Hars) ve beynelmilel medeniyet

Doğan Ergun'un *Türk Bireyi Kuramına Giriş* kitabında *kültürü uygarlıktan ayırıştırarak ele aldığını* görüyoruz. Makinesiz, kentsiz toplulukları da içine alan bir *kültür* tanımı vermektedir: "Makinesiz, tarihsiz, yazısız toplum denilirken, yabanıl toplumlar da denilen bu toplumların kültürlerinin, bütünlük gösteren kendilerine özgü bir mantıkları vardır. Fakat bu kültürler (...) düşünceler ve zihniyetler (...) geliştirmeye elverişli değildir. Bu toplumlardaki, yani bu gelişmeyen, değişmeyen toplumlardaki mantık, bir mantık öncesi değildir; bir alt mantık değildir; yani küçümsenecek, azımsanacak bir mantık değildir, sadece başka bir mantıktır, kısacası o gelişmeyen, değişmeyen toplumların kendi gerçekliklerinin mantığıdır (...) Bize göre, ilkel denilen bu toplumların kültürü, medeniyetsiz kültürdür. Yani bu tür kültürler, maddi gelişmesi olmayan ya da maddi gelişme bilinci olmayan kültürlerdir (...) Kısacası medeniyet maddidir; kültür manevîdir" (ERGÜN, 2004: 40- 41). Ergun'un bu ayırıştırması Ziya Gökalp'in *Hars Zümresi- Medeniyet Zümresi* başlıklı makalesindeki ayırıştırmaya benzemektedir. Ancak az sonra göreceğimiz gibi Ergun, medeniyet maddi- kültür manevî derken Gökalp gibi iki ayrı kategoriden bakmamakta Cemil Meriç'in "kültürü de medeniyeti de aynı mânâda kullanacağız" sözünün işaret ettiği yerden konuşmaktadır.

Ziya Gökalp (1875- 1924) makalesinde "Hars hâdiseleri fertte 'inşâî mefhumları, yani kıymetleri takdir ve tasnif hizmetile mükellef olan' vicdan melekelerini, medeniyet hâdisesi ise 'ihbarî mefhumları, yani hakikatleri tahlil ve terkip işine memur olan' akıl melekelerini husule getirmiştir" (ÜLKEN, 2007: 16; GÖKALP, 1992: 28- 29) demektedir; böylelikle kültürü (harsı) değer, kıymet, kavram tasnifi ve uygarlığı da bilgiye dayalı meseleleri inceleme, sentezleme işine tahsis et-

mektedir. Gökalp'e göre hars ve medeniyet birbirinden ayrılmaktadır: 1) Medeniyetin bilimsel kavramları, teknik aletleri, ekonomik ürünleri, taklit ve değiştirme yoluyla bir halktan diğer halka geçer. Bir medeniyet toplumu önce bölgesel bir biçimde görünür ama zamanla kıtaları ve tüm insanlığı kucaklar. Oysa insanlık sadece medeniyet topluluğundan ibaret değildir. Aile, oymak, nahiye/commune, ocak/corporation, sınıf, dini cemaat, kavim, ümmet, devlet (GÖKALP, 1992: 29) gibi bir çok kültür toplumları vardır; 2) Kültürle medeniyet arasında tabii olmayan bir savaş vardır. Eğitim ve siyasetin hedefi, kültür taraftarı fertleri, medeniyetçi fertler şekline çevirmektir. Çünkü Anglo- Saksonlar gelişmişliklerini medeniyetçi/ferdiyetçiliklerine bağlarken, doğu milletlerinin gerilemelerini ise toplulukçu/ cemaatçi/ kültürücü olmalarına (GÖKALP, 1992: 31- 32) bağlarlar; 3) Medeniyet milletlerarası ilişkileri arttırır, bilgi ve teknik transfer edilebilir; oysa kültür toplulukları önce aynı dedenin soplardan (klan) ortaya çıkar, milli yeteneklerin farklı olmasından dolayı milletler arasında farklı kültürler oluşur (GÖKALP, 1992: 33), kültür millîdir; 4) Medeniyet objektif nitelik taşıyan ilmi gerçekler, sağlığa, ekonomiye ve bayındırlığa ait kurallar, tarım ve ticaret aletleri ve matematik ve mantık kavramlarının alanındadır. Belli bir metoda bağlı olarak tanımlanır. Sağlık kurallarına uyulmazsa hasta olunur. Objektiflik/ şeyiyyet meselesidir. Hars ise yaptırımcılık/ müeyyidet ilkesi ile belirlenir, inşaî mefhumları vardır, vicdanî melekedden hareket eder (GÖKALP, 1992: 28) Din, ahlâk, estetik kurallarının bize yönelteceği cezalar kültür toplumunun vicdanında değerli olanın tanınması ile ilgilidir; 5) Medeniyetin bilimsel kavramları, teknik aletleri, ekonomik ürünleri, taklit ve değiştirme yolu ile bir halktan diğer halka geçer; harsı ise fertler toplumsal aklın mantıkî çerçeveleri içinde düşünmek zorundadır (GÖKALP, 1992: 29). Medeniyet değiştirilebilir, aktarılabilir, hars değiştirilemez; 6) Medeniyet toplumunun gerektirdiği taklit ve alış-verişler aksamazsınız olarak süremez (GÖKALP, 1992: 30). Gökalp bu cümlesiyle harsın sürekliliğini vurgulamıştır; 7) Medeniyet toplumunun bağlı olduğu sosyal kural, çerçevesinin sürekli genişlemesi, kültür toplumunun bağlı olduğu kural ise kişilerin toplum içinde çeşitli ödevlerine göre bölünme ve çeşitlenmesidir (GÖKALP, 1992: 34). Yukarıdaki sınıflama Gökalp'in *Hars Zümresi- Medeniyet Zümresi* başlıklı makalesinden çıkardığımız bir tasniftir. O'nun *Türkçülüğün Esasları* kitabında *Hars ve Medeniyet* başlıklı makalesinde formüle ettiği bir tasnif daha var. Bu tasnifi de vermek gereklidir sanıyorum [numaralandırma bize aittir-LB]: “1) Evvela, (hars) milli olduğu halde, (medeniyet) beynelmileldir. Hars, yalnız bir milletin dinî, ahlâkî, hukukî, muakelevî, bedîî, iktisadî ve fennî hayatlarının ahenkdar bir mecmuasıdır. Medeniyetse, aynı (mamure)ye dahil birçok milletlerin içtimaî hayatlarının müşterek mecmuudur. Meselâ 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 ilh. mevcuttur (1990: 25); 2) Medeniyet usul va-

sıtasıyla ve ferdî iradelerle vücuda gelen içtimaî hadiselerin mecmuudur (...) Harsa dahil olan şeylerse, usul ile, fertlerin iradesiyle vücuda gelmemişlerdir, sun'î de-ğillerdir. Nebatların, hayvanların uzvî hayatı nasıl kendiliğinden ve tabiî bir surette inkişaf ediyorsa, harsa dahil olan şeylerin teşekkül ve tekâmülü de tıpkı öyledir (1990: 26); 3) Hars ile medeniyeti biri birinden ayıran, harsın bilhassa duygulardan, medeniyetin bilhassa bilgilerden mürekkep olmasıdır. İnsanda duygular usule ve iradeye tabi değildir (1990: 34); 4) Bir millet diğer milletin dinî, ahlakî, bedîî duygularını taklit edemez (1990: 34); 5) Her kavmin ibtida yalnız bir harsı vardır. Bir kavim harsen yükseldikçe siyasetçe de yükselerek kuvvetli bir devlet vücuda getirir. Medeniyet, ibtida harstan doğduğu halde, komşu milletlerin medeniyetinden de birçok müesseseler alır (Yani milletlerin harsı kendine özgüdür ama medeniyeti değişebilir- LB). Milli harsı bozulmuş milletlere (dejenere milletler) namı verilir (1990: 37); 6) İki zıt medeniyet yanyana yaşayamazlar (...) O halde şark medeniyeti dairesinde bulunan Osmanlı medeniyeti, behemahal ortadan kalkacak, onun yerine bir taraftan İslâm diniyle beraber bir Türk harsı, diğer taraftan da garp medeniyeti kaım 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 aşılaktır (...) Tanzimatçılar, bu noktayı bilmedikleri için yaptıkları teceddütte muvaffak olamadılar” (GÖKALP, 1990: 40).

Doğan Ergun medeniyet ile kültür arasında maddi-manevî ayrıştırması yaparken Ziya Gökalp'e yaklaşmakla beraber onu eleştirir: “Medeniyet, milletler arasında teknik ve ilim yani şekil birliğidir. Hars ise, milletlerin ruh, vicdan yani esas ayrı-ğıdır, diyerek medeniyetle kültürü birbirinden ayır(makla- LB) Ziya Gökalp, yöntembilimsel en büyük yanlışını yapmıştır” (ERGUN, 2004: 45). Ergun'un eleştirisi meseleye sınıfsal temelden bakması gibi görünüyor. “Medeniyet sınıflı toplumlarda kültürün maddi koşuludur” (ERGUN, 2004: 44). Bu ayrışmanın temeli Ziya Gökalp'in sınıf meselesini millet ideali içinde değerlendirmesindendir. Çünkü Ziya Gökalp *Milliyet Mefkûresi* başlıklı makalesinde “Vakiâ, Türkiye'de büyük sanayi teşekkül ettikten sonra, bizde de Sosyalizm, mefkûresi doğacaktır. Fakat bu, diğer küçük mefkûreler gibi millî mefkûrenin bir muavini mevkiinde kalacaktır. Avrupa milletlerinde Sosyalizm aleddevam kuvvetlenmekle beraber, ekseriyetle muharebe zamanlarında mevkiini milli mefkûreye bıraktığını görüyoruz” (ÜLKEN, 2007: 35) demektedir. *Mefkûre* makalesinde de fertçiliği eleştirir. “Bir millet tehlikede olduğu zaman onu fertler kurtarmaz, millet kendi kendinin kurtarıcısı olur” (GÖKALP, 1992: 53) der. Oysa Ergun'a göre Batı'da maddi gelişmeyi gerçekleştiren bireydir. Sosyalizmle ya da kapitalist olmayan bir yolla gelişmeyi sağlamaya çalışan ülkelerde bireycilik gelişmemiştir. “Medeniyeti kültürden ya da kültürü medeniyetten ayırmanın kesinlikle bir yöntembilimsel yanlış olduğunu vurgulamak isteriz (...) Medeniyet ister 'bilim ve teknoloji' birikimi olsun, ister (...) 'maddi gelişme bilinci'

olsun; bir manevi, bir ruhsal gerçek olan kültürle iç içedir, bir aradadır, uyumludur (...) bu uyumluluk elbette medeniyet ve kültürü birbirine göre biçimlendirecektir” (ERGUN, 2004: 46- 47). Ergun’un bu eleştirisi haklı görünmektedir. Gökalp sanayi teşekkülünü öngörmekle beraber sanayileşme sonrası *kültürlenme*yi hesaba katmamaktadır. Taha Parla, Gökalp’in bu çelişkisini “Batı uygarlığının bilimsel ve teknolojik boyutunu, onun analitik ve felsefî bir toplum modeli olan, liberal rasyone- linden ayırtmak” şeklinde değerlendirmiştir (PARLA, 1993: 57). Parla’ya göre Gökalp’in Batılılaşma/ Çağdaşlaşma/ Muasırlaşma gibi kavramları kullanırken kas- tettiği, Avrupa kapitalizminin bilimsel, teknolojik ve sınai başarıları ile eşanlamly- dı. Parla, Gökalp değerlendirmesinde onun “Türk milleti, İslâm ümmeti, Garb me- deniyeti” üçlemesinin içeriğinde yer alan çelişkileri bu ideolojilerin bağımsız hedef- lerini kırmakla çözdüğüne işaret etmektedir: “Ulusal, dinsel ve Batılı düşünsel ge- lenekleri tek bir kuramda toplamaya yönel”mişti (PARLA, 1993: 55- 6). Parla’nın yargısı, Gökalp’in; Türk milliyetçiliğini ırkçı ve yayılmacı olmayan eşitlikçi milli- yetçilik; İslâm’ı ortodoks öğretilerden uzak, tasavvufî kaynaklanan, siyasal değil ahlâksal İslâmlaşmak; Batılılaşmayı ise, Marksist sosyalizm ile liberal kapitalizmin karşıtı olan korporatist kapitalizmin bir alt türü olan solidarist korporatizmi hedefle- yen idealist pozitivizm şeklinde anladığı yolundadır. Batı kapitalizminin kültürel ve teknolojik başarılarını öven Marks’ın aksine Gökalp, bu ikisini ayırmış ve tekno- lojik akılcılıkla liberal mantığın ayrı olarak varolabileceğini düşünmüştür. Parla’nın yorumuyla Gökalp Türk kültürünü, İslâm Tasavvufunun komünalist yanını ve Av- rupa’nın solidarist korporatizminin bunlarla uyumlu öğelerini terkip etmiş ve bire- yin kendi bireyciliğini budayarak, toplum içinde asıl kimliğine kavuşmasını tasav- vur etmişti. Bu sentez, kültür (hars) ile uygarlık arasındaki ayrıma dayandırılmıştı. Gökalp’in bununla yapmak istediği, Avrupa’dan bağımsız olabilmek, kültürel aş- ağılık duygusundan arınmış bir modernleşmeyi gerçekleştirebilmektir (PARLA, 1993: 58). Gökalp’in Türk milliyetçiliği, İslâm tasavvufu, Avrupa korporatizmi sen- tezinin bireyciliği törpülemesinin faşizmde erimek ve silinmek anlamı taşıdığı orta- da idi. Ergun’un *kültür* kavramını nasıl anladığına döndüğümüzde şu tarifile karşıla- şıyoruz: “Biz medeniyet koşullarına göre öğrenilmiş toplumsal yaşayış tarzına kül- tür diyoruz. Ve manevi bir araç olan kültür, belirli bir toplumda insanlar arasındaki ilişkileri sağlamaya yarar diye düşünüyoruz” (ERGUN, 2004: 46- 47). Ergun’un bu tariftten sonra *Batı Toplumlarının Temel Kültür Özellikleri* ve *Doğu Düşüncesinin Temel Özellikleri* şeklinde açmış olduğu iki başlığı anlamak kolaylaşıyor. Ergun’a göre Batı’da *kültür* vardır; Doğu’da *düşünce*. Ergun’un “Türk’ün düşüncesi Ba- tı’nın kültürü” söylemine varması noktasında Ahmet Hamdi Tanpınar’dan örnek vermesi de oldukça manidar. Ahmet Hamdi Tanpınar *medeniyet* tartışmalarında Hilmi Yavuz’un da referans verdiği bir isim. Hilmi Yavuz, “İslâm bir estetik mede- niyeti yarattı. Şimdi ise büyük bir beğeni yıkımı yaşanıyor” fikri üzerinden yazılar- röportajlar yayınlıyor (YAVUZ, Zaman, 15.04.2012; YAVUZ, Taraf, 30.04.2012).

Tanpınar’a geçerse O’nun şark-batı karşılaştırması ile ilgili makalesine zaten Ergun da atıf yapıyor. Tanpınar o makalede şöyle demişti: “Denebilir ki, Şark eşyaya ancak umumî şekilde tasarruf eder. Hatta bazen onu tabiatın sanki ödünç alır. Garb ise bünye mahiyetini anlamak ve bütün imkanlarını yoklamak suretiyle onu tam benimser (...) Elmas işçiliği aslında şarkın malı olan bir işçiliktir. Fakat Şark memleketlerinde olduğu şekilde kalmadı (...) çünkü ışığın kırılıp dağılma kabiliyeti üzerinde müşahadelerin, bilginin neticesidir. Garpta, şiirde, musikide, dilde, güzel sanatların her dalında, fikir ve cemiyet işlerinde daima bu dikkate ve bu bilgili tasarrufa şahit oluruz (...) Şarkta muhayyile yoktur (...) Şark hikayesi daima başlangıcı olan masalda (...) muayyen zamanda ve müphem mekanda macerasını anlatır, kaçışını temin eder veya hikmet dersini verir (...) Garb’ta ise hikaye ve romanlar, daha evvel destanda sanatkarların dikkatinin önünde tuttuğu şey daima insan ve hayatın kendisidir (...) Musiki de aşağı yukarı böyledir (...) [Şarkın malı olan] Arap kemanını bugün Oistrakh’ın elindeki sade kabiliyetine erişiren şey, garblının hayatına girmiş eşyaya tasarruf kudretidir (...) Ortaçağı ile Rönesans’ı ile Garp medeniyetini bir yığın hamlesinde hızını aldığı Müslüman medeniyetinden ayıran fark, işte bu dikkat, onun mahsulü olan şahsi tecrübe ve bu tecrübelerin birbirine eklenmesinden doğan bilgidir (...) Garbla Şarkın arasındaki fark, işte bu yaptığı işi şahsen yaşamak, onun vasıtası ile realitenin içine iyiden iyiye yerleşme keyfiyetidir” (TANPINAR, 1992: 128- 130). Görüleceği üzere Tanpınar Şark’ı Batı karşısında zayıf görmektedir. Ergun da bu makaleden hareketle “Doğu, daha çok inanca dayandığı için bütünü, bütünlüğü inançta görmek istemiştir (...) inançtaki bütünlük Doğu’ya yetmiştir (...) İnanç bilgisi önce gelmiştir. Çünkü, madde ile hesaplaşmaktan kaçınan Doğu (...) bilgiyi dönüştürmek için kullanmamıştır (...) Doğu sanayileştikçe, yani “madde ile hesaplaştıkça” ve bunu kendi insan kültür olanaklarına göre yaptıkça, kendine özgü değişimler yaratacaktır” (ERGUN, 2004: 72- 73) demektedir. Böylece Ergun’un kültürü Gökalt’ten de farklı zemine çektiği ama yine de medeniyetten parçaladığı söylenebilecektir. Ergun, “henüz bilgi vardır, Batı medeniyeti ile temas edince kendine has kültür ve değişimleri göreceğiz” yargısına yönelmiş gibidir. Tabii bu Türk bireyi’nin çıkmasına bağlanmıştır.

Gökalt kültürün değişmezliği fikri ise, Batı’da ortaya çıkmış uygarlıktan da kopmadan eski toplumun (Osmanlı) cemaatçi ahlâkını (ümmeet refleksini) her şeyiyle millete taşımak yönündeydi. Kendisi 1924 yılında vefat ettiği için göremedi ama ümmete ait kültürel değerlerin ulus formuna taşınamayacağı anlaşılabilecektir. Türkiye’de kültüre ait bir dizi değişiklik sanayi toplumuna dair ya da uygarlık ve-rilerine sahipliğe dair maddi aktarımların hemen akabinde tasfiyeye uğradı.

Mümtaz Turhan: Kültür değişimleri

Mümtaz Turhan’ın kültür üzerine çalışması Ziya Gökalt’ın *Hars (kültür) Medeniyet* kavramları arasında yaptığı ayrıştırmayı kültür ekseninde ele almaktadır.

Kitabının daha girişinden itibaren kültürün değişebileceği vurgusundadır ve bu meseleyi sosyoloji ilminin disiplini içine almayı hedeflemektedir. “Canlı bir uzviyette kan devaranını bilmek fizyoloji için ne ise, kültür değişmelerine ait hadiselerin hakiki şekilde bilinmesi de sosyoloji için odur” (TURHAN, 1987: 27) der. Turhan’ın kültür değişmeleri için verdiği bazı örnekler var. Turhan, Garb medeniyetinin kültürlerinin iptidai kültürlerle temasında Batı kültürünün mahalli kültürler için güçlükler yarattığı ve genellikle ibtidai kavimlerin ortadan kalkmasına sebebiyet verdiğini yazar. Bu konuda birkaç örnek de verir. Bunlardan birini aktarmalıyız: İbtidai kavimlerin ekserisinde aile poligami esasına göre teşekkül etmektedir. Bu yapının endüvialist zihniyete ve onun gerekleri ile inşa edilen ekonomiye göre ayarlanmış Avrupalı aile sistemine göre davranmaya zorlandığında ortaya çıkan sonuç fuhuş olmaktadır. Zira, mevcut iktisadi nizam içinde kocasız kalan kadınlar için fuhuştan başka yaşamak imkanı kalmıyor (TURHAN, 1987: 30). Turhan’ın, Ziya Gökalp’in *Türkçülüğün Esasları* kitabındaki tasniflere yönelik bir itiraz taşıdığı açıkça görülüyor. Turhan kitabının bir yerinde Ziya Gökalp’e nazaran geliştirmeye çalıştığı fikre rağmen “kültür- medeniyet arasında ayrılık yoktur” fikrini de ilmî temelden yoksun görmektedir. Turhan “medeniyetle kültür arasında hiç bir fark veya ayrılık yoktur. Bunları birbirinden ayırmak tamamıyla sunidir” (TURHAN, 1987: 39) iddialarına garb medeniyetinin tek bir millet gibi algılandığı, bu medeniyeti temsil eden milletler arasında fark gözetilmediği cevabını verir. Böylece medeniyetle kültürü birbirinden ayırmak gerekliliğini kabul eder. Cemiyette bedenî, içtimaî, ruhî ihtiyaçların tatmininde rol oynayan vasitelerden bahseder ve bunların meydana getirdiği birliklere *kültür terkipleri- Culture Complexas* adını verir. Ayrıca her kültürün periferinde (kenarında) asli unsurlar kadar ehemmiyetli unsurlar bulunduğunu belirtir (TURHAN, 1987: 43). Turhan’ın kitabının bir bölümünü de *Kültür Değişmelerine Ait Terimler* meselesine ayırdığı görülmektedir. Turhan, *Kültür Değişmesi* teriminin ne anlama geldiği meselesini Malinowski’nin tanımlarıyla verir: “Kültür değişmesi, bir cemiyetin siyasi yapısında, idari müesseselerinde ve toprağa yerleşme ve iskan tarzında, iman ve kanaatlerinde, bilgi sisteminde, terbiye cihazında, kanunlarında, maddi alet ve vasıtalarında, bunların kullanılmasında, içtimaî iktisadının dayandığı istihlak maddelerinin sarfında az veya çok husule gelen tahavvülleri ihtiva eder” (TURHAN, 1987: 49). Bu tanımdan sonra Turhan’ın İktibas- Borrowing; Kültür temasları; Kültür edinme- Kültürleşme- Acculturation; Kültür Aktarması- Culture Transfer; Kültür Edinme- Acculturation; İçtimaî Kültür Karışması- Social Cultural Diffusion gibi terimleri öne sürdüğü görülmektedir (TURHAN, 1987: 50-52). Terimlerin kültür araştırması yapan antropologlar tarafından birbiri ile çelişkili şekilde kullanıldıklarından bahseden Turhan, bu bölümde kavramları kendi teklif ettiği iki terime irca eder: “Biz bütün kültür değişmelerinin *serbest* ve zorlanmış, *empoze* veya mecburî olmak üzere iki nev’e irca edilebileceğini kabul edi-

yoruz” (TURHAN, 1987: 51). *Serbest Kültür Değişmesi* bir içtimaî grup veya cemiyetin yabancı kültüre sahip cemiyetle temasa geldiği zaman hiçbir dahilî veya haricî tazyik altında bulunmadan o kültürün muayyen bir kısmını alıp benimsemektir, der. Mecburî veya *Empoze Kültür Değişmesi* ise ayrı kültürlerle sahip iki içtimaî grup veya cemiyetten birinin diğerini tazyik etmesi veya idarî nüfuz veya iktidara sahip bir zümrenin yabancı bir kültürü veya bunun muayyen bazı unsurlarını ekseriyetin arzusu hilafına kendi cemiyetine zorla kabul ettirmesi, şeklinde açıklanır (TURHAN, 1987: 52). Turhan *İktibas* teriminden de bahseder ve bunu “bir grup veya cemiyetin başka kültürlerden münferit unsurlar veya unsur terkiple almasıdır” tarifleriyle açıklar. Turhan’ın bu son kavrama başvurusu kültür değişmesi ile ilgili değildir. İktibas, kültürde bir değişmeye meydan vermeyebilir, der. Turhan’a göre kültür aktarmasında müessir olan temasın sıklığı değil, temas halindeki iki kültür çevresinin birbirine karşı takınacakları tavırlar- *Atitütler* önemlidir. Turhan serbest kültür değişmesinin bazı sorunlarından da bahseder. Bazen faydalı yeni kültür unsurları iktibas edildiğinde girdikleri kültürde farklı ehemmiyet ve mana kazanmış olur demektedir. Örnek olarak da Tahran’da otomobilin zenginlik, mevki, itibarın sembolü mahiyetinde kullanılmasını verir. Yeni harp zenginleri eski otomobilleri satıp yenilerini almaktadır; bütün aile fertleri içine dolmakta, sokakların dar ve tozlu olduğuna bakılmaksızın gayet ağır gidilerek topluma gösterilmektedir. Turhan’ın konfor aracı olan otomobilin istif halinde iki saatlik işkenceye dönüşen yolculuklar için kullanılması hakkında “nakil vasıtasından ziyade bir gösteriş, itibar sembolü olmak üzere başka bir içtimaî kıymet ve mana” şeklindeki değerlendirmesi serbest kültür değişmesini “değiştirerek adapte” şeklinde algıladığını gösterir (TURHAN, 1987: 62- 63). Turhan iki sorundan daha bahseder: 1) Yeni kültür unsurunun kabul edilmesi için ne kadar bir süre geçmelidir; 2) Yeni kültürü kabul ettikten sonra, aynı ihtiyaçları tatmin eden eski unsurların akıbeti ne olacaktır? (TURHAN, 1987: 63). Bu soruların birincisinin tetkik edilmediğini söyler. İkinci sorunu ise, yeni kültürün eski unsuru moda gibi telakkilerle tasfiye ettiği ya da yeni unsurun eski değerler karşısında görgüsüzlük- zıppıktılık isnatlarıyla karşılaştığı meseleleriyle birlikte değerlendirir. Yargısı ise şudur: Yeni kültür unsuru eski unsur gibi tatmin edici olmadıkça eskiyi atmamak gerekir. Bu çerçevede empoze kültür değişmelerinde yeninin zorla adapte edilmesinin ahenksizlik sorununa hatta inhilale neden olduğuna işaret eder (TURHAN, 1987: 64). Mümtaz Turhan’a göre her hangi bir sosyal grubun atitüd (tutum), zihniyet ve değer yargısında köklü bir değişiklik olmadıkça maddi kültürünün değişmeyeceği asıldır. Turhan, yaptığı köy araştırmalarında, Birinci Dünya Savaşı ve 1928 Depremi’nin köyden kente göç olgusunu çıkardığını; göç edenlerin köye geri döndüklerinde kent ile temas etmiş olmaları nedeniyle sosyal yapılarında bazı değişmeler olduğunun gözlemlendiğini ifade eder. Kültür temasları ile halkın dine, tahsile, sıhate, ticarete dair atitüdlerinde önemli değişmelerin ortaya

çıkıldığını ifade etmiştir. Dini bağlılıklar zayıflamadığı halde, hurafe ve batıl itikadların bırakıldığını söylemektedir. *Garblılaştırmanın Neresindeyiz* kitabında da Turhan, sadece kentlere gelmenin ve sathî garblılaştırmanın meseleyi çözmediğini etüt etmiştir. Turhan’a göre iki dereceli bir yanlış bulunmaktadır: 1) Garbla sırf şekil benzerliği altında, fakat herhangi bir gaye ve hedeften mahrum, memleketin haki-ki ihtiyaçlarından uzak bir maarif teşkilatı, gittikçe genişleyen ve mütemadiyen büyüyen tesisleriyle, memleketin kesesinden çıktıklarıyla sırf onunla geçinen asalak insanlar ortaya atmakta ve memleketi muhakkak bir uçuruma sürüklemektedir. Garblılaştırma sırf Avrupa ile şekil benzerliğinde kalırsa bizi artık garblılaştık diye hareketsiz ve mevcut sistem içinde mahsur bırakacaktır; 2) Bundan başka bu yarım, sathî garblılaştırmanın yalnız büyük şehirlerde vukua gelip memleketin diğer kısımlarına sirayet etmemesi bizi iki ayrı kültüre sahip bir millet haline getirmiştir. Bir tarafta büyük şehirlerde yarı münevverin temsil ettiği, yarı şark, yarı garp-tan mürekkep bir medeniyet, diğer taraftan küçük şehir, kasaba ve köylerimizde yaşayan Türk ve Şark medeniyetlerinin tesiri altında kalmış bir kültür ve medeniyet (TURHAN, 1974: 104- 105). Turhan’ın sözünü ettiği garblılaştırma bu cihetten bir modernleşme olmayıp “medenî ileri bir millet olma”ya dönük arayışla ortaya çıkıyor. Bu çerçevede “garblılaştırma”yı “medenîlik” olarak aldığı görülmektedir. Onun itiraz ettiği hususun, garblılaştırmanın zecrî, tepeden inme ve mecburi metodlarla yapılamayacağından işaretle Kemalist modernleşmenin tavrına doğru olduğu söylenebilir. Mümtaz Turhan, Türk devrimini bir vakıa halinde kavıyor ve onu muhafazakârlaştırmanın yollarını arıyordu. Turhan’ın Gökalp’i eleştirisi, *kültürün değişebileceği* öncülünün Kemalizmin *Mecburî* veya *Empoze Kültür Değişmesi* politikasının başarısızlığına karşı konumlanması ile ilgilidir. Temelde Turhan’ın da İslâm’a müntesip bir topluma Batı teknik-bilimini nasıl taşımak sorunundan hareket ettiği görülmektedir. Turhan’da Gökalp’ten farklı olarak Türk toplumunun yönetici elitin tanımlaması gerekli bir dinî-millî kimliğe ihtiyaç bulunmadığı fikri baskın çıkmış görünmektedir. Dolayısı ile Gökalp’in “Türk milleti, İslâm ümmeti, Garb medeniyeti” üçlemesinin içeriğinde yer alan çelişkiler Turhan’ın yakalanmadığı çelişkilerdir. Çünkü Anadolu’da yaşayan millet/dindarlık bir realitedir; ancak Cumhuriyet sistemi de bir realitedir. Turhan iki realite arasında taraf olmaz, biri adına diğerine kimlik dayatmanın anlamsızlığını farkederek. Ayrıca *Empoze Kültür Değişmesi* politikasının başarısızlığını da görür. Teklif ettiği değişimin *Serbest Kültür Değişmesi* olması mantıklı görülmektedir. Yaptığı köy araştırmalarında bu değişimin mümkün olabileceğini etüt etmiştir.

Ancak Turhan’ın Garb Medeniyeti meselesini olduğu gibi içselleştirmesi bir soruna dönüşmektedir. Çünkü bu şekliyle Uygarlık artık 2000’li yıllarda küreselleşmiştir. Özellikle 11 Eylül 2001 yılında ABD’deki İkiz Kulelere yönelik saldırıdan sonra global kültür dünyayı sarmalamıştır. Küreselleşme eğilimini, bir kültürel bütünleşme ve homojenleşme olarak görme eğilimi aydınlar arasında gittik-

çe yaygınlaşmaktadır: “Mahallî farklılıklar bir takım evrensel güçler tarafından yok edilmektedir. Bütün dünyada bir Amerikanlaşma eğilimi vardır. Bu çerçevede bir küresel kültür oluşmaktadır. Bu istikametteki izahlar, küreselleşme olgusundan çok, dünyanın küreselleşmesinin kaçınılmazlığından hareket etmektedir. Halbuki bu tür izahlar millî kültürün en önemli güçlerinden biri olan psikolojik saiklerin yok olmasına yol açmaktadır. Bilhassa Amerikan kültürü karşısında direnmenin imkânsız olduğu kanaati, aynı zamanda böyle bir direncin gereksiz olduğu düşüncesi ile de birleşmekte ve asıl bu noktada küreselleşme başlamaktadır (...) Küreselleşme karşısında, derinlere kök salmış bulunan Türk kültürünün gücünü yitirmesi Amerikalı olmadan Amerikanlaşmayı, Hristiyan olmadan Hristiyanlaşmayı doğuracaktır. Mücadele psikolojik gücün ilanı merkezinde cereyan etmektedir. Kaçınılmazlığın kabulü, “aynılaşma” istikametine kaymayı ortaya çıkarmaktadır. Bu noktada ise alabildiğine benzeşme ortaya çıkmaktadır” (TATAR, 2009: 71- 72). Turhan’ın *kültür* meselesini algılama biçimi milletlerin ulus-devlet sınırları yani hakimiyet alanları içinde yaşadığı zaman dilimi açısından değerli görünmektedir. Küreselleşme ile ve özellikle internet ve TV sayesinde Turhan’ın *serbest kültür değişmesi* kavramı dirençsiz kalmıştır. Yeni dönemde sadece millî kültürlerin değil etnik, mezhebî, lokal ve mahallî kültürlerin de küreselleşme karşısında şikayet ettikleri görülmektedir. Küreselleşme yeni bir kültür dayatması şeklinde değerlendirilmeye başlanmıştır: “Küreselleşme çoğunlukla da çok kültürlü ya da belirli bir kimlik sahibi toplum olmaya aday grupların elinde koz olarak tuttukları ve besledikleri kavramdır. Küreselleşme, millî kültür oluşturamamış toplumların, millî kültür sahibi toplumlar üzerinde kültürel baskı uygulamasından başka bir şey değildir. Kendinde olmayanı varmış gibi göstererek, ekonomik, siyasal ve sosyal bakımdan geri kalmış toplumlara tahakküm edebilmek ve onu kendine bağımlı hale getirmek için ayrıca kültürü de kullanma girişimidir. Bütün dünya büyük bir hızla aynı tür köfte yiyen, aynı marka veya model ayakkabı, elbise giyen, geleneksel yemeklerini “fast food”larda yiyen bir kültüre doğru hızla yol almaktadır. Şehirlerin çöp kutuları, sokaklarında oynayan çocukların tekerlemeleri bile benzer hale gelmiştir.” (YAYLA, 2006: 16). Turhan’ın kültür çalışması, Cumhuriyetin Kemalist *Empoze Kültür Değişmesi* politikalarını eleştiren bir alan açmış olmakla beraber, Cumhuriyet’in de Batı modernleşmesine direnç geliştiremediği, yeni kimlik oluşturamadığı fikrini yansıtamamış görünmektedir. Turhan, *Garblılaştırmanın Neresindeyiz* kitabında Batı uygarlığının teknik-bilimsel tezahürünü “medeniyet” şeklinde değerlendirmişti. Nitekim, garblılaştırmayı idealize ettiğini kitapta bu minval üzere serdettiği pek çok cümlede görmekteyiz: “O halde garblılaştırmanın, medenî ileri bir millet olmanın en esaslı şartı hakikî ilmi memlekete getirme” (TURHAN, 1974: 114); “Garp medeniyeti ilme, ilim zihniyetine ve bunların meydana getirdiği teknikle, hak ve hürriyet prensiplerine dayanan müesseselerden teşekkül etmiş bir nizam-

dır” (TURHAN, 1974: 54); “Şu halde biz, Garblılaşımdan, bir millet veya cemi-yetin kendi örf ve âdetleri, ananeleri içinde ziraî, iktisadî, sınaî, siyasî, maarif, sa-nat ve sair içtimaî faaliyet ve sahaları ihtiva eden umumî bir kültür inkişafını kas-tediyoruz ki bu da, Garptan herşeyden evvel ilim ve teknikle ilmî zihniyeti al-makla tahakkuk edebilecektir. Onun için bunun adına ister Garplılaşıma, ister muasırlaşma veya modernleşme, ister ilerleme densin hiçbir ehemmiyeti yoktur” (TURHAN, 1974: 70). Turhan’ın İslâm dinini, içtimaî ahlâkı, mezhebî inanışla-rı *kültür* alanında değerlendirdiği düşünülebilir. Bu değerlendirme, Turhan’ın Batı (Garp) uygarlığını “medeniyet” kavramı ile tanımlamasından kaynaklanı-yor. Turhan, yukarıya aldığımız alıntılarda da görüleceği üzere Garp medeniye-tini “ilim- teknik- hak/ hürriyet nizamı” şeklinde modellemiştir. Batı’yı İslâm toplumlarından ya da Batı dışı toplumlardan ayıran vasıf bu olduğu için “Garp-lılaşıma” onda sorun teşkil etmez. Dolayısıyla “yerli”/ eski kültürün müessesesele-rinin garblı/ medeni müesseseselerle intibakını “serbest kültür değişmesi” kavramı içinden okur. Turhan’ın açık sözlülükle ifade ettiği bu yargı, son dönem muha-fazakârlığın ve iktidar/ sermaye ile tanışmış İslâmcılık düşüncesinin zımnen po-litize ettiği bir düşünce damarına dönüşmüş gibidir.

Erol Güngör: Kültür Değişmesi ve milliyetçilik

Erol Güngör’ün de tıpkı Mümtaz Turhan gibi müstakil bir *Kültür Değişmesi* çalışması var. Güngör, Turhan’ın aksine Avrupalılaşmak ile modernleşmek olgu-sunu birbirinden ayırır: “Avrupalılaşmak ile modernleşmek aynı şey değildir. Bu yüzden, modernleşmek için mutlaka Avrupalı olmak gerekmez. Zaten herhangi bir milletin bir başka millete ait kültürü olduğu gibi benimsemesi imkansızdır” (GÜNGÖR, 1992: 25). Ancak Güngör’ün asıl meselesi Ziya Gökalp’in kültür-medeniyet tanımları ile ilgilidir. Gökalp’in medeniyet terimini verir ve eleştirir. Gökalp’in kültür kavramını geniş tuttuğunu, bazen medeniyete ait gördüğü şey-leri de kültüre kattığını söyler. Gökalp’in tarifini şöyle verir: “Medeniyet usulle yapılan ve taklit vasıtasıyla bir millettten diğer millete geçen mefhumların ve tek-niklerin mecmuudur. Hars (kültür) ise hem usulle yapılamayan, hem de taklitle başka milletlerden alınamayan duygulardır (...) Medeniyet bizim öz malımız de-ğildir; şimdiki medeniyetimizi nasıl başkalarından aldysak, yine başkalarından (...) daha faydalı olan bir medeniyeti alabiliriz” (GÜNGÖR, 1992: 12). Gö-kalp’in bu yaklaşımını eleştirir. Türkler İslâm dinini de başkalarından almıştır, der. Gökalp’in dini bir yerde medeniyet ve bir yerde kültür diye göstermesini te-zatlık olarak görür. Türkçülerin Batılılaşma fikrini milliyetçilikle uzlaştıırken Ziya Gökalp’e başvurduklarını söyler. Ancak bir iddiası daha vardır: İslâmcılar da Müslümanlıkla medeniyetçiliği uzlaştırmışlardır; ancak medeniyet terimini Türkçüler kadar geniş tutmadılar, der (GÜNGÖR, 1992: 13). Garpçıları ise me-deniyetçi olmaktan ziyade kültürcü bir gayrette sayar. Örnek verdiği isim Peya-

mi Safa'dır. Peyami Safa'nın kültürcülüğünü ise onun inkılâpçılığını bağladığı ilkelerle kanıtlamaya çalışır: 1) Laiklik, 2) Şapka, 3) Latin Harfleri, 4) Konservatuvar'da Türk müziğinin ilgası, 5) Garp takviminin kabulü, 6) Garp muaşeret ve kıyafetlerinin resmîleştirilmesi (GÜNGÖR, 1992: 165). Garpcıların bir teorisiz olmadığı için, iddialarını kavramlaştıramadıklarını ifade eder. Kendi kültür tarifini de şöyle yapar: "*Kültür bir inançlar, bilgiler, his ve heyecanlar bütünüdür; yani maddi değildir. Bu manevî bütün uygulama halinde maddi formlara bürünür*" (GÜNGÖR, 1992: 15).

Güngör, kültür ve teknoloji meselesini tarih ile ilişkilendiriyor. O'na göre her toplumun bir tarihi vardır. Tarih milletin hayatıdır. Tarih, hayat içinde karşılaşılan ve öteki toplumların hayatından başka olan şartların ve bu şartlara verilen tepkinin adıdır, der. Kültürü bu tarihe bağlar: "Kültür ise, bu tepkilerden doğan inanç, norm ve davranış özellikleridir" (GÜNGÖR, 1992: 25). Güngör'ün bu tanımı dini, kültürün ve kültürü de tarihin (millet hayatının) içinde tanımlamasıdır. Böylece dini *tarihsel* ve *kültürü* de *tarihsî* kılmaktadır. O'na göre "Avrupalılaşmayı imkansız kılan şey işte budur" (GÜNGÖR, 1992: 25). Böyle bir öncülden hareket ederek ve "kültürü koruma" adına teknolojinin doğuracağı problemlere işaret eder. Güngör'de "kültürü koruma" meselesi dini de dışarıda bırakmaya müsait bir kültür tarifine yaslanmaktadır. "Biz her milletin tarih ve kültürünün o millete mahsus olduğunu kabul ettiğimize göre, her milletin modern teknolojiyi benimseme ve kullanma tarzının da kendine mahsus olacağını kabul etmeliyiz" (GÜNGÖR, 1992: 25) der. Bu tür düşünce temelde ayıklayıcıdır. Güngör'e göre teknolojinin milletlerarası ortak özellikleri bulunsa bile, bunların doğurduğu problemler vardır. Batı teknolojisini almakla Avrupalı olmak gerektiğini söyleyenler haklı olmakla birlikte kültür- medeniyet ayırımını çok basit düzeyde ele alıp, modern teknoloji ile meydana gelecek değişiklikleri gereği gibi idrak edememişlerdir, görüşündedir. İlerleyen satırlarda "Batılılaşma tezi hiçbir zaman sadece Batı teknolojisinin değil, Batının 'ilim ve tekniğinin' alınması şeklinde ortaya atılmıştır" (GÜNGÖR, 1992: 26) diyecektir. İşaret ettiği düşüncenin sahibi Mümtaz Turhan'dır. Bununla beraber modernizm karşısında iki tavır bulunduğunu; mutlak/ kontrollü modernizm görüşü ile her türlü yeniliğin/ kısmî yeniliklerin benimsenmesine yönelenlerle, modernizm aleyhtarı cereyanların görüldüğünü ifade eder. Kalkınmakta olan ülkelerde mutlak/ kontrollü modernizm görüşü itiraz edilebilecek bir fenomen olmaktan çıkmıştır, der. Modernleşmenin dışında kalan cereyanın hippiler, marjinal gruplar halinde kaldığını söyler (GÜNGÖR, 1992: 27). Teknolojinin kültür değişmesini tetiklediğinden ve durdurulmadığından bahsederek yapısını ortaya koyar: 1) Teknoloji engel tanımamaktadır, devamlı ilerleme halindedir. Tarihte değişik medeniyetler büyük katastroflar ile çökmüş olmakla beraber teknoloji bir yerde hamlesini kaybetse bile başka yerde ilerlemeye devam etmektedir; 2) Teknoloji, kültür değerleriyle çatışma içindedir. Başlangıçta mukavemet edilen yenilikler zaman içinde ortadan kaldırılamıyor (Bu yargıda Mümtaz

Turhan'ın *empoze kültür değişmesi* kavramına atıf vardır. Empoze kültür değişmesi de topluma sinmektedir, denmiştir); 3) Kültür bazı noktalarda teknik değişmeye direnmektedir; 4) *Hakiki kültürde* insanın her faaliyeti manalı bir bütünde yer alırken, teknoloji *sahte kültür* üretmiştir. Örneğin müzik manevi ihtiyaçlara cevap verirken, modern toplumda maddi hayattan kaçma eylemi olmuştur. Hakiki kültür maddi ve manevi dünyayı parçalamamıştır (GÜNGÖR, 1992: 28- 31). Güngör'e göre modern teknoloji, ona karşı çıkan aydınlar arasında bile doğrudan doğruya reddedilen bir şey değildir (Gandhi hariç); aydınlar teknolojiyi teknoloji ile düzeltileceklerini düşünmekte. Bu bakımdan teknolojik ütopya inananlar ile Marks'ın hayal ettiği komünist cemiye inananlar, cennetin dünyada gerçekleşeceğine inanmaktadırlar (GÜNGÖR, 1992: 31- 32). Güngör'ün düşünce izleği teknolojinin “ne”liği hakkında hemen bir karar vermez görünmektedir. Eğer teknoloji hem faydalı ve hem de zararlı yollarda kullanılabilirse, kendi başına değer üretmez; çünkü değerleri üreten teknoloji değildir insandır, der (GÜNGÖR, 1992: 36). “Teknoloji, ilmî bilginin pratikteki uygulamasıdır” tarifini verir (GÜNGÖR, 1992: 36). Ancak teknolojinin taban tabana zıt ideolojileri de aşarak Sovyetler Birliği ile Batı toplumlarını birbirine benzettiğini ve toplumların “odaklaşma- convergence hipotezi-ne” yakalandığına da işaret eder. Japonya'nın bu hipoteze uymadığının tartışıldığını bahseder. Güngör'ün teknoloji üzerine yoğunlaşması Cumhuriyet modernleşmesinin yeniden ele alınması gerekliliğini tartışmaya açmakla ilgilidir. Zira Cumhuriyet'in teknoloji transferi 1944 yılına kadar Osmanlı'dan ileride değildir. Ayrıca teknolojik modernleşme hiç de “çantada keklik” sayılamayacaktır. İlerici-gerici tartışmasını da yapar. Güngör'e göre Türk Modernleşmesinin öncüleri muhafazakârlardır (GÜNGÖR, 1992: 43). İnkılâpçılar mahallî âdet hükmünde olan özellikleri birinci derecede önemli saymaları nedeniyle gerici sayar. Çünkü onların değer verdiği şeylerin modern Batı cemiyetlerinin sosyal ya da teknolojik organizasyon seviyesine ulaştırmaya yaramayacağını söyler. Türkiye'de teknolojik medeniyetin yerleşmesi İkinci Dünya Savaşı sonrasına rastlar, der; çünkü İnkılâpçıların ideolojilerinin olmadığı ve bir kalkınma ya da modernleşme doktrini ortaya atmadıklarını düşünür (GÜNGÖR, 1992: 42). Güngör'ün bu tahlillerden sonra yapılması gerektiğini düşündüğü şey, “Batı medeniyeti için en uygun sansürün veya kontrol mekanizmasının ne olduğunu aramak yerine- ki böyle bir şey zaten mümkün değildir- Türkiye'de sağlam bir millî kültür kurmanın yollarını araştırmaktır” (GÜNGÖR, 1992: 46) şeklindedir. Böylece Batı'dan gelen sanayileşmenin hangisinin iyi/kötü olduğunu kararlaştırmanın getireceği anti-demokratik ve gayri-ilmî yollardan kurtulur. Bağımsız bir millî kültür şahsiyetinden söz edilmesini önerir (GÜNGÖR, 1992: 46). Güngör'ün teknoloji-kültür konusunda Turhan'dan bir farkı da Batı'da yetişmiş aydının “yerli” kalması meselesidir. Güngör'e göre Batı'da yetişmiş aydın sadece nitelikli ilim adamı olmamalıdır. Aynı zamanda halk da kendine rehber edindiği insanın “yerli” olmasını ister. Kendi kültüründen biri olmasını ister (GÜNGÖR, 1992:

57). Türk halkının asıl ihtiyacı bir taraftan modern teknolojik bilgi ve teçhizat, bir yandan da modern iktisadî ve idarî organizasyondur. Aydınların kültüründe insan münasebetleri, dini inançları, hissi tepkileri bakımından meydana gelecek değişmelerin kabul edilemeyeceğini ifade eder (GÜNGÖR, 1992: 57). Bu çerçevede Cumhuriyet kadrolarının milliyet esaslı yeni bir Türkiye kurmak için yola çıktıklarında Osmanlı tarihine karşı çıkarak Türk tarihinin İslâm Medeniyeti içindeki yerini kabus gibi gördüklerine işaret eder (GÜNGÖR, 1992: 77). Halbuki der, Türk milleti için asıl tarih Osmanlı Tarihi idi (GÜNGÖR, 1992: 77). Güngör'ün bundan sonra yaptığı şey Türkçe konuşan "Osmanlı Müslüman kimliğini" *Türk Kimliği, Milli Karakter* şeklinde ileri sürmesidir.

Güngör'ün *kültür* meselesini manevî olanla ilintilendirmesi ve *medeniyet* ile *teknoloji* ile açıklaması Ziya Gökalp'ı çok da aşamadığının göstergesi şeklinde okunmalıdır. Gökalp'in medeniyet teriminin yerine teknolojiyi koyar ve teknolojiye direncin mümkün görünmediğini de teslim eder. Teknolojinin toplumları değiştirdiğini teslim eder. Bu durumda kültürün manevî yapısının kendisini nasıl koruyacağı meselesi boşlukta kalır. Ayrıca aydınların "yerli" kalmasının teminatı nedir? sorusu cevapsızdır. Teknolojiye sansürü de politize etmez. *Teknoloji-medeniyet* ile *kültür*ü çarpıştırır. Osmanlı toplumunun dinî ve ahlâkî yapısını *Türklük* penceresinden okumakla da bir yanılgı içindedir. Osmanlı halkının bir terkip olduğu fikrini çalışan aydınları eleştirir. Ancak bu aydınların içinde nihayetinde Nurettin Topçu, Osman Turan da bulunmaktadır. Ayrıca Osmanlı toplumunun iktisadî sisteminin Batı ekonomi politiği gibi okunamayacağı mevzuuna girmez. Kültürün iktisadî zeminini yeterince tahlil etmemiştir. Medeniyet/teknolojiden ayırarak inşa ettiği *kültür*ü manevî bir kimliğe dönüştürerek meseleyi aşabileceğini düşünür. Her şeye rağmen Erol Güngör *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri* başlıklı kitabında İslâm'ı sadece bir *kültür* şeklinde değil *medeniyet* şeklinde de değerlendirir. Ancak bu kitapta *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik* kitabındaki meseleleri aşamaz. Zira hem "Modern teknolojinin veya genel bir tabirle modernizmin dünyayı sürüklemekte olduğu uçuruma karşı bir engel koymak"tan bahseder (GÜNGÖR, 1991: 87) ve hem de "İslâm'ın modern teknolojiye karşı takınacağı tavır elbette ona karşı çıkmak olmayacaktır. İslâm ülkeleri, hemen istisnasız şekilde, modern teknolojiye itibak etmek gayreti içindedirler ve bunda herhangi bir dinî mahzurun bulunmadığını bilmektedirler" (GÜNGÖR, 1991: 86) fikrini savunur. *Edebiyat ve Din* başlıklı makalesinde Batı medeniyetinin bir Hristiyan medeniyeti olduğunu ifade eder (GÜNGÖR, 1991: 112); ancak daha ileride "Türkiye'de ortak bir kültür yoktur. Türkiye henüz belli bir medeniyet dairesinin üyesi de değildir (...) Basitçe söyleyecek olursak, Türkiye şimdi Batı kültürüne girememiş, İslâm kültüründe kalamamıştır. Bir medeniyet ve homojen bir kültürü olmadığı için, edebiyatının da bir kaynağı yoktur" (GÜNGÖR, 1991: 118) iddiasında bulunur. Güngör'ün *medeniyet* kavramı hakkında da çelişkili sonuçlara vardığı görülür. "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” iddiasındadır; hatta daha ileride bu medeniyetin aracı olan ilim –teknik hakkında sert bir eleştiride bulunur: “ İlmin ve teknolojinin put haline getirilmesi ve en önemlisi, bütün bunlar arasında insanın kendi varlığındaki potansiyeli geliştirilmesine imkân verecek bir ‘hakikî kültür’ hayatının kurulamayışı” (GÜNGÖR, 1991: 80). Durum “felakettir!”; ancak bu felakete rağmen Batı “medeniyetinin” ilim ve tekniğine karşı bir politika üretemez. “Şikayetin temeli Hristiyan medeniyetidir” fikrini paylaşır; bütün dünyaya hitap edecek bir sistem olarak Budizm ve Konfüçyanizm gibi Uzak-Doğu dinlerini ve bir de İslâmiyet’i görür. Ancak bu üç kültürün din mi? medeniyet mi? kültür mü olduğu soruna yaklaşmaz. Bu *Bocalamalardır*. Zaten kitabının bir bölümünün de adıdır.

Kültür Kavramında Bir Kırılma; Nurettin Topçu:

Kültür ve Medeniyet

Nurettin Topçu’nun kültür ve medeniyet düşüncesi Erol Güngör’den farklı. Topçu da “Milliyetçilik”ten bahsetmişse de onun milliyetçiliği Güngör’ün uzandığı Ortaasya Türklüğünü kapsamıyor. Topçu’nun Türklüğü ve milliyetçiliği Anadolu’da başlar. Güngör, Topçu’nun temsil ettiği bu fikri şöyle karşılamıştı: “Aydınların yaptıkları fâhiş bir yanlış da bu arada işaret edelim:Türkler yerleşik medeniyeti ilk defa Anadolu’da görmediler: buraya gelmeden önce de kendileri şehir medeniyetinin fevkalâde örneklerini meydana getirmişlerdi” (GÜNGÖR, 1992: 134). Güngör, “Şu halde memleketimizde Türk değil, Anadolu milleti diye bir millet vardır ve bu millet Türklerin de dahil olduğu bir karışım (halita)dır. Türkler buraya geldikleri zaman, elbette ki Anadolu boş değildi; bir halk ve onun yaşattığı bir kültür vardı. Türkler bunlarla hem soy, hem kültür bakımından kaynaştılar (...) Bu yeni tez (...) fazla kabul görmeyecektir” (GÜNGÖR, 1992: 85-86) demişti. Farklı bir milliyetçi olan Topçu ise aksine böyle düşünmektedir: “Bizim milletimiz, Orta Asya’dan kaynaklı Türk ırkından çıkmış ve dokuzyüz yıl önce Anadolu’da kurulmuştur. İlmî adı “Anadolu Türkleri Tarihi” olan bu millet, Türk ırkından ayrılan Oğuz boylarının müslüman olarak Anadolu’ya yerleşmeleri ile başlamış oldu. Göçebe olan Türkmen, Anadolu’da toprağa yerleşti; cenkçi iken çiftçi oldu. Şamanlıktan kurtulup İslâm’a sığındı. Eski, geri ve iptidai inançlarını bırakarak sonsuzluğun iradesini kazandı” (TOPÇU, 1978: 50). Zihniyet değişince kavramların da değişebileceği Güngör- Topçu çatışkısından da anlaşılabilir. Topçu Batı medeniyetine Güngör’ün hiç temas etmediği bir noktadan bakar öncelikle “Asyalılık” ve “taklit” meselelerine gelir: “Garp medeniyetine dahil olan milletler arasında bulunduğumuzu söylüyoruz. Asyalı bir millet olmayı kabul etmiyoruz. Avrupa’nın kapısında değil, içinde bulunduğumuzu iddia ediyoruz. Lakin bu medeniyetin dairesi içinde milli kültürümüzün yeri ne olacaktı? Zi-

ra garblılaşma hareketlerimizde millî kùltürden sıyrılma hamleleri aşıkâr görùlüyor. Birbuçuk asırdan beri memleketimizde yapılan inkılâplarda daima bu karakter göze çarpmaktadır. Milli kùltürden sıyrılarak garbın medeniyet ve kùltürüne teslim olma yolunda kullanılan yegâne metot ise, garbın taklidi olmuştur. Avrupa milletleri ayrı ayrı kendi romantizmini yarattı; biz taklit ettik” (TOPÇU, 1997: 152). Topçu’nun Batı’nın endüstrisi dahil, kent ve ekonomik geçim/istihsal modellerini aynen iktibas etmek gibi bir endişesi olmaz. Bu çerçevede hem Ziya Gökalp’in “medeniyet almak” problemini açar, hem Mümtaz Turhan’ın “serbest kùltür değişmesi” sorununa yakalanmaz ve hem de sanayileşme hakkında onca negatif referansı bulunan Erol Güngör’ün “teknolojiye Gandhi hariç kimse direnemedi” söylemindeki çaresizliğe düşmez. “Anadolunun eskiyen medeniyetlerini, İslâm ruhu yeni bir hayatla canlandırıyor. şu halde düşünülecek şey şudur: İslâm eski Eti dünyasında ne yaptı, hangi değerleri yarattı? Biz Eti köylüsünü değil, İslâm’la yeniden doğan bir Anadolu köylüsünü bizim tarihimizin öz malı olarak tanıyoruz. Anadolu’ya İslâm’ın girmesi, milli tarihimizin başladığını müjdeliyordu. Anadolu köylüsünün ilk cedleri, Eti köylüsü oldu. Buraya gelen Türkmen, toprağa bağlı insanın bütün tekniğini Eti köylüsünün elinde hazırlanmış buldu (...) Burada Etiler, bir iktisadın temellerini kurmuşlardı (...) Milli tarihimiz, bu kıtaya İslâm ruhu ile beraber yeni bir insan örneğinin, yeni insani ve ruhî değerlerin girmesiyle, yeni bir bağlılığın doğmasıyla başlar” (TOPÇU, 1997: 114). Topçu’ya göre, kùltürle medeniyeti birbirine karıştırdık ve Batı taklitçiliğine yakalandık. Topçu’da *medeniyet*, insanlığın çalışarak ortaya koyduğu teknik eserlerin bütününü ifade eder. “Eskiyen medeniyet” kavramını zikretmesi ve *kùltüre* de seçici, karar verici bir *değer*den bakması sayesinde Gökalp/Turhan/Güngör’e ait sanayileşme/ teknoloji/ kalkınma psikolojisine kapılmamıştır. Kùltür onda, bir toplumun kendi tarihi içinde meydana getirdiği değer hükümlerinin bütünüdür. Yani ilim, sanat, ahlâk ve dine ait değerler. Üstelik bu değerler vaz geçilemezdir. Topçu açasından “Batı tekniği bize bir asırdan beri damla damla gelmektedir. Teknik; kùltürden sızan bir usare, kùltür ağacının yetiştirdiği bir meyvedir. Halbuki, bizim kendi kùltürümüz tekniği yaratmadı. Onu emanet bohçalar içinde Batı’dan aldık, yaratmanın zevkini biz yaşayamadık (Topçu, 1998: 18). Topçu’ya göre teknik-uygarlık kùltürün önüne geçemez. Bu yaklaşımı ile kùltürün değişeceğini kabul eder; kùltürün değişmesini önlemek gerekir, der ve üç zarureten bahseder: “Bütün bunların sebebi, kùltürlerini yaratmadan ve tarihlerinin onlara hazırladığı kùltürü yıktıktan sonra, Batı’nın tekniğini kopya etmiş olmaları, benliklerindeki insanı eşyaya feda etmeleridir. Teknik kendi kùltürümüzden doğmuş olacaktır: Bu, tabiatın zaruretidir. İkinci zaruret, kùltürümüzün çocuğu olan tekniğin, kùltürün önüne geçmesi, onun hakimiyetini tanımış olmasıdır: Bu bizzat ilmin zaruretidir (...) Nihayet, son olarak ahlâkın zarureti ile karşılaşıyoruz. Teknik kùltürün biraz gerisinde, onun emirlerini bekler vaziyette olacak, zira aksi hal tehlikelidir. Kùltürün işaretlerini dikkat-

le takip edemiyen teknikten kör ve yıkıcı bir kuvvet doğabilir” (Topçu,1998: 20-21). Topçu, kültürün büsbütün gözden kaybolduğu yerde sadece makineleşmek isteyen insanların ortaya çıktığını, oysa makinenin vatanının rûy-ı zemin olduğunu, insanların ise milletler halinde yaşadıklarını ifade eder. İnsanlar kendi ruh varlıklarını millet kültürleri halinde yoğururlar, der. Tekniğin milletleri ortadan kaldırıncaya insanlığın; milletlerin kültürlerini ortadan kaldırıncaya da *kültür* denilen hususiye-tin kalmayacağını ifade eder. Bu düşüncesi ile Nurettin Topçu kültürü din ekseninde ele alarak selevi olan düşünürlerin çizgisini kırmıştır.

Medeniyet Kavramında Bir Kırılma; Yılmaz Özakpınar: Bir Medeniyet Teorisi

Nurettin Topçu nasıl *kültür* kavramını İslâm- ahlâk temelinde kıldı ise, Yılmaz Özakpınar da *medeniyet* kavramı bağlamında benzer bir etki sahibidir. Yukarıdan beri incelediğimiz düşünürlerin içinde hiçbirinin yapmadığı bir bağlam geliştirerek medeniyet meselesini din ekseninden ele aldı. Onun *Kültür Değişimleri ve Batılılaşma Meselesi* başlıklı çalışması Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Osman Turan, Erol Güngör üzerine eleştirel yazılardan derlenmiştir. Ancak Yılmaz Özakpınar’ın *medeniyet* teorisi müstakil bir kitaptadır: *Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi*. Bu yazıda, Özakpınar’ın Gökalp, Turhan, Güngör üzerine yazdıklarını konu edinmeden *medeniyet* teorisini özetlemeye çalışacağız.

Özakpınar’a göre kültür ve medeniyet, doğada kendiliğinden bulunmaz; insan ürünüdür. Yazarın *Medeniyet teorisinin* hareket noktası budur. Bu noktadan hareketle teori, refleks ya da içgüdü haricinde insanın yaptığı gözlenebilir her davranışı, meydana getirdiği her şeyi kültür kavramı içinde görür (ÖZAKPINAR, 1997: 42). Yazarın ikinci öncülü; “ister medeni diye nitelendirilsin, ister ilkel diye nitelendirilsin, bütün insan toplumlarının kültürü vardır; kültürsüz bir insan topluluğu olamaz (...) insan her yerde ve her şartta, sırf biyolojik ihtiyaçlarını karşılama düzeyinde bile (...) kültür meydana getirir” (ÖZAKPINAR, 1997: 42). Bu görüşüyle yazar, kültür antropologlarının fikrine katılmıştır. Özakpınar, maddi kültür- manevî kültür ayrıştırması yapmaz; çünkü kültürün özü manevîdir, zihnidir. Biyolojik yapıda hazır olmayan bir davranış biçimi geliştirilirse, yahut o davranışlar aracılığıyla somut cisimler meydana çıkarılırsa, o alet ve eşyalar kültür öğeleridir (ÖZAKPINAR, 1997: 43). Bu tasnifi ilkel-medenî nitelendirmeleri dışında kalmak için yapar. Her toplumun kültürü vardır. Medeniyet ise, kendi varlığına ve hayatına anlam vermeye çalışan, bunlara rasyonel düzeyde yorum yaparak hayatın gayesini belirleyen insan topluluklarında ortaya çıkar. Yani medeniyet, rasyonel bir ruhî yükselişin bilincidir; o yükselişin içerdiği inançtır; belli istikamette fiilleri üretmesi bakımından ahlâk nizamıdır. Bütün medeniyetlerde bilinçli ve rasyonel düzeyde muhasebesi yapılan bir inanç vardır; bu inanca bağlı bir ahlâk nizamı toplumu yapılandırır (ÖZAKPINAR, 1997: 45-

46). Yazarın vurgusu ilkel adamı da içselleştiren bir kültür-medeniyet kavramı inşa etmektir. İlkel diye anılan bir toplum da inanır der, onun da aletleri vardır. Ancak ‘ilkel’ bunları doğaya reaksiyon düzeyinde bırakır. Gerçek bir medeniyet ile aralarındaki fark zihin düzeyi farkıdır. Doğa karşısında duyulan korku, istek, ümit, biyolojik ihtiyaçları karşılama düzeyi ilkel kültür düzeyidir. Oysa doğaya reaksiyon verme düzeyini aşarak, doğayı bilinçle ve rasyonel biçimde anlamaya çalışma medeniyet düzeyidir. Doğayı anlamamanın medeniyet kaynağı olması için insanın doğa, hayat ve hayat ötesi ile ilişkilerini aydınlatması ve bir ahlâk nizamı getirmesi gerekir. Bu ahlâk nizamının içeriğinin ne olduğunun önemi yoktur (ÖZAKPINAR, 1997: 47). Medeniyet diyerek kavramlaştırılan ama içeriği inanç ve ahlâk nizamı olan bu kavram, toplumun güven ve istikrarını ve sosyal yapısını inşa eder. Fertler, benimsedikleri inanç ve ahlâk ilekeleri ile içgüdülerini ve bencil isteklerini dizginlerler. Bu kontrolün sağlanmadığı toplumlar/ topluluklar *medeniyet* kuramaz. Yazarın bu tasnifi Rousseau’nun insanların eşit olduklarını iddia ettiği “doğal hayatı” medeniyet dışı bırakacaktır. Özakpınar’ın kavramlaştırması esas alınırsa Rousseau’nun doğal toplumu, “ihtiyaçlar düzeyinde kalan ve inançlarını rasyonelleştiremediği için onu bilinçli kültür kaynağı haline getiremeyen... biyolojik ihtiyaçlardan bağımsız kendi başına ilgi odağı olan zihni alanlarda faaliyet” içinde olmayan ilkel bir toplumdur (ÖZAKPINAR, 1997: 49). İnanç ve ahlâk nizamı medeniyettir. Doğa ve toplum hayatı içinde meydana getirilen her türlü eser kültüredir. Demek ki kültür aslında medeniyetin ürünüdür. Medeniyet, kültür eserlerini doğurtan, onların hedefini, istikametini, niteliklerini belirleyen seçici, sınırlandırıcı, değerlendirci, kuşatıcı bir inanç ve ahlâk nizamıdır. Teorideki kavramlaştırmaya göre kültür ve medeniyet, aynı mantıksal konumdaki olaylar değildir. Kültürler; eserler ve ürünleridir; medeniyet, onların arkasındaki inanç ve ahlâk nizamıdır. Buna göre insan ürünü her oluşum bir kültüredir (ÖZAKPINAR, 1997: 50- 51). Kültürün içine maddi yapısı olan oluşumlar, örfler, âdetler, kanaatler, fikir ve tutumlar, ideolojiler, bilimsel teoriler, sanatlar, şiir ve destanlar, soyut oluşumlar girer. Bu çerçevede Süleymaniye Camii maddi yapısı olmakla beraber, insan zihninin ürünüdür, yani manevîdir. Kültür eseridir. Medeniyet göstereni değildir. Bu çerçevede herhangi bir teknolojik ürün de maddi yapıya dönmeden önce insan düşünme ve çabasının sonucu olan, zihni olan bir faaliyetle belirlenir. Diğer deyişle kültüredir. Kültür eserlerinin maddi ya da manevi diye şekilci bir ayrıma tutulması tutarsızdır. Teknolojik kapasite zihni yani manevi niteliktedir. Teknoloji transferleri medeniyet transferi değil kültür transferidir. Kültür değişmesinde önemli olgulardan biri aslında, Batı medeniyeti ile temasa geçen Batı dışı kültürlerin çözülmesinin, direnci sağlayamaması, rasyonel- bilinçli medeniyet çerçevesinin tükenmesi ile ilgili bulunmasıdır. Medeniyetlerin sarsılmasının nedeni, kendi medeniyetinin değeri hususunda şüpheye düşen toplumun, seçicilik kabiliyetini ve yabancı kültürü reddetme gücünü

yitirmesidir. Ziya Gökalp'in yaptığı ayrım yanlış bir kavramlaştırmaya dayanmaktaydı. Çünkü kültür, içeriği duygu olsun ya da bilgi olsun, insan ürünü her türlü oluşumdur. Medeniyet ise onları doğuran inanç ve ahlâk nizamıdır. Açıklanan haliyle teori bakımından kültür kavramı, Ziya Gökalp'in medeniyetini de içeriğine alır. Ziya Gökalp'in gerek medeniyet ve gerek kültür diye gördüğü bütün öğeler, maddi-manevi, ferdi irade- toplumsal oluşum farkı gözetilmeden kültüre girer. Kültür değişmesi, tarihin her devrinde vuku bulmuştur. Ticaret, sanat, seyahat, istila, savaşlar, göç, bilgi alış-verişi, siyasi temaslar kültürü değiştiren vasıtalar. Bilinçli ve kendinden emin bir medeniyetin kültür bütünü, kendi inanç ve ahlâk nizamına aykırı olmayan her kültür ögesini, ihtiyaç duyduğu ya da hoş gidiyorsa alır ve kendi bütünlüğüne kaynaştırır. Varlığını medeniyeti var eden inanç ve ahlâk nizamına borçlu olan kültür, seçicidir. Medeniyet kuran inanç, biyolojik ihtiyaçları irrasyonel karşılama ve tatmin vasıtası değildir. Ras-yonel bir inanç olarak başlı başına bir değerdir; kültür eserlerinin ilhamını verir. İncanın şu veya bu ölçüde "doğruluğu" da medeniyet için gerekli bir kriter değildir. Önemli olan bu incanın yaşaması için gerekli iktisadî ve siyasî yapı kurmuş olmasıdır. Bu nedenle medeniyetler siyasî teşkilat ve iktisadî yapı da kurarlar. Medeniyetler inanç ve ahlâk nizamı sarsılınca bozulup yok olurlar. Toplumu birleştiren, onun amacını belirleyen ve o amaçları gerçekleştirecek ruh enerjisini veren inanç ve ahlâk nizamının yerine soyut akılla formüle edilen felsefeler getirildiğinde toplum yıkılacak ve medeniyet çökecektir. Zira, toplumda felsefe yapanlar bulunabilir; ama toplum yapısı felsefe ile değil inançla kurulur.

Teoriye göre Batı medeniyeti bilim ve teknolojiye dayanmamaktadır. Batı medeniyetinin temelinde bir inanç ve ahlâk nizamı vardır. Bu bir alaşımdır: 1) Hristiyanlık, 2) Yunan ve Roma medeniyetlerinden intikal eden paganlık, 3) Hümanizm ve uzantısı olan bireycilik. Batı medeniyetinin temelindeki Hristiyanlık, duygusal bir bağlanış ve sosyal dekindur. Bu alaşımdın asıl niteliği sekülerizmdir. Bununla din, hayatın dışında tutulmaktadır. Batı'nın teknolojisi ve bilimi Batı medeniyetinin esası değildir. Çünkü bilim ve teknoloji ne bir inançtır ne de ahlâk nizamıdır. Bir kültürdür; insan zihninin ürettiği bir bilgi türü ve yapma tekniğidir. Bu teknik sürekli değişmektedir. Arkasında bir inanç ve ahlâk nizamı vardır. İslâm medeniyeti bugün sarsılmış olmakla beraber Batı medeniyetinin (inanç ve ahlâk nizamının) sosyal dokuyu bozan yapısını bozmayı başarabilecek en temel dinamiktir.

Bir Değerlendirme

Kültür meselesini medeniyet ekseninde ele aldık. Kültür konusu, popüler kültür, alt kültür, kitle kültürü, sınıf kültürü, evsizlik, madunluk, çevre kültürü, sınıf kültürü, mekan kültürü, eşya kültürü, vs. gibi sahalara da yayılabilir ve giderek daha çok lokalize edilebilir. Bu makalede kültürün medeniyet kavramı bakımın-

dan nasıl anlamlandırıldığını sadece Türk düşünürler açısından ele aldık. *Kültür* kavramında Yılmaz Özakpınar'ın verdiği tanımı benimsemektediriz. Özakpınar'ın *medeniyet* tanımı ise tutarlı olmakla birlikte Müslüman toplumların Âdem'den bu yana gelen tüm zamanlar tarihini izah etmekte yetersiz kalmaktadır. Örneğin Yusuf (as)'un Mısır toplumunda yönetici konumu açısından değerlendirildiğinde; Yusuf (as), Mısır medeniyeti içinde mi, yoksa İslâm medeniyeti içinde mi idi? Ayrıca İslâm tüm zamanlar tarihi açısından tek bir inanç idi ise (ki öyledir), İslâm'ın değişik zamanlardaki görünümü hakkında ne söylenebilecektir? Süleyman (as)'ın medeniyeti ile Hz. Peygamber (asv)'in medeniyeti Yılmaz Özakpınar'ın teorisinde cevap bulamamaktadır. Bu cevapsızlık, teorinin medeniyeti uygarlığı da içselleştirecek şekilde anlamlandırması ile ilgilidir. Medeniyet üniversal bir kavram, emperyal bir tasavvur mudur? Yoksa Müslüman topluluğun yaşam alanı mıdır? Bir getto olmamak kaydıyla Müslüman şehirlerin “medeniyet” kavramı ile açıklanacağı düşüncesindeyiz. Eğer tüm zamanlar tarihi için İslâm nebevî zincirle aynı ilkelerle insanlığa ulaştırılmışsa Hz. Âdem (as)'ın medeniyeti ile modern zamanlarda ortaya çıkacak İslâm Medeniyeti'nin tek bir medeniyet başlığında incelenmesi gerekeceği açıktır. Bu çerçevede Yılmaz Özakpınar'ın medeniyet teorisini çok önemsemekle beraber, ondan da istifade ederek başka bir tasavvur geliştirilmesi elzem oldu. Aşağıda aktaracağım tasavvurun bir özet/ giriş mahiyette değerlendirilmesi gerekir.

Başka Bir Tasavvur: İslâm Süregelen Tek Medeniyettir

İslâm ed-Din ve bir gelenektir. Gelenek kavramı tradisyonalistlerin kullandığı manada değerlendirilemez. İslâm, “inneddine indallahi'l İslâm” (3 Al-i İmran 19) ayetinde belirlenmiş manasıyla din'dir. Onun gelenek/sünne- sırat'el mustaqîm şeklinde değerlendirilmesi, şu ayet vesilesiyle düşünülmelidir: “Peygamber de kendisine Rabbinden indirilene inanmıştır, inananlar da. Hepsi de Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine inanmıştır. Peygamberlerinden hiçbirini öbüründen ayırmayız, duyduk demişlerdir” (2 Bakara 285). Müslümanlar Fatıha suresinde de: “İhđinas Sırat'el mustaqîm- Bizi *doğru yola* ilet” diyerek dua etmekte ve bu duanın akabinde “gayrılmağdubi aleyhim ve leddallîn/ bizi gazaba ve delaletle düşenlerin gayrisından kıl” demek suretiyle dualarını tekmil etmekte. Böylece geçmişte kalan ama doğru yolda istim tutan bir insan öbeği, bir vahye inananlar çizgisi bulunmaktadır. Yine Kur'an'da *sünne* kavramı çerçevesinde bir devamlılık- ilahi yasadın bahsedilmiştir: “Senden önce de gönderdiğimiz resûl-lerimizin sünneti (sünnetullah: Allah'ın kanunu) budur. Ve sünnetimizde (kanunumuzda) bir değişiklik bulamazsın/ li sunnetinâ” (17 İsra 77). Peygamberlerini reddeden toplumlara yönelik Allah'ın sünneti/ toplumsal çöküş- helâk vâdi bulunmaktadır. Kur'an bu yasayı 48/ 23; 35/ 43; 15/ 13; 17/ 77; 18/ 55; 33/ 38; 8/ 38 ayetlerinde tekrarlar. Sünne kelimesinin başka bir ayette sönmüş toplumlara işaret

ederek zikredildiğini görüyoruz: “Sizlerden önce (bir çok kavimlerde) Allah’ın sünnetleri gelip geçti. Artık yeryüzünde gezin (Allah’ın âyetlerini) böylece yalancıların akıbeti nasıl olmuş bakın/ sununun” (3 Al-i İmran 137). Ayrıca sünne-SNN hakkında Müfredat’ta “nefsi temizlemek, onu Allah’ın sevabına ve O’nun civarına/ yanına kavuşturmak için eğitmek” manası da verilmiştir. Bu beyanda da yetesenneh/ bozulmamış- değişmemiş” kavramı ile (2 Bakara 259) ayetine işaret edilmiştir (RAGİP, 2006: 2/ 610- 611). Bozulmuş ve vahyî bildirilerden sapmış toplum yapılarının çökmeye uğratıldığı anlaşılmaktadır. Ancak bu elbetteki bir inançtır; peki, bu koşullarda İslâm nasıl tek medeniyettir? Medeniyet kavramını nereden çıkarıyoruz? Medeniyet, Medine’den türetilmiş bir kelimedir. O’nu uygarlık/ civilisation karşılığında kullanmak geçmiş dönem aydınlarımızın bir hatası idi. Nitekim bu makaledeki birbirinden tamamen farklılık arzeden “medeniyet” anlamlandırmaları göstermektedir ki, kavram üzerinde bir uzlaşma bulunmamaktadır. Bu çerçevede kavramı Kur’an’dan üretebilir miyiz ya da kavramı Kur’anî manada temellendirebilir miyiz? Çıkış noktamız burasıydı.

Medeniyet kavramı Kur’an’da “medîneti” şeklinde geçiyor, şehir anlamındadır. Ancak Kur’an her şehre “medîne” demiyor. Örneğin Zuhruf sûresinde “Ve dediler ki: “Bu Kur’ân’ın, iki beldeden, bir büyük adama indirilmesi gerekmez miydi?” (43 Zuhruf 31) ayetinde iki beldeden kasıt Mekke ile Taif’tir. Buna rağmen “Ve dediler ki” diyenler “*karyeteyn*” demişler de “*medîneti*” dememişlerdir. Yine Yasin sûresinde “Ve onlara, o şehrin halkını misal ver. Onlara resûller gelmişti.” (36 Yasin 13) “ashâbel karyeh (karyeti)” denilmektedir. Burada Allah konuşmaktadır ve resullerin karyelere gönderildiğinden bahsetmektedir. Yani seküler kentlere ya da risaletle inzar olmamış şehirlere karye demektedir. Zuhruf 31 ayetinde de risaleti inkar edenler konuşmakta idiler. Her iki ifade de, o kentlerin dini bağlılığa hiç sahip olmaması yani risaleti kabul etmemesi ile ilgilidir. Ancak konuyu bu kriterle algıladığımızda bir sorun çıkıyor. Zuhruf 31 ayetinde Hz. Peygamber (asv) kavmini inzar ettiği halde *karye* ifadesi bulunmakta. Demek ki, *medîneti* başka bir anlam taşımaktadır. Yasin suresinde “Ve şehrin (medineti) en uzak yerinden bir adam koşarak geldi. “Ey kavmim, (size) gönderilmiş olan resûllere tâbi olun!” dedi.” (36 Yasin 20) ifadesi yer alır. Bu neyi ifade edebilir? Mısır, ayetin bahsettiği zamanda Firavun tarafından kontrol altındadır. Sadece risalet çağrısı bir beldeyi *medîneti* kılarsa idi Mekke hakkında Zuhruf 31 *medîneti* diyecekti. Başka bir kriter olmalı.

Hatırlanacak olursa, Musa (as), Mısır’da bir emirle halkına geliyor: “Ve Mûsa ile kardeşine vahyettik ki, Mısır’da kavminiz için evler ittihaz ediniz ve evlerinizi namazgâh kılınız ve namazı dosdoğru eda ediniz ve mü’minleri tebşir et” (10 Yunus 87). Kur’an bu ayette topluca namaz kılınan beytten ya da müslüman toplumun yaşadığı bir mahalden, müslümanlar için hazırlanmış evden bahsetmektedir. Hz. Peygamber de Yesrib’e geldiğinde kentin adını Medine yapmış, Müslümanlar için bir mescid inşa etmişti. Mekke hakkında ise Kur’an “Ümmü’l kura”

demektedir: “Bu (Kur’ân-ı Kerim), elleri arasındakini tasdik eden ve ahirete ve ona inanan, şehirlerin anası- ümmül kurâ (olan Mekke’de) ve onun etrafında olan kimseleri uyarman için indirdiğimiz mübarek bir Kitap’tır. Onlar, namazlarını muhafaza ederler (devam ederler)” (6 En’am 92). Dikkat edilirse şehirlerin anası tabirini kullandığı halde “medineti” demez. Oysa Kabe de içindedir; yani, dinsiz bir kent değil. Ama niçin “medîne” değil? Çünkü, Resul kentten çıkarılmıştır, müslümanların topluluk bilinci ile hareket etmeleri mümkün değildir. Namaz Mekke’de bireyseldir. Başka bir ayette Firavun risalet ile gelen Musa (as)’ya inanan kişilerin yaşadığı belde ile ilgili olarak farklı manayı kullanır: “Firavun şöyle dedi: “Benim size izin vermemden önce ona îmân (mı) ettiniz? Muhakkak ki bu, şehirde (fîl medîneti) onun halkını oradan çıkarmanız için kurduğunuz bir hiledir (tuzaktır).” (7 A’raf 123). Bu ayette de “halkını oradan çıkarmanız” ifadesinde topluluk bilinci ile ilgili bir durum vardır. Musa (as) Mısır’da bir emir sahibidir. Bir grup inanan Musa’ya tabidir, topluca namaz kılınmaktadır, topluluk bilinci harekettir ve Musa’nın getirdikleri ile amel edilmekte, adalet yapılmaktadır.

A’raf suresi 111. ayetin tefsirinde Elmalılı Hamdi Yazır medeniyet kavramı bakımından değerlendirilebilecek bir izah getirir: “Medâin”; medeniyet kelimesinin aslı olan medinenin çoğuludur ki, büyük şehir demektir. Ve bu kelimenin iş-tikakında başlıca iki görüş vardır: Birincisi medine, başındaki mîm harfi kelimenin aslından olmak üzere “feîle” vezninde olup “medene, yemdinu, mudunen” maddesinden me’huzdur. Ve müdun bir mekanda mukim olmak demektir. Fakat dea ve zera kelimeleri gibi çekimi terk edilmiştir. Bu şekilde medine insan hayatına ilişkin her türlü ihtiyacın karşılanmasını içine alan yer veya böyle bu özellikteki bir yerde ikâmet eden sosyal topluluk kavramıyla büyük şehirlere isim olmuştur. İkincisi başındaki “mîm” harfi zâit ve “yâ” harfi asıl olmak üzere “dane, yedini, dinen” kökünden alınmış olup, “ma’îšet” gibi “mef’île” vezninde veya med-yûnenin muhaffefi olmakla aslında “mef’ûle” veznindedir. “Dine” maddesi ise mülk ve taat, ceza ve siyaset mânâsına olduğundan bu şekilde medîne, mülk ve taat yeri, memleket veya inzibat ve siyaset altında, memlûke anlamıyla büyük şehirlere isim olmuş olur” (YAZIR, 1995: 95). Bütün bunlar gösteriyor ki medîne/medeniyet salt dindarlıkla (ferdî inanç ile) açıklanamayacak ölçüde diniyat dinle ilgisi bulunan, içinde risalete yönelik çalışma yapılan veya resullere ait olan dinî değerlerin (ahkâmın) korunduğu/ yaşandığı, toplumsal/ siyasi boyutu bulunan beldelerdir. Medeniyetin kendi kurumsal yapısını getirdiği (cami- vakıf- helal rızık temini ve alım-satımı) açıktır. Onun eşya, teknik, mimari, servet birikimi, sanat, eser, emtia şeklinde açıklanması düşünülemez. Medeniyet, müslüman bir toplumun herhangi bir memleket parçasında Müslüman değerlerini sübût ettirerek o beldeyi “şehirleştirmesi”dir. Bu manada medeniyet universal bir yapı değildir. Şehir- kent ayrışması yaparken Kur’an’ın medîne- karye tefrikinden hareket etmemiz kaçınılmazdır. “Medeniyet” ile “uygarlık” ayrışmasına girmek gerekiyor.

Şehrin din ile ilgisi Hz. Peygamber'in Mekke'den hicreti ile tesis ediliyor. Peygamber (asv) Mekke'de kurumsal hiç bir şeyle muhatap edilmiyor; mescid dahi inşa edemiyor. Oysa Musa (as) Mısır'da mescid inşa edebiliyor. Yusuf (as) da, kardeşi Bünyamin'i yanında alıkoyarak "topluluk" oluşturma kaygısını dışa vuruyordu. Medeniyet, şehir kavramında yükselmektedir. Şehirler uygarlıktan/ kentlerden kopma iradesinin zemini.

Medeniyet kavramının Arapça'da "şehir" anlamına gelen ve müdûn köküne dayanan medine isminden Osmanlı Türkçesi'nde türetildiği, kök itibarıyla "yönetmek" (es- siyâse) ve "malik olmak" anlamları da bulunan deyn (din) masdarıyla ilişkili olduğu ileri sürülmüştür (KUTLUER, 2003: 296). Bu çerçevede İslâm'ın bir medeniyet tavrı olduğu, Batı ve Doğu toplumlarının inanç ve ahlâk sistemlerinin iktisadî ve siyasi tezahürlerinin "Uygarlık- civilisation" şeklinde değerlendirilmesi gerektiği; uygarlıkların vahiy(ler)den sapmalarla kurulduğu, İslâm medeniyetinin her toplumsal öbekte farklı yansımaları olabileceği, bu yansımaların "kültür" şeklinde değerlendirilmesi gerektiği ifade edilebilir. Osmanlı kadı sisteminin iktidarla ya da sultanlarla ilgilenmeyip şehirler ve şehirlere bağlı kırsal yapıdaki vakıf/ bedesten/ nüfus kütükleri/ asayiş/ mahalle/ veraset işleri/ tımar- daki anlaşmazlıklar vb. hususlar üzerinde söz sahibi olmalarının sebebi, kavramı kullanmasalar bile onların *medeniyete* dair manayı içselleştirmesinden kaynaklanmakta ve müslüman toplumun uygarlıklara yönelik direnişinden beslenmektedir.

KAYNAKLAR

- ARSLAN Abdurrahman, Müslüman Entelektüeller İslâm'ı Kullanıyor, Gerçek Hayat Dergisi, sayı: 2011- 51/ 582, 19 Aralık 2011
- CANER Fırat, Girne Amerikan Üniversitesi Journal of Social and Applied Science 2(4), s: 74- 81, 2007
- ERGUN Doğan, Türk Bireyi Kuramına Giriş, İmge Kitabevi, 2004
- GÖKALP Ziya, Türkçülüğün Esasları, Haz: Mehmet Kaplan, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990
- GÖKALP Ziya, Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak, Toker Yayınları, 1992
- GÜNGÖR Erol, Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, Ötüken Yayınları, 1992
- GÜNGÖR Erol, İslâm'ın Bugünkü Meseleleri, Ötüken Yayınları, 1991
- GÜVENÇ Bozkurt, İnsan ve Kültür, Boyut Yayıncılık, 2010
- KILIÇBAY Mehmet Ali, Şehirler ve Kentler, Gece Yayınları, 1993
- KUTLUER İlhan, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C: 28, 2003
- MERİÇ Cemil, Kültürden İrfana, İnsan Yayınları, 1986
- MERİÇ Cemil, Umrandan Uygarlığa, İletişim Yayınları, 1998
- MÜFTÜOĞLU Atasoy, Sömürgeci Zulümler, İktibas Dergisi, Mart 2011
- MÜFTÜOĞLU Atasoy, Biz Guantanamo çağında yaşıyoruz, Dünya Bülteni, 10.03.2011 <http://www.dunyabulteni.net/?aType=haber&ArticleID=150628>
- ÖZAKPINAR Yılmaz, Kültür Değişimleri ve Batılılaşma Meselesi, Türkiye'de Diyanet Vakfı Yayınları, 1999

- ÖZAKPINAR Yılmaz, Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi, Ötüken Yayınları, 1997
- ÖZEL İsmet, Üç Mesele, Dergâh Yayınları, 1984
- ÖZEL İsmet, Kalın Türk, Şule Yayınları, 2010
- PARLA Taha, Ziya Gökalp Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm, İletişim Yayınları, 1993
- RAGİP el- İsfahani, Müfredât, Çıra Yayınları, 2. Cilt, 2006
- TATAR Taner, Sömürgecilik Sosyolojisi, Ders Notu, Malatya, 2009
- TOPÇU Nurettin, Milliyetçiliğimizin Esasları, Dergâh Yayınları, 1978
- TOPÇU Nurettin, Yarınki Türkiye, Dergâh Yayınları, 1997
- TOPÇU Nurettin, Kültür ve Medeniyet, Dergâh Yayınları, 1998
- TURHAN Mümtaz, Kültür Değişmeleri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987
- TURHAN Mümtaz, Garbılaşmanın Neresindeyiz, Yağmur Yayınları, 1974
- ÜLKEN Hilmi Ziya, Ziya Gökalp Seçme Eserleri- 1, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007
- YAVUZ Hilmi, Müslümanlar, Kemalist oldular, Taraf Gazetesi, Neşe Düzel Röportaj, 30.04.2012
- YAVUZ Hilmi, ‘Muhafazakâr estetik’ ve İslâm medeniyeti, Zaman Gazetesi, 15.04.2012
- YAZIR Elmalılı Hamdi, Hak Dini Kur’an Dili, Zaman Gazetesi, 1995
- YAYLA Ali, Küreselleşme (Globalism) ve Folklor (Millî Kültür), Folklor / Edebiyat Dergisi, Cilt: 12, sayı: 454, 2006/1, sayfa: 11-18, 2006

VELİ URHAN

PLATON'UN “DEVLET”İNDE KENT VE UYGARLIK

MÖ 427 yılında Atina’da aristokrat bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş ve hayatının ilk yarısını ailesinin de isteği üzerine hep politik bir kariyere hazırlanmakla geçirmiş olan Platon, hocası Sokrates o günkü Atina yönetimi tarafından haksız yere idam edilince, siyasete girmekten vazgeçerek, reform niteliğindeki bazı teşebbüslerle düzeltilemeyeceğini düşündüğü siyasal hayata bir felsefe sistemi kurarak düzen vermeye yönelir. Platon’un düşündüğü devlet, ideal bir devlettir. Söz konusu ideal devlete ilişkin düşüncelerini o üç eserinde kaleme alır: *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar*.

Platon’un ideal toplumu, aslında, modern siyaset filozoflarının, tolum sözleşmesinin eşliğinde insanların medeni ya da kentli olmazdan önceki doğal toplum olduğu halde; insan ruhunda bulunan *öfke* ve *arzu* güçleri söz konusu doğal toplumda *düşünme* gücünün kontrolüyle ölçülü biçimde kullanılmadıkları için, *Devlet*’in temel problemi böyle bir ideal toplum değil; insanları oldukları gibi kabul etmek koşuluyla mümkün olan ideal toplumun nasıl olabileceği idi¹.

Antikçağ’dan günümüze gelinceye değin, pek çok politikacı ve siyaset bilimcisinin ilgi alanında yer almış olan *Devlet*’in, içerdği ideal devlet tasarımı konusunda, kendisinden sonra aynı yaklaşımla ortaya konulmuş bulunan, Campanella’nın *Güneş Ülkesi*, Bacon’un *Yeni Atlantis*’i, Farabi’nin *el-Medinetü’l-Fazıla*’sı, Thomas Morus’un *Ütopya*’sının; hatta Aldous Huxley’in *Yeni Cesur Dünya* ve George Orwell’in *1984* adlı kara ütopyalarının kaynağında yer aldığı söylenebilir².

Platon’un, henüz devletin ve yasaların bulunmadığı bu ilkel toplumu, John Locke’un ve Jean-Jacques Rousseau’nun medeni durum öncesi toplumları gibi, asıl toplum, henüz bozulmamış, sağlıklı ve gürbüz olarak nitelediği bir toplumdur³. Öyle anlaşıyor ki Platon, Thomas Hobbes gibi, medeni durum öncesinde savaşın ve düzensizliğin egemen olduğu bir kötü doğal toplumu değil; Locke ve Rousseau gibi, barışın egemen olduğu, henüz devletin ve yasaların bulunmadığı iyi doğal toplumu kabul eder.

Ancak, ona göre, ruhunun daha çok öfke ve arzu gücünün doğrultusunda hareket eden doğa insanı sürekli hırslarının, arzularının, lüks ve konforun peşinde koşacağı için, bu sağlıklı ve gürbüz doğal toplumun uzun süre varlığını devam ettirmesi olanaklı değildir. İlkel doğal toplum hakkındaki bu düşünceleriyle Platon’un, aynı nedenlerle insanın bedevi ümrandan medeni ümrana kaçınılmaz bir biçimde geçerken toplum şuuru anlamına gelen *asabiyetini* yitirdiğini öne süren İbn Haldun’dan, XVIII. Yüzyıl aydınlanmasının ruhuna ters düşecek biçimde, insanı ve doğayı merkez alan felsefi ve bilimsel düşüncenin gelişme doğrultu-

sunda kazandığı ivmeyle birlikte oluşan uygarlığın ve modernliğin, insanın özü-nü hem etik hem de politik bakımdan bozduğunu öne süren Rousseau'dan farklı düşünmediği öne sürülebilir.

Doğru bir insanı meydana getirmek için doğru bir sitenin ya da doğru bir medeniyetin zorunlu olduğu kanısını taşıyan ve devletin temel sorununun, tarihin her döneminde olduğu gibi, politik olmaktan çok daha fazla etik olduğunu düşünen Platon'un, site halkının ve özellikle yöneticilerinin iyi bir eğitim sürecinden geçirilmesi gerektiği inancını taşıdığı çok açıktır. Modern siyaset kuramcılarının ilk önemli ismi olan Makavel ise, bilindiği gibi, xvii. yüzyılın başlarında, politikanın ahlaktan tamamıyla arındırılması gerektiği düşüncesinin temellerini atmış ve devletin temel yasalarıyla bireyin ahlaksal ödevleri arasında hiçbir bağın bulunmadığı düşüncesini yerleştirmeye çalışmıştır.

Platon'un yaşadığı tarihsel dönem olan MÖ V. yüzyıldaki Antik coğrafyanın devletlerinin her biri bir site ya da kent devleti olduğu için, yönetim biçimleri de genelde ya monarşi ya aristokrasi ya da Atina sitesinde olduğu gibi doğrudan demokrasi idi. Platon'un da, sisteminde öngördüğü yönetme biçimi bir aristokrasi, ama bir soy ya da kan bağına dayalı aristokrasi değil, *erdem* aristokrasisidir.

Siyaset felsefesi tarihine bakıldığında, genelde, insana bakış tarzlarının belirli temel noktalarda ayrımlaşmasına bağlı olarak, iki farklı siyaset anlayışının kendini gösterdiği söylenebilir. Bunlardan ilki, insanı özünde siyasal ve toplumsal bir varlık olarak kabul eden, insanları doğuştan niteliksel eşitsizlik içinde gören, devleti tıpkı insanın doğal organik yapısına benzer bir biçimde düşünen, etik ile siyaseti kesinlikle birbirinden ayrı olarak düşünmeyen ve büyük ölçüde Platon ile Aristoteles'in şahsında temsil edilen klasik siyaset felsefesi; ikincisi de, insanı özünde siyasal ve toplumsal değil doğal bir varlık olarak kabul eden, insanların doğa durumunda niteliksel eşitlik içerisinde bulunduklarını öne süren, devleti doğal değil sözleşmeye dayalı yapay bir kurum olarak düşünen, etik ile siyaseti birbirinden ayırmaya çalışan ve genelde Machiavelli ile başlayıp Thomas Hobbes, John Locke, Montesquieu ve Rousseau'nun şahsında temsil edilen modern siyaset felsefesidir.

Platon'un ideal devletinin temelinde tam anlamıyla *adalet* kavramı yatar. Bu nedenle, onun *Devlet* adlı eserinin ana kavramı da adalettir. Platon'un sisteminde *adalet* hem insanın hem kent devletinin hem de kentleşme anlamında uygarlığın merkezinde yer alan etik-politik bir ana *erdem*dir. İnsan, kent ve uygarlık Platon'un eserlerinde hep birlikte ele alınır ve tartışılır.

Özünde *akıl*, *öfke* ve *arzu* güçlerinin sahibi bulunan insanın gerçekten etik, buna bağlı olarak da mutlu bir varlık olabilmesi için söz konusu güçlerini ölçülü kullanması gerekir. Nefsin ya da ruhun söz konusu güçlerinin ölçülü kullanılmasının adı *erdem*dir. Akıl ölçülü kullanıldığında *hikmet*, öfke ölçülü kullanıldığında *şecaat*, arzu ölçülü kullanıldığında *iffet* ana erdemleri doğar. Ruhunu bu üç ana erdemle donatan her insan aynı zamanda *adalet* ana erdeminin de sahibi olur.

Grek filozoflarında, hem etik hem de politik bir ana erdem olarak *adalet* her şeyin yerli yerinde bulunması anlamına gelir. Platon'a göre, ruhunun *öfke* ve *arzu* güçlerini *düşünme* gücünün yönetimi altında ölçülü olarak kullandığı takdirde, insanın mutlu olmaması için hiçbir neden yoktur; çünkü insanın mutlu olması demek, ruhsal dünyasında her şeyin yerli yerinde bulunması, yani nefsin güçlerinin ölçülü olarak kullanılması anlamında *adaletin* gerçekleşmesi demektir.

Ruhun söz konusu üç gücünü, *Timaios* diyalogunda, düşünmeyi kafa, öfkeyi göğüs, arzuyu da karın olmak üzere bedenün üç ayrı bölgesiyle temsil eden Platon, ruhun söz konusu ilk üç gücünü esas alarak Kentin toplumsal dokusunu da üçlü bir sınıflamaya tabi tutar; ve ruhunun akıl gücünden hareketle *yönetici*, öfke gücünden hareketle *koruyucu*, arzu gücünden hareketle *işçi* sınıfından söz eder. Yöneticinin erdemi *hikmet*, koruyucunun erdemi *şecaat*, işçinin erdemi *ıffettir*.

Her toplumsal sınıfı oluşturan insanlar kendi erdemleri doğrultusunda yaşamlarını sürdürdükleri takdirde, kent devletinin bütün unsurları yerli yerinde, dolaşısıyla, tıpkı tek bir insanın kişiliğinde olduğu gibi, devletin yapısında da söz konusu üç ana erdemin varlığına bağlı olarak dördüncü ana erdem olarak *adaletin* varlığından söz edilir.

Platon'un *Devlet* adlı eserinin diğer adı *Adalet Üzerine veya Adil Adam Üzerine*'dir. Bu da kitabın ana konusunu adalet ve adaletsizliğin, haklı ve haksız davranışların ne olduğu, kime adaletli ve adaletsiz insan denmesi gerektiği sorunlarının oluşturduğu; dolayısıyla burada Platon'un kent devletiyle ilgili temel probleminin politik olmaktan çok daha fazla etik olduğu açıkça kendini ortaya koymaktadır⁴. Devlet'in giriş kısmında, bireysel ahlaksal bir erdem olarak ele alınan adalet hakkında "insanın herkese hakkını vermesi" veya "dosta iyilik, düşmana kötülük yapmak" ya da "adalet gücünün işine gelendir" şeklinde tanımlar verilmektedir⁵.

Platon'un *Devlet*'te, adaletin yasalarının bireyler için ne ise kent devletinin toplumsal sınıfları için de o olduğunu söylemek istediği çok açıktır. Bu nedenle Platon, Makyavel ve Hegel'de olduğu gibi, kolektivist ve etatist bir tavırla, devletin bireylerin üstünde, kendine özgü bir varlığının bulunduğunu düşünmediği gibi, bireysel ahlak bakımından yanlış olanın devlet için de yanlış olması gerektiğini düşünür. Doğru sitenin doğru bir insanı meydana getirmek için zorunlu olduğunu düşündüğünde kuşku bulunmayan Platon için devletin temel sorunu, yurkarıda da işaret edildiği gibi, ahlaksal bir sorundur.

Siyaset felsefesiyle ilgili ikinci eseri olan *Devlet Adamı*'nda Platon siyaset kuramına yasa koyucu ile yasa arasındaki ilişki konusunda katkılarda bulunur. Ona göre, aynı zamanda hem filozof hem yönetici olan yasa koyucu, doğası ve konumu bakımından yanılmazdır, budan dolayı da yasalılığın da üzerinde bir konuma sahiptir. Böyle olmakla birlikte, yasa koyucu filozofun tarihin her döneminde yönetici konumunda bulunmasının mümkün olmayabileceğini de düşünen Platon, toplumun kendilerine göre yönetileceği yasaların yazılı metinler olarak tespit edilmesi ve gelecek nesillere bırakılması gerektiği kanısını taşır⁶.

Kötü bile olsalar yasaya uyan yönetimlerin böyle olmayan yönetimlere göre daha iyi olduğu kanısını taşıyan Platon'un Atina demokrasisini Sparta'nın oligarşisine tercih ettiği ve aynı zamanda doğası ile konuma bakımından yanılmaz bir yasa koyucu olan filozofu sitenin mutlak yöneticisi olarak görmek yerine, ona danışmalık yapan kişi olarak görmek yönünde bir düşünce taşıdığı da söylenebilir⁷. Platon *Devlet*'te olduğu gibi artık *Devlet Adamı*'nda filozofu sitenin mutlak yöneticisi olarak görmek yerine, yasalar ve yönetim konusunda, ona danışmanlık yapan bilge bir insan konumunda görmeye başlar.

Platon'un Siyaset felsefesiyle ilgili üçüncü temel eseri olan *Yasalar*, bazı bakımlardan hem *Devlet*'ten hem de *Devlet Adamı*'ndan farklılık gösterir. Bu eserde öncelikle, Platon'un artık aklın ve iyinin bu dünyadaki gücüne daha az inanmaya, insanları eylemeye sürükleyen asıl güçlerinin haz ve acı olduğunu görmeye; ikinci olarak da, Pythagorasçılıktan gelen bir etkiyle, "her şeyin ölçüsünün insan değil Tanrı olduğu"nu öne sürmeye ve evreni aklın değil daha çok Tanrı'nın mülkü olarak görmeye başladığı dikkati çeker⁸.

Yasalar'da, *Devlet Adamı*'nda olduğu gibi, hükümdarı yasanın üzerine değil, yasayı hükümdarın üzerine, *Devlet*'te öngördüğü filozofların kişisel yönetimlerinin yerine *Yasalar*'da bürokrasiyi, felsefenin yerine de gelenek ve yasaları geçiren Platon'nun, doğal toplum hakkında *Yasalar*'da öne sürdüğü düşünceleri *Devlet*'teki düşünceleriyle kıyaslandığında, Locke'un ve Rousseau'nun düşüncelerine daha yakın olduğu görülür⁹.

Sonuç olarak denilebilir ki, okyanusta kaptan tarafından değil de yolcuları tarafından yönetilen bir gibi düşündüğü, Atina demokrasisinin çarpık yönetiminden son derece huzursuz olan ve devletin temel görevinin, yönetimi altında bulunan insanları mutlu olacakları şekilde eğitmek ve yönetmek olduğunu öne süren Platon'un kent ve uygarlık anlayışı, özünde gerçekten etik ve politik bir varlık olarak düşünülmüş bulunan insan temeli üzerine inşa edilmiştir.

¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Bilgi Üniversitesi yayımları, Cilt 1, İstanbul 2006, s.408.

² Ahmet Arslan, *a.g.e.*, s.395-396.

³ Platon, *Devlet* (Çev.Sabahattin Eyüboğlu-M.Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1999, 372 e; Ahmet Arslan, *a.g.e.*, s.406.

⁴ Ahmet Arslan, *a.g.e.*, s.399.

⁵ Platon, *Devlet* (Çev.Sabahattin Eyüboğlu-M.Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1999, s.21-28.

⁶ Platon, *Devlet Adamı* (Çev.Behice Boran-Mehmet Karasan), 2. basım, Ankara 1960, 295 d-e.

⁷ Ahmet Arslan, *a.g.e.*, s.429-430.

⁸ Ahmet Arslan, *a.g.e.*, s.431-432.

⁹ Ahmet Arslan, *a.g.e.*, s.432-434.

İSHAK YETİŞ

FERNAND BRAUDEL VE AKDENİZ DÜNYASI

Fernand Braudel, yirminci yüzyılın en önemli tarihçilerinden biridir. O, kurucu yönetmeni Lucien Febvre olan ‘Annales économies. sociétés, civilisations’ dergisinin yönetici kadrosunda yer aldı. Dergi yazarlarından Marc Bloch’la birlikte üçü dergi çevresinde oluşan ‘Annales’ ekolünün temsilcilerinden sayılmaktadırlar. Braudel, anlatımcı ve olaycı tarih yazımına karşı yapısal ve bütünsel bir tarih anlayışını savunur.

Braudel araştırmalarında, arşiv belgelerini ve çok sayıda yayını değerlendirmesiyle tanınır. Çalışmalarında bu zengin ham bilgi kaynaklarını kullanmış ve çözümlenmiştir. Braudel, bu kadar yoğun bilginin altında ezilmeden, kuru bir dile kapılmadan oldukça işlek, zevkle okunur bir üslupla yazmıştır. Anlatımında yer yer coşkun bir edebî dil de kullanmıştır. O’nun yazdıklarını okurken insan, bir roman-da çevre betimlemeleri okuyor duygusuna kapılabilmektedir. Bu üslup biraz da Fransız yazar ve düşünörlere özgü bir anlatım biçimidir.

Braudel, bir Akdeniz aşığıdır. Yazdıklarında zaman zaman Avrupa’nın kuzeyine çıkar, Balkan içlerine, Rus steplerine, Asya bozkırlarına, Arabistan çöllerine, Afrika içlerine, Hint alt kıtasına, Çin’e, Japonya’ya uzandığı olur ama dönüp dolaşıp sözü Akdeniz’e bağlar. O, bir Akdeniz tarihçisi, anlatıcısı olarak coğrafyaya vurgu yapmış biri olarak görünür.

Braudel, kitaplarında Akdeniz çerçevesinde Osmanlı tarihine, İslam tarihine en çok yer veren Batılı yazarlardandır. Bir süre Cezayir’de bulunmuş olması O’nun bakış açısını ve yazdıklarını etkilemiş olmalıdır. Olaylara çok sayıda arşiv malzemesiyle, bilgisiyle bakmış, olayların derinine nüfuz edebilmiş, değerlendirmelerinde bir ölçüde yansız olabilmıştır. Braudel’in bir düşünür yanı da vardır, tarihsel olayları birçok cepheden görüp değerlendiren çıkartımlarda bulunmuştur. Yıllar içinde yeni bilgilere, verilere ulaştıkça yazdıklarını genişleterek kitaplarının hacmini de büyötmüştür.

Braudel, kuşkusuz değerlendirmelerinde Batı’nın içinden bir yazar olarak tutum almış, Avrupa merkezli bir yaklaşımı benimsemiştir. Yine de İslam Tarihi’ne, Osmanlı Tarihi’ne bakarken kendi ölçüleri içinde haktanır bir tavır takınmıştır. O, Müslöman bilim adamlarının bilime, Rönesans’a katkılarını dile getirmiştir. Avrupa ticaret hayatındaki birçok kavramın ve kurumun Müslöman toplumların uygulamalarından alındığını da belirtir. O, esasen uygarlıkların birbirinden alışverişı içinde olduğuna dikkat çeker: “Her uygarlık, kültür varlıkları ithal ve ihraç eder.”(Braudel, Uygarlıkların Grameri, s. 44)

Braudel, kitaplarında, kapitalizmin doğuşu, kökeni ve tarihsel gelişimi üzerinde durmuştur, kapitalizm değerlendirmeleri konusunda eleştiri de almıştır. Mesela, Jack Goody “Tarih Hırsızlığı” adlı kitabında bu tür bir eleştiriye yer verir.

Fernand Braudel'e göre tarih; "bugünün sorunları adına geçmiş zamanların sorgulanmasıdır."(Braudel, Akdeniz, s. 9)

Peki, Akdeniz nedir? "Bin bir şeyin hepsi birden. Bir manzara değil, sayısız manzaralar. Bir deniz değil, birbirini izleyen birçok deniz. Bir uygarlık değil, bir-biri üzerine yığılmış birçok uygarlık. Akeniz'de gezen, Lübnan'da Roma dünyasını, Sardinya adasında tarih öncesini, Sicilya'da Yunan kentlerini, İspanya'da Arap varlığını, Yugoslavya'da Türk İslam'ını bulur."(Braudel, Akdeniz, s. 10)

Braudel, kitaplarında; Akdeniz'i merkeze alarak, Akdeniz ve çevresinde tarih içinde yaşamış toplumları, hüküm sürmüş devlet ve imparatorlukları, yaşama biçimlerini, ekonomik verileri, ilişkileri dolayısıyla oralarda varolmuş uygarlıkları ele alır. O'nun bakışı bütüncüdür. O'nun tarihi anlatırken dayandığı en temel kavramlardan biri "uygarlık"tır. Peki, Braudel'e göre uygarlık nedir? Braudel, kavramları bir cümlede tanımlayıp geçen bir yazar değildir. O, bir kavramın sözlük anlamını farklı sözlüklere, ansiklopedilere, yazarlara başvurarak belirtir, sonra tarih içinde farklı uluslara, farklı yazarlara, düşünörlere göre kavramın kazandığı içeriğe değinir. O, en sonunda bazı kavramları yine tek cümlede tanımlamak yerine kavramın bazı öğelerine vurgu yapan cümlelerle tanımlamaya çalışır. "Uygarlık" da bu anlamda Braudel'in hakkında en çok cümle kurduğu kavramlardan biridir. Zaten "Uygarlıkların Grameri" adlı bir kitap kaleme almıştır. Kitapta; "Kelime Hazinesinin Değişimleri" başlığı altında "uygarlık" kelimesinin tarihsel serüvenine ilk kez XVIII. yüzyılda Fransa'da başladığını, "kültür" kelimesinin ona eşlik ettiğini belirtir.

Kitabın sonraki Ayırımı'nın başlığı; "Uygarlık Çeşitli İnsan Bilimlerine Nazaran Tanımlanır"dır. "Uygarlıklar Mekânlardır" alt başlığıyla anlatım sürer. (Braudel, 2006, s. 39) Sonraki alt başlıklardan bazıları uygarlık tanımına girebilecek şekilde şöyle sıralanmıştır: "Uygarlıklar Toplumlardır"(s.46) "Uygarlıklar Ekonomilerdir"(s.49), "Uygarlıklar Ortak Zihniyetlerdir"(s.53), "Uygarlıkların kalbinde, zihniyet alanında, onların hem geçmişi hem de şimdisi olan din en güçlü hattı meydana getirir."(s.54)

Braudel; "Uygarlık kavramının, ancak tarih de dâhil bütün insan bilimlerinin bir araya getirilip alanı aydınlatmaları hâlinde tanımlanabileceğini" belirterek "tarihten tam anlamıyla söz etmeden" uygarlık kavramının diğer insan bilimlerine nazaran; coğrafyaya, sosyolojiye, iktisada, ortak psikolojiye atıfta bulunarak tanımlanmaya çalışılacağını" belirtmiştir.(Braudel, s. 39)

Biz de burada daha çok Braudel'in coğrafyaya atıfta bulunarak yaptığı tanımlara odaklanacağız. O'na göre; "Uygarlıkların gerçekliklerinin esas bölümü, onların coğrafi yerleşimlerinin zorlama veya avantajlarına bağımlıdır."(Braudel, s. 39) "Uygarlıktan söz etmek, mekânlardan, topraklardan, engebelerden, bitki örtülerinden, hayvan türlerinden hazır veya kazanılmış avantajlardan söz etmek olacaktır."(Braudel, s. 40)

Bu bağlamda, coğrafyanın doğal ayrıcalığından yararlanarak “Eski Dünya’nın nehir uygarlıkları, Sarı Nehir, Fırat ve Dicle, Nil boyunca, Çin, Sümer, Babil, Asur, Mısır uygarlığı yeşermiştir. Yine denizin çocuğu olan Fenike, Eski Yunan, Roma, Akdeniz’in armağanıdır, Bugün de uygarlık Atlantik etrafında gruplanmıştır.”

Bu örnekler “seyrüseferin önceliğinden kaynaklanmıştır.” “Her uygarlık komşularıyla olan mübadeleler ve şoklarla zenginleşir. Örneğin İslamiyet, “susuz denizler” denilen, mekân içindeki çöller ve stepler boyunca ilerleyen kervanlar olmaksızın, Akdeniz’deki ve Hind Okyanusu’nda Malaka ve Çin’e uzanan deniz seferleri olmaksızın düşünülemez.”

Ancak, doğal avantajların yanında “çöllerin husumetini veya Akdeniz’in öfkelerini yenmek, Hind Okyanusu’nun düzenli rüzgârlarından yararlanmak bir nehre setler çekmek gibi insan çabasıyla kazanılmış, fethedilmiş avantajları” da göz ardı etmemek gerekir.(Braudel, s. 40-41)

“Her uygarlık, sınırları aşağı yukarı sabit bir mekâna, kendine özgü bir coğrafyaya bağlıdır.” Sonuçta, coğrafya ahşap, kerpiç, bambu, kâğıt, tuğla veya taş ev alanları çeşitli dokuma lifleri-yün, pamuk, ipek-bölgeleri, büyük beslenme kültürü-pirinç, mısır, buğday-alanlarını gösteren bir dünya yüzeyinden, olanaklar ve zorlamalar demetinden oluşan bir alandır.”(Braudel, s. 42)

Braudel’e göre; “Uygarlıklar çok, ama çok uzun süreli gerçeklerdir. İkinci özellik: Uygarlıklar coğrafyalarıyla belirlenmiş mekâna sıkı sıkıya bağlıdır.” Ve “uygarlık kavramı bazı olayları açıklayacak güçtedir.”(Braudel, Akdeniz, s.104-105)

Braudel, coğrafya vurgusuna bağlı olarak Akdeniz ve çevresi üzerinde de yoğunlaşmış bir tarihçidir. O’na göre; “Akdeniz, üç ayrı kültür topluluğu, üç büyük ve canlı uygarlık ve bunların temelden farklı düşünce, inanç, yeme içme, yaşama biçimi... üç ayrı kişiliktir.”

Üç uygarlıktan biri Batı’dır; Hristiyanlıktır, Roma’dır, Katolik ve Protestan Avrupa’dır.

İkinci evren İslam dünyasıdır, bir ucu Fas’ta, bir ucu Hint Okyanusu’nun ötesinde Güneydoğu Asya’dadır. İstanbul, ikinci Roma’dır.

Üçüncü kişilikse Ortodoks dünyasıdır, Balkan yarımadasının tamamına yakını ve Rusya’dır. Rusya’nın merkezi Moskova da üçüncü Roma’dır.(Braudel, Akdeniz, s. 97, 98, 99)

Braudel’e göre görünürdeki birçok değişikliğe ve altüst oluşa rağmen temelde değişmez gözüken coğrafi sorunlar vardır: “Hristiyanlık 16.yüzyılda ikiye bölündüğünde, bu iki kampı birbirinden ayıran sınırların, Roma İmparatorluğu’nun çifte sınırı olan Ren ve Tuna nehirleri olması sadece bir rastlantı mıdır?

Keza İslam’ın şaşırtıcı fetihlerinin hem Yakındoğu’da hem de Kartaca’nın iki alanında birden, yani hem Kuzey Afrika’da hem İspanya’nın bir bölümünde kolayca kabul edilmiş olması da mı rastlantıdır?”(Braudel, Akdeniz,101)

Braudel, bu verilerden yola çıkarak “uygarlık” kavramına değinir: “Uygarlık sadece din değildir, gerçi her kültürel sistemin merkezinde bir dinin bulunması gerekir, ancak uygarlık bir yaşama sanatı ve durmaksızın yinelenen binlerce alışkanlığın bir toplamıdır.”(Braudel, Akdeniz, s.101)

Braudel, “Uygarlıkların Grameri”nde, “Coğrafyanın Öğrettiği” başlığı altında Akdeniz ve çevresinde oluşan İslam Uygarlığı’na değinir. O’na göre; “İslamiyet’in dünya ölçeğindeki kaderi Akdeniz’de oynanmıştır.” “İslamiyet’in büyük fetihlerinin içinde Suriye, Mısır, İran, Kuzey Afrika ve İspanya’nın yanı sıra, Akdeniz’in hemen hemen tamamı da yer almıştır.”

İspanya’nın fethedilerek Endülüs İslam Devleti’nin kurulmasıyla zenginliklerin taşıyıcısı deniz İslamiyet’in hizmetine girmiştir. Deniz, İslamiyet’in deniz kentlerini büyütmüş ve onlara nefes aldirtmiştir: İskenderiye, Palermo, Tunus; Bejaia, Cezayir, Oran, İşbiliye(Sevilla).”

Osmanlıların, Balkanlar, Avrupa, Kuzey Afrika ve Akdeniz’deki fetihleriyle Akdeniz bir “Müslüman gölü” haline gelmiştir(Braudel, Uy, Grameri, s. 90, 91, 92)

Braudel, bölümün ilerleyen kısımlarında İslam Uygarlığının özelliklerine dikkat çeker: İslam âleminin, çöller manzumesiyle birlikte Akdeniz ve Hind Okyanusu arasında, Uzakdoğu, Avrupa, Kara Afrika arasında “ara bir kıta” olduğunu, İslamiyet’in en mükemmelenin bir hareket, transit uygarlığı olduğunu, develerden oluşan kervanlarla ticari hayatın canlı kaldığını, kervansaray ve hanlardan oluşan bir örgütlenmenin bu yolculukları kolaylaştırdığını, sistemin deniz seyrüseferine bağlandığını, bütün kredi ve ödeme araçlarının ve bütün ticari ortaklık biçimlerinin bilindiğini” belirtmektedir.(Braudel, Uy, Grameri, s.93, 98)

Nitekim Braudel, başka bir kitabında; “Kambiyo senedinin İslam’dan gelen bir ödünç olduğunu, aynı şeyin *commenda* diye bilinen tacirler arası birlik için de geçerli olabileceğini, Batı’nın kelime hazinesine geçmiş İslami kelimelerin bunu gösterdiğini, douane=gümrük resmi, fonduk, magasin, mohatra(önden satış)gibi. Diğer kanıtların Avrupa’nın Doğu’dan aldığı armağanlardan geldiğini: İpek, pirinç, şeker kamışı, kâğıt, pamuk, Arap rakamları, abaküs, İslam vasıtasıyla yenden keşfedilen Yunan bilimi, barut, pusula” belirtir.

Sonuç olarak; “Bu ödünçlerin varlığını kabul etmek Batı tarihinin, Batı’nın rasyonaliteye doğru giden yolda tek başına yürüyen, öncü, dahi ve kendiliğinden mucit olduğu şeklindeki geleneksel izahlara arkamızı dönmek demektir.”(Braudel, Maddi Medeniyet ve Kapitalizm, s.150, 151, 152)

Braudel; “Eski Dünya’nın bölümlerini oluşturan büyük kültür alanlarını temaşa geçiren-Uzakdoğu, Avrupa, Kara Afrika-tek başına İslamiyettir” İslam dünyasında bu hareketliliği sağlayan kentler olduğunu, sokakların her zaman çok hareketli olduğunu, sokağın ‘esas atardamar’ olduğunu; meddahların, ozanların, yılan oynatıcılarının soytarıların, hacamatçıların, şarlatan hekimlerin, berberlerin burada buluştuğunu, kent merkezinde Cuma namazlarının kılındığı Ulucaminin yer aldı-

ğını, yakınında çarşının, dükkânlara tahsis edilmiş sokaklarıyla hanlarıyla, tüccar mahallesinin olduğunu” belirtmektedir. O’na göre; “İslamiyet, Amerika’nın keşfinden önce, bu gezegenin bütünsel tarihini, yani Eski Dünya tarihini sürüklemektedir.” “Müslümanlar en çok bilim alanında yenilik getirmişlerdir.”(Braudel, Uy. Grameri, s. 95, 97, 99, 100, 101,114)

O, “Türk Egemenliğinin de Yakındoğu ve Balkanlara apaçık bir maddi refah getirdiğini” belirtmiştir.(s.124)

Braudel, “II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası” adlı kitabında yine de bir dengelemeye gitme ihtiyacı duyar: “İşimak, vermek, egemen olmaktır... Devam ettiği sürece bir üstünlüğü işaret etmektedir ve bu farkına varış bu kitabın bütünsel tezini tamamlamaktadır: Akdeniz, Colombus ve Vasco de Gama’dan sonra bir yüzyıl boyunca dünyanın merkezi, parlak ve güçlü bir evren olarak kalmıştır. Kanıt? Akdeniz, diğerlerini eğitmekte ve onlara yaşama sanatını öğretmektedir. O tarihlerde Müslüman kadar Hristiyan’ın da dâhil olduğu tüm Akdeniz ışıklarını kıyılarının ötelere göndermektedir... Türk İslamiyeti’ne gelince, yarı yarıya ona ait olan Balkanlar, Afrika ve Arap Asya’sına doğru, Asya içlerine ve Hind Okyanusu’na kadar uzanan koskoca bir kültürel alanı aydınlatmaktadır. Şaheserinin İstanbul’daki Süleymaniye olduğu bir Türk İmparatorluk sanatı uzaklara kadar ışımakta, üstünlüğünü ifade etmektedir.”(Braudel, Akdeniz Dünyası, s. 202)

Aslında “Akdeniz’de büyük oyun, ebedi bir Doğu Sorunu içinde Doğu ile Batı arasında oynanmıştır; bu oyun, esas itibariyle bir uygarlıklar çatışmasıdır.”(s.171)

Braudel’in en önemli kitaplarından biri de üç ciltlik “Maddi Medeniyet ve Kapitalizm”dir.

Braudel’e göre; “İslam henüz (bir medeniyet olarak) varolmadan önce bile bir ticaret medeniyetidir.”(Braudel, s. 154) İslam’ın ticarete yönelik teşvik edici buyrukları, ticaretin önünü açan kural, kurum ve gereçleri Akdeniz’le bağlantılı İtalyan şehir devletlerini ve giderek Avrupa ekonomilerini etkileyecektir. O’na göre; erken Avrupa kapitalizminin uzun mesafeli ticareti Roma İmparatorluğu’nun mirası olmayıp on bir ve on ikinci yüzyıllardaki büyük İslam çağından devralmıştır.

Kapitalizm “faiz yasağı”nı yasal düzlemde, Kilise nezdinde uzun süre aşamamıştır. Her türlü riba 12 Ekim 1789’a kadar Fransız hukuku nezdinde bir suç olmaya devam etmiştir. Sonunda on sekizinci yüzyılın ikinci yarısına doğru kavga bitmiştir, bazı ilahiyatçıların itirazına rağmen Avrupa’da riba ile borç alma meşru görülmeğe başlamıştır. Reformasyon’un açtığı yolda yürüten kapitalizm endişelerinden kurtuldu mu, diye sorar Braudel. Max Weber’in “Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu” on altıncı yüzyıldan sonra Reformasyon’u hoş karşılayan ülkelerle tüccar ve ardından sanayi kapitalizminin başarılı kariyerini izlediği alanlar arasında açık bir korelasyon olduğu doğrudur. O halde Weber, haklı mıydı?(Braudel, Maddi Med.ve Kapitalizm, s. 157,161,162)

“Max Weber önemli dönüm noktasının Protestanlık ile geldiğini düşünür -demek ki on altıncı yüzyıla kadar daha ortada bir şey yoktur; Werner Sombart ise değişimi on beşinci yüzyıl Floransa’sına yerleştirir. Otto Hinze’nin ifadesiyle Weber’in gözdesi Reformasyon, Sombart’ın Rönesanstır.”(Braudel, s.181)

Braudel, Avrupa’nın 1900’lerde taşıdığı özgüveni yitirdiğini düşünmektedir: “Max Weber için 1904’te ve Werner Sombart için 1912’de Avrupa’nın, dünyanın, bilimin, aklın ve mantığın zorunlu merkezi olduğunu hissetmek tamamen normaldi. Ama biz, o eski nefis emniyetini ve üstünlük kompleksini yitirdik.”(s.184)

Jack Goody “Tarih Hırsızlığı” adlı kitabında Braudel’in “Avrupa merkezli” yaklaşımını eleştirir; “Sadece Avrupa’ya özgü bir antikçağ, feodalizm ve kapitalizm silsilesinin yerindeliğinden kuşku duyulduğunda, klasik ve Akdeniz kültürlerinin serpilmesine, Çin’de ve diğer yerlerde görülen gelişmelere bakıldığında, tüm bu sürecin, 19. yüzyıldaki dünya toplumunun gelişiminde özgül bir aşama olarak kapitalizmin doğuşu kavramını benimsemekten de betimlenebilir ve kapitalizmle sonuçlandığı varsayılan, Avrupa sınırları içinde yaşanmış üretim dönemleri silsilesinden vazgeçilebileceğini, böyle bir açıklamanın Avrupa’lı dönemleştirmeden ve onun uzun vadeli üstünlüğü varsayımlarından kaçınılmasını sağlayacağını” belirtir.(s. 249)

KAYNAKLAR:

- 1-Fernand Braudel, Yönetiminde Akdeniz, çev.: Necati Erkurt, Aykut Derman, 2008, İstanbul, Metis Yayınları.
- 2-Fernand Braudel, Uygarlıkların Grameri, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, 1996, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları
- 3-Fernand Braudel, II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, 1994, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları
- 4-Fernand Braudel, Maddi Medeniyet ve Kapitalizm, Türkçesi: Mustafa Özel, 1991, İstanbul, Ağaç Yayıncılık
- 5-Jack Goody, Tarih Hırsızlığı, çev.: Gül Çağalı Güven, 2012, İstanbul, T. İş Bankası Kültür Yayınları

AKİF EMRE

DİN VE TARİH KARŞISINDA MEDENİYET

Medeniyetin (civilization) kavram olarak ortaya çıkışı ve bunun tarihî seyri içinde aldığı anlama bakarak değerlendirme yapıldığında, Avrupa merkezli bir bakışla karşılaşıyoruz. *Civitas*’ın anlamıyla *civil* olanı, yani “beyaz Avrupalı”yı ötekinden, yani “barbar, medeni olmayan”dan ayıran kategorik ayrışmanın Avrupa kibrini ima ettiği açıktır.

Her ne kadar Batı’da yaygın olarak kullanılmaya başlandığı 18. yüzyıldan itibaren medenilere, yani kentli Avrupalılara özgü incelmeyi, kibarlığı, belli sınıflara özgü davranış kalıplarını içerse de daha sonra Avrupalı olmayanlara karşı maddi teknik bakımından ve ekonomik üstünlüğü ifade edecek şekilde dönüşecektir. Bir zamanlar, Haçlı ruhunun beşiği Avrupa algısı, yerini uygarlığın doğduğu Avrupa fikrine bırakacak ve bu fikir, Avrupa’nın teknolojik, askeri üstünlüğünü medeni olmayanlara, barbarlara, ötekilere karşı kullanmayı meşrulaştıracı bir gerekçeye dönüşecektir.

Medeniyetin bugünkü anlamda kullanıma girişinin serüveni uzun. Bir bakıma modern Avrupa tarihinin serencamını ve zihniyetinin paradigmatic köklerinin resmini çıkarmak demektir. İçerdiği bu anlam ve kapsamı bile medeniyetten ne anlaşılması gerektiği konusunda baştan belirleyici bir fikir veriyor: Bir toplumun zihniyet ve tarihi serüveninin hikâyesi...

Almanların ‘kültür’üne karşın Fransız ve İngilizlerin medeniyet (civilization) kelimesini kullanmaları; muhtevaları birbirine yakın olsa da Alman kimliğinin oluşumuna vurgu yapan ‘kültür’ kavramının macerası ile İngiliz, Fransız kibrinin, üstünlük duygusunun dışı vurumu olarak ‘medeniyet’ kavramına vurgu; Avrupa içi bir ayrışmanın belirtisidir. Hegel’in kültür ve medeniyeti birbirinin yerine kullanması Avrupa zihnindeki paradigmatic köklerin buluştuğu zemine işaret etmez mi? Başlangıçta bizatihi ‘gelişme’yi işaret eden, temsil eden, zamanla hem maddi hem manevi bir anlam içerecek şekilde kullanıma giren medeniyet (ya da uygarlık) Marksist literatürde de altyapı-üstyapı ayrımıyla kendi ifadesini bulur. Tek bir medeniyet fikri, zamanla terk edilse de başlangıçta, daha doğrusu Batı Avrupa’nın maddi gücünün zirvesinde olduğu özellikle 18. yüzyıla kadar, maddi medeniyetin temsilcisi olarak insanlık adına konuşma cesaretini vermektedir Avrupalı entelektüellere. “İnsanlığın tüm kazanımları” tanımını yapan Marcell Mauss’un tanımında olduğu gibi... Ancak 1819’dan sonra çoğul anlamda kullanılmaya başlanacaktır.

* * *

Osmanlı münevverlerinin *medeniyet* kelimesini ilk kullanmaya başlamasında, karşılarına maddi gücüyle çıkan, kendi dışındaki dünyaları ezen, bilhassa İslam

Âlemine, Osmanlıya meydan okuyan devasa bir “medeniyet”e karşı bir tavır alma ihtiyacının telaşesi göz ardı edilemez. Bu süreçte Osmanlı münevverlerinin “Medine”den yola çıkarak “medeniyet” kavramsallaştırmasıyla bu kavramsal meydan okuyuşa cevap geliştirme çabasının hangi siyasal, askeri, teknolojik, bilimsel meydan okumaların sonucu olduğu malum. 19. yüzyıl ve hatta 20. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı aydınları için tek bir medeniyet vardır: Bu, Batı’da ortaya çıkan maddi-teknolojik üstünlüğü/gelişmişliği temsil eden medeniyettir. “Medeniyete yetişmek için Batı’nın ilim ve tekniğini alalım ama ahlakını dışarıda bırakalım” formülü bu dönemin entelektüel telaşesi olarak ve içinde bulunulan krizin şartlarıyla açıklanabilecek bir tavrıdır.

Medeniyetin Batı’daki soy kütüğünü çıkarmaya kalkıştığımızda bir “İslam Medeniyeti” iddiasını dışta bırakmak için çok nedenimiz olabilir. Oysa medeniyet ne Batılı anlamda ilk çıktığı yerde duruyor ne de bizim medeniyete yüklediğimiz anlam özür-dilemeci bir tavrın sularında yüzüyor. Kavram yeni anlamlar kazanırken, din ve medeniyet özelde İslam ve medeniyet yeni anlamlandırma çabalarına tanık oluyoruz.

Ne var ki medeniyet perspektifi, medeniyet tasavvuru, medeniyet inşasına gittikçe artan tonda yapılan vurgunun başka türden zaafı içermesi gibi bir risk de var. Tıpkı İslam’ın sosyal, siyasal boyutunun görmezden gelindiği bir İslam anlayışına karşın İslam’da devlet ve siyasetin fazlaca öne çıkmasındaki durum gibi. Bu derece politize bir algının “Hz. Peygamber’in devlet kurmak için hicret ettiği” söylemi doğru ama eksik bir tespitle İslam’ın medeniyet kurmak için gelmediği söylemi de benzer konjonktürel kaygıları barındırıyor. Siyasal ve toplumsal boyutun İslam’ın “dünyayı güzelleştirme” esprisini gölgede bıraktığı kaygısının yanı sıra, bütüncül bir bakış arayışı, medeniyet vurgusunu öne çıkarmış olabilir. Özellikle son döneme ilişkin, siyasal olana dair hesaplaşmaların ötelenmesi, küresel ve yerel adaletsizliklere karşı sesin kısılarak bunun yerine estetik ve soyut kavramlara yoğunlaşılması ve hiçbir hesaplaşmaya girmeden ara formül olarak medeniyete vurgu yapılması, biraz da içeriği boşaltılarak kullanıma sokulması manidardır. Adeta dinin yerine iktidar edilir biçimde kayganlaştırılan, müphemleştirilen bir “medeniyet”in sürüme girmesi, hem medeniyeti hem de onun asli kaynağına dair vurguyu, iddiayı devre dışı bırakabilmektedir. Muhtemelen medeniyet kaygısı, bütün bu arayış ve de zaafıların toplamı olarak yüzleştirilmeyi gerektiriyor.

* * *

Medeniyet, Fransa’da çıktığı günden itibaren kullanılageldiği gibi, salt kentlilere özgü ince davranış biçimleri silsilesi olarak tanımlanamayacağı gibi beyaz adamın maddi ilerlemesi ve bunun dışında kalan dünyayı barbarlar yığını olarak gören paradigmatik yaklaşımla da birebir örtüşmekten uzaktır. Yine de Batı’ya özgü ayrıcalıklı ve Avrupa merkezli bir bakışı besleyen kültürel kodlarla inşa edilen bir söylem geçerli olsa da en azından medeniyet kuramcıları arasında da-

ha kapsayıcı ele alınarak en azından Avrupa merkezli tekil medeniyet kavram-sallaştırmanın terk edildiği söylenebilir.

Batı medeniyetinin üstünlüğü ve biricikliğini zımnen itiraf etse de medeniyetin tek ve Batı'ya özgü olmadığını itiraf eden medeniyet tanımlaması daha kabul görmüş durumda.

Bu çerçevede medeniyeti kuşatıcı bir çerçeveye oturtmak gerekecek olursa, “bir toplumun değerler sistemi çerçevesinde ortaya koyduğu hayata dair tüm etkinliklerinin bütünü” denebilir. Burada değerler sisteminin kendisinden çok bu değerler sisteminin türevinin söz konusu olduğunun altını çizmekte yarar var. Toynbee'nin de vurguladığı gibi her medeniyetin maddi alanı aşan mistik bir yanı vardır. Bu da medeniyet-din ilişkisini zorunlu kılmaktadır. Medeniyet, bir toplumun zihniyetlerinin toplamı diyenler bu zihniyeti şekillendiren şartların zaman ve mekân ilişkisine de işaret etmiş oluyorlar.

İbn Haldun'un kavramlaştırmalarından, ‘medine’den yola çıkarak yapılan İslam Medeniyeti tanımlamaları, peşinen Batılı civilization’a karşı geliştirilmiş bir cevap olduğunu göz ardı etmemizi gerektirmiyor. Unutmamak gerekir ki, her kavramsallaştırma o kavramı doğuran “medeniyet”in rengini taşır.

İslam Medeniyeti tanımlamalarında “medine”den mülhem kavramlaştırmaya gittiğimizde şehirliliği, dinin şehirde ekonomik, kültürel, estetik, siyasi anlamda ifadesini bulduğu, âlem görüşünün hayata geçirildiği bütünü kastetmiş oluruz. Bu anlamda Batılı kentleşme olgusuna, bir cevap olarak şehirlileşme ile karşılık verilmiş oldu. Gerçekten de Batı Medeniyeti, kentlerin oluşması ile ortaya çıkar ve bağımsız kentlerin oluşumu da sivilleşmeyi beraberinde getirir. Bağımsız kentler, biraz da yeni sınıfların ortaya çıkması ile dini otorite karşısında bağımsızlaşma demektir. Dini otoriteyi temsil eden Kilise'ye karşı kentler ve zamanla da ulus-devletler oluşacak, sekülerleşme tüm bunların içini dolduran bir dünya görüşüne dönüşecektir. Bu yönüyle bakıldığında Batı Medeniyeti, dini otoriteden bağımsız gelişmiş bir medeniyet olarak belki de tektir. Ancak bugünkü anlamıyla dini otoriteden bağımsız olmak, dinin etki alanından tümüyle ayrı olmak anlamına gelmiyor. Tıpkı modern toplumların geleneksel toplumlardan ayrışmasına bakarak modernliğin geleneğinin olmadığını söylenemeyeceği gibi modern uygarlığın da dine karşı bir reddiye olarak tepkisel çıkışı bir yana dinin hiçbir etkisinin kalmadığı anlamına da gelmez. Batı Medeniyetinin üçlü sacayağını oluşturan Atina-Roma-Kudüs'ün temsil ettiği dünya görüşü din olmadan açıklanamaz. Bununla birlikte Batı Medeniyeti, dini bir medeniyet değil, hatta dini otoriteye karşı yükselen bir medeniyettir. Kilise, dini otorite olarak modern uygarlığın inşasında devre dışı kalsa da dinin ruhunun bir şekilde Batı Uygarlığına rengini vermediği iddia edilemez.

* * *

Medeniyet kavramının bizdeki gelişim sürecinde, Batı'nın temsil ettiği medeniyete, hem de tek bir medeniyet tanımına karşılık olarak düşünülmüş olmasının

dönemin şartları içinde anlaşılabilir bir yanı var. Dini ve kültürel boyutundan bağımsız olarak Batı Medeniyetini insanlığın ortak olarak geliştirdiği, maddi ilerlemenin, teknolojik ve bilimsel seviyenin insanlığın ortak paydası olduğu anlayışının izleri göz ardı edilemez. Buna karşı her şeyiyle Batılı değerleri benimsemekten yana olan Batıcılara karşı, İslamcı aydınların Batı'nın bilim ve tekniğini alıp ahlakını almamak şeklinde formüle ettiği savunma aslında bu tekli medeniyet algısı ile de alakalıdır. Maddi medeniyetin evrenselliği bağlamında, medeniyetin maddi boyutunu sosyal değerlerden ayrı bir gelişme olarak değerlendirdikleri için İslamcı aydınlar, Batıcılara karşı Batı'nın bilim ve tekniğini alıp ahlakını almamak şeklinde bir formülasyona gitmeleri dönemleri itibari ile anlaşılabilir ama aşılması gereken bir durumdur.

Bu, Batılı anlamda dine karşı medeniyet algısından ayrıştırarak yeni bir medeniyet tanımı getirme çabasıdır. Batılı anlamda bir medeniyet kavramsallaştırmasında, İslami olanı yüceltme imkânının olmayacağı açıktır. Sivil olana, dini alandan bağımsız olana işaret eden medeniyetin İslamisini inşa etmenin en azından melez bir inşa oluşu muhakkak. Ne var ki bu tanımdan bağımsız girilecek her yeni kavramsallaştırma çabası kendi döneminin şartları, entelektüel ortamının imkân ve tasavvuru ile sınırlı olacaktır. “Medine”den neşet eden kavramsallaştırmayı İslami bir muhteva ile doldurma girişimlerini tartışılabilir bir kavramsal çerçeveye oturtacak çalışmalar henüz çok yeni ve ciddi eleştirilerle sınanmamış olmakla malul görünüyor.

Yazının ana eksenini oluşturan medeniyetin din ve tarih yorumu da bizzat medeniyet tartışmalarının tarihinden bağımsız değildir. Medeniyet tartışmalarının hala son derece konjonktürel etkilere açık olarak yürütüldüğünü belirtmekte yarar var.

Medeniyet üzerine kafa yoran kuramcıların da genel entelektüel ortamda bugün tek bir medeniyetin olmadığını, Batı'nın yenerek tarihe gömdüğünü düşündüğü medeniyetlerin sanıldığı gibi ölü medeniyetler olmadığını, farklı medeniyet havzalarının varlığını itiraf ettiklerini hatırlatmaya gerek yok. Hatta farklı medeniyetler o kadar varlar ki Batı Medeniyetinin kendi dinamizmini, savunma refleksini ötekleştirdiği bu medeniyetler üzerinden gerçekleştirmek istemekte olduğunun canlı tanıklarıyız. Medeniyetlerin diyalogundan, medeniyetler çatışmasına uzanan tartışmalar bu çoklu medeniyet algılarının güncel dile tercümesinden başka nedir ki?

Bir Medeniyetin Unsurları

Bir medeniyetin varlığını ve de hayatietini sürdürüyor oluşunu belirleyen kriterlerin neler olduğuna dair bir soruya verilen cevaplar, yaşadığımız dünyada nasıl bir medeniyet tasavvuruna sahip olduğumuzu da ele verir. Batılı medeniyet tarihçileri ve kuramcılarının ortaya attıkları tasnifler, kendi medeniyet değerlerinin önyargılarından bağımsız değil kuşkusuz. Mesela Toynbee'nin medeniyetleri in-

celerken Osmanlı'yı "durdurulmuş medeniyet" olarak tanımlaması hiç de önyargısız bir yaklaşım değildir. Osmanlı medeniyetini Eskimolar gibi avcılıkla geçinen ve diğer göçebe medeniyetlerle gelişmiş medeniyetler arasında bir yere koyarak küçültmesi, durdurulduğunu, gelişiminin yarım kaldığını savunması bu önyargının bize ilişkin en somut göstergesidir.

Bir medeniyetin varlığından söz edebilmek için sahip olması gereken belli başlı unsurları Braudel şöyle sıralar: Medeniyet a) mekândır, b) toplumdur, c) ekonomidir, d) ortak zihniyettir, e) sürekliliktir. Bu tanımlamanın çok teknik ve yalın görünmesine karşın medeniyetten ne anlaşılması gerektiği ile bir medeniyeti ele alırken ne tür unsurların gözetilmesi gerektiğine dair bir fikir verdiği muhakkak. Bunu daha açımlayacak olursak; bir medeniyetin hayatietini sürdürüyor olduğundan söz edebilmemiz için şu unsurların var olması, dinamik bir etkileşim ağının içinde olması beklenir.

a) Söz konusu medeniyete şekil veren, adeta ruhunu üfleyen dünya görüşünün, bir değerler sistemine sahip olması gerekir. Söz konusu İslam Medeniyeti ise İslam'ın âlem tasavvurunun bu medeniyet havuzuna şekil vermesi, akması gerekir.

b) Medeniyetin inşasına katkı veren, biçimlendiren dayanaklarının, referans sisteminin, fikri, bilimsel referans sisteminin olması ve bunun sürekliliğinin sağlanmış olması beklenir.

c) Medeniyetin tarihi tecrübesi ve süreklilik arz etmesi yani tarih içinde hayata geçirilmiş olması, uygulanabilirliğini göstermiş olmalı. Ütopyalardan medeniyeti ayıran önemli çizgilerden biri bu olsa gerek.

d) Bu birikimin hayata geçtiği mekân, yani coğrafi genişlik, mekânsal bütünlük olmadan bir medeniyetten bahsetmek söz konusu değildir.

e) Medeniyetin her şeyden önce insana dair, hayata dair olduğunun göstergesi olarak da bu medeniyetin değerlerini sahiplenen, bunlarla muhatap olan, onlara göre hayatını şekillendiren bir insan unsurunun; toplumun olması gerekir.

Din ve Medeniyet

Her ne kadar Batı Medeniyeti "civil" olanın dini otoriteye, yani Kilise'ye karşı bağımsızlığına vurgu yapıyor olsa da medeniyete rengini veren asli unsurların dinden bağımsız olduğu anlamına gelmez. Yukarıda bahsi geçtiği gibi modern Batı Medeniyeti dini bir uygarlık değilse de dini kökleri olan bir medeniyettir. Yani dinden de bağımsız değildir.

Şu hususun altını özellikle çizmekte yarar var. Medeniyet dinin kendisi değildir. Hele söz konusu olan İslam Medeniyeti olunca, **İslam medeniyeti İslam'ın bizzatı kendisi değildir.** Ancak kaynağı din olmakla beraber temel ilkelerin bir türevidir. Bu anlamda dinin medeniyetle sonuçlanacağı türünden bir iddia, aşırı bir yorum olmaktan ileriye geçemez.

Medeniyet kavramsallaştırmasının "medine"den mülhem olması ve bunun şehirlileşmeyi çağrıştırması, tarihsel ve sosyolojik bir sürecin sonucu olsa da dinin

olmazsa olmazı değildir. Din, vahyin muhatabı olan insandan dinin yaşanmasını, emir ve yasaklarının uygulanmasını ister. Bu bağlamda İslam'ın hem göçebe, hem şehirli, hem fert, hem toplum katında teklifi, aynı mutlak hakikattir. Nasıl İslam'ın siyasi, iktisadi ve genel olarak hayata dair boyutları varsa ve bunlar normal süreçlerde dinin tabii uygulamaları ise estetik, bilim, teknik gibi alanlarda da vahiyden neşet eden sonuçlarının olması gerekir. Ancak bunların ilkesel olarak hayata geçirilmesi ile hayatın buna göre tanzim edilmesi bir yana pratikte bunların ne şekilde tezahür ettiği başka konudur. Batılı medeniyet kavramsallaştırmasının çıkışı ve geldiği çerçeve farklı olsa da bizde başından itibaren “medine” ile ilişkilendirilen medeniyet kavramsallaştırması tarihi ve sosyal gerçekliğe de tekabül etmektedir.

İslam söz konusu olduğunda, dinin temel hedef ve ilkelerinden hareket etmekle beraber belli coğrafyalarda tarihsel süreç içinde Müslümanların ortaya koydukları hayata dair, dünyayı şekillendirmeye yönelik, sosyal, kültürel, siyasi, iktisadi etkinliklerinin tümünü kapsayan geniş bir çerçeveden bahsedilebilir.

İslam Medeniyeti, referansını vahiy ve Hz. Peygamber'in uygulamalarından alarak süreç içinde neşet eden ilmi birikime uygun geliştirdiği hayat tarzı ve bunun sonucunda ürettiği insan tipi ve toplum modeli ile tanımlanabilir. Bunun kaynağı da doğrudan dindir ama dinin bizzat kendisi değildir. Beşeri bir etkinlik olması sebebiyle dinin ideal formundan sapmaları, kırılmaları içermesi de mümkündür.

Tarihte hemen her medeniyet ya doğrudan dinden beslenmiştir ya da dinle irtibatı olmuştur. Bu çerçevede modern Batı Medeniyeti dinin yerine sekülerizmi ikame ederek bu alanda bir ilktir. Modern Batı Uygarlığının dışında belli başlı büyük medeniyetler ister bir etnik isimle isterse kültürel aidiyetleriyle anılsınlar dinle ilişkili olmaları tesadüfi olamaz. Çin, Hind Medeniyeti hala Konfüçyüs öğretisi ya da Budist değerlerle şekillenirken Batı Medeniyetinin de Helen-Roma'dan itibaren bir Hristiyan medeniyeti olması ve hatta modern formülasyonla kendini Yahudi-Hristiyan medeniyeti olarak tanımlaması, din-medeniyet ilişkisinin tarihsel derinliği anlamında önemli bir tespittir.

Tarihsel Bağlam

Modern dünyada Müslümanların İslam Medeniyeti ile ilişkileri var mıdır? Ya da İslam Medeniyeti hala yaşayan canlı bir medeniyet midir, sorusu, cevap ne olursa olsun yüzleşilmesi gereken bir sorudur. Yukarıda saydığımız medeniyetlerin hayatîyetlerini sürdürüyor olduklarına işaret sayılan unsurlar göz önüne alındığında İslam Medeniyetinin mi yoksa Müslümanların mı hayatta olduğu sorusu gündeme gelir.

Medeniyetin temel unsurlarının yerli yerinde olduğundan hareketle İslam Medeniyetinin canlı olduğunu kimse inkâr edemez. Referansları, kaynakları, tarihi tecrübe ve pratiği, coğrafi boyut ve insan unsurunun tüm gerçekliği ile haya-

tiyetini sürdürüyor olması karşısında bu sorunun sıklıkla karşımıza çıkmasını gerektirecek hâlde olunmasının açıklaması nedir?

Çağdaş dünyada Müslümanların demografik olarak varlıklarını sürdürüyor olmalarına karşın, tarihsel süreç içinde getirilen medeniyet birikimimiz ile sağlıklı irtibat kurma konusunda kriz yaşandığına işaret etmek zorundayız. Medeniyeti oluşturan ana gövdeye hayatiyet sağlayacak damarlara kan pompalayacak mekanizmalar yerli yerinde durmasına karşın kimi uzuvların damarlarının kesik olduğu tasvirini yapabileceğimiz bir durum yaşanmaktadır. Buna neden olan en önemli tarihsel kırılma da sömürgecilikle ortaya çıkan siyasi tablo ve kendi kendini kültürel sömürgeleştirmeyi yaşayan ülkelerin konumudur. Daha çok siyasi olarak başlayan kriz, modernitenin meydan okuması karşısında zihniyet krizine dönüşmüş bulunmaktadır. Ne var ki bunca siyasi, sosyal ve entelektüel meydan okumaya karşın küçük azınlıkların dışında İslam âlemi moderniteye ve modern zihniyetin şekillendirdiği medeniyet tasarımına karşı direncini korumuştur.

Bu meydan okumaya karşı dinin kaynaklarıyla muhatap olma, ilişki kurma sorunu olmasa da tarihsel tecrübe, metodoloji, gelenekle sağlıklı bağ kurma ve bunların yeniden üretimi konusunda entelektüel ve yönetsel sorunlar yaşanmaktadır. Özetle İslam Medeniyeti diri, ancak onunla sağlıklı temas kuramayan, bu temasın imkânları yer yer elinden alınan Müslüman kitlelerde arızı hastalıklarla malul bir görüntü vermektedir. Daha çok fiziki arızaların giderilmesi durumunda yeni bir medeniyet hamlesi, entelektüel, toplumsal sıçrama yapmasının önünde herhangi bir engelden söz edilemez.

Ne türden bir medeniyet tasavvuruna sahip olunursa olunsun, tarih boyunca hemen her önemli medeniyetin din ile irtibatı olmuştur. Tarihin yorumu bu biraz da medeniyet tarihidir. Tarihi tecrübe değerler sisteminin hayata uygulanmış birikimidir. İslam'ın 'âlem tasavvuru' İslam medeniyetinin çerçevesini çizer. Medeniyet tasavvuru ise bu çerçevenin tarihsel tecrübe içinde oluşturduğu birikimin adı olarak diriliğini çağımızda da sürdürecektir. Modern medeniyetin iğvalarına karşı Müslümanların tüm insanlığa söyleyecekleri söz, medeniyetin formunu teşkil eder. Vahiyden beslenen fikri, ahlaki, ilmi, siyasi toplumsal etkinliklerin hayata yansıtış biçimi olarak Dinin bizzat kendisi olmadığını tekrarlamakta yarar var.

TURAN KOÇ

MEDENİYETİN DİLİ

Medeniyeti, geniş anlamda, bir toplumun belli bir varlık, bilgi ve değer algısına dayalı olarak, tarihsel süreç içinde, her alandaki başarılarının toplamını ve kendini gerçekleştiriş tarzını ifade eden bir *dünya* olarak tanımlamamız mümkündür. Bu dünya, hem yaslandığı hakikat idraki, hem de bu hakikatin pratik hayattaki tezahürleriyle bölünmez bir bütünlük sergiler. Bu açıdan bakıldığında, medeniyet, belli bir varlık tasavvuru ve hakikat idrakinin kendisini hayatın her alanında ve çeşitli dil düzeylerinde izhar eden bir *dil* olarak karşımıza çıkar. Başka bir ifadeyle, bir medeniyetin görsel, işitsel, ritmik ya da mekânla ilgili, çok farklı alan ya da düzeylerde tezahür etmiş ve onun temsil edici, somut bir göstergesi olan, sözgelimi mimarî bir yapı, edebî bir eser ya da bir musiki parçasının dili, nihaî anlamda o medeniyetin yaslandığı hakikat tasavvurunun yönettiği bir derin gramere oturur. Bu yüzden, belli bir medeniyetin görsel, işitsel ya da mekânla ilgili alanlarda ortaya koyduğu eserler birbirinin dilini paylaşan ve birbirini destekleyen bir ahenk ya da bütünlük sergiler. Evlerde kullanılan mutfak eşyalarından mezar taşlarına, giyim-kuşamdan mimarî yapılara, iktisattan ilahiyatla ilgili kavrayışlara varıncaya kadar, belli bir medeniyete mensup her türlü eserin dili, ait oldukları dönem ve bölge şartlarından kaynaklanan arızî farklılıkları saymazsak, aynı hakikatin, kendisini, o eserin ait olduğu alandaki bir izharı olarak gerçekleşir. Bir medeniyetin hayat telakkisi kadar ölüm sonrası varoluşa ilişkin algısı da onun her alandaki ve her türlü dil ve ifadesinde aynı şekilde iş başındadır. İşte bu yüzden, bir medeniyetin, yaslandığı varlık tasavvuru ve hakikat idrakine bağlı olarak kendisini gerçekleştirişinde yakaladığı bütünlük, ona, tabir caizse, kendisine özgü bir sentaktik yapı sağlar. Medeniyetlere ayırt edici özelliklerini veren şey onların hakikat, hayat, varlık, bilgi ve değer iddiaları ve bu iddiaları ifadede iş başında olan bu sentaktik yapı, yani derin gramerdir.

Bu bakımdan, medeniyetler, tıpkı Türkçe ile Arapça ya da Farsçanın birbiriyiyle anlaştığı gibi birbiriyle anlaşabilir, biri diğerinden etkilenebilir; ama bunların özde birleşmesi ve aynı grameri kullanması mümkün görünmemektedir. Çünkü bunların kendini gerçekleştiriş süreçlerinde işbaşında olan sentaktik yapılar birbirinden neredeyse bütünüyle farklıdır. Doğal dillerin birbirinden kelime alması veya bu dillerin semantik anlam alanlarında belli bazı örtüşmelerin bulunması örneğinde olduğu gibi, medeniyetler de belli bazı bakımlardan semantik kesişim alanlarına sahip olabilir ve birbirini bir şekilde anlayabilirler. Ama onlara asıl ayırt edici özelliklerini veren şey, onların varlık ve hakikat tasavvurlarına dayanan sentaktik yapı olduğu için, nihaî anlamda bunlar kendi kimlikleriyle var olan bağımsız bütünlükler olarak kalırlar. Dolayısıyla, bir medeniyetin başka bir me-

deniyet ya da uygarlığın sentaksını kullanması –ve belki de sırf bu yüzden– onun tarih sahnesinden çekilmesi ve ölümüyle aynı anlama gelir. Tarihte öne çıkmış ve bugün yaşamakta olan medeniyetler, en azından varlıklarını canlı bir şekilde sürdürdükleri dönem ve bölgelerde, başka kültür ve medeniyetlerin sentaksını derinden etkileyerek onları kendi içinde sindirmiş olan medeniyetlerdir.

Doğrusu, doğal dillerin sentaksı ile medeniyetlerin kendini ifade ediş tarzı olarak kullandığımız “sentaks” arasında kurduğumuz analogi ne demek istediğimizin açıklık kazanmasında bir yerde yetersiz kalabilir. Zira doğal dilin sentaksı ile medeniyetlerin sentaksı arasındaki benzerlik, bir yerde ve büyük ölçüde, konunun daha iyi anlaşılmasına yönelik olarak ileri sürülmüş bir benzetmeden ileriye gitmez. Bu bakımdan, bu sentaksların birinden diğerine geçilirken, ister istemez, gerekli birtakım değişikliklerin yapılması zorunluluğu vardır. Burada asıl vurgulanmak istenen şey güçlü bir medeniyetin kendi hakikat iddiasında kullandığı dilin başka bir güçlü medeniyetin kullandığı dilden ve onun kendisini görüş ve ifade ediş tarzından son derece farklı olduğudur. Güçlü ve kendisine güvenen bir medeniyet her alanda bulduğu eşya ya da malzemeyi ve karşılaştığı her şeyi kendisini ifade aracına dönüştürür. Bu dönüştürme işleminde iş başında olan en önemli şey onun yaslandığı varlık tasavvuru ve hakikat idrakidir. Medeniyetin her alandaki çiçeklenişi, onun, yaslandığı varlık tasavvuru ve hakikat idrakinin kuşatıcı bir dili olmasıyla aynı anlama gelir.

Bir medeniyetin hakikat bildiği ve kendini gerçekleştiriş sürecinde temel eksen olarak aldığı tasavvurların dili olma iddiasını İslam medeniyetinin, başta Urduca olmak üzere, Arapça, Farsça ve Türkçe gibi doğal dillerde gerçekleştirdiği dönüşümler üzerinden giderek, daha somut bir örnekle ortaya koymak mümkündür. Burada Urduca'nın bağımsız bir dil olarak ortaya çıkışı, konuya yeterince açıklık kazandıracak tipik bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Urduca'nın ortaya çıkışı Hind dilinin (Hindî), kendi kullanım kurallarını, belli bir dönem ve bölgede, İslam medeniyetinin diline ayarlama ve Kur'an'ın takdim ettiği hakikati daha sağlıklı bir şekilde dile getirme ihtiyacı duyduğu bir süreçte olmuştur. Bilindiği gibi, İslam'ın Hind Altıktası'na yayılmaya başladığı ve özellikle kendisini siyasî bir güç olarak hissettirdiği dönemlerde, bugün Türkçede “Urduca” diye bilinen dil, Hindî bir dildi. Ve Hindînin, geniş anlamda söyleyecek olursak, hemen hemen bütün kullanım kurallarını Vedik kültür belirliyordu. Ama Vedik kültürün, her şeyden önce hayat ve ölüm sonrası varoluşa ilişkin telakkileri ile İslam'ın bu konulardaki anlayışı arasında neredeyse hiçbir örtüşme yoktu. Bu duruma, “şiva,” “vişnu,” “karma,” “atman,” “nirvana” ve benzeri tarihî-kültürel kökleri olan daha başka birçok kavram ya da kelimenin delalet ve çağrışımlarıyla nasıl bir dünyayı dile getirdiklerini de elemek gerekir. İslam'ın “tevhid,” “nübüvvet,” “meâd,” “zatî ulûhiyet” ve benzeri kavramlarının dile getirdiği şey ya da çağrışımlarla bu kavramların dile getirdiği anlam ve çağrışımlar arasında hemen hemen hiçbir buluşma noktası ya da

ortaklık yoktu. Hatta bu kavramların anlam ve çağrışımları çok büyük ölçüde bir-biriyle çelişiyor ve çatışyordu. Bu durum, Hindinin, Müslümanların temel ifade aracı, yani dili olduğu bölgelerde, eski Vedik kültürle ilişkisi olan kavram, deyim ve ifade kalıplarından vazgeçerek, kendisini İslam medeniyetinin bir ifade aracına dönüştürmesiyle sonuçlandı. Sonunda bugün “Urduca” olarak bildiğimiz dil ortaya çıkmış oldu. Bu dil yeni ve farklı bir dünyanın dilidir ve bütün ima, işaret ve çağrışımlarıyla nihaî anlamda bu yeni varoluş tarzını ifade eder ve onu dile getirir. Bu dilin sentaks ve semantiği, gerçekleştirdiği köklü dönüşümden sonra ifade ettiği dünyanın talep ettiği sentaks ve semantikle aynı hizada yer alır; burada dil ile dünya arasında etle kemik gibi bir bütünleşme vardır çünkü.

Elbette, burada olan şey salt bir kelime ya da kavram alışverişinden ibaret değildir. Müslüman olan Hindcede aynı zamanda çok derin sentaktik ve semantik kırılmalar gerçekleşmiştir. Böylece bu dil sonunda İslam medeniyetinin sentaksını kullanan ve onun hakikat iddiasını dile getiren bir ifade aracına dönüşmüştür. Allâme Muhammed İkbal ve benzeri çok sayıda şair ve düşünür bu dilin İslam medeniyetinin sentaks ve semantiği ile nasıl içten bir buluşmayı gerçekleştirdiğinin somut örnekleridir.

Gerçekten, Urduca üzerinden dile getirmeye çalıştığımız bu durum, aynı düzey ve çapta olmasa da, bir yerde Arapça, Farsça ve Türkçe için de geçerlidir. Kur’an’ın dil ve üslubu, kendisiyle seslendiği Arapçada da son derece etkili olmuş, bu dilin kullanım kurallarında, semantik olduğu kadar sentaktik kırılmalar gerçekleştirmiştir. Kısaca ifade edecek olursak, Kur’an’ın dil ve üslubu, idrakimize yaklaştırdığı anlam katları ve çağrışımlarıyla, her şeyden önce Allah’ın kelamı olmasıyla, cahiliye dönemi Araplarının dil ve üslubundan ve bu dilin tercüman olduğu dünyadan büyük bir kopuşu ve farklılığı ifade eder. Kur’an’dan sonraki ve Kur’an’ın dilinin sentaksını, dolayısıyla semantiğini özümseyen Arapçanın, bu dönüşen ve yenilenen yapısıyla, tarih içinde İslam medeniyetinin genel sentaksının kendi düzeyinde bir ifade aracı olarak, düşünce, sanat ve edebiyat alanlarında nasıl cesur atılımlar gerçekleştirdiği bütün dünyanın takdir ettiği bir olgudur.

Benzer bir durum Farsça ile Türkçe için de geçerlidir. Gerçekten, bugün bildiğimiz ve Hâfız, Sa’dî, Attâr, Senâî ve Mevlânâ gibi büyük sûfi şairlerin dilinden görülmemiş güzellikte şiirler terennüm eden Farsça ile İran’ın Müslüman olmadan önceki Pehlevî Farsçası arasında çok büyük bir fark olduğu açıkça ortadadır. Bu iki Farsça arasındaki fark iki dünya arasındaki farka tekabül eder. Aynı şekilde, Türkçe açısından da Farsçada olana benzer bir durum yaşanmıştır. Türkler Müslüman olduktan sonra, Türkçede de sentaktik yapısında olduğu kadar anlam ve atıf boyutunda da büyük kırılmalar olmuş ve sonunda bu dil bütün ima, işaret, delalet ve çağrışımlarıyla yeni bir dünyanın ifade aracına dönüşmüştür. Yunus Emre’nin dili, Müslüman Türkçenin, bu yeni dünyanın bir ifade aracı olarak yakaladığı kıvamın doruk noktasını temsil eder. Nihayet bu dil; Fuzûlî,

Bâkî, Nedim, Pîr Sultan, Şeyh Gâlib, Âkif, Necip Fazıl ve günümüzde Sezai Karakoç ve Nuri Pakdil gibi şair ve yazarların hakikat, edebiyat, sanat ve medeniyet duyarlılıkları üzerinden, İslam'ın varlık tasavvuruna sadakati ile, insanımızın dünyadaki varoluş tarzını terennüm eden şiir ve yazılara dönüşür.

Adını andığımız ve anmadığımız şair, yazar, sûfi, düşünür ve sanatçıların kullandıkları Türkçenin sözdiziminin kadîm, yani Müslüman olmadan önce konuştuğumuz Türkçenin sözdizimi (sentaks) ile örtüşüyor olması burada ifade etmeye çalıştığımız görüşe ters düşmez. Biz burada Müslüman olan Türkçede gerçekleşen semantik ve sentaktik kırılmalarla, onun nasıl yeni ve çok farklı bir dünyanın ifade aracına dönüştüğünü vurgulamak istiyoruz. Açıkça, Müslüman olan Türkçenin kâinatı ile İslam öncesi Türkçenin dünyası arasında, neredeyse “Hiç ilgisi yok!” denecek kadar büyük farklar vardır. Bu fark, Türkçenin bir dil ve ifade aracı olarak sentaksını İslam'ın varlık tasavvuru ve hakikat iddiasına ayarlamış olmasından ileri gelmektedir.

Arapça, Farsça ve Türkçe, sentaksları birbirinden bütünüyle farklı diller olmalarına rağmen, bu dillerde gerçekleşen, sözünü ettiğimiz yapısal mahiyetteki dönüşüm veya başka bir ifadeyle, bu dillerin İslam'ın hakikat iddiası karşısındaki derin duyarlılıkları, bunlara, başka türlü mümkün olmayacak boyutlarda, birbiriyle kolay anlaşma imkânı sağlamıştır. Bu dillerin kendilerini İslam medeniyetinin varlık ve hakikat algısına ayarlamış olmaları, deyim yerindeyse, onlara âdeta bir üst kimlik kazandırmıştır. Bu kimlik, İslam imanı üzerinde yükselen medeniyetimizin her türlü dil ve alandaki açılım ve gerçekleşişlerinde sonuna dek bağlı kaldığı sentaktır.

İslam medeniyetinin dili ile ilgili olarak, Urduca ve geleneksel üç İslamî dil üzerinden ifade etmeye çalıştığımız bu sentaks-semantik ilişkisini veya dil-anlam bağlantısına ilişkin yorumu, belli bazı değişikliklerle, onun başka alan ve dil düzeyindeki tezahürlerine de uygulayabiliriz. Gerçekten, İslam medeniyetinin, tarihî süreç içinde, hayatın her alanında ve her türlü dil düzeyindeki tezahürlerinde muazzam bir birlik ve bütünlük sergilediğine tanık oluyoruz. İslam'ın varlık tasavvuru ve estetik duyarlılığının tezahürü olan çeşitli alanlardaki eserler arasında görülen muazzam birlik bunun açık bir göstergesidir. İslam'ın bir kültür ve siyasî güç olarak uzandığı her bölge ve dönemde ortaya koyduğu, sözgelimi cami, medrese, çeşme, hatta ev mimarisine ait yapılar arasında insanı hayrete düşürecek bir birlik göze çarpmaktadır. Aynı durum, halı sanatından tezhip ve hat sanatına, şiirden minyatüre, giyim-kuşamdan fütüvvet erbabının sanatlarına, musikiden metafizik alanda ortaya konmuş eserlere kadar, görsel, işitsel ve düşünsel, her alandaki eserler için de geçerlidir. Bu eserlere sözünü ettiğimiz birliği veren şey, onların ortaya çıkış süreçlerinde iş başında olan hakikate sadakat, kendisini bu hakikate ayarlamış estetik kaygı, bu eserlerin hayatın kolaylaştırılmasında oynayacakları rol ve nihayet, bunların varoluşun perde önü ve perde arkasına işaret etme konusundaki güç

ve yetilerine ilişkin derin kavrayıştır. İslam medeniyetinin ortaya koyduğu her alandaki sahih ve temsil edici örneklerinde bu durumu açıkça görebiliriz. Bunun sebebi, bu eserlerin, İslam iman ve estetik idrakinin yönlendirdiği bir derin temâşâ ya da istiğrak süreci içinden süzülerek gerçekleşmiş olmalarıdır. Kısaca, bunlar gönle batıp çıkarak öyle bir eser olma hakkını kazanmış eserlerdir.

İslam medeniyetinin çeşitli alanlarda ortaya koyduğu eserler arasındaki birliği, bir başka açıdan, bir musiki eserinin seslendirilmesine katılan enstrümanların, eserin icrasındaki rol ve konumları üzerinden giderek de açıklayabiliriz. İcraya katılan âletler, süreç içindeki yer ve rolleri farklı olmakla birlikte, hız, tempo ve kendilerine ait sesleriyle, nasıl aynı istikamette ve aynı duyarlılıkta ilerliyorsa, bir medeniyetin çeşitli alanlarda ortaya koyduğu eserler de öyle aynı hızı, aynı tempoyu ve aynı istikameti paylaşan bir duyarlılıkla ilerler. Hız, yön, ritim ya da duyarlılıkta ortaya çıkabilecek şu veya bu şeklindeki bir aksama, eserin icrası ya da medeniyetin kendini gerçekleştiriş sürecindeki bir aksama ya da tutulmaya tekabül eder. Zira medeniyet, onun kendisini gerçekleştiriş sürecine katılan, bu süreçte yer alan yorum, yaklaşım, yöneliş ve yürüyüşteki birliği dile getirir. Kısaca, medeniyet, tarihte kendini gerçekleştiriş süreci içindeki açılımlarının arkasında yatan dinamikleri, bu dinamiklerin onun hakikat idraki ile olan ilişkisi ve bu idrakin çiçekleniş süreçlerindeki hız, yön ve yoğunluktaki birlik ve bütünlüğü ifade eder.

Bir medeniyetin yaslandığı varlık tasavvuru, bilgi-değer idraki ve hayat-ölüm algısı o medeniyetin dilinin nihaî atıf çerçevesini oluşturur. O bakımdan, belli bir medeniyete mensup, sözelimi sanat, edebiyat ve mimarî gibi alanlardaki eserleri yorumlarken, her şeyden önce onun bu tasavvur ve idrakinin odak noktasını neyin oluşturduğunu dikkate almak durumundayız. Başka bir ifadeyle, bir medeniyetin dilini –onu gereği gibi kavramak anlamında– çözmek demek, o medeniyetin her türlü dışavurumunda nihaî atıf çerçevesini oluşturan dünyayı anlamak demektir. Nitekim İslam medeniyetinin her alandaki ve her türlü dil düzeyindeki tezahürleri de anlamlarını, bu medeniyetin kurucu kaynağı olan Kur'an'a ve onun hakikat iddialarına yaptığı göndermelerden alır. Daha açık bir şekilde söyleyecek olursak, İslam medeniyetinin görsel, işitsel, ritmik ve mekânla ilgili sahih her türlü gerçekleştirim ve düzenlemeleri her şeyden önce bu medeniyetin kurucu kaynağı olan Kur'an'a düşülmüş bir dipnot ya da yorumdur.

Bir dil, nasıl başka dillerden aldığı kelime ve kavramları kendi sentaksında istihdam ederek serpilip gelişirse ve bu durum onun başlı başına ve bağımsız bir dil olmasına hâlel vermezse, medeniyetler de başka kültür ve dünyalardan aldıkları düşünce, yorum, görüş ve hatta kurumları kendi genel sentakslarında istihdam ederek serpilip gelişir. Bir medeniyet yaslandığı sentaksa güvendiği sürece bu durumu bir kazanım olarak görür. Nitekim İslam medeniyeti de karşılaştığı başka kültür ve dünyalardan aldığı belli bazı düşünce, sanat ve mimarî ile ilgili değerleri kendi varlık ve hakikat tasavvuru çerçevesinde yeniden yorumlayarak ve bunları kendi ge-

nel sentaksına uydurarak serpilip gelişmiştir. Başka dünya ve medeniyetlerden gelen bu girdiler onun hakikat idrakinde herhangi bir kırılmaya yol açmadığı sürece bundan pek bir kuşku duymamıştır. Doğrusu, bu durum, onun nasıl açık bir medeniyet olduğunun da sarıh bir göstergesidir. Burada önemli olan, herhangi bir alan ya da dil düzeyinde ortaya konmuş olan eser, eylem ya da yorumun onun genel sentaksı içinde nerede durduğunu ve neyi ifade ettiğini görmektir.

Netice olarak şunu ifade etmeye çalışmış oluyoruz: Medeniyet dediğimiz olgu, nihaî anlamda, belli bir hakikat duyarlılığına yaslanan varoluş tarzının tarihsel süreç içindeki açılımlarıdır. Bu açılımlar, dönem, bölge; kullanılan özel dil ya da malzeme ve medeniyet korosuna katılan toplulukların etnik mizaçlarına bağlı olarak, belli birtakım lehçe ya da şive farklılıkları gösterebilir. Ama bu dil ve ifadelerin hepsi de, medeniyetin sahih tezahürlerinde, her alanda ve her türlü dil düzeyinde aynı sentaksı kullanır. Her biri kendi alanında ve kendi güç ve yetisi ile çalışan spesifik bir ifade aracı olan bu diller, hakikatin hayatın her alanındaki tezahüründe işbaşında olan medeniyetin genel sentaksında buluşarak, anlamlı, tutarlı ve tatmin edici bir hayatın ifade aracı olurlar. Medeniyetin hayatın her alanındaki sahih tezahürleri varlık, bilgi ve değeri estetik bir düzeyde buluşturan boyutlarıyla bölünmez bir bütünlüğü temsil eder. Dolayısıyla, medeniyeti, yani medeniyetin dilini anlamak da onun sentaksının dayandığı varlık, bilgi ve değer tasavvurundan oluşan atf çerçevesini iyi kavramaktan geçer. Dahası, “İslam tarihi” dediğimiz disiplinin yapması gereken şey de, aslında “İslam” denen olgunun yayıldığı bölge ya da toplumlar da neyi, nasıl değiştirdiği ve onları nasıl sahih bir kendisini ifade aracına dönüştürdüğünü ortaya koymaktır. Gerçekten, “İslam tarihi” olarak adlandırılan disiplin ya da araştırma alanı, Müslüman toplumların “bi-reysel” ve birbirinden kopuk tarihlerinin betimleyici bir dökümü olmaktan pek ileriye gitmeyen bir görüntü sergilemektedir. Bu alandaki çalışmalar, “İslam” denen olgu ya da dalganın her alandaki estetik tezahürlerinin, yani medeniyetimizin dilini yakaladığı yerde kendisine düşen görevi yerine getirmiş olacaktır.

RECEP DURAN

MEDENİYET

İnsanın yapıp-etmelerini doğaya eklemesiyle hayat bulan ve “kültür” adı verilen “entity” bugün bizim toplum olarak ciddi bir şekilde gözden geçirmeye muhtaç bulunduğumuz bir “kavram”dır. “İlke”yi kelimenin öz anlamında olmak üzere kullanmak koşuluyla iki ilkeyi gündemimize ve giderek sistemimize dahil etmeden medeniyet ve kültür gibi konulardan söz etmek “tanımsız konuşmak” olur. Birinci ilkemiz şudur: Bilim ve bilimsel düşünce ve bilimsel disiplin, bilimsel duruş, algılayış ve kavrayış, “suje”yle “obje”nin, “sübjektive”le “objektive”in kesin ve net bir şekilde, tereddütsüz ayrılması, yani sağlam bir Doğa felsefesi, bir kültür ve medeniyetin kurulması ve kurulmuş bir medeniyetin sürdürülebilmesi için gereklidir, şarttır. İkinci ilkemiz şudur: (Bu ibare, “ilke” dememize rağmen synthetic bir ifade şeklinde söylenen ve dünya ölçeğinde yerimize ilişkin tutumumuzun ve bunun sonurgusu olarak kişiliğimizin “reflector”u sayılabilecek olan ve teknik olarak ister “axiom” kabul edilsin ister “postulate” kabul edilsin ve “ilke”liği tartışılın, bizim bir kararımızı açık eder); Felsefe “bulutlarda” değildir, yeryüzündedir. Felsefe insanlar tarafından yapılır. Bizim ülkemiz insanı da bir insandır.

* * *

Görünen odur ki dünya bazı konularda bize göre bir hayli “ileri” bir durumdadır, veya biz onlardan bir hayli “geri” durumdayız. Bu iç karartıcı durum karşısında bizim yapacağımız, bu ileriliğin “farkına varmak” ve herhangi bir duyguya kapılmadan, varsa bu duygudan sıyrılarak, yani tecrübeli bir muharririn deyişiyle “enseyi karartmadan” çalışmalarımıza devam etmektir. “Bilimsel” çalışmak ama oyun oynayan ve bu oyunları dünyayı bayağı uzunca bir süre oyaltan ve tefekkürü “giriş”lerle ve “önşart”larla yerinde saydıran ve böylece engelleyen ve işin kötüsü de bu yaklaşıma özellikle tarihsel felsefi alt yapısını reddetmiş ve -yeni sayılabilecek ve ne kadar mümkün olabilirse- yeni felsefi alt yapısını kuramamış birtakım ülkelerde bir hayli yandaş bulmuş olan Analitikçiler’in ve Viyana Çevresi’cilerin aksine tek yolun ve yaklaşımın ve anlayışın ve kavrayışın ve algılayışın bilimsel algılayış ve kavrayış olmadığını, bilimsel yaklaşımı gözden uzak tutmadan ve bir ayağını bilimsel algılayıştan ayırmadan, “kültür”ü gündemden çıkarmadan Joseph Needham gibi, Aydın Sayılı gibi bilim ve kültür tarihi devlerini hiç unutmadan ve kendini “kaybetmeden” görmeye ve anlamaya çalışmaktır. İslam dünyası düşünce tarihi hakkındaki literatürü görmek için internete yapılacak kısa bir “surf” sonucu rahatlıkla görülebilecek olan şudur: Osmanlı tefekkürünün önemli ölçüde dayanaklarından bir kısmını ve fazlaca bir kısmını teşkil eden ve “rationalist” olarak adlandırılabilir tutum ve yaklaşımın

karşı kutbunu temsil ettiği söylenebilecek olan İbn Arabî, Sühreverdi, Mevlâna, Molla Sadrâ... vbg. düşünürleri sistemlerinin temeline alan yaklaşım ve tutumlar bir hayli revaçtadır ve internette bir hayli yer tutmaktadır. Buna mukabil Mâtûrîdî, Zemahşerî, ‘Urmevî, Âmidî, Beydâvî, F. Râzî, Îcî, Cürçânî, Teftâzânî ... vbg. düşünürler ve bu düşünürlerin temsil ettiği düşünülebilecek olan yaklaşım ve tutumlar pek revaçta görünmemektedir. Bu bir bakıma Osmanlı’nın tefekkür-deki dayanaklarından en çok kullandıklarının ve önemlisi, başka düşüncelere dayanak olarak kullanılabilir olan kısmının dışta kalması demektir. Osmanlı zaten birçok bakımdan “köşede” kalmış görünmektedir. Oysa Osmanlı, dünya tefekkür tarihinde üçüncü Tehâfüt’ün yazıldığı coğrafyadır. Devrin hükümdarı zamanın iki seçkin mütefekkirine Tehâfüt konusunda birer eser yazmalarını buyurmuş bile olsa, yani kitabın yazılmasına sebep olan asıl motif bir buyruk bile olsa, -elde hazır Tehâfüt yazabilecek mütefekkirlerin bulunması ve “dügmeye basılmış gibi” eserlerini, biri “altı ayda”, diğeri “dört ayda” bitirebilecek “olgun” mütefekkirlerin bulunuşu bir şeyin alâmeti ve emaresi oluşu bir yana-, Sultan’ın bu isteği manidardır. Bu istek devrin, Sultanından değil de çevresindeki “akıldâne”lerden gelmiş olsa daha da manidardır. Çünkü sorulabilir, sorulmalıdır: Nereden icab etti? Yani, durup dururken nereden çıktı bu Tehâfüt arzu ve isteği? Devletin veya toplumun “düşünce” kesimlerinde veya katmanlarında bir şeyler olması, bir kıpırtı olmalı ki böyle bir konu gündemde olsun veya gündeme gelmiş olsun. Osmanlı siyasi açılımını yapmış, şimdi de düşünce “sferi”nde kendini kurmak istiyordu denebilir. Eğer böyle idiyse Osmanlı çok “çetrefil” bir taraftan başlamış oluyordu. Yoksa daha “temiz”, daha “dur” taraflardan başlayabilirdi. Osmanlı niçin böyle yaptı? Akla gelebilecek makul bir açıklama, zaten devam eden bir “akıntı”nın var bulunduğu yönünde olabilir. Tehâfüt’ün başlangıç olmak için uygun bir eser olmadığı çok açıktır. Çünkü Tehâfüt’ü bihakkın okuyabilmek için önce tefekkürde katedilmesi gereken uzunca bir yol bulunmaktadır. İşte bu katedilmesi gereken yol, İsâgûcî’ler, Şemsiyye’ler, Hidâyetü ‘l-Hikme’ler, Hikmetü ‘l-Ayn’lar, Makâsıd’ l-Felâsife’ler, Mevâkıf’lar, Makâsıd’lar ... ve adı sayılabilecek birbirinden “tefekkürsel” olarak hiç de aşağı olmayan daha bir sürü eser ve bu eserlerin bir hayli yekûn tutan şerh ve haşiye ve ta’lîk ... lerinin incelenip okunduğu süreçtir ve bu sürecin gereği yapılmıştır.

* * *

“Eskiden ilim ve fazilet ile âlim ve fâzıl kelimeleri çok zaman birbiri peşisıra zikredilirdi”. Bu bir kültürdür, bir kültür neticesi ortaya konmuş bir davranış biçimidir. Kültürün pek revaçta bulunmadığı günümüzde, günümüz “ileri” teknolojinin günümüz insanına ve özellikle “pire gibi” gördükleri diğer insanları yönetmeye talip olan “ulu yönetici”lere temin eylediği “olanaklar”ın kötüye kullanılması tehlikesi daima mevcuttur. İşte ileri teknolojinin oluşturduğu bu tehlikeyi, Sayılı’ya göre ancak yüksek ve seviyeli bir kültürle, “erdem ölçütlerinin ve fazi-

let mülâhazalarının daima geçerli, daima başatlı tutulmasıyla kontrol altında bulundurmak mümkündür ki bu da zengin bir kültürün yaygınlaştırılmasıyla sağlanabilir. Yani zengin ve seviyeli bir kültür erdemli davranışların bir tür güvencesini, teminatını teşkil eder”. Kültürle bilim, kültür ile erdem arasında bulunduğu nun söylenmesi pek mutâd olmayan ilişkiyi görmek için Merhum Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı’nın, editörlüğünü yaptığı Erdem’in çıkışı vesilesiyle söylediklerine kulak verelim: “Kültürümüzün, ileri uygarlık kurma faaliyetinin ön safında yer alacak biçimde geliştirilmesi, kültürümüzü, kültürümüzün tefekkürü yakından ilgilendiren kesimlerini, sağlam bilgi ışığında, bilim ışığında geliştirmekle mümkündür. ... Bilimsel çalışmalar ister istemez monografik araştırmalar şeklinde gerçekleşmektedir, gerçekleşmek zorundadır. Fakat bu temel üzerinden ve bilimsellik vasıflarıyla tamamen bağdaşmak şartıyla, bu mevzî ve münferit sonuçlara dayanılarak terkiplere, geniş kapsamlı görüşlere ulaşılmasının asıl amaç olması gerekir.” İnsanın en önemli özelliklerinden biri onun “nâtık” oluşudur, yani “havlamak” veya “çifte atmak” yerine “konuşmasıdır, “düşünmesidir. Konuşma ve düşünme doğanın değil ama kültürün unsurlarındandır ve insanın insanı insan yapan en önemli özelliklerindendir. “Kültür”ü ve kültürümüzü sağlam ve hesabı verilebilir ölçütlerle göre gözden geçirmek ve diğer kültürler karşısındaki yerimizi, hesabı verilebilir, yani rasyonel bir şekilde belirlememiz gerekmektedir. Dünya kültürünü kabul edip var saymakla kendi kültürüne sahip çıkmak birbirini çelen iki tutum, davranış, tavır alış değildir. Yani, daha geniş bir kültür çevresine kendi kültürünü koruyarak dahil olunabilir. Yeter ki yüreklerde “korku” olmasın ve bir şeyler bağnazlıkla savunulmaya ve savundurulmaya çalışılmasın. Bizim bugün artık dünya kültüründen haberdar, ... Eucleides, Platon, Aristoteles, Fârâbî, İbn Sî-nâ, Beyrûnî, Kant, Newton, Darwin, Hâfız, Yunus, Dostoyevski, Tolstoy, Marx, St. Exupery, ... gibi bilim, felsefe, kültür ve sanat adamlarından haberdar ve bunlar karşısında, yani bu bilim ve kültür adamlarının önermeleri ve giderek sistemleri karşısında kendi yerini bilen ve bunun hesabını ve açıklamasını verebilen, yetmez, Afrika’nın siyahından, ve fildişinin beyazından, Bağdat’ın -kaldıysa- kütüphanelerinden, Dicle’den ve Fırat’dan haberdar sorumlu kimseleri özlemek hakkımızdır. Düşünür ve bilim adamları dahil insanların mantıksal olarak çıldırdığı ve bu çılgınlıklarına da “post”lu mostlu birtakım cazip adlar bulmakta sıkıntı çekmediği çağımızda bu çılgınlığın irdelenmesi, daha önce ise bu irdeleme için gerekli perspektifin edinilmesi gerekmektedir. “Özdeşlik İlkesi” elbette var ve iyi ki de var ve olsun ama bu var diye, ya değerleri ve -önemlidir- müziği vesâiresiyle Batı’yı, yani Evropa’yı alacaksınız, yetmez, seveceksiniz; yetmez ...; ya da bilimsiz kalacaksınız, yutturmacası ve giderek zorlaması “yenmiyor” artık. Çünkü mantıksal olarak “yenir ve yutulur” cinsten bir şey değildir. Artık anlaşılmalıdır. Bir zamanlar “zaruret” olanlar veya olduğu söylenenler bugün artık “yük” olmaya başlamıştır. Bu söylenenin siyasi seçimle bir alakası yoktur, bu tamamen kültürel dü-

şünsel bir olgu olarak önümüzde durmaktadır. Çünkü Mantık, Lojik öyle yüz senede, iki yüz senede değişen, değişiveren, değiştiriliverecek bir şey değildir. Bunu görmek için geniş bir perspektife ihtiyacımız bulunmaktadır. Uluslararası arenadan çekildik. Bir iddiamız kalmadı. Tanzimat'tan geriye düştüğümüze birçok düşünür işaret ve şahitlik etmektedir.

Tanzimat aydını kendini sorumlu hissediyordu ve bir medeniyet taşıdığına inanıyordu. Bugün bizim böyle veya buna benzer bir iddiamız yok. O hale geldik. Bura kolay gelinmedi, belki kısa sürede oldu ama kolay olmadı. Önce insanımız “dış”a, “dünya”ya, kendi zihin- dışına belli bir şekilde bakmaya, “Öyle” bakmaya başladı; “öyle” bakmaya başlayınca “öyle” görmeye başladı; “öyle” görünce de “öyle” olduğuna inandı ve “öyle” olduğuna inanınca da “öyle” olduğu hakkında “mantıksal” önermeler kurmaya başladı, neticede “dünya”yı değil “dünyası”nı anlatmaya başladı. Oysa “dünya” başkadır “dünyası” başka.

Dünya ortaktır ama “dünyası” değil. Bu yüzden “kapalılık” ortaya çıktı yani vuku buldu. Ve bu durum bilimsellere (akademik) de bulaştı -yoksa ordan mı başladıydı?-. Geçelim mi? Bilim adamları ve düşünürlerimizin uluslararası arenaya açılammalarının nedenlerinden biri devletin kapalı politikası ise devletin kapalı politikasının nedenlerinden biri de bilim adamları ve düşünürlerimizin sergiledikleri bu genel tavırlarıdır.

Tekrar etsek fazla olmaz, hatta kötü üsluba iyi bir örnek olma bahasına tekrar edilebilir:

1. Bilim ve bilimsel düşünce ve bilimsel disiplin, bilimsel duruş, algılayış ve kavrayış, “zihinde olan”la “doğada olan”ı tereddütsüz ayıran sağlam bir Tabiat felsefesi, bir kültür ve medeniyetin kurulması ve kurulmuş bir medeniyetin sürdürülebilmesi için gereklidir, şarttır. Özel “zevk”ler, “algılayış”lar, “meşreb”ler, vs. buna eklenebilirler ve böylece, bu sayede olmasa bile, varlıktalıklarını sürdürebilirler. Bu “temel”, “base”, koşul olmazsa varlıktalıklarını sürdüremezler. Ancak durum böyle diye bu temelin, kendi dışındakilerden -genellikle olduğu üzere- kendisini kutsamalarını isteme hakkı yoktur.

2. Felsefe “bulutlarda” değildir, yeryüzündedir. Yeryüzündedir ama maden gibi, petrol gibi insana bir “ikram” değildir, insanın doğada hazır bulacağı “doğal” bir nen (şey) değildir, insanlar tarafından doğaya eklenenler sınıfından bir entity, “ne-ise-işte-o”, ne-ise-ne, nesnedir. Yad-doğaldır. Felsefe insanlar tarafından yapılır ve kavramlarla yapılır ve hangi düşünce olursa olsun kavramsız yapılmak mümkün değildir. Şimdi, o halde, neticeten, “düşünce” denen şey insanlar tarafından yapılmaktadır. Bizim ülkemiz insanı da bir insandır. Bu önemlidir. Geçmeyelim.

HİLMİ UÇAN

GÖRMEK/GÖSTERMEK EYLEMLERİ VE UYGARLIKLARIN DİLİ

“Hakperest olmayan putperest olur.”

Giriş

Bakmak, görmek, göstermek birbirinden farklı edimlerdir. İlk ikisi soyut, üçüncüsü de ilk ikisinin sonucu olarak kabul edilebilir. Bakarız ama göremeyebiliriz. Görmek eyleminin içinde algılamak, anlamlandırmak vardır. Göstermek eyleminde ise anlamlandırılanı başkasına sunma isteği vardır.

Göstermek ediminde, derin düzeyde ikiyüzlülük gibi bir anlam da gizlidir. ‘Mürai’ sözcüğü de Arapça ‘görmek’ (Rü’yet) fiilinden türetilmiş bir sözcüktür ve ‘göstermek, görünür kılmak, gösteriş yapmak’ anlamları vardır. İnsan, yaptığı edimlerini görünür kıldıktan sonra bir de özetlemek, kalıcı duruma getirmek ve herkese tanıtmak ister. Günümüzde de görünür olmak, şeffaf olmak, göstermek, reklam ve pazarlama, modernitenin kutsal kavramları ve düşünme biçimleridir. Çağımızda mahremiyet yok edilmiştir. Her şey, her düşünce simgeleştirilmeye, somutlaştırılmaya, başkasına gösterilmeye; her düşünce matematik olana indirgenmeye, bir formüle dökülmeye çalışılıyor. İşte tam bu noktada da insanlık, gösterge türlerinden ikonları, sembol ve simgeleri ortaya koyuyor; bunlarla değer kazanmaya; görselleştirdiği statü sembolleriyle var olmaya, kalıcı olmaya çalışıyor. İnsanlar çoğu zaman da bu göstergelerin, bu ikonların, resimlerin, imgelerin, heykellerin gölgesinde düşünüyor.

Alicının konumu, bakış açısı ve niyeti nesnelerin anlamını değiştirir. Her insan, her uygarlık kendi dünya görüşüne, kültürel birikimlerine, kazanımlarına göre dünyayı anlamlandırır. Bu birikimini, görüşlerini, bakış açısını taşa, tuğlada, resimlerde, heykellerde somut şekle dönüştürür. Kimi zaman da uygarlıklar, kendilerine bir simge, bir ikon seçerler. Bu ikon nerede görülürse, izleyici bu uygarlığı hatırlar; bu çerçevede düşüncelerini genişletmeye, yorumlarını yapmaya başlar.

Vahdeti, Tanrı’nın birliğini bulamayan, açıklayamadığı olayları, güçleri simgeleştirerek tanrılaştıran insanlık boğadan yılan, kadından öküz, kaplumbağadan kurda, güneşten rüzgâra kadar birçok varlığı kutsamış, bu varlıklara tanrılık sıfatı vermiş, bu varlıkları görselleştirmiş, bir simgeye, bir ikona dönüştürmüştür.

Biz bu yazıda uygarlıkların somut görünümelerini, simgelerini anlamlandırmaya çalışacağız.

Simgelerin Dili

Doğal dilin niteliği üzerinde konuşmak zordur. ‘Dilin işlevi nedir?’ sorusuna ise hemen verilecek yanıt, ‘kişiler arasında iletişimi sağlamak’ olacaktır. Bu işlev doğal dilin işlevidir. Ne var ki insanlar doğal dilin dışında görsel göstergelerle, beden diliyle, ikonlarla, simgelerle, sembollerle de konuşur; kendi aralarında bir iletişim sağlarlar. Diyebiliriz ki kimi zaman beden dili, görsel bir gösterge, bir ikon, doğal dilden daha da kestirme bir şekilde bir ileti üretebilir: Bir kaş çatış, bir yüz kızarması “öfkeliyim” ya da ‘utanıyorum’ demekten daha etkin bir iletişim biçimi olabilir. Yerli yerinde susmak, konuşmaktan daha etkin bir edim olabilir. Karadeniz’in sarp yamaçlarında çalınan bir ıslık, tepelerde yakılan dumanlar da kişilere gönderilen iletilerdir, iletişim sağlarlar.

İnsan imgelerle düşünür. “Ruh, zihinsel imaj olmaksızın asla düşünemez”¹. Bir göstergenin imgesi bellekte yoksa, bu gösterge düşünce aracı olmaktan çıkar. Dünyanın, düşüncenin sınırlarını dil ile sınırlayan L. Wittgenstein dili bir resim olarak kabul eder ve “bir resim bizi hapsetmişti. Ve dışarı çıkamıyorduk, çünkü bu resim dilimize yerleşti ve dilimiz de bu resmi bize insafsızca tekrarlıyor gibiydi”² der. Gerçekten de insan gördüklerinin baskısından, görsel medyanın sunduklarından, göstergelerin sultasından kolayca sıyrılmaz; gördükleriyle düşünür; dimağında yer bulan göstergeler onu yönlendirir. Bunun bir adım ötesinde derine inmek, görünmeyeni görmek, sezme eylemleri vardır. Sanatsal etkinliğin ve hakikatin başladığı yer de bu noktadır.

İkonlarda, gösteren ile gösterilen arasında bir benzerlik ilişkisi vardır. Simgeler ise uzlaşımın bir anlam ortaya koyar. Bir ressamın yaptığı terazi veya güvercin resmi görsel bir göstergedir ve sadece terazi ve güvercini anlatır. Ama güvercin Birleşmiş Milletlerin duvarına asılırsa sadece ‘barış’ın; terazi bir hukuk bürosunun kapısına konursa sadece ‘adalet’in simgesi durumuna gelir. Birincisi somuttur, düzenli, ikincisi soyut anlamlardır. Simgeler ve sembollerde toplumsal bir uzlaşma vardır; bu uzlaşma yeni bir anlam oluşturur. İkonlarda ise gösteren ve gösterilen arasında tam bir benzerlik ilişkisi vardır: Fotoğraf gibi.

Çağımız insanı, sözü somut, görsel ikonlara dönüştürerek kendini özetlemek ister; insanlar bu görsel ikonların etkisinde, görsel ikonlarla birlikte düşünür. İster yazılı ister görsel olsun, sanat hem gerçeği hem sanal/muhayyel olanı düşündürür. Özellikle görsel sanatlar, okuyucusunu daha çok illüzyona, hayal dünyasına çağırır; daha çabuk etkiler. Nedeni de şudur: Görsel olan daha açıktır, daha görünürdür; birdenbire muhayyileye seslenir. “İmajla söz arasındaki farklılık şiirle nesir arasındaki (...) ayırım tarzında dil alanında ortaya çıkar”³. Nesir de şiir de okuyucuyu etkiler; ama önce okunanın hayal edilmesi gerekir. Şiir nesirden daha veciz, daha yoğun, daha da çok anlamlıdır; daha çok anlamı akla getirir. İkonlar, simgeler, imgeler doğrudan muhayyileyi harekete geçirir, etkiler, özetler, söyleneni veciz duruma getirir. Bu nedenlerle insanlar, uygarlıklar, kendile-

rini kestirme bir şekilde, daha açık, daha veciz şekilde ifade edebilecek görsel simgelere, ikonlara, varlıklara yönelmiştir. Çağımızda resmin, ikonun, görsel göstergelerin tiranlığı; düşünceyi kendi istediği yöne akıtan bir zorbalığı vardır. İnsan hakikate değil resme, görüntüye, görsel göstergeye, hayale, sanal olana daha çok inanıyor. Görsel olanın bu egemenliği insanı ikonlar edinmeye zorluyor. Çoktanrılı dinlerde idol, tapınılacak tanrılardan bir tanrıdır. Günümüzde, başka bir insan örnek alınırken ‘o benim idolum’ deniliyor.

Uygarlıkların ikonlara başvurmaları ile putperest bir inanç arasında birbiriyle doğru orantılı olarak yol alan bir anlayış, bir bakış açısı vardır. Ne kadar çok ikon varsa o kadar putperest bir bakış vardır; bu bakış da, o kadar insan düşüncesine egemendir: İnsan, Tanrı’yı bile somutlaştırmak; Tanrı’yı ikonlarla görsel duruma indirgemek istemiştir. Güneşte, ayda, aslanda, kartalda, öküzde, dağ keçisinde, ayda veya bir insanda gördüğü gücü simgeye dönüştürerek bu varlıkları kutsamış, bunları sonsuzlaştırmayı düşünmüştür. Gördüğüne inanmak isteyen olguculuk bu anlayışın zirve noktasıdır.

“Şuna şaşırılmamak gerekir: Bu gerçekçi, göz boyayıcı veya tabiatçı imajlar kategorisi, Batılı bilim ve akılçılık ideolojisi ile bağlantılı modern ve seküler bir putperestliğin odak noktası olmuştur. Ve yine şaşırılmamak gerekir ki bu imajlar hegemonyası sanatta, psikolojide, felsefede ve poetikte putperest/ikona tapıcı tepkiler doğurmuştur”⁴.

Kimi uygarlıklar daha çok görsel göstergelere, resme, ikona dökülmüş bir uygarlıktır. Antik Yunan, Batı uygarlığı, Hindu uygarlığı böyle uygarlıklardır. İslam uygarlığı ise putperestliğe düşme, Yaratıcı’nın kudretine eş koşma endişesiyle ikondan uzak durmuş; resimsiz bir uygarlık ortaya koymuştur. İslam uygarlığında Allah’ın zatı üzerinde düşünülmez, sıfatları üzerinde düşünülür. Allah, sıfatlarıyla tanınır; başka bir deyişle Allah sıradanlaştırılmaz, başkalarının özelliklerine indirgenemez.

Görsellerin gölgesinde düşünen, bilgelikten çok bilginin peşinde olan, adına bilimsel veriler deyip insanlığa sunulan kimi verileri bir dogma olarak dayatmaya çalışan günümüz usamlama biçimi somut olarak yaşanan olumsuzlukların, iç sıkıntılarının sorgulanması ile bir hayli güç kaybetti. Batı, kendi içinde birçok kutsalmı, akli, kiliseyi, varlığı, iktisadi; aynı bağlamda göstergebilim yazarı, yazarlığı, bilimi, bilimselliği, edebiyatı, dilin yaptırım gücünü sorguladı. Kutsallaştırılan, bilimsel veriler deyip dayatılan öneriler de bir tür görüştür; yalanlanabilecek önerilerdir; yazılardan bir yazıdır. Bu bağlamda, “bilimin hiçbir güvenlik alanı yoktur ve bu bakımdan kendisini yazı olarak kabul etmek zorundadır; göstergebilimin incelemeye girişeceği şey yalnızca, *Mythologies* döneminde olduğu gibi, küçük burjuvaziye özgü vicdan rahatlığı değil, uygarlığımızın simgesel ve anlamsal dizgesidir bütünüyle. (...) Anlamın dizgesinde gedik açmayı hedeflemek, (...) Batı’nın kapalı dünyasından çıkmak gerekir”⁵. R. Barthes bu yaklaşım

biçimiyle Batı'nın görsel dünyasını *Söylenceler (Mythologies)*, *Göstergeler İmparatorluğu (Empire des Signes)*, *Eyfel Kulesi* ve benzeri yapıtlarında sorgular.

Sonsuzluk duygusu, gelecek endişesi, ölmek istediği, kalıcı olma emeli insanın yaratıldığı günden beri terk etmediği duygulardır. Bu nedenle insan, yaptıklarını, yaşadıklarını, kahramanlıklarını taş, toprağa, ağaca kazımış, 'beni anımsayın, burada ben vardım' demek, kendini 'göstermek' istemiştir. Eski çağlarda yaşamış insanlar, kendisinden sonraki bir kuşağa bir ileti sunabilmek için bir erkeğin boğaya mızrak atışını, avlanmasını mağaralara resmetmiştir; kadınların doğurganlığına duyulan hayranlık, kaplumbağanın uzun ömürlülüğü, kartalın keskin bakışı, uluyan bir kurt... Bütün bunlar ayrı bir resim, ayrı bir kültür ve uygarlık simgesi olarak tarih sayfalarında yerini almıştır.

Uygarlık Simgeleri

İnsanlığın bu bakış açısıyla ortaya koyduğu bazı simgeler, uygarlıkların bir özeti olmuştur. Başka bir deyişle, kadın, amazon, kartal, piramit, mezarlıklar, dinsel ikonlar vb. bazı simgelere bakılarak bir uygarlığın durduğu yer, bakış açısı açıklanabilir.

Kadın imgesi, uygarlığın önemli simgelerinden biridir. Kadın imgesinden, kadına bakış açısından hareketle bir uygarlığın portresini çizmek de mümkündür. Kadını bir tüketim nesnesi olarak algılayan uygarlıklar, kadının özgürlüğünden, onun görünür olmasını, görünmesini, bedenini sunmasını anlar. "Avrupa yağlı boya resim geleneğinin bir türünde kadın hiç durmadan yinelenip duran en önemli konudur. Bu tür, çıplak kadın resmidir"⁶. Batı'da Leonardo da Vinci, Goya, Manet vb. kadını sanatsal bir izlek, bir çalışma nesnesi olarak alan birçok ressam adı sayılabilir. Ülkemizde de, üniversitelerimizde, bireysel resim çalışmalarında bu tür çalışmalar yapılmaktadır.

Eski uygarlıklarda bir başka kadın algısı savaşçı kadın algısıdır. **Amazonlar** eski Yunan uygarlığında kadın savaşçılardan oluşan bir topluluktur. O dönem uygarlığında bir simgedirler. Söylenceye göre bu kadın savaşçılar ok atabilmek için memelerinden birini keserler.

Özgürlükle, bedensel sunumun bir ilişkisi olmadığı açıktır. Üstelik böyle bir sunumun mutsuzluklara da neden olabileceğini söylemeye bile gerek yoktur. Eşitlik tartışmalarıyla kadın tensel bir hazzın aracı durumuna indirgenmekte, aşktan tecimsel bir olgu gibi söz edilmektedir. Özgürlük adına yeni **amazonlar** üretmek de mutluluğa açılan bir kapı değildir. Ya da kadının ezilmesinden hareketle feminist bir tavır geliştirmek; her şeye kadın gözüyle bakmak gibi bir sorumluluğu da doğuracaktır. Kadının erkekle eşit olduğunu kanıtlamaya çalışmak boşuna bir çabadır. Erkek de kadın da yaratılmışların en şerefliisidir. Erdemlerle donanıp şerefli kalma yolu her iki cinse de açıktır. Söylenmesi gereken kadına da şerefli olmanın, en şerefli olmanın, en üstün olmanın yolunun açık olduğudur:

Kadın, erkekten daha şerefli olabilir. İslam, takva sahibi, erdemli bir kadını erkekten daha üstün görür. Görece bir eşitlik üzerinden retorik üretmenin insanlığa bir faydası yoktur. İslam uygarlığı, kadını amazonluktan, bir tüketim nesnesi olmaktan kurtaran bir uygarlıktır.

İlginç olan şudur: İnsanlık kendine kimlik bulmak adına yeni totemler üretebiliyor. Ulus devlet olmak adına, birçok tarihsel verinin bize ait olduğunu kanıtlama girişimi bizde de oldu. Biz de amazonların Türk olduğunu kanıtlamak istedik; yazılar yazdık. Amazonların Yunan değil Türk ırkından geldiğini; bu kadınların iyi ok atan kazak kadınları olduğunu kanıtlamaya çalıştık; tarihimizden amazon örnekleri gösterme çabasına giriştik. Samsun/Terme’de bir amazon heykeli de diktik.

Bir kente egemen olan yükseklikler sevilir. Neden? İçimiz ürperir yüksek noktalarda. Sanırım bu duygunun ardında görmek ve görülmek, görünmek isteği var. Bir kale, bir kule uzaklardan görünür, bu kale ve kule uzakları görür. İnsan, meraklıdır, görmek ister; gördüğü gibi, dikkat çekmek, görülmek de ister. Kuleler bu duyguların doyuma ulaştırılması için inşa edilir.

Yükseklik, yükseliş duygusu, ‘uruç’, ‘miraç’ Doğu ve Batı uygarlıklarında yaşama anlam kazandıran duyguları dile getirir: Hazreti İsa gökyüzüne yükseltilir, göklere çekilir. “Allah onu yükseltip kendisine kaldırmıştır. Allah mutlak galiptir, yegâne hüküm ve hikmet sahibidir”⁷. Kur’an’da miraç olayı anlatılır. Miraç, yükseliş demektir. Yükselmek eylemi, olumlu bir duygu değerine sahiptir. Tevhid inancından uzak olan uygarlıklar da yüksek yapılarla yükseklik ve yücelik duygularını dışa vurmuşlar; yükselerek Tanrı katına ulaşmak istemişler, hatta yükselerek, yüksek yapılar yaparak, Firavun gibi, ulûhiyet iddiasında bulunmuşlardır. Paris’te Eyfel Kulesi yapılmıştır. Bir öykünme arzusuyla olabilir, Kâbe’nin dibinde, Kâbe’den daha yüksek, bütün Mekke’yi tepeden gören ‘Zemzem Tower’lar yapılmıştır.

İnsan, gökleri fethetmek ister; yükselerek yücelere, Tanrı’ya ulaşacağını düşünür. 90 metre yüksekliği olduğu söylenen Babil kulesi Tanrı’ya ulaşmak, Tanrı ile iletişim kurmak için inşa edilmiştir. Babil (Bab-ilû) ‘Tanrı’nın kapısı anlamına gelir. Kutsal kitaplarda da bu kuleden söz edilir. Kur’an’da Firavun’un, veziri Haman’dan bir kule inşa etmesi istediği anlatılır: “Ey Haman! Haydi benim için çamurun üzerinde ateş yak da, tuğla yap da bana büyük bir kule yap. Belki ben Musa’nın Tanrısına tırmanıp çıkarım!”⁸

Yükseklik simgelerinden birisi **Eyfel Kulesi**’dir. Eyfel Kulesi de tanrılık iddiasının bir başka göstergesidir. Aklın, tekniğin, ‘demir’in her şeyi çözebileceğini simgeler. Eyfel Kulesi, bir kentin, bir düşünce biçiminin ikonudur. Eyfel adlı demir kulenin yüksekliği 300 metredir. Fransız Devrimi’nin 100. yılı anısına yapılan bu kule, aynı zamanda Batı uygarlığının, Batı’daki sanayi devriminin, olguculuğun, 19. yüzyılın simgesidir. Kule, “teknik açıdan eşsiz bir” yapıdır; “mimardan mühendise geçişi simgeler”⁹. Mimar, işin daha çok görsel yanı, estetiği

ile ilgilenirken mühendis, hendese ile, hesapla ilgilenir. Mimarlık sanat alanına girer; mühendislik işçiliktir, maliyet hesabını iyi bilmektir. “Mimarlık her zaman düş ve işlemdir, bir ütopyanın anlatımı ve bir konforun aracıdır”¹⁰. Mühendis, demir, demirci sanayiın, enerjinin gücün, hesabın simgesidir. Biz de ülke olarak hep demirin, demircinin, sanayiın, sanayileşmenin peşinde olduk: Batı uygarlığını bu istek ve çaba ile taklit ettik. Taş duvarlı, yere yakın ahşap yapılardan demirden, karkas yapılara geçildi. Eyfel Kulesi taştan demire geçişin, sanayi devriminin, modernliğin, modernizmin simgesidir. Bu kule yapılırken bir grup sanatçı ve aydın kulenin yapımına karşı çıkmışlardır. Bu sanatçılar “bir makine yapımcısının tuhaf ve ticari hayallerini kınadılar ve kuleyi daha yapılmadan önce, kara ve dev bir fabrika bacası olarak betimlediler. (...) Bir anıtın yukarıya doğru uzaması bir mimar değil de bir teknisyen tarafından gerçekleştirilebilirdi ancak; Kule salt tekniğin gücünü”¹¹ görselleştirir.

Zaman algısı Doğu’da ve Batı’da farklı işlemiştir. “Batı’nın gece gündüz ayırımı yapmaksızın günü yirmi dört eşit zaman dilimine bölen saat sistemi Doğu’da son zamanlara değin bilinçli olarak benimsenmemiştir”¹². Batı uygarlığı zamanı, üretim anlayışına göre bölümlemiştir. Kral V. Charles, “kiliselere çanlarını altmış dakikalık aralarla çalma zorunluluğu getirmiştir”¹³. Bunun nedeni de saat gibi çalışan verimli tecimsel, endüstriyel bir yaşam biçiminin kurulması isteğidir. Kiliselerde çok sayıda mekanik saatler vardır. **Saat kuleleri**, kapitalist Batı ekonomisinin simgeleridir.

Doğu uygarlıkları ise zamanı ibadet saatlerine göre bölümlemiş; zamanı beş parçaya bölerek kullanmak istemiştir. Bunu da minareden ezan okuyarak duyurmuştur. Camilerimizde sanayi devrimi sonrası büyük kadranlı saatler camilerin içine konulmuş, hatta çan sesine benzeyen bir sesle saat başlarında çalmıştır. Daha sonra yapılan tartışmalarla bu saatler kaldırılmış veya caminin arka taraflarına taşınmıştır. Bizde saat kulelerinin yapımı da yenidir. Bu kuleler sanayi devrimi ile birlikte yaşadığımız aşağılık duygusunun ardından inşa edilmeye başlanmıştır. Saat kulelerinin yaygınlaşması sanayi devrimi sonrasındadır.

Bir başka yüksek yapı, **Özgürlük Heykeli** de bugün Amerika’nın simgesidir. Amerika’nın kuruluşunun 100. yılı anısına 1876 yılında yapılmıştır. Fransız heykeltıraş Auguste Bartholdi tarafından tasarlanmış bir heykeldir. Eyfel Kulesi’nin mimarı Gustave Eiffel de bu heykelin yapımında vardır. Zeminden yüksekliği 93 metre, ağırlığı 225 ton olan bu heykelin sağ elinde bir meşale, sol elinde bir tablet vardır. Baştaki taçta 7 denizin, 7 kıtanın simgesi olarak 7 çubuk vardır. Meşale aydınlıktır; aydınlanmadır. Amerika da dünyayı aydınlatacaktır. Sol eldeki tablette Amerika’nın kuruluş yılı yazılıdır. Heykelin ayaklarının dibindeki koparılmış zincirler özgürlüğün bilinen simgelerindendir. Ayrıca heykelin başında yer alan Frig başlığı, Romalılarda, kölelerin serbest bırakılmalarının simgesi olarak kullanılmıştır. Frig başlığı Amerika’nın birçok eyaletinde (New Jersey, Newyork...) ve Güney Ameri-

ka'daki birçok devletin (Nikaragua, El-Salvador, Kolombiya...) bayrağında da yer almaktadır. Bunların yanında Frig başlığı, Özgürlük Heykeli'ne dinsel bir görünüm, "bir azize havası"¹⁴ katmaktadır.

İslam uygarlığında yüksekliği ile dikkati çeken simgelerin en önemlisi **minare**dir. Minarenin olduğu yere İslam beldesi diye bakılır. Camileri simgeye dönüştüren minarelerdir. Minare kentin her yerinden görülebilecek şekilde yapılır. Minare, caminin de İslam uygarlığının da onur kulesidir. İbadete çağrı mekânıdır. Minareli cami bir başka görseelliğe sahiptir. Minareleri ortadan kaldırılırsa camiler, mescitler –bugün olduğu gibi– mahzenlere, bodrumlara indirilebilir. Minaresiz bir cami, kentin diğer yapılarıyla aynılaşır; dinsel bir uygarlık göstergesi olmaktan çıkar. Batı uygarlığında da **kiliseler** ve **kiliselerin çanları** kentin birçok yerinden görülebilir; özellikle küçük beldelerde ilk göze çarpan yapı sivri kuleleriyle kiliselerdir. Minarelerin, camilerin üstündeki **ay ve yıldız** yüceliğin, aydınlığın simgesidir. Kiliselerdeki **haç işareti** de Hazreti İsa'nın çarmıha gerilişini ve göğe yükselişini simgeler. Bu işaret İsa Aleyhisselam'ın, üzerinde çivilendiğine inanılan aygıttır. Hazreti İsa bir peygamberdir, kutsaldır ve saygın bir kişidir. Üzerinde öldüğü birbirini kesen iki odun parçasına da kutsallık verilmiş ve bu infaz aracı bir inanç, bir uygarlık simgesine dönüştürülmüştür.

Piramitler ve bu piramitlerden dünyanın 7 harikasından biri olarak kabul edilen **Keops piramidi** bir başka önemli simgedir. Piramitler, Mısır uygarlığının en önemli simgeleridir. Piramit sözcüğü hemen firavun sözcüğünü çağırıştırır. Firavunlar Mısır hükümdarlarıdır. Piramitler de firavunlar için yapılmış yapılardır, mezarlardır. Piramitlerin inşası da köleleri, yüksekliği, büyüklüğü, ilahlık savındaki Firavun'u akla getirir.

Büyük Piramit'in (Keops) orijinal yüksekliği 146 metredir. Bugünkü yüksekliği ise 136 metredir. O dönem Mısır'ında Firavunların, Tanrıların arasından yer yüzüne gelmiş bir Tanrı olduklarına inanılır. Mısır'ın bu kralları "halkı üstünde egemenlik süren kutsal bir varlık sayılıyordu. Bu dünyadan ayrıldığı zaman da, yanlarından geldiği tanrıların arasına yükselecekti. O, gökyüzüne çıkarken piramitler, olasılıkla, onun çıkışını kolaylaştıracaklardı. Ama her şeyden önce onun kutsal bedeninin korunmasını sağlayacaklardı"¹⁵. Bu piramitlerin yazıtlarında Firavun'un tanrı olduğu yazılır. Firavun, yaptırdığı böyle yüksek, göklere uzanan bir eham ile ilahlık iddia eder: "Benim en yüksek Rabbiniz"¹⁶ der. Piramit mutlak gücün sembolüdür; yücedir, gökyüzüne yükselir gider; yüceliği dile getirir; yücelik savını dillendirir. Gombrich, Yunan uygarlığının, Mısır uygarlığına dayandığını düşünür. "Yunan ustaların Mısır okullarına gittiğini" ve Batılı sanatçıların tamamının da "Yunanlıların öğrencileri"¹⁷ olduğunu söyler. Bu bakış açısıyla ehamların da Batı uygarlığının önemli simgelerinden olduğunu söyleyebiliriz.

Yükseklik, yücelik duygusunun kendisiyle özdeşleştirildiği kuş türü **kartaldır**. Yükseklik, yücelik, çoğu zaman kartal ile özdeşleştirilir. Kartal da birçok uygar-

lık tarafından bir simge olarak kullanılmıştır. Kartallar yükseklerde uçar; soyludur; aynı zamanda cesurdur; gözlerini diktikleri avının üzerine büyük bir hızla ve uçuşlarından korkmadan iner ve pençeleri ile onları yakalar, yukarı kaldırır. Bu hayvanları yakalamak, cezalandırmak da zordur. Başka bir deyişle kartal, insana güçlü, yüce bir yaratık olarak görünür. Bu nedenle kimi putperest anlayışlarda Tanrı'nın simgesi olarak da kabul edilir. Yunan mitolojisinde kartal, tanrıların zaferi ifade eden simgeleridir.

Kartal; Roma'da, İran'da, Selçuklu Türklerinde, Hindistan'da uygarlığın simgesi olarak kullanılmıştır. Selçuklu Türkleri yaptıkları yapılara çift başlı kartalı simge olarak koymuşlardır. Kimi uygarlıklar kartala kuşların kralı olarak bakmışlardır. Kartal gücün, yüksekliğin, ululuğun, hızın, çevikliğin, soyluluğun, otoritenin simgesi olarak düşünülmüştür. Antik Roma İmparatorluğu'ndan ABD'ye kadar birçok ulus ve uygarlık, kartalı bir simge olarak bayraklarına, paralarına koymuşlardır. Ordu birliklerine, devlet içinde kimi kurumların forslarına kartal figürü konmuştur. Bizim Emniyet Müdürlüklerimizin ambleminde de otoritenin, gücün simgesi olarak kartal resmi vardır.

Kartal çok yükseklerle çıkabilir ve bu yükseklikten ayrıntıları, küçücük bir avı görebilir. Zeus nasıl göklere egemen ise, kartal da göklere egemendir. Bu yükseklikten, alçak yerlerde neler olduğunu görürler. İsterlerse şimşek hızıyla alçayıp hedeflerini yukarı kaldırabilirler. Kartal, mutlak kazanmak demektir. Kartalı, Hazreti İsa'nın gökyüzüne yükselişiyle, yeniden doğuşla, dirilişle özdeşleştiren resimler de vardır.

Günümüzde Kartal, Amerika'nın da ulusal simgesi olarak kabul edilir. Doların üzerinde 'in God we trust = Tanrı'ya inanıyoruz' yazar. 1 dolarlık banknotların üzerinde de bir pençesinde zeytin dalı, diğer pençesinde oklar olan bir kartal simgesi vardır. Bu simge, insanlığa şunu söylemek ister gibidir: Biz barış isteriz; ama çıkarımızı da koruruz, savaşmaktan çekinmeyiz. Bu banknotun üzerinde bir de göz var ki bizim gözümüz keskindir; 'biz her şeyi görüyoruz; savaş da barış da bizim denetimimizde yapılacaktır' der gibidir.

Almanların Gudrun, Nibelungen adlı destanlarında da kartal simgesi vardır. Hitler'in başkanlığını yaptığı Nasyonal Sosyalist İşçi Partisi'nin amblemi olan gamalı haçın üstünde kartal resmi vardır. Günümüz Alman ordusunun amblemlerinde de kartal vardır. Kartallar tek eşli, yuvasını değiştirmeyen, disiplinli, kararlı, acımasız, yenilmez kuşlar olarak bilinir. Almanlar, kartalda hissettikleri gücü, disiplini ordularıyla özdeşleştirmişlerdir. Nietzsche de kartalı kutsayanlardandır; cesareti kartal ile özdeşleştirir. Ona göre üstün insan kartal gözlüdür; kartal pençelidir. Nietzsche şöyle der: "Cesur olmak için korkuyu bilmek, fakat onu yenmek gerekir. Uçuşuma gururla bakmak gerekir Uçuşumu kartal gözüyle görmek gerekir ve uçuşumu kartal pençesiyle tutmak gerekir. Cesur bunlara derim"¹⁸.

Çift başlı kartal Selçuklu uygarlığının simgesi olarak kullanılmıştır. Şamanist eski Türklerde kartaldan türeme inancı vardır. Siyasal partilerden Millet Partisi'nden Arnavutluk bayrağın kadar birçok yerde çift başlı kartal simgesi kullanılmıştır. Şaman Türkler de kartalı bir simge olarak kullananlardır. Bu simge de gücün, otoritenin, korunmanın simgesi olarak anlaşılır. Doğuya ve batıya, bu dünyaya ve ahirete egemen olma anlamına gelir.

Bir başka simge/totem **aslan**dır. Aslan güçlü bir hayvandır; gücün, cesaretin, gururun, liderliğin simgesidir: Maddi, somut bir güçtür; hayvanlar âleminde, ormanda ona kafa tutacak, kendisine karşı çıkacak bir başka varlık yoktur. Aslan eski uygarlıklarda simge olarak kullanılmıştır. Gücü, kuvveti, yenilmezliği anıştıran aslan simgesi Mısır ve Hitit sfenkslerinde, Frigya uygarlıklarında bir ikon olarak kullanılmıştır. “Brezilya’da aslan, Rab İsa Mesih’i sembolize eder” diyen Felipe Melo koluna aslan dövmesi yaptırır ve “ben dindar bir insanım”¹⁹ der.

Geyik, kaplumbağa, dağ keçisi, boğa, kedi simge olarak kullanılan diğer yaratıklardır. Yunan mitolojisinde **geyik** sihirli bir hayvandır. Hint Vedalarında geyik, rüzgâr tanrısının simgesidir. Geyik, Hitit uygarlığında da kutsal bir hayvan olarak kabul edilir. Eski Türklerde de geyik bir totemdir. Hacettepe Üniversitesi’nin amblemi de geyiktir. Geyik, ölümsüzlüğün, refahın, üretkenliğin simgesi olarak düşünülmüştür. Geyik birçok uygarlıkta kutsal bir varlık olarak kabul edilmiştir. **Kaplumbağa** eski Türkler tarafından uzun ömürlü olduğu için kutsal kabul edilmiş ve bir simge olarak taşlara işlenmiştir. Aynı şekilde **dağ keçisi** de yine Türkler tarafından bir simge olarak kullanılmıştır. Keçi yüksekliğin, yücelmenin, her yere çıkabilmenin simgesidir. Kimi uygarlıklar **boğayı** gücün, üremenin simgesi olarak seçmiştir. Eski Mısır’da kutsal sayılan bir başka varlık da **ke-didir**. Mısır’da yapılan kazılarda mumyalanmış kediler de çıkmıştır.

Halk arasında yaygın olan bir başka söylenceye göre de **at** ve **at nalı** korumayı ve uğur getirmeyi simgeler. Göktürklerden önceki Türklerde gamalı haç yanında **at** da kutsal bir varlık ve simgedir. Avrupa’da bir topluluk olan Keltler de atı, kutsal kabul etmişlerdir. At nalı da bu nedenle belki bugün bile bizde bazı evlerde, iş yerlerinde asılır, evlerin dış kapılarına konulur. At nalının koruyucu olduğu, uğur getirdiği düşünülür. At insan için, uzun yollar alabilen, uzun, yorucu yolculuklara katlanabilen iyi bir yoldaştır. Bu nedenle ata da bir kutsallık verilmiş, hatta kimi yöneticiler takıları, süsleri ve atları ile birlikte mezarlarına konulmuştur. **Kanatlı atlar** da bugün belleklerimizde var olan simgelerdendir. Çinlilerde, Etrüsk tapınaklarında kanatlı at heykelleri vardır. Kanatlı atın, kişiyi, öldükten sonra Tanrı’ya ulaştıracağı düşünülür. Bir uçak firmasının adı olan **pegasus**, Yunan söylencelerindeki çok güzel, hızlı uçabilen kanatlı bir attır.

Gamalı haç Hindu ve Buda dininde, eski Türklerde, Hititlerde kutsal bir simgedir. Hindistan’da kapı eşiklerine konulur ve bu simgenin uğur getireceğine inanılır. Gamalı haç, Buda’nın ayakları olarak düşünülür ve mezar taşlarının başına

konulur. Bugün de Tibet'te yaşayan Buda dininden olanlar gamalı haçı süs eşyası olarak kullanırlar. Yine aynı haç Çin ve Japonya'da bereketin, uzun ömürlülüğün simgesidir.

30-35 metre uzayabilen **servi** ve 3-10 metre eni olabilen, 40 metreye kadar uzayabilen **çınar** da sembol ağaçlardandır. Serviler dik duruşuyla, yükselen, fışkıran bir görseelliği ile ölüme inat olarak yaşamı simgeleyen bir ağaçtır; birçok uygarlığın mezarlığından bu ağaç görülebilir. Çınar ise uzun ömürlü, gölgesi geniş, içi boşalsa da, bir yanı kurusa da kuruduğu yerden yeniden yeşeren, sürekliliğin simgesi bir ağaçtır. 'Koca çınar' deriz Türkçemizde. Osmanlı Devleti kendisine simge olarak bir canlının ikonunu düşünmemiş. Kendisine simge olarak çınarı seçmiştir. Çınar uzun ömürlüdür, görkemlidir. Servi doğurganlığın, sevgi-linin; çınar uzun ömürlü oluşun, ölümün zıddına yaşamın simgesidir. Servide gençlik, çınarda olgunluk ve bilgelik akla gelen ilk yananamlardır. Bursa'da yaşları 600 yılı aşmış tescilli çınarlar vardır.

Çınar ağacı, "kalın, uzun gövdesi, pençe pençe yapraklarıyla heybetli ve güçlüdür. (...) Çınarda bir dede edası vardır. (...) Yaşlılık ve dirimsel güç birbirinin tümleyicisi olurlar çınar gövdesinde. Çünkü, yaşlılık deneyim ve bilgidir, çınar bilge ağaçtır: yedi yüz yıllık hikâyemizi anlatır bize, 'akıl öğreten serhat gazileri gibidir. Gururludur, bir dağ sükûneti vardır çınarda. Görmüş geçirmiş, derinleştikçe yükselmiş Osmanlı çınar. Bir yüzünden bakılınca dirim ağacıdır, öbür yüzünden bakılınca bili ağacı. Osmanlı imgeleminde çınar verimli ve uzun bir ömrün simgesidir. Aynı kökünden boyuna kendi üstüne doğru yükselen yaşamdır, sürekliliktir"²⁰.

Çınar ile devletin bahtı, ömrü özdeşleştirilir. Osmanlı devleti de, devletini, varlığını 'ebed-müddet' olsun diye çınar ağacıyla simgeleştirmiştir.

Yemek yeme biçimi de bir kültür, bir uygarlık göstergesidir. Yemek yemenin de düşünsel bir arka planı vardır; uygarlıkların görsel bir yanını oluşturur. Sözelimi, Hindistan'da bir misafir, tabakta yemek bırakıyorsa bu tutum, misafirin yemeği çok nefis bulduğu anlamına gelir ve geride yemek bırakmak bir adab-ı muaşeret kuralıdır. Bizde ise yemeği 'sıyırmak', 'sünnetlemek' güzel bulunur. Çubukla yemek yeme geleneği, Doğu uygarlıklarında milattan öncesine dayanır. Bu uygarlıklarda yemekte çubuklar kullanılır; Batı'da ise çatal kullanılır. Bu tür yemek yeme anlayışları bir kültürdür, uygarlık öğelerinden bir öğedir.

Hayvanlar mezbahada bıçakla kesilir. Konfüçyüs mezbaha ile sofrayı birbirinden ayırmak için bıçağı sofraya getirmeyi çirkin görür. Bu nedenle Doğu uygarlıkları yemekte çatal kullanmaz. Konfüçyüs'e göre "onurlu ve dürüst adam daima mezbaha ile mutfakı birbirinden olabildiğince uzak tutar ve sofrasında bıçaklara hiçbir zaman izin vermez"²¹. Bıçak keser, çatal deler; çubuk ise tutar, ağza aktırır. Bu çubuklar "delmez, kesmez, yarmaz, yaralamaz, yalnızca tutup alır, çevirir, taşır. (...) Çubuk, bizim bıçağımızla (ve onun leş yiyicisi çatalla) karşıtlaşır"²².

Yaşam bizi ne kadar ilgilendiriyorsa **ölüm** de o kadar bizi ilgilendirir. İnsanlık yaratıldığı günden bu yana öldükten sonra yok olacağına pek fazla inanmamıştır. Yapılan haksızlıkların mutlaka cezalandırılacağına, bu dünyada olmazsa öte dünyada mutlaka hesap sorulacağına, iyilerin ödüllendirileceğine inanmıştır. Bu inancını zaman zaman pagan bir anlayışla farklı güçlerde, hayvanlarda simgeleştirmiş, zaman zaman da tevhid ile, tek bir yaratıcı anlayışı ile simgeleştirmiştir. **Mezarlıklara** bakarak bir kentin, bir uygarlığın hangi inanca, hangi uygarlığa bağlı olduğunu gözleyebiliriz. Mezarları, mezarlıkları gözleyerek insanların geleneklerini; uygarlıkların neye ne kadar değer verdiklerini, nesneleri nasıl anlamlandırdıklarını, yaşamı nasıl algıladıklarını okuyabiliriz. Mezarlıklar, defin merasimleri uygarlıkların önemli göstergeleridir. Babasının veya annesinin mezarını kaldırmak, sorumluluk duygusudur. Bu duygu zaman zaman abartılı bir şekilde taş işlenir. Sürekli değişen, değiştirilen kent içinde mezarlıklar bir kültür hazinesi olarak da düşünülebilir. “Mezarlıkların gerek kendi içinde biçimlenişi gerekse şehirle ve yaşayan insanla ilişkisi, bir toplumun, ölümün yanısıra ve hatta çok daha fazla hayata ve insan bakışını ve verdiği değeri yansıtır”²³.

Müslüman mezarlıklarında, mezar taşlarında çoğunlukla ‘Hüvel Bakî’ yazılıdır; ‘Allah Bakîdir’, ölümsüzdür; diğer yaratıklar ölümlüdür anlamına gelen bu klişe simge bu yaşamdan başka bir yaşamın varlığını da düşündürür. Bu söz, aynı zamanda bir teselli sözüdür. “Herkes ölümlüdür; sen de öleceksin; hazırlan...” der okuyucusuna. Hristiyan mezarlıklarında ise haç işareti başat simgedir. İsa Aleyhisselam’ın çarmıha gerilişini, ölmediğini, göğe yükseldiğini simgeler. Hristiyan mezarlıkları görkemlidir, resimlidir. Mezar taşı yerine, dönemin baskın sanat anlayışına uygun olarak heykeller yapılır. Ölen kişi, bu heykellerle simgeleştirilir, anlamlandırılır, görselleştirilir. “Eklektisizm’den Art Deco’ya, doğa gerçekçiliğinden soyut sembolizme kadar uzanan geniş bir yelpaze içinde ele alınmış tasarımlar, söz konusu mezarlıklara adeta bir açık hava müzesi niteliği kazandırmıştır”²⁴.

İslam uygarlığı mezarlıkların sade olmasını, mezarların yükseltilmemesini, en fazla 30 santimetrelik bir yükseklikle çevrelerinin taş ile sınırlandırılmasını, başucuna bir ‘hece taşı’nın dikilmesini kural olarak koyar. Bu hece taşları da isimsiz sanatçıların, figürsüz, resimsiz sanat ürünleridir. Hece taşlarına konulan başlıklarla mezarda yatanı simgeleştirmişlerdir. Kimi Müslüman mezarlarında da bitki motifleri, gül ve benzeri çiçekler görülür. Gül, sevginin, aşkın simge çiçeğidir. Müslüman mezarlıkları, içine gireni korkutmaz, belki düşündürür. Ziyaretçi, kabirde yatandan çok, kendisinin de öleceğini ve hesap vereceğini düşünür. Bu mezarlıkta pagan, putperest bir görünüm yoktur. “Katolik dini ölümü, paganizmin ve Müslümanlığın bilmediği, korkuyla dolu karanlık bir şiir havasına bürümüştür; mezarlarını korku ve dehşet verecek biçimde tasarlanmış hazin, korkunç motif ve heykellerle giydirmiştir. Oysa, (...) Müslümanların mezar taşları, güzel ağaçların gölgesinde bir ölü evinden çok ebedî istirahatın birer köşkü gibidirler. (...) Türk-

ler ancak ölüm halinde acelecidirler. Yıkandıktan hemen sonra ölü, koşar adım mezarlığa götürülür (...) ve heyet, ölüyü sonsuzlukla yalnız bırakarak dağılır”²⁵.

Kurallara uyulursa, İslam uygarlığının mezarlığında zengin/yoksul ayırt edilemez. Bir mezar, belki temizliğiyle, gül ve çiçekleriyle, bakımlı oluşu ile dikkat çekebilir. İslam uygarlığı, mezardaki mermerin değil, mezarın içinde yatanın yaptıklarının kendini kurtaracağını düşünür. Harf devriminden sonraki mezar taşlarını ayrı anlamlandırmak gerekir: Bu mezar taşları bir geçiş dönemini simgeler. Bu taşlarda sanat ve işçilik yoktur; doğum ve ölüm tarihleri, ‘fatiha’ isteği vardır. Cumhuriyet sonrası hece taşlarında hiçbir estetik kaygı yoktur; köşelidir, soğuktur, istatistik birkaç bilgi vardır; nasıl taşla işlendiğini hayranlıkla, hayretle izlediğimiz sanat ürünleri, kimlik bildiren fesler, üzüm salkımları, ağaç yaprakları, yazılar yoktur artık: Ölümler de kimliksizdir. Osmanlı/İslam uygarlığında mezarlıklar, “tabiiliği içinde ölümü belki olduğundan çok daha munis gösteren bir unsur” iken “bugün artık mezarlıklar acayip mermer kütlelerinin, anlamı kadar imlası ve yazısı da bozuk kitabelerin, kırık dökük taş parçaları ile çimento yığınlarının toplandığı çirkinlikler topluluğu haline gelmiştir”²⁶.

Günümüz mezarlıklarında, mezar sahibinin zengin/yoksul oluşuna göre mermerler, ‘mozole’ler vardır. Osmanlı/İslam uygarlığında mezarlarda/mezarlıklarda gotik sütun mermerler yerine ulu serviler yükselir. Mezarlıklarda yaşayan ölümlere bu serviler serin esintileriyle huzur verir.

İslam’ın dışındaki birçok uygarlık, mezarlıkları bir mabede, ikon ve heykellerden oluşan sanatsal bir sergi salonuna, açık hava müzesine dönüştürmüştür. Bu yaklaşım biçimi insanın fânî, ‘son’lu olmasına bir karşı duruştur belki; insan ölümlü olmayı kabullenemiyor. Yahya Kemal, yaşadığı dönemdeki İstanbul’un nüfusunun, ölenleri de, mezarlıklarda yatanları da sayarak “seksen milyon” olduğunu söyler. İslam uygarlığı ölümü bir yokoluş olarak değil, yeni bir dünyaya doğuş olarak kabul eder.

Sonuç

Mimarisi, müziği, eğlence biçimi, yemek ve mutfak geleneği, mezarlıkları, doğum ve ölüm ayinleriyle uygarlık bir bütündür. Birisine öykünmek, diğer birimleri de çağırır, çağırıştırır. “Düşündüklerimiz ya da inandıklarımız nesneleri, görüşümüzü etkiler”²⁷. Bunun tersi de geçerlidir: Gördüklerimizi düşünürüz; gördüklerimizle düşünürüz; dimağımız, muhayyilemiz gördükleriyle düşünür. Simgelerin, reklamların dünyası büyümlü bir dünyadır. Resim, görsel öğeler, pazarlama Batı uygarlığının vazgeçilmez yaşam araçlarıdır. Gördüklerimizin, izlediklerimizin perde arkasını kavramaya çalışmak, görüntüleri, resimleri, reklamları doğru okumak gerekir.

Simgelerde, fotoğrafta, resimde bir ayrılık, bir ölüm duygusu vardır. Var olmayı sahip olmakla eşdeğer bilen insan yok olmayı kabullenemiyor. Olmak iste-

diği şekilde ‘poz’ veriyor; kalıcı olmak istiyor. Poz vermekte ise bir sahtelik vardır; poz verirken insan kendisi değildir. Kadere ve öte dünyaya, sonsuzluğa inanan insan, çok fazla da görünür olmak istemez; çünkü sonsuz bir yaşama, adalete inanır. Sonsuz yaşama inanmayan ise kalıcılığını simgeye döküp, ‘ben burada idim; insanlık beni sonsuza kadar böyle bilsin, beni unutmasın’ der gibidir. Simgelere döktüğü bazı düşüncelerle kendi varlığını öne çıkaran insanlık/uygarlıklar iç isteklerini sonsuzlaştırmak ister aslında.

Simgeler, fotoğraflar, “kamerayı değil, kameranin arkasındaki gözü ve gözün sahibini yansıtır”²⁸. Diğer taraftan, kameranın, ressamın, heykeltıraşın, kısacası sanatçının önündeki ve ardındaki insanın/nesnenin niyeti ölümsüzleşmek/ölümsüzleştirmektir. Çınar da ehramlar da sonsuzluk arzusunun dışavurumudur. “Eninde sonunda benim fotoğrafımda aradığım (ona bakışımı belirleyen ‘niyet’) ölümdür. Ölüm, fotoğrafın eidos’udur”²⁹, dış görünümü, biçimidir.

Kimi uygarlık mensupları sonsuzluğa, ahirete inanır; kendini değil, kendisinden sonra yaşayacak insanlara yararlı olacak kalıcı bir nesne/düşünce bırakmak isterler. Sonsuzluk imgesi kendileri değildir, uzun ömürlü varlıklardır. Kimi uygarlık mensupları da kendini sonsuzlaştırmak ister. Birincisinin örneği çınar, ikincisinin örneği piramitlerdir, ehramlardır, heykellerdir. Ölüm, sonsuzluk, adalet duyguları çınar ile dillendirilmeye çalışılırken Firavun, aynı duyguları dillendirmek için piramidini yapar, kadavrasını mumyalattırır, ehramın içine koydurur. Birinde Tanrının unutmaması diğerinde insanların unutmaması önemlidir. Birincisi resimsiz, heykelsiz bir uygarlıktır; ikincisi nesneleştirilerek insanlığa sunulan mumyalardan, heykellerden oluşan bir uygarlıktır.

Evreni, olay ve olguları uygarlık penceresinden görebilmek, değerlendirebilmek gerekiyor. Batılı insan bu uygarlık ayrımını görür; bu ayrım üzerinde düşünür. İslam uygarlığının mirasçısı konumundaki günümüz insanları öykünmekten uzak, ‘kendi’ olmaya çalışmadığı gibi, bu ayrımı dikkate bile almıyor; ‘benzemeye’ ‘gibi görünmeye’ çalışıyor; eşit uygarlıklarmış gibi aynı düzlemde diyalog çağrısı yapıyor. Doğal dilin, göstergelerin faşizan gücüne her zaman dikkat çeken, yazıda sıfır dereceyi öneren, hiçbir şeyi gösterme veya çözümleme savında bulunmayan R. Barthes bu ayrımı çok iyi görüyor ve şöyle diyor:

“Bir Doğu özüne aşkla baktığım yok. Doğu beni ilgilendirmiyor, yalnızca bir çizgi birikimi sunuyor bana, bu birikimin eyleme geçirilmesi, bulgulanmış oyunu bizimkinden tümüyle kopuk, iştilmedik bir simgesel dizge düşüncesini ‘okşamamı’ sağlıyor. (...) Doğu’nun ele alınışında amaçlanabilecek olan şey, (...) simgesel dizgelerin özelliğinde bir fark, bir değişim, bir devrim olanağı. (...) Bugün Doğu’dan öğreneceğimiz binlerce şey var kuşkusuz: geniş mi geniş bir *bilgilenme* çabası zorunlu”³⁰.

Eti, Hitit, Frigya, Lidya, Asur, Mısır, Roma, Yunan, Çin uygarlıkları putperest uygarlıklardır. Deyiş yerindeyse, bu uygarlıklar inandıkları Tanrı’yı somutlaştırır-

lar, heykele dönüştürürler. Onlarca ton ağırlığında bronzdan, taştan tapınaklar, ehramlar, piramitler yaparlar, bu tapınakların üzerine de tanrılar/tanrıçalar, sfenksler, heykeller koyarlar ve onlardan isteklerde bulunurlar. Mısırlıların Keops'u, cahiliye Araplarının Lat, Menat, Uzza'sı, Şamanların ve Romalıların kurdu, kartalı... vardır. Roma şehrinin kurucuları Romus ve Romulus'u bir kurt emzirir. Eski Türk kültüründe Tanrı tarafından gönderilen Asena adında bir kurdun ilk Türk hükümdarının annesi olduğuna inanılır; kurt kutsal bir varlık olarak bayraklara simge olarak konulur. Türk ordusunun başındaki komutana da kökbörü (Mavi Kurt ya da Gök Kurdu) denir. Bu anlayış, bu bakış açısı soyut olanın, metafiziğin, görünmeyenin reddidir; başka bir deyişle soyut olanı somuta, görsel bir puta indirgeme çabasıdır.

Arenalarla, hipodromlarla, piramitlerle yaşam biçimleri daha da görselleştirilir. At yarışlarının yapıldığı hipodromlar, kölelerin aslanlara yem olarak atıldığı arenalar, siyasal, tecimsel merkezler olarak agoralar bu uygarlıkların somut görünümleridir.

Doğu/İslam dünyasının, kendisini, kendi uygarlığını, Batılı bir kişinin önemseddiği kadar önemsemesi gerekmez mi? Batılı gibi olmaya çabılıyor, gülünç durumlara düşüyoruz. Özgün olan kıymetlidir; taklit olanlar, sahte olanlar çabuk çürütür, değerini kaybeder. İnsan bir güce dayanmak, güçlü bir varlığa inanmak ister. İnanır, inancını taş, toprağa tuğlaya işler, doğaya kazır; Hakk'a inanırsa hakperest olur. Bu bakış açısıyla imgelerini tarihe nakşeder; tersi durumunda birçok put edinir, putperest olabilir. Osmanlı/İslam uygarlığı, inancının gereği olarak resim sanatına, heykele ilgi göstermemiştir; kadını nesneleştirmemiş, piyasaya sürmemiştir, bir anne olarak toplum içinde yerini almasını istemiştir. Osmanlı'da ilk kız resim okulu *İnas Sanayii Nefise Mektebi* adıyla Tanzimat Dönemi'nden sonra 1914 yılında açılmıştır.

Hakperest olmayanın putperest olma tehlikesi, ikonları kutsama tehlikesi her zaman vardır. İslam uygarlığı soyut olanı, Batı somut olanı sever, öne çıkarır. Doğu/İslam dünyası sanatı yazıda ararken Batı, sanatı figürde, resimde, heykelde arar. Katedralde heykel, camide yazı vardır. Katedralin içi doludur; camiin iç hacmi boştur, engin ve dingindir. Notre Dame ile Süleymaniye'nin farkı budur.

Uygarlıklar 'görmek' ve 'göstermek' eylemleri üzerinden de açıklanabilir. Uygarlıkların imgeleri bu iki eylemden hareketle insanlığa sunulur. İslam uygarlığında göstermek değil, göstermemek, yapmak ve yapılanları sadece Yaratıcı'ya sunmak temel anlayıştır. Bu uygarlıkta görmek, göstermekten önce gelir. Hatta göstermek, ilan etmek kınanacak bir edimdir.

¹ Aristoteles'ten aktaran W. J. T. MITCHELL, *Iconology*, İmage, Text, Ideologie, The University Of Chicago, Press Chicago, 1987, s. 14.

² L. WITTGENSTEIN, *Felsefi Soruşturmalar* (Çev.H.Barişcan), Metis Yay. İstanbul, 2005, s.68.

- ³ W. J. T. MITCHELL, agy. s. 122.
- ⁴ W. J.T.MITCHELL, agy. s. 39-40.
- ⁵ R. BARTHES, **Göstergebilimsel Serüven**, (Çev.M.Rifat-S.Rifat), YKY, İstanbul, 1993, s.15-16.
- ⁶ J. BERGER, **Görme Biçimleri**, (Çev.Y.Salman), Metis Yay. İstanbul, 2002, (**Tarihi kontrol et**) s.47.
- ⁷ H. B. ÇANTAY, **Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim**, A.Said Matbaası, 1969, C.1, s.150.
- ⁸ H. B.ÇANTAY, agy, C.2, s.695.
- ⁹ R. BARTHES, **Eyfel Kulesi**, (Çev. M.Rifat-S.Rifat), YKY, İstanbul, s.25-27.
- ¹⁰ R. BARTHES, **Eyfel Kulesi**, (Çev. M.Rifat-S.Rifat), YKY, İstanbul, s.16.
- ¹¹ R. BARTHES, **Eyfel Kulesi**, (Çev. M.Rifat-S.Rifat), YKY, İstanbul, s.30.
- ¹² J. GIMPEL, **Ortaçağda Endüstri Devrimi**, (Çev.N.Özüaydın), Tübitak Yay. Ankara, 2004, s.165.
- ¹³ J. GIMPEL, agy. s.164.
- ¹⁴ P. BURKE, **Tarihin Görgü Tanıkları**, Kitap Yay. ;İstanbul, 2003, s.69.
- ¹⁵ E. H. GOMBRICH, **Sanatın Öyküsü**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, s.55.
- ¹⁶ M. HAMDİ YAZIR, **Hak Dini Kur'an Dili**, (Naziat Suresi, Ayet:24), Eser Neşriyat, İstanbul, 1979, C. 8, s. 5561.
- ¹⁷ E. H. GOMBRICH, agy. 55.
- ¹⁸ F. NIETZSCHE, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, Armoni Yay. İstanbul, 2004, s.306.
- ¹⁹ F. MELO, <http://www.hristiyan gazete.com/2012/02/felipe-melo> 07.04.2012.
- ²⁰ O. DEMİRALP, **Kutup Noktası**, YKY, İstanbul, 2001, s.86-87.
- ²¹ KONFÜÇYÜS, <http://www.cinmacerasi.com/yeme-icme/cin/cinliler-neden-cubuk-kullaniyor> 11.04.2012
- ²² R. BARTHES, **Göstergeler İmparatorluğu**, (Çev.T.Yücel), YKY, İstanbul, 1996, s.24.
- ²³ G. ACAR, "Medeniyetin Göstergeleri: Mezarlıklar", **Yapı Dergisi**, Ocak, 2002, İstanbul, s.75.
- ²⁴ G. ACAR, agy. s.76.
- ²⁵ T. GAUTIER, **İstanbul**, (Çev. N.Berk), Apa Ofset Basımevi, (Tarihsiz, Yer adı yok), s.162, 166.
- ²⁶ S. EYİCE, "Mezarlıklar ve Hazireler", **İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri I**, TTK Yay., Ankara, 1996, s.124.
- ²⁷ J. BERGER, **Görme Biçimleri**, Metis Yay. İstanbul, 2002, s.8.
- ²⁸ A. EMRE, **Göstergeler**, İz Yay. İstanbul, 1997, s.16.
- ²⁹ R. BARTHES, **Camera Lucida**, (Çev.R.Akçakaya), Altıkkırkbeş Yay. İstanbul, 2000, s.29.
- ³⁰ R. BARTHES, **Göstergeler İmparatorluğu**, YKY, İstanbul, 1993, s.11-12.

MİHRİBAN İNAN KARATEPE

İNSANIN TARİH SAHNESİNE ÇIKMASININ MÜSLÜMAN DÜŞÜNCEDE YORUMLANIŞI

“İnsanız en şerefli mahlûkuz!

Diye pek fazla

Övünmemiz haksız

Atamız elma çaldı cennetten

Biz o hırsızların çocuklarıyız!”

Orhan Seyfi ORHON

Fuzuli’nin “Şair sözü elbet de yalandır” itirafıyla yukarıdaki şiiri sindirmeye çalışabilirsiniz. Bu yalanı tek şairler söylemiş olsaydı tesellimiz olurdu ancak Âdem ve elma meselesi dünyanın yaşına yaşıt bir yanlış algıyı da kültürden kültüre sürükleyip getirmiş durumda. Belki kimimiz yukarıdaki şiirde ‘hırsız’ tanımlamasına takıldık, ancak birçoğumuzun elma meselesine bir itirazı yok. Ve bu yasak meyvenin bizi cennetten ettiğine adımız kadar eminiz...

Mavi küremizin yaşının beş milyar olduğu varsayılıyor. İçinde bir nokta mesabesinde yüzdüğü evrenin yaşını ise henüz insan aklı hesap edemiyor. Sinemacıların uzaktan yakına doğru çekimlediği bir kareden insana bakacak olsaydık eğer, en uzak yıldızdan insana gelene kadar aştığımız mesafeye bakıp insan için adeta bu koca evrende bir ‘hiç’ diyecektik. Galaksilerden, gezegenlere, atmosferden yeryüzüne düşen bakışımız göktaşı misali yanacaktı.

Ama yanmadı insan, sadece ‘yüklendi’.

Mushaf tertibine göre ilk olarak Bakara suresi 30-37. ayetlerde geçen ifadelerle Rabbi onu seçti.

“Vaktiyle Rabbin meleklerle, ‘Ben yeryüzünde bir halife görevlendireceğim’ buyurdu. Melekler de şöyle dediler: ‘Orayı yangın yerine çevirip kan dökcek bir varlığa mı görev vereceksin?! Oysa biz, seni her daim övüp yüceltiyoruz.

Bunun üzerine ALLAH, “Ben sizin bilmediğiniz nice şeyler biliyorum’ buyurdu.” (Bakara:30)

Bu kıssanın klasik ve çağdaş tefsirlerde birbirinden ilginç yorumları mevcut:

Taberi (Ö.310-923) Camiü’l-Beyan’ında meleklerin karşı çıkışını baz alarak yeryüzünün ilk sakinlerinin cinler olduğunu, onların kendi aralarında bozgunculuk çıkarıp kan dökerek, hukuksuz yaşadıklarını, iblis’in bir melek ordusuyla gelip bu cin topluluğunun kökünü kazıdıktan sonra Allah’ın çamurdan Âdem’i yarattığını ifade eder.

Suyûti (Ö.911-1505) Ed-Dürri’l-Mensur fi’t-Tefsiri’l-Me’sur’da, İblis’i dünya semasındaki meleklerin lideri olarak vasfeder ve Âdem’e secde etmeme nedeni olarak onun ağzından şu sözleri kaydeder: ‘Ben onun önünde eğilmem; çünkü

ben ondan daha hayırlıyım. Hem ondan yaşça daha büyüğüm ve yaratılış bakımından da daha güçlüyüm.’

Ebu İshak es-Sa’lebi (Ö. 427-1035) Araisü’l-Mecalis’de, benzer yorumları serdettikten sonra Âdem’in çamurdan yaratıldığından ve ruhun Âdem’in bedenine girmekte zorlandığından söz eder. Hatta ruhla Yaratıcı arasında geçen bir diyalogdan anlarız ki ruh ancak dördüncü yinelemeden sonra Âdem’in bedenine girer.

Bediuzzaman Said Nursi, ‘İşaretü’l-İcaz’ adlı eserinde söz konusu ayetle ilgili olarak ‘halef’ oluşu vurgu yaparak, halife’nin ‘sonradan gelen’ manası üzerinde durur ve yeryüzünde insandan önce yaşamış bir cin tairesi olduğundan ve insanın onların yerine getirildiğinden söz eder.

Elmalılı Hamdi Yazır, ‘Elmalı Tefsiri’nde, ‘yeryüzünde bir halife yapacağım’ ifadesindeki ‘yapmak’ sözcüğüne vurgu yaparak, bunun ‘yaratmak’ olarak algılanmaya müsait olduğunu ancak yapmak-kılmak anlamındaki c-a-l geçişli fiilinin daha genel ve mutlak olduğunu vurgular. Hilafet’in vekâlet gibi asalet’in karşısı olarak başkasının yerini tutma, onu temsil etme manasına geldiğini belirtir. Bu vekil tayin etme işinin illa da asl’ın kaybolması ya da herhangi bir nedenle aczi sebebiyle değil de asl’ın vekiline bir lütfu olarak da doğabileceğini ifade eder. Yani diğer müfessirlerin aksine insan, yeryüzünde cinlerin halefi olarak değil Allah’ın bir halifesi olarak atanmıştır. Melekler bu görevlendirmedeki yüksek şerefi fark ettikleri gibi bir şer ihtimalini de görerek, zımnın kendi durumlarını ortaya koyarak bu şerefe nail olma arzularını da ortaya atmış oldular, demektedir.

Muhammed Esed, ‘Kur’an Mesajı’ adlı meal-tefsirinde söz konusu ayetlerle ilgili olarak; ‘vaktiyle’ diye tercüme edilen ‘iz’ edatının söylemdeki ani değişikliği ya da beklenmedik bir durumun vukuunu anlatmak için de kullanıldığını belirterek söz konusu ifadenin tam çevirisinin ‘işte o zaman’ şeklinde olması gerektiğini belirtir. İnsan yeryüzünde Allah’ın halifesi olarak ‘atanmıştır’. Bu ona mülkiyetin emanet edilmesi demek olup yeryüzünün meşru hâkimi olma vasfını da bağışlamaktadır.

Peki, insan bu ‘atama’ öncesinde nerede ve kimlerledir?

Hicr Suresi, ayet 28’de: “Vaktiyle Rabbin meleklerle: ‘Ben kuru balçıktan, rengi siyahlaşmış ve kokusu değişmiş çamurdan bir insan(beşer) yaratacağım.’ buyurmuştu.” mealindeki ayette geçen ‘beşer’ kelimesi insanın başlangıçta tek başına birey olarak değil de bir tür-cins olarak yaratıldığını düşündürmektedir. Kur’an’da ‘Âdem’ kelimesi 17 kez, ‘Ben-i Âdem’ şeklinde 7 kez, sadece bir kez de ‘İbne’y-Âdem’ olarak geçmektedir. Âdem kelimesi, tek başına zikredildiği ayetlerde özel isim çağrışımına sahiptir. ‘Âdem’ sözcüğünün ‘yeryüzü toprağı’ anlamına gelen ‘edimu’l-arz’ kelimesinden türediği en sağlam görüştür. Bu durumda insan türüne bu ismin verilmiş olması, Bakara 30’da yer alan ‘fi’l-arz’ (yeryüzünde) vurgusuyula uyumludur. İnsanın macerası daha başlamadan mekânı tayin edilmiştir.

Bu durumda meleklerin ‘yeryüzünde kan dökecek’ diye tanımladığı gürûhun tür olarak yaratılmış insan soyu olduğu ve bunların içgüdüleriyle hareket eden henüz uyarılmamış bir topluluk olduğu ve Rabbin ‘ani ve beklenmedik’ bir şekilde içlerinden bir Âdem’i peygamber seçtiği düşünülebilir.

“Gerçek şu ki; insanın üzerinden, daha kendisi anılmaya değer bir şey değilken, uzun zamanlardan (dehr) bir süre gelip geçti.” (Dehr:1)

Bu durumda topraktan yaratılma, yasak ağacın meyvesini yiyip cennetten çıkarılma seremonisini nasıl yorumlamalı?

İmam Ebu Hanife, İmam Maturidi ve Mu'tezile'den bazı âlimler öncelikle Âdem'in iskân edildiği 'cennet'in yeryüzünde olduğu fikrindedirler. Cennet kelimesi 'örtmek, gizlemek' anlamına 'cenn' kökünden türeme olup 'bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe'ye karşılık gelmektedir. Dahası eğer söz konusu cennet, yeryüzünde değil de uhrevi bir mükâfat yurdu olsaydı ebedî (huld) olması ve mü'minlerin oradan çıkarılmaması gerekirdi(Hicr:48) Şeytanın 'sana ebedilik ağacını(şecere-i huld) göstereyim mi?' ayartması da bu durumda anlamsız olurdu. Ayrıca inananların 'sonsuz dek' cennette kalacakları(Hud:108) vaadi Âdem'in cennetten çıkarıldığı ya da düştüğüyle apaçık çelişir olacaktı.

Bakara suresi, ayet 35'te geçtiği üzere;

“Ve dedik ki: Ey Âdem, sen ve eşin cennete yerleşin, ikiniz de orada dilediğiniz yerde bol bol yiyin ancak şu ağaca yaklaşmayın ki, haddini aşan zalimlerden olmayasınız” ifadeleri Âdem'in iskân edildiği cennetin mü'minlere mahşer sonrası vaad edilen cennet olmadığını ortaya koymaktadır.

Elmalılı Hamdi Yazır, bu ayetin tefsirinde Âdem'in cennet'te sınırsız bir özgürlük içinde olmadığını, 'ağaç' ifadesinin sınır'ı temsil ettiğini söyler. Âdem ile Havva yeryüzünde Allah'ın emir ve yasakları doğrultusunda yaşayacak haddi aşmayacaklardır. Âdem'in donanımlı yani isimlerin bilgisine sahip olarak yaratılmış olması da yeryüzü ödevinin baştan tayin edilmiş olmasıyla ilgilidir.

Kur'an'da yer alan bu tip kıssaların nasıl yorumlanacağı konusunda ayrıca kafa yormak gerekiyor.

Kur'an'ın 'edebî bir mucize' olduğu her fırsatta ifade edildiği hâlde bu tip kıssaların edebî anlatım teknikleriyle ilgisi es geçilmektedir.

Kıssa; geçmişte yaşanmış bir olayın 'dengi' ile anlatılmasıdır. Yani kıssa 'denk olan' anlamındadır. Kur'an, o günkü Arap ve Acem topluluklarının hâlihazırda menkıbeler hâlinde ezbere bildiği ve bu yüzden 'eskilerin masalları' diye karşı çıktıkları geçmiş kavimlerin hikâyelerini, farklı bir biçimle onlara yeniden; 'bi-hakkın' anlatmıştır yani her çağda bir karşılığı olabilecek gerçek bir durum olarak, bir kıssa olarak...

Yine de anlatım biçimi düşündürücüdür.

Anlatı biliminde 'gerçeküstücü anlatım' dediğimiz olağanüstü öğelerle bezeli, aklın sınırlarını zorlayan, simgesel kişi ya da durumlarla mesajın örtük bir biçimde, bir rüya atmosferi içinde metne uygulandığı anlatılar vardır. Eğer Kur'an'da yer alan kıssalar insanoğlunun 'düşünüp akletmesi' için serdedilmişse Âdemoğlu neden her anlatılan kıssayı düz bir mantıkla masal dinler gibi dinlemektedir?

Âdem'in topraktan yaratılmış olmasını, toprağın tek meşru hâkiminin insan olması ve toprak üstünde ve altında ne varsa insan için yaratılmış olmasına bağ-

layabiliriz. Ve zaten insan vücudunun yapıtaşı da toprakta yer alan minarelerden müteşekkildir. İnsan cesedinin en temiz yine toprakta defnedilerek saklanabilmesindeki sır da düşünülmelidir.

Bu yüzden ‘melekler’ (Allah’ın insandan önce yarattığı tüm varlıklar, yeryüzü ve gökyüzü ve ikisi arasında ne varsa tüm iyilik güçleri) dahi insanın önünde eğilirler yani insana hizmet için vardılar. Ama İblis (hayret eden, şaşan, hayırsız olan, üzgün-bezgin olan, surat asan, ümitsiz olan, şaşkınlığından dolayı susan, şaşakalan) ‘kötülük dürtüsü’ kıyamete dek Âdem’in karşısında, onun iyiliklerine hayret makamında olmaya devam edecektir.

Sonuç olarak;

Yaratılış kıssasının anlatıldığı ayetlerde ‘kurgulanan’ bir sahne olduğu düşünülebilir. Melekler, İblis ve sonrasında Âdem’in ‘orta’ya çıktığı bu sahnede, Meleklerin, İblis ve Âdem’in Rabbü’l- Alemin’le ‘sohbet’ hâlinde olmaları düşündürücüdür. Akla Hz. Musa’nın Allah’ı görme arzusu ve bunun muhal oluşuyla ilgili kıssa gelmelidir. Allah’a bir mekân tayin edercesine böylesi bir mükâlemenin gerçekten varolduğunu söylemek yerine bu tablodaki her söz ve eylemi ‘kıssa’ mantığı ve simgesel anlatım biçimi bağlamında yeniden düşünmek gerekmektedir kanaatimce.

İnsan, dil’in sınırlı imkânlarıyla varoluşu kavramaya çalışır. Dil, bir iletişim aracıyken aynı zamanda bir iletişim kusurudur. Dilini bilmediğimiz birini dahi anlayamayız. İnsan insana iletişim sekteye uğrar. Kur’an, Allah kelimidir ancak insan için, insan hafsalasının anlayabileceği düzeyde yani insancadır. Dil insan içindir, ‘Allahça’ bir söylemden söz etmek, Allah’ın konuşması, vahyetmesi v.b durumlar, insan mantığının kavrama boyutuna indirgenen durumlardır. Çünkü insan zihni, tecrübeler âleminin tamamen dışında kalan bir konuda ancak anlayabileceği enstrümanlar vasıtasıyla fikir yürütebilmektedir. Gaybe ait yaratılış bilgisini kavrayabilmesi de alegorik bir anlatımı zorunlu kılmış olabilir. Bu zorluk, insanın kapasitesiyle ilgilidir. Allah’ın, insanı nasıl yarattığı konusu da tecrübe dışı bir konudur. Allah, bir şeye ol, deyince oluverir mantığı bilindiği hâlde Âdem’in yaratıldığı maddenin dahi belirtilmesi ve buna bağlı olarak gelişen olaylar silsilesinin Kur’an’da birçok yerde ayrıntılı bir biçimde, melek, iblis, âdem gibi karakterler üzerinden somutlaştırılması bu mantık çerçevesinde düşünülmelidir. Bu konuda akıl yürütmek bizdendir, yanılısak da makbûldür, vallahu a’lem.

İnsanın tarih sahnesine çıkması ne bir düşüş ne de bir mükâfattır. Sadece bir ayrıcalıktır. İnsanın eşref-i mahlûkat olması sebebiyle ortaya çıkan bir ayrıcalık... Ve yine bu sebeple Âdemoğlu ‘muamele’ görecek.

Yaratılış kıssası doğan her çocuğa, her Âdem’e tekabül eder. Âdem’i yeryüzüne günahının yüküyle ‘indiren’ sadece insanoğlunun cehaletidir. Her Âdem yeryüzünde Allah’ın halifesi olarak yaratılmıştır. Arz, onun emrine amade kılınmışsa ondan beklenen her işinde ve işleyişinde Allah adına hareket etmesidir. Ancak o zaman emaneti hakkıyla yüklenmiş, hakkıyla ‘bismillah’ demiş olacaktır.

MUSTAFA ZEKİ ÇIRAKLI

MEDENİYETLERİN KARŞILAŞMASINDAN HİBRİD KİMLİKLERE

*“Modern Türk Edebiyatı
medeniyet kriziyle başlar.”*

Tanpınar

Tanpınar’ın bu sözünde geçen “kriz” ifadesini “karşılaşma” olarak okumak gerekiyor çünkü bizim medeniyet krizimiz Batı Medeniyeti ile her alanda tam bir “karşılaşma” yaşamamız ve onun karşısında komplekse düşmemizle başlamış, önce bir krize sonra travmaya dönüşmüş ve sayıklama hali kısmen hâlâ devam eden bir duruma işaret ediyor. Oysa günümüzde bu sayıklama başka yeni gelişmelerle eş zamanlı gidiyor. Tekil medeniyetlerin karşılaşması, kültürlerin karşılaşması ve etkileşimi yoluyla gerçekleşiyor. Yerel kültürler ve azınlık kültürlerinin önemsendiği bir dönemde yaşıyoruz.

Postmodernite ve Küreselleşme ışığında “medeniyetlerin karşılaşması” meselesine yaklaşmak belki can sıkıcı (kimine göre teslimiyetçi) ama sanki daha gerçekçi gibi geliyor. Küreselleşmenin hâkim olduğu günümüzde, bu başlığı tashih ederek işe başlamak yerinde olacaktır. Öyle görünüyor ki, artık medeniyetlerin karşılaşmasından ziyade küresel medeniyet dairesi içinde kültürlerin etkileşimi üzerine kafa yormak gerekmektedir.

Yazarların çoğunlukla yaşamayı tercih ettikleri yerler Londra, Paris, New York ya da İstanbul gibi cazibe merkezi metropoller. Sanayileşme, savaşlar, sömürge sonrası gelişmelerden ortaya çıkan bireyleşme, göçler ve küreselleşmenin sonucu olarak bu yazarların eserlerinde hibrid kimlikler dikkati çekiyor. İstiklâl’de bir sahafta tanışan iki genç, sinemada ragby konulu bir filmi izledikten sonra birlikte suşi yemeye gidiyor. Yogadan, reikiden, platesden veya camiden çıkmış diğerleriye kantinde playstation oynayanlarla birlikte konuk yabancı hocayı dinlemeye gidebiliyor. Bir yandan Medeniyet¹ paradigması totalleşiyor, öte yandan çok sayıda ve ucu açık parametrelerden oluşan büyük bir matrise benzererek çoğulculuşıyor.

* * *

“Karşılaşma” kelimesi “çatışma” ve “hesaplaşma” kavramlarını da akla getiriyor.

Çünkü uzun yıllar Türkiye’de medeniyet eksenli entelektüel bir hesaplaşmanın içinde olanlar, yani Müslüman aydınlar, her türlü hegemonyanın çabucak yıkılabileceği ama kültürel hegemonyanın yıkılması için kültürel bir birikime erişilmesi ge-

rektiğini savunuyorlardı. Batı medeniyet tarihinin insanlığa karşı zulümlerle dolu olduğunu düşünüyor, medeniyetin ölçüsünün insana verdiği değer ve ona götürdüğü hizmetle ölçülebileceğini sıklıkla dile getiriyorlardı. Onlara göre aydınlanma ve medenileş(tir)me emperyalizmin ideolojisiydi. Batılının gözünde medeniyet Avrupa'ydı; bunun dışında kalan toplumlarsa birer barbarlar topluluğuydu. Bu tutumun kökleri, Yunan ve Roma'ya kadar uzanıyordu. Cemil Meriç *Umrandan Uygarlığa* adlı eserinde sıklıkla bu Batılı kibre işaret eder. Batı hayranları, (Hilmi Yavuz'un tabiriyle madûnlar) vasıtasıyla bu düşünce Doğu'da kök salmaya başlamıştır. Böyle düşünen insan, aşağılık kompleksine kapılacak ve sözde, medenî olmak için kendi öz değerlerini terk edecek ve kendiliğinden sömürülebilecek bir hale gelecektir.

Batılı bir alışkanlıkla medeniyetin zıddı olarak vahşi, barbar, yaban ve ilkel kelimeleri kullanılmış olması, ötekileştirici Batı tarafından tek medeniyetin kendi medeniyeti olarak kabul edilmesi, bunun dışındakilerin geliştirilmeye ve özgürleştirilmeye muhtaç primitif ya da iptidai, kısacası "ilkel" topluluklar olarak görülmesi, hesaplaşma düşüncesini körükleyen tarihî arka-planı oluşturuyordu. Adam Ferguson'un şöyle dediği aktarılır: "nasıl ki insan çocukluktan çıkıp büyürse, insan ırkı da vahşilikten çıkıp medenileşmiştir"². Buna göre, insanlık bir gelişme ve evrim içindedir ve uygarlaşma bu evrimin ileri safhasını teşkil eder. *New English Dictionary* James Boswell ile Samuel Johnson arasında geçen şu konuşmayı nakleder:

"23 Mart 1772 Pazartesi günü Johnson'ı sözlüğünün 4. baskısının taslaklarını hazırlarken gördüm. Sözlük maddeleri arasına "civilization" yerine "civility" kelimesini koyuyordu. Ona kibarca barbarlık'ın karşıtı olarak "civilization"ı koymasını önerdim böylece kastedilen anlam daha iyi ifade edilmiş olacaktı çünkü "civility" başka anlama da geliyordu."³

* * *

Toynbee'ye göre, gelmiş geçmiş 21 medeniyetten 5'i bir şekilde ayakta kalmayı başarmıştır. Bunlar, Batı (Anglo-sakson ve kıta Avrupası), Slav (Aydınlanma değil merhamet), Uzak Doğu ve Çin, Hint, İslam medeniyetleri.⁴ Türkiye'deki hâkim görüşe göre, Aydınlanma, modernleşme ve nihayet küreselleşme sonrası bunlardan İslam medeniyeti dışındakiler Batı medeniyeti tarafından ilhak edilmiştir.

Özellikle Aydınlanma sonrası ve kolonyal dönemle birlikte Batı için dünyada artık "medeniyetler" değil tek bir "medeniyet" vardır, o da bütün insanlığın ortak tarihini ilgilendiren medeniyettir. Batı bu medeniyete ulaşmış, diğerleri ne yazık ki buna erişememiştir. Bu düşünce en katı ve müşahhas örneğini Auguste Comte'da ve iflah olmaz Doğulu Batıcılarda bulur. Dolayısıyla biz medeniyetlerin karşılaşması derken, mahut Doğu-Batı ikilemine gönderme yapmış oluyoruz.

* * *

Öte yandan İmparatorluk ve onun bakiyesi Türkiye düşe kalka tarihin aktığı yöne doğru savrulmuş ve yaklaşık bir buçuk asır boyunca şu aşamalardan geçmiştir:

Şehirleşme, sanayileşme, ortasınıflaşma,
 sekülerleşme ya da Protestanlaşma
 (laiklik ya da kent dindarlığı),
 bireyleşme, çoğulculaşma.

Bu iç içe geçmiş aşamaların süreç devam ederken yadsınması, eleştirilmesi ya da kınanması durumu değiştirmedeği gibi, özellikle edebiyat alanında ortaya konan verimler dikkate alındığında süreci hızlandırdığı söylenebilir. Bu değişim ve dönüşümler bir yandan devam ederken, Türkiye’de edebiyat ve fikir dünyasının öteden beri asıl meselesi doğrudan ya da dolaylı biçimde Doğu-Batı çelişkisi olmuştur. Bu çelişki kendini özü itibarıyla Tanzimat’la başlayan Batılılaşma ve onun öncesinde özellikle askerî alanda başlayan modernleşme çabalarıyla ortaya koymuştur. Modernleşme demek bizim için Batılılaşmak olarak tezahür etmiştir.

Batılılaşmaya mesafe koyan hatta şüpheyle yaklaşan Müslüman Türk aydınlarının sorduğu sorular başlıca şunlardı:

Yokolmuş onca medeniyet Batı medeniyeti ile hesaplaşmadan kültürel objeler yığınınna dönüşmüşken, bu hesaplaşmayı er-geç yapacağı düşünülen Doğu-İslam medeniyeti, çatışma ve hesaplaşma yerine etkileşimi mi seçecek?

Doğu-İslam medeniyeti dünya sistemi içinde “kaybolup” o sistemin bir parçası haline mi “getirilecek” yoksa Batı’ya rağmen farklı bir değerler manzumesi olarak mı ayakta kalacak?

Doğu Batı’ya karşı özür dileyici ve boyun eğici bir tavır mı takınacak yoksa Batı’ya meydan mı okuyacak?

Bu aydınlarca Batılılaşma sürecine yöneltlen eleştiriler aslında şu iki kritik noktada yoğunlaşıyordu: Batı’nın kibri karşısında düştüğümüz aşağılık kompleksi (“tek dişi kalmış canavar”) ve Batı’dan ziyade Batılılaşma biçimimizle hesaplaşma çabamız (“gardrop modernleşmesi”).

Sezai Karakoç’un “Sürgün Ülkeden Başkentler Başkentine” şiiri bir idealizasyon ve kendine ait bir medeniyet hülyasının ipuçlarını veriyordu. Yine Karakoç’un aşağıdaki mısraları Batı medeniyetine kritik konularda (kadın, demokrasi, çoğulculuk, teknoloji, bilgi vb.) yöneltilmiş ciddi eleştirileri barındırıyor, en önemlisi de Batı bilgi ve düşünce birikimi karşısındaki savunmasız aydınımızın dramını yansıtıyordu:

*Ey yeşil sarıklı ulu hocalar bunu bana öğretmediniz
 Bu kesik dansa karşı bana bir şey öğretmediniz
 Kadının üstün olduğu ama mutlu olmadığı
 Günlere geldim bunu bana öğretmediniz
 Hükümdarın hükümdarlığı için halka yalvardığı
 Ama yine de eşsiz zulümler işlediği vakitlere erdim*

*Bunu bana söylemediniz
 İnsanlar havada uçtu ama yerde öldüler
 Bunu bana öğretmediniz
 Kardeşim İbrahim bana mermer putları
 Nasıl devireceğimi öğretmişti
 Ben de gün geçmez ki birini patlatmayayım
 Ama siz kâğıttakileri ve kelimelerdekini ve sözlerdekini
 nasıl sileceğimi öğretmediniz*

Anlaşılıyordu ki, Batı'yla hesaplaşma cehdinde olanlar, Batı medeniyetinin gerçekten yararlı şeyler getirdiği konusuna derin bir kuşkuyla yaklaşmaktaydı.

Bütün yazılanlar çizilenler son tahlilde hezimete uğramış bir medeniyetin ibda'sını ve ihya'sını sağlamak amacına hasredilmeliydi.

İslam Medeniyetinin düştüğü durumdan duydukları endişeyle tarihe ve edebiyata sarılmışlardı.

Amaçları sentez bir yapı arayışına girmeyip hâlihazırda yüzyıllarca ayakta kalmış bir medeniyetin yeniden inşaa'sı için harç taşımaktı.

Türk aydın ve okur-yazarları olarak paradoksumuz her halde şuradaydı:

Aydın ve okur-yazarlar her ne kadar moderniteye karşı çıkar görünse de modernleşmeyi sevmiş, kullandığı kelime ve kavramlar aracılığıyla Batı düşüncesini birçok hususta kendi fikriyatının temel malzemesi yapmış, eleştirirken de onu âdeti yeniden üretmiştir. Türkiye'deki modernlik karşıtı fikirlerin dahi çoğunlukla Batılı düşünürlerden esinlendiği ya da onların fikirleriyle desteklendiği görülür.⁵

Başka türlü söz zaten mümkün değildir: Türkiye'de aydın demek Batı felsefesini onunla hesaplaşabilecek kadar bilen ya da hiç olmazsa belli derecede tanıyan kişi demektir çünkü. Tabii bu durum kelime ve kavramlarıyla konuşup tartıştığımız Batı (Batı medeniyeti) karşısında hesaplaşma duygusuyla birlikte, gizli ve itiraf edilemeyen bir hayranlığı beraberinde getirmiştir. Bu açıdan bakıldığında, Tanzimat sonrası Türkiye hemen her açıdan Batı sisteminin bir parçası olma yoluna girmiştir zaten.

* * *

Bugün insanlığın yaşadığı şey kültürel çeşitlilik ve atomizasyonun organize medeniyet algısına galebe çalması ve küreselleşmenin olası medeniyet sıçramaları için tekil strüktürü oluşturmastır.

Bu durum, küresel planda paylaşılan/tüketilen/üretilen her tür bilgi ve kültür verimi için geçerlidir.

Edebiyat da artık kuramsal çalışmaların ardına düşmüş, edebiyat teorisi küresel manada bir edebiyat alımlaması yaratmayı başarmıştır.

İngilizcenin küresel dil haline gelmesiyle hem edebî eserler hem de teori ve okumalar evrensel planda paylaşılan ve tartışılan ortak konulara dönüşmüştür.

Bu disipliner totalleşme(!) paradoksal biçimde beraberinde toplumsal atomizasyonu ve kimlik anlamında çoğulculuşma ve hibridleşmeyi getirmiştir.

Gelinen noktada görünen o ki, medeniyetler karşılaşması/hesaplaşmasından ziyade, etkileşim göze çarpmaktadır.

Bu etkileşimde Batı'nın ve küresel anlayışın/stilin hâkim olduğu anlaşılıyor. Gel gör ki, Batı medeniyeti de kendini görünür kılan obje ve stillerde çeşitliliğe alışmak zorunda. Batı dilleri çeşitli topluluklar elinde farklı varyasyonlar kazanırken, bizzat Batı medeniyetinin bağrında farklı kültürler kendine yer açıyor.

Sermaye ve üretimin küresel nitelik kazanması ve çeşitlenmesi sonucu, küreselleşmenin taşıyıcısı Batı ülkeleri ve onun etki alanındaki diğer ülkelerde metropol gittikçe daha da fazla çoğul ve ortak kültürün zemini haline geliyor.

Kültür alışverişi, değişimi ve aktarımı dikkat çekici. Öte yandan yerel kültür öğelerinin tahrip olduğu, kaybolduğu ya da değişime uğradığı gözlenirken ve bu, kaygı doğuruyor ama öte yandan bu öğelerin gittikçe evrensel planda görünür kılınabileceği mecralar artıyor, metropolün renk skalası genişliyor. Yok olduğu zannedilen alt kültürler kendini yeni kontekstler içinde yeniden üretiyor.

* * *

Bu yeni durumu anlamak ve izah etmek için Homi Bhabha'nın "hibridite" kavramı bize yardımcı olabilir.⁶ Artık hemen hiç kimse modernitenin geldiğimiz şu aşamasında (post-modernite) "ilerlemecilik, homojenlik, kültürel organiklik, katı milliyetçilik"⁷ kavramlarına sıcak bakmıyor. Bhabha'ya göre,⁸ artık "değişen anlamlar arası karşılaşma ve müzakere"nin devrindeyiz. Artık, "belirsizlik" (*ambivalence*) ve "belirlenemezlik" (*indeterminacy*) dönemindeyiz. Her tür top-tancılığın sonu gelmiş durumda.

Bhabha ünlü *Location of Culture*'ında,⁹ ezilmiş, dışlanmış ve öteki ilan edilmiş grupların gittikçe daha görünür hale geldiği, seslerinin bir şekilde daha fazla duyulduğu bir döneme dikkat çekiyor. Dünyanın hemen her yerinde, özellikle de metropollerde azınlık, göçmen ya da diasporaya ait kültürel öğelerle karşılaşmak mümkün ve toplumsal/söylemsel çeşitliliğe rengini veren de bu. Bhabha buna "hibrid kimlik" adını veriyor.

Hibrid kimlikler kurulu inşaları yıkıyor, Medeniyet paradigmasının hiyerarşik düzenini bozuyor. Bu arada hâkim medeniyetle karşılaşma ya da hesaplaşma gayretleri içinde olanların pozisyonunu ise hayli tehlikeye atıyor bu gelişme.

Çünkü hibridite, mevcut cemiyet, cemaat, ulus, kimlik ve tarih algılarını yapıbozuma uğratıyor.

Hibridite salt zihinsel bir dönüşüme işaret etmiyor, aynı zamanda tarihsel/coğrafi bir pozisyon değişikliğine gönderme yapıyor çünkü küreselleşmeyle birlikte klasik vatan, yurt, memleket kavramları da yapıbozuma uğruyor. Etraf, söz gelişi, Tebriz'de doğup, Londra'da okuyan, İstanbul'da ve Dubai'de çalışan, Hamburg'da oturan, İngilizce, Almanca, Farsça, Türkçe bilen kişilerle dolu. Do-

layısıyla artık herkes, John McLeod'un ifadesiyle, "sınırdan yaşıyor." "Sınırdan, kıyıda yaşamak bir nevi yeni bir "şimdi" anlayışı gerektiriyor. Sınırdan yaşayan, sınırın her iki tarafını görüp gözleyebiliyor, iki tarafın da sesini duyabiliyor."¹⁰

Belki bu yüzden, temenni değil tespit olarak söylersek, artık Doğu-İslam medeniyeti dünya sistemi içinde yer almayı kaybolma olarak değil entegrasyon olarak yorumlama, gönüllü olarak sistemin bir parçası haline gelme; modern Türk edebiyatı da medeniyetlerin hesaplaşmasından ziyade kültürel etkileşim ve hibrid kimlikler üzerine kafa yorma yoluna girmiş gibi görünüyor.

¹ Medeniyet, hiyerarşik ve karmaşık bir örgütlenmeye sahiptir ve kentte dışlaşır. İbn Haldun'un mukaddimesinde işaret ettiği ve bizzat kavramın kendisinden de anlaşılacağı üzere medeniyet, "Medine" yani şehir ile ilgilidir ve toplumların görece daha kompleks, karmaşık ve gelişmiş bir durumuna işaret eder. İngilizcedeki "civil" "citizen" ve "civilization" sözcükleri Latince "civis" "civitas" ve "civilis" kelimelerinden gelir. Anlamları "şehirliliği" "yurttaş" ya da "şehir devletiyle bağlantılı" demektir. Ticaret ve mesleklerin doğması şehrin temel ihtiyaçlarının karşılanmasında hayati rol oynamış, ulaşım, hesap kitap, yazı, para, ölçü birimlerinin gelişmesi beraberinde mimari ve sanatsal gelişmeleri getirmiştir. Hukuk ve siyaset bu izlek üzerinden gelişerek serpilmiştir. Bu arada altını çizmek gerekir ki, medeniyet ile kültür birbiri yerine ikame edilebilir kavramlar değildir. Kategorik olarak (ve iyi-kötü değerlendirmesinin tamamen dışında), Afrikalı küçük göçmen bir kabilenin yemek kültürüyle Avrupalı yerleşik bir kentsoylunun yemek kültürü aynı ölçüde değerli ve kayda değerdir. Benzer şekilde farklı kültürlerin farklı ritüelleri de aynı ölçüde saygın kabul edilmelidir. Medeniyet bütün kültürel verimlerin toplamını içermekle kalmayıp onu aşan üstel bir organizasyon olduğu için kültürler arasında ileri-geri ayrımı yapılamazken, medeniyetler için bu mümkün görünmektedir.

² *An Essay on the History of Civil Society* (1767), bkz. Benveniste.

³ Bkz. *New English Dictionary*, Ed. Dr. Johnson, 1772. Dha sonraları Adam Smith de *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*'da Johnson'ı takip ederek bu kelimeyi benzer anlamda kullanmıştır. Benveniste "civilization" kavramının dinamik bir süreçte işaret ettiğini belirtir. Her ne kadar din gerek Batı gerekse Doğu medeniyetlerinin gelişim süreçlerini etkileyen en önemli faktörlerden olmuşsa da, "civilization" toplumun gelişmesine tarihsel bir perspektiften yaklaşmanın ötesinde bu gelişime seküler bir yorum getirmeyi mümkün kılan bir kavramdır.

⁴ Hilmi Yavuz'un aktardığına göre Toynbee "İslam bir dindir, bir medeniyet oluşturmamıştır" görüşündedir. Bkz. *İslam'ın Zihni Tarihi*, İstanbul: Timaş, 2009, s. 162.

⁵ Bkz. İsmet Özel, *Üç Mesele*, İstanbul: Çıdam yay. [1976] 1992.

⁶ "Ya o, ya bu" yerine "hem o/hem bu" yaklaşımı.

⁷ Bertens, H. *Literary Theory: The Basics*, London: Routledge, s. 201.

⁸ Bhabha, "Postcolonial Criticism," *Redrawing the Boundaries*'de, Eds. Greenblatt&Gunn, New York: MLA, 1992, s. 439.

⁹ Bhabha, *The Location of Culture*, London: Routledge, 1994, s. 5.

¹⁰ *Beginning Postcolonialism*, Manchester and New York: Verso, 2000, s. 114.

BEDİA KOÇAKOĞLU

BİR MEDENİYET AMENTÜSÜ: ANTİKİTEDEN POSTMODERNİTEYE...

“Ben size yardım edemem.”

Martin Heidegger

Tanrı tasavvurunun güçlü olması, insan mefhumunun köklülüğü, eşya, tabiat ve evrenin inandırıcılığı medeniyetleri var kılan unsurlardır. Pagan kültürün oluşturduğu “Saray Medeniyetleri”nin karşısına, hikmet geleneğine dayalı “Mabed Medeniyetleri”ni dayatan sistem, zamanla kendi tepkisini üretecek, Tanrılı topraklardan Tanrısız alanlara bir kaçış yaşanacaktır.

İnsanın Tanrı’yla ilişkisini koparan ve onu antroposantrik bir varoluş biçimiyle, her şeyle çatışmaya sokan sekülerleşme ile paralel giden pagan tecrübe, Orta Çağ’a geçişi hazırlayacak barbar bir süreçtir. Bunun tam karşısına fizikötesi gerçekliği merkeze alıp Tanrı düşüncesine yaslanarak çıkan “Mabed Toplumlari” ise “Pagan Medeniyetleri”nin istilasından kurtulamamış ya asimile olmuş ya da yok edilmiştir.

İnsanlık tarihinin devam edebilmesi -en azından Orta Çağ’ın hâkimiyeti eline alabilmesi- paganizm yüzünden oldukça netamelidir. Zira bu öyle bir evredir ki; insan mitostan logosa geçmiş, Tanrı ile bütün irtibatını koparmış, kendini biricik varlık ilan etmiştir. Antik Yunan ve Roma paganizminden Orta Çağ’a geçiş bu nedenle zor olmuştur.

O döneme bakıldığında Roma, Yunan coğrafyasını bütün olarak işgal eder; ancak bu hegemonyanın karşısında, kültürel anlamda daha güçlü olan Yunan medeniyeti Roma’yı etkisi altına alır. Ne gariptir ki bu büyük etki, kendini özellikle dini anlamda gösterince karşımıza, vahyi özünden uzaklaşmış ve kısmen Pagan unsurlarla taşlaşmış bir Hristiyanlık çıkar. Buna paganlaşmış bir kilise Hristiyanlığı denilebilir. Böyle bir ortamda artık Tanrı’nın mahiyeti sorgulanmaya başlanır: Tanrı insan mıdır, kilisenin Tanrı algısındaki yeri nedir? Bu sorgulamaların sonunda Tanrı’nın konumuna yükselmiş bir kilise ortaya çıkar. Artık her şey, insan iradesinin ya da kaprisinin karşı çıkamayacağı güçler tarafından yönetilmekte, yaşam bir bütün olarak Tanrı’nın(!) gözetimindedir. Özgür irade -St. Augustine’in üzerinde durduğu ve kilisenin engellemeye çalıştığı üzere- yanlış doğruya tercih etme şeklindedir. Tanrı’nın buyurduğu yoldan ayrılmak, âdetlerden sapmak, emredilene değil de doğru gördüğüne uymak ciddi bir ihlal gibi gözükmektedir.

En basit şekliyle; demir kıttır, bu yüzden biricik orağını kuyuya düşüren bir köylü, onu çıkarmak için (söylencenin doğruladığı gibi) bir ermişin mucize yaratmasını beklemek zorundadır; yoksa mahvolur.

Bu sancılı süreç zamanla kendi tepkisini üretecek ve Aziz Augustine M.S. 5. yüzyıldan itibaren çok önemli bir felsefe ile ortaya çıkacaktır. Ona göre “Tanrı”nın krallığı ile “İnsan”ın krallığı ayrılmalıdır. “Akıl” ve “inanç” arasındaki bu ayrım, yüzyıllar sonra “Sezar” ile “İsa”yı yan yana yaşamaya ve krallıklarını ayrı ayrı ilan etmeye zorlayacaktır. Yaklaşık olarak 15 asır süren bu evrede “Hristiyanlık, pagan kültürle giriştiği ilişkide Kilise Hristiyanlığı’na evrilerek tam bir makinaya dönüşmüş, işlemediği günahlardan ötürü insanı sorumlu tutan ilk günah teorisiyle insanın özgür iradesini yok saymış ve ruhuna nüfuz eden pagan özellikler modernlikle birlikte Kilise Hristiyanlığının tümüyle marjinalleşmesiyle sonuçlanmıştır.” (Kaplan, 2005: 158)

Nihayetinde Orta Çağ, arkeolojiden haz duyan Rönesans’ı üretmiştir; ama aslında Orta Çağ sistemli bir korumayı sağlayamamış onun yerine pervasız bir yıkımı öncelemiştir. Temel elyazmalarını yitirmiş, başarılı sanat eserlerini karalamış, onların yerine bilmeceler ya da dualar yazmış, kutsal metinleri çıkarları doğrultusunda çarpıtmış ve kendi kitaplarını kaleme almıştır. Orta Çağ, Yunan Polis’i hakkında hiçbir fikri yokken komünal bir toplum yaratmış, tek gözlü ya da ağızları karınlarına kadar uzanan insanlar bulacağını umarak Çin’e ulaşmıştır. Oysa bu medeniyet, “İsteseydi, Ptolemaios’un yıldızbilimi ile Erastosthenes’in coğrafyasını kullanarak Kolomb’dan önce Amerika’ya” (Eco, 2011: 160) varabileceken; ancak bir geçiş çağı olarak kalmaya mahkûm olmuştur.

Bu eksikliklerin ortasında Orta Çağ’dan modern evreye geçiş çok sert olmuş, ileriye dönük travmatik etkilerle sonuçlanmıştır. Modernlik olarak adlandırılan ancak temelde “modern paganizmin yükselişi” (Gay, 1995: 152) şeklinde nitelendirilmesi gereken bu dönem, insanın tahta çıkışıdır, artık. Bu devir teslim törenini belki de en güzel şekilde Pico della Mirandola şöyle tasvir eder:

“Sonunda, zanaatkarların en iyisi, kendine özgü olmak üzere hiç bir şey bahsetmediği bu yaratığının, her varlık türünün kendine özgü özelliklerini tümüne birden ortak olmasına karar verdi. Dolayısıyla, belirsiz bir yaratık olarak yarattığı insanı aldı, onu dünyanın ortasına yerleştirdi ve ona şöyle seslendi: Biz sana ne sabit bir barınak, ne sabit bir biçim, ne de kendine özgü bir işlev verdik ey Âdem, kendi özlemlerine, kendi yargılarına göre istediğin barınağa, istediğin biçime, istediğin işlevlere malik olabilesin diye... Diğer bütün yaratıkların doğası, bizim yasalarımızın kapsamı altında sınırlandırılmış ve kısıtlanmıştır. Sense, seni ellerine teslim ettiğimiz özgür iradenle ve hiçbir kısıt tanımaksızın kendi doğanın sınırlarını tayin edeceksin. Seni dünyanın merkezine yerleştirdik ki oradan dünyada neler olup bittiğini daha rahat görebilesin diye... Seni ne göklerden ne topraktan yarattık, ne ölümlü ne de ölümsüz kıldık, özgür seçiminle ve vakarla, sanki kendi kendinin yaratıcısı ve biçimlendiricisiymişçesine, kendini kendi tercih ettiğin biçimde kurabilesin diye.” (Mirandola, 1987: 17-18)

Böylece yine Tanrı'nın bir bağışı olarak tahta çıkan insan, Descartes'ın felsefi çabalarıyla birlikte Newton fiziğinde gerçek yerini bulmuş, bunun karşısında da tabiat artık insanın istediği gibi biçimlendirebileceği bir imkânlar alanına dönüşmüştür. Kilise Hristiyanlığının ilk günah algısıyla bastırdığı insan, artık hem kendi doğasını hem de etrafındaki dünyayı keşfedecektir.

Bu anlamda modern çağ, insan aklının bazı şaşırtıcı başarılarıyla başlar: Amerika'nın bulunuşu, Granada'nın kurtarılışı, ikinci Diaspora'nın Yahudilerin İspanya'dan sürülmesiyle başlaması, Rönesans ve Reform hareketleri gibi. Orta Çağ'ın resmî olarak sona ermesinin hemen ardından, Avrupa'yı garip bir şekilde Orta Çağ nostaljisi kasıp kavuracaktır. İtalya'da Rönesans'ın büyük ozanları şövalye destanlarının temasına dönerken, İspanya'da Cervantes, Orta Çağ'a duyduğu sevgiyle gerçeği uzlaştırmaya çalışan bir adamın macerasını anlatıyor, Shakespeare, Orta Çağ yazınından alıntılar yapıp onları yeniden biçimlendiriyordu. İngiliz Rönesans'ı doruğa ulaştığı zamanda bile John Dee, Robert Fludd gibi isimler Orta Çağ'ın simgelerini yeniden ortaya çıkarırlar. Modern bilimin Newton ve Galileo'nun elindeymiş gibi görüldüğü Barok dönemde bile reformasyon karşıtı kilise, okulların sistemini bozmak için sessiz sedasız çalışır. Fransa'da ise Mabillon, Orta Çağ elyazmalarını topluma kazandırmakla meşguldür.

Tuhaf görünebilir ama “insan Kara Tövbekarlar'ın günah çıkarma yerinden, Fulton'un buharlı gemisinin görkemli bir biçimde yol aldığını görebiliyordu; çıkırık makinesi ile elektrikli dokuma tezgâhlarının neogotik makineler olup olmadıklarını ya da Rahip Gregory'nin Nightmare Abbey'sinin bir gotik düşler uydurma fabrikası olup olmadığını” (Eco, 2011: 138) bilmiyoruz.

Buraya kadar anlattığımız üzere geçiş süreci oldukça sert olan modernizm, aslında temel olarak karşılığını en belirgin olarak İtalyan Rönesansı'nda bulacaktır. Orada çakılan kıvılcım ile artık insanoğlu, kendini ve doğayı keşfetmeyi öğrenecek, bilimin imkânları çoğalarak sanayi devrimi gerçekleşecek, aydınlanma düşüncesiyle siyasi devrimler teşekkül edecektir. Bu süreç, insanı hayatın merkezine alarak ona Tanrısal bir fonksiyon kazandırır. “Öznenin uyanışı, otoriteyi bütün ilişkilerin ilkesi olarak benimseme pahasına gerçekleşmektedir. Böyle bir aklın birliği, bütünlüğü karşısında insanla Tanrı arasındaki fark, ilk Homeros eleştirilerinden bu yana aklın hiç şaşmadan vurguladığı bir önemsizlik düzeyine inmektedir. Yaratan Tanrı ile düzenleyen akıl doğanın hâkimi olarak birbirine benzemektedir. İnsanın, Tanrı'nın modeli olması, varoluş üzerindeki egemenlikten, efendinin bakışından, emirden ileri gelmektedir.” (Adorno, 1995: 25) diyen Adorno, insanın Tanrı konumuna nasıl büründüğünü vurgular.

Rönesans'tan bu yana insanoğlunun aklıyla, etrafında olan her şeyi öğrenebileceği ve onu istediği gibi yönlendirebileceği, böylece sonsuz bir mutluluğa erişeceği düşüncesinden hareket eden modernizm, bilimsel devrimi Newton ile yaşar. Evrensel yerçekimi kanununu keşfederek iki dünya arasındaki kopuşu netleştiren bu

buluşla, doğrudan Tanrı tarafından yönetilen bir doğadan, kendini düzenleyen bir doğaya, Tanrının ihtişamını anlatan bir evrenden, kâinatın yasalarının belirlenimciliğinden başka bir şeyi anlatmayan gök mekaniğine geçilir. Hemen ardından Laplace da “Evrensel Mekanik”ini ortaya koyacaktır.

Bu önemli kopuştan önce insan, Tanrı’nın düzenli ve ölçülü bir şekilde yarattığı sistemli dünyada, doğal ile tanrısal olan arasında gidip gelmektedir. İnsana sunulan dünya, aslında tamamen Tanrı tarafından kurgulanmış bir mekanizmadır. Dünya kitabı, insana çözmesi için verilmiştir; ancak Âdemoğlu bu gizemi ortaya çıkarmak yerine, ona itaat etmeyi seçmiştir. İşte modernizm, bu “Dünya Kitabı” imgesini devasa bir kozmik otomat imgesine büründürür. Newton’un ancak içeriklerini matematikleştirebildiği ölçüde evreni düzenleyen yasalarına ek olarak, Leibniz’in sonsuz küçüklükler hesabı gelir. Laplace’ın mekaniğinden ve evren anlayışından sınırlı göreceliğe, ardından da Einstein’ın genel görecelik kuramına geçilir.

Bilimdeki bu gelişmeler, insanı her şeyin ölçütü hâline getirmiş, insan aklının Horkheimer’in deyişiyle “doğa ve insan üzerinde egemenlik kurmasını” (Horkheimer, 1988: 67) sağlamıştır. Ancak pozitif bilimlere yüklenen bu aşırı mana, ontolojik şüpheleri ve çok daha önemli bir krizi beraberinde getirmiştir. Ontolojik güven alanı daralan insan, yön ve anlam yitimi ile bunalırken, çıkış yolu olarak epistemolojik güvenlik alanları alabildiğine genişletilmiştir. Bunun da yegâne yolu önce evrene, insana, doğaya, Tanrı’ya ve nihayetinde diğer toplumlara, medeniyetlere hâkimiyet kurmaktır. Modernizm, bu bakış açısında hareket etmiş, köleleri ehlileştirme bahanesiyle sömürgeler kurmuş, kontrol altına alınması zor bir “güç” ve “güçlü” olgusu ortaya çıkarmıştır.

Weber’in “demir kafes” olarak nitelendirdiği ve özgürlükleri sınırlandırdığına inandığı modern evre, insan aklını her anlamda -teknoloji, askerî teknoloji, bilim- güç üreten ve bunu kontrol etme hırsına bürünmüş bir mekanizmaya dönüştürmüştür. Diğer bir ifadeyle aslında “Modernlik, bir tür makineye dönüşen Kilise Hristiyanlığı’nın Tanrı’nın mahiyeti sorununu çözememesi ve antik Yunan’daki insanı Tanrılaştıran ‘İnsan-Tanrı’ figürünün yerine, Tanrı’yı insanlaştıran ‘Tanrı-İnsan’ figürünü yerleştirmesi, insanın özgür iradesini yok sayması nedeniyle insanın yaşadığı ontolojik güvensizlik duygusunu epistemolojik güvenlik alanlarını genişleterek insanın her şey üzerinde hâkimiyet kurmasına yol açan süreci tetiklemiş; papaz figürünün yerine önce ‘tüccar’ figürü, daha sonra da ‘mühendis’ figürü yerleşmiş, bütün bunların sonucunda modernlik bu kez sembolik olarak değil bilfiil makineye dönüşmüş, insanın da Tanrının da doğanın da karikatürleştirilmesine, insanın da doğanın da dünyanın da geleceğinin tehlikeye girmesine yol açan çatışmanın, büyük dünya savaşlarının, küresel bir kaosun ve katastrofun yaşanmasına zemin hazırlamıştır.” (Kaplan, 2005: 162)

Modernizm, bir yandan Protestanlar tarafından desteklenirken, bir yandan da daha çok ABD’de yaygınlaşan “Reform Yahudiliği” üzerinde etkili olmuştur.

Ancak akımın 1920'lerden itibaren etkisini kaybetmeye başladığı söylenebilir. Bunda Katolik Kilisesi'nin sert tepkilerinin etkisi büyük olmakla birlikte asıl sebep, I. Dünya Savaşı'nın ilerlemeci umutlar vaat eden modernistleri hayal kırıklığına uğratmasıdır. Kilise içindeki negatif tutum, Papa X. Pius'un 1907'de 'Pascendi' tamiminde, modernizm için "bütün sapıklıkların sentezi" demesiyle zirveye taşınırken; I. Dünya Savaşı tam anlamıyla bir yıkım olmuştur. Zira ilerlemeci modern söylem, dünya barışını vaat etmişken; insanlık, birden bire o zamana kadar hiç görmediği kadar kanlı bir savaşın içinde kendini bulmuştur. Bu da dinsel modernizmle birlikte, felsefi ve siyasal modern söylemi de bunalıma sokmuştur. Söz konusu bunalım, dinsel modernistler arasında bazı liberallerin sola ve seküler hümanizme (Tanrı'nın bütün fonksiyonlarını insana yükleme) kaymalarını, Protestanlar arasında ise neo-ortodoksi gibi hareketleri gündeme getirmiştir.

Ve tam da bu krizin ortasına bütün şiddetiyle düşen "Tanrı öldü" cümlesi modern bunalımın Nietzsche tarafından ilanıdır. Yaklaşık 2500 yıllık Batı felsefesinin modern dönemle birlikte alaşağı edildiğini savunan düşünür, "en yüksek değerlerin kendi kendini değersizleştirilmesi, amacın kaybolması ve niçin sorusunun cevapsız kalması" (Nietzsche, 1967: 9) şeklinde tanımladığı nihilizme, sistemin kol kanat gerdiğini belirtir. Burada asıl vurgulanması gereken, Tanrı'nın dinsel anlamda ölümü değil; idea, form, madde, özne, iyi, kötü gibi kategorilerimizin ortadan kalkması ve bununla yüzleşmek zorunda kalan insanın içinde bulunduğu durumdur. Yani Nietzsche'ye göre modern bilimle insanlardaki kutsalın yitirilişi, bazı değerlerin inanırlılığını kaybetmesi, nihilizmin açığa çıkması modern epistemolojideki problemleri işaret etmektedir.

Üst üste yaşanan bu hayal kırıklıkları, nihayetinde sistemin kendi tepkisini üretmesine yol açar ve postmodern yaklaşım bir sun'i teneffüs çabası olarak ortaya çıkar. "Batı'nın bir tesadüf" (Garaudy, 2002: 11) olduğunu belirten Garaudy'ye hak verdiğimiz zaman şöyle bir sahne bizleri karşılar: Tesadüfî yaşatmak için dayatılmış arızalarla dolu bir sitem ve bunu onarmak için ortaya atılan başka bir mekanizma. Ancak o da eskisinin istilasına maruz kalarak, varlık mücadelesi veriyor.

Postmodern sistemde aslında ilk olarak, ikincilerin birinciler karşısında ayrıcalıklı olmadıkları bir gerilim alanıyla muhatap oluruz: İlerleme-reaksiyon, sol-sağ, şimdi-geçmiş, modernizm-gerçekçilik, soyutlama-temsil, avangard-kitsch. Modernizme ilişkin bu ikiliklerin çökmüş olmaları gerçeği, modern süreci katedilmesi gereken bir patika hâline getirmiştir. Saint-Simon'un 1925 yılında çoktan tahayyül etmiş olduğu üzere modernizm, Avrupa ve Amerikan sahnelerinde dünya çapında oynanan bir dramadan ibarettir. Modernitenin sanat görüşü takdir değer olsa da geçmişte kalmıştır ve belki küstah bir yan olarak doğmakta olan vahiyssel bir duyarlılık hariç, artık günümüz duyarlılığıyla ahenk içinde değildir. Böyle bakıldığında postmodernizm, modernizmi modası geçmiş hale getirmek-

ten uzaktır. Aksine ona yeni bir ışık tutar, birçok estetik stratejileri ve taktikleri yeni sistemlerin içine dâhil edip, orada çalışmalarını sağlar. Postmodernin modern olanı reddediyor gibi görünmesi, aslında sadece modernizmin içindeki dar bir dogma şeklinde sistemleştirilmiş eğilimi etkiler, bizzatı kendisini değil. Huyssen'in tabiriyle bu iki olgu kirpi ve yaban tavşanın öyküsüne benzer. "Yarıştta tavşan galip gelemezdi çünkü etrafta birden fazla birbirinin tıpkısı kirpi vardı. Ama yine de tavşan en iyi koşucuydu." (Huyssen, 2000: 231)

Modernizmle taban tabana zıt bir görüntü çizmeyen postmodern evre aslında, Baudelaire'in modernite anlayışının büyük bir kısmını oluşturan gelip geçicilik, parçalanma, süreksizlik ve kargaşayı bütünüyle benimser. Ancak bu gerçekliği kendi kıstasları içinde değerlendirir. Ne onu aşmaya, ne ona karşı durmaya, ne de onu tanımlamaya çalışır. "Postmodernizm, sanki dünyada başka hiçbir şey yokmuşçasına, değişimin parçalanmış ve kaotik akıntıları içinde yüzer, hayır, daha da ötede, çamur içinde debelenir." (Harvey, 1997: 60)

Bu bağlamda söylem geçmişe referans yoluyla kendini meşrulaştırmak için abandığı ölçüde, modern yaşamın derin kaosunu, akılla izah edilemeyecek olan karakterini vurgulayan yaklaşıma, özellikle de Nietzsche'ye döner. Ancak bu, elbette onu basit bir algıyla modernin devamı yapmaz. Burada temel mesele, önceden dokunulmaz ilan edilen her kavramın, artık elden geçiriliyor olmasıdır. Yani postmodern söylemle, geçmiş, bugünde aranmamış, bugünde yaşatılmamış; bugün geçmişin derinliklerinden çıkarılmak istenmiştir.

O hâlde kısaca "Modernlik bir unutma çabası"dır: Tanrı'yı, kâinatı, ruhu ve vicdanı unutma. Postmodernlik ise unutmayı unutma hâli. Modernlik, hafızayı reddetme; postmodernlik ise tam bir hafıza yitimi durumudur: Artık muhafaza edilecek, muhafaza edilmeye değecek hiçbir şey yoktur. Tek gerçeklik, 'anything goes' (her şey mübah) mottosu'yla özetlenen ve ifade edilen ve ucu, kaçınılmaz olarak nihilizme kadar varan izafi gerçekliktir: Büyük anlatılar, büyük hikâyeler bitmiştir; herkesin kendi hikâyesini yaşayabilme zamanıdır." (Kaplan, 2005: 165) Ancak yaşanacak olan bu hikâyeler bireyin özgür iradesiyle kurgulanmayacaktır elbette. Amaç kendini, varlığı, evreni ve Tanrı'yı tanımak değildir. Mesele aslında "tanımamak"tır. İşte tam da bu noktada postmodernin temel yaklaşımı ortaya çıkar. Mesele kaybolmaktır, anlam arayışı içerisinde olan dünyayı boşverip, anlamsızlık ve hazlar içerisinde vakit geçirmektir. Postmodernizm, adeta fırtınalı denizdeki insanları bir sığınak, dayanak aramaktan vazgeçmeye, "akıntıya kapılmaya" davet eder. Söylemin zaten modern dünyanın ağırlığı ve sorumluluğu altında tükenmiş insanoğluna dayattığı "ayartılmak" kuralını, toplumlar büyük bir iştahla kabul eder. Çok basit bir kaçış yoludur bu, onlar için. Dünyaya, kendine, çevresine yabancılaşan, sorumluluklarından uzaklaşan, olup bitene karşı hissizleşen, ayartıcı dünyanın bütün albenisine bütün bir "ayartılmak" güdüsüyle sarılan in-

san, aslında bu yolla barbar bir evreye dönecektir. Bu açıdan bakılınca postmodernizm, barbarlığın modern ötesi kılıflarla süslenmiş halidir, denilmelidir.

Böyle bir dünyanın klişelerden örülü, tarih duygusundan yoksun, kurmaca, reel algısını hiçe sayan, modernizmin kültürel elitizmini reddeden formatı, neredeyse medyayı Tanrı algısının yerine oturtmuştur. İnsanlar, medya üzerinden üretilen imajlarla, kendilerini ifade edebilmekte, kimlik ise sadece bir imaj meselesi olarak algılanmaktadır. Temas alanı kitle üretimi ve kent kültürü olan postmodern söylem, filmler, reklamlar, bilim kurgu ve pop müzik gibi öğeleri, toplumlara bir olgu olarak dayatmış, onlar da bunu ciddiye alıp ayrıntılı bir biçimde tartışmış, coşkulu bir biçimde de tüketmiştir. Zamanla pop kültürü, “gerçeklerden kaçış”, “saf eğlence”, “rahatlama” alanından çıkarak, sanat ciddiyetiyle ele alınmaya başlanmıştır.

Bu açıdan bakıldığında postmodern yaklaşım, toplumlara anlamı parçalayarak, cinselliği, pornoyu, beyin yıkayan eğlence anlayışını, umutsuzluğu, sıradanlığı, kaygısızlığı, boşvermeyi, moda olanı ve kaygan, dağınık bir yaşamı öğütler. Snopluğu, kurmacayı, sahteciliği, mitolojileri, bilmeceleri öne çıkarır. Bu sistemde gerçeklik ve özgünlük, yerini düzensizliğe ve kurmacaya bırakırken; daha evvel var olan sanat algısı ve ölçütleri de alaşağı edilir. Aklın karşısına çıkan uyutucu mekanizmalarla yazınsal metin sistemi de tahrip edilir. Dil, artzamanlı ve gelecek zamanlı olmaktan çıkarılarak, şimdiye/zamana iğnelenir. İçerik ve öz geriye itilerek, tüketiciliğe ve biçimciliğe önem verilir. En nihayetinde de hümanizmanın bize öğrettiği biricik varlık olan “insan”, artık küçülmüş ve iyice önemsizleşmiştir. Geçmiş çağların evrensel bilgisi de artık eski gücünden olmuş, toplumlar septik bir hale getirilmiştir.

Böyle bir toplum algısının ortasında bireye bakış da oldukça önem arz eder. Fert düşüncesi, postmodern yaklaşımla “özne”ye dönüştürülür. Bu noktada, “TanrıÆBireyÆÖzne” yolculuğunda ilk dikkati çeken, modernizmin Tanrı düşüncesini, tamamen bireye yüklemesidir. Postmodern süreçte de bu, bireyi mekanikleştirerek, onu silikleştiren, duygularını ortadan kaldıran, varlık gerekçesini neredeyse yok eden özneye dönüşür. Bu, âdeta bireyin “matematikselleştirilerek yapıbozuma uğratılması” (Mcrobbe, 1999: 190) olarak nitelendirilebilir.

Modern dünyada net bir anlam ifade ederek karşımıza çıkan “kişi” olgusu, postmodern durumda “öznesini kaybetmiş değil, hiç özne olamamış modernin” farklı bir görünümü olarak karşımıza çıkar. Söylem, bireyin konumlarını değiştirerek, onu yeniden tanımlayarak, içini boşaltarak ve merkezden kaydırarak önümüze getirir.

Birey ile özne arasındaki temel farklılık, postmodernin bireye ait özelliklerini sulandırarak, laçkalaştırarak onun içini boşatmasıdır. Bireyin yerine geçirilen özne, aslında sadece uyduruk bir varlıktır. Modern “ben”, “postmodern dil oyununda kaybolur, stilize edilmiş mimiklerin yüzeyinde çözülür.” (Soykan, 1993: 119)

Modernizmin bireyi kategorize eden, onu durağanlaştıran ve donuklaştıran yaklaşımına karşılık, postmodernizm özne ile bireyi bu durumdan kurtarır. Yani “Özneleri benzersiz ve sürekli değişen olumsuzluklarla etkileşim içinde bulunan varlıklar olarak ele alır ve onları tanımlayarak nesnelleştirmeden ve durağanlaştırmadan algılamaya çalışır.” (Doltaş, 2003: 54)

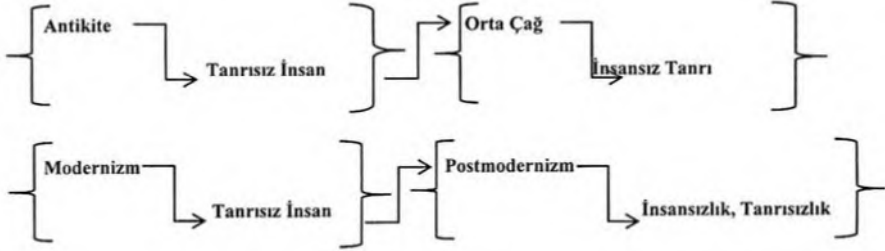
Bu algılama şekli ile de karşımıza bir özne davranışı çıkar. Bu duruşun temelinde de geçmişe bağlılık yatmaktadır. Postmodern özne, bir zamanlar bireyin neşe içinde yitkiği, daha sonra da üzüntü içinde geri getirmeye uğraştığı geçmişini tekrar canlandırmaya çalışır. Ancak bu hiç de kolay değildir. Zira her şey olup bitmiştir. Olanakların uç noktalarına varılmış, her şey kendi kendisini imha etmiş, bütün bir evren yapıbozuma uğratılmıştır. O nedenle geriye yalnızca kırıntılar kalmıştır. Bundan sonra yapılabilecek tek şey, kırıntılarla oynamaktan ibaret. Kırıntılarla oynamak -işte bu postmodernidir.

Bu kırıntılar aslında temelde öznenin de kırılmasına ve parçalanmasına sebep olur. Postmodernizm, yeni bir türden insani bir özne üretirken, onu olabildiğince özgürleştirir. Bu özgürlükle özne, yıllardır kendi üzerine kazınan yasaları da tek tek kırmıştır. Kurlsız bir dünyada daha fazla özgürlük için çalışan birey, aslında kendisinin de parçalanmasına sebep olur. “Şimdi tamir edilemez biçimde çatlayan şey bütün öznellik kategorisinin kendisidir, bu onun yoldan çıkması veya yabancılaşması değildir yalnızca. Burjuva toplumunun olanaksız paradoksu veya gizli sırrına dokunan şey budur, bu kesinlikle erkek ve kadınların kendi özgürlükleri içinde acımasızca zincire vurulması, bir hücre içindeki müebbet mahkûmlar gibi kendi bedenlerimizde hapsedilmiş olarak yaşamamızdır. Öznellik en az kendimizin diyebileceğimiz şeydir. Ne kadar yıkıcı olursa olsun, arzularımıza en azından bizim arzularımız diyebildiğimiz zamanlar olmuştur, şimdi arzu kendi amaçlarının aynı zamanda bizim amaçlarımız olduğunu ezberletmek için içimizde akıl denen bir yanılsama doğurmaktadır.” (Eagleton, 1998: 175)

Buraya kadar anlatılanlardan postmodern bireyin şu vasıfları belirlenebilir: Postmodern özne, modern bireyden farklı olarak kendisi konusunda bilinçlidir. Dağılmayı yoğunlaşmaya, doğaçlamayı dikkatle düzenlemeye tercih eder. Ayrıca seçmek, özgür ifade, bireysel katılım, şahsi özerklik onun için önemlidir. Evrenselci iddialara ya da ideolojik söylemlere uzaktır. Ona göre bir değer ya da ahlaki bir norm, bir diğerinden üstün değildir. Bu özellikleriyle postmodern söylemde “Kendine ait bütün mahremiyetleri kaybolmuş, iç dünyasındaki gizem ve zenginliği yitirmiş, bireyliğine uzak ‘kimse’leşmiş biri vardır karşımızda. Kendine ait duygu ve düşüncelerin önemsenmediği, yeri her an ve durumda doldurulabilecek, fazla da ciddiye alınması gerekmeyen bir öznedir söz konusu olan.” (Emre, 2006: 141)

Sonuç olarak Tanrı ile başlayan ve insanla farklılaşarak süren, modern dönemde birey ile varılan duraktan sonra, postmodern süreçte, Tanrı da birey de ölmüştür. İnsan, paramparça bir özne anlayışı ile bomboş bir arazide yol almaktadır.

Buraya kadar çizmeye çalıştığımız resimde, aslında önemli olan bir nokta var: Genelde medeniyetlerin, özelde Batı düşüncesinin oluşmasındaki temel paradigmalardan birinin sekülerlik olması. Zira antikiteden itibaren bakıldığında karşımıza şöyle bir tablo çıkar:



Şu hâlde antikitede medeniyet, Tanrısız bir algı üzerine kurulurken; Orta Çağ'da bu defa insan olgusu geri plana itilir ve tamamen Tanrı'ya sığınılır. Modernizm, bu açıdan bakıldığında antikiteye dönüşü müjdelere gibidir. Zira yine Tanrı yerine insanın geçtiği bir medeniyet algısı kurulur. Ancak postmodern evreye gelindiğinde Tanrı da insan da önemini yitirmiş, bu değerler yerini kapitalist bir zihniyetin "çıkar" arayışlarına bırakmıştır. Aslına bakılırsa tam anlamıyla bir şuursuzlaştırma evresidir postmodernizm.

Burada dikkati çeken bir diğer husus da Batı'nın bir şekilde, kendinden bir dönem öncesine dönüş yaşıyor olmasıdır. Modernizmden antikiteye geri bir hamleyle evrilen Batı, kanaatimce postmodern söylemden de yakın bir zamanda Orta Çağ'a yol bulacaktır. Zira şimdilerde köklerini araştırmak isteyen ve fantezinin, romansın çok daha ötesinde "güvenilir bir Orta Çağ" arayan bir Batı ile karşı karşıyayız.

İnanıyorum ki bu, belli belirsiz bir istek değil, amaçsız bir dürtüyle, Tolkienvari bir kaçış da değil, hatta Orta Çağ'ı düşlemek, tipik bir çağdaş ya da postmodern kışkırtılma da değil. Eco'nun ifadesiyle "Orta Çağ'ın bizi Batılı hayvanlara dönüştürdüğü doğrusa -doğrudur da- insanların modern çağın ta başından beri Orta Çağ'ı düşlemeye başladıkları da aynı ölçüde doğrudur." (Eco, 2011: 136)

Eski Çin'de düşmana ilenmek için şöyle bedduada bulunulmuş: "İlginç bir çağda yaşayasın." Çünkü bilirlermiş ki insanlar, ilginç çağlarda hayatın güzel ve anlamlı yanları ıskalanacaktır. Çağımızın böyle bir bedduayı hak ettiğini düşünmüyorum ancak, Eliade'yi de haklı çıkarmaktan endişe ediyorum: "Tamamen kutsallıktan arındırılmış evren, insan zihninin en yeni keşfidir." (Eliade, 1995: XI) Bu keşfin medeniyetleri taşıdığı noktada geçmişe duyulan özlemin artacağı ve geriye doğru bir ilerleme yaşanacağı kanaatindeyim. Bu bağlamda zannederim en güzel temenni; ontolojik bir güvensizlikle terörize olan insanın, tabiatla, varlıkla, Tanrı'yla ilişkilerini koparan, dünyamızı çatışmalara sürükleyen bu kaotik, melankolik ve şizofrenik çağda, temel değerlere yaslanması ve bu yolla modern ötesi evrenin, insanlık için sadece bir tecrübe olarak kalmasıdır.

KAYNAKÇA

1. **ADORNO, Theodor (1995);** *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar-1*, (çev. Oğuz Özügöl), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
2. **DOLTAŞ, Dilek (2003);** *Postmodernizm ve Eleştirisi Tartışmalar\Uygulamalar*, İstanbul: İnkılâp Yayınları.
3. **EAGLETON, Terry (1998);** *Estetiğin İdeolojisi*, (çev. Hakkı Hünler vd), İstanbul: Özne Yayınları.
4. **ECO, Umberto (2011);** *Ortaçağ'ı Düşlemek*, İstanbul: Can Yayınları.
5. **ELIADE, Mircae (1995);** *Kutsal ve Dindışı*, (çev. M. Ali Kılıçbay), Ankara: Gece Yayınları.
6. **EMRE, İsmet (2006);** *Postmodernizm ve Edebiyat*, Ankara: Anı Yayıncılık.
7. **GARAUDY, Roger (2002);** *Amerikan Efsanesi*, (çev. Cemal Aydın), İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı.
8. **GAY, Peter (1995);** *The Enlightenment, Vol: 2, The Rise of Modern Paganism and the Science of Freedom*, New York: Norton and Company.
9. **HARVEY, David (1997);** *Postmodernliğin Durumu*, (çev. Sungur Savran), İstanbul: Metis Yayınları.
10. **HORKHEIMER, Max (1988);** *Akıl Tutulması*, (çev. Orhan Koçak), İstanbul: Metis Yayınları.
11. **HUYSEN, Andreas (2000);** "Postmodernin Haritasını Yapmak", *Modernite Versus Postmodernite*, (der. Mehmet Küçük), Ankara: Vadi Yayınları, s. 207-235.
12. **KAPLAN, Yusuf (2005);** "Antikite'den Postmodernite'ye: Tanrısız Arazî'den İnsansız Arazî'ye Paganizmin Serüvenleri", *Düşünen Siyaset, Postmodernizm Özel Sayısı*, S. 21, s. 139-169.
13. **MCROBBIE, Angela (1999);** *Postmodernizm ve Popüler Kültür*, (Türkçesi, Almıla Özdek), İstanbul: Sarmal Yayınları.
14. **MIRANDOLA, Giovanni P. (1987);** "İnsanın Vekarı Üzerine Bir Söylev", *Defter*, No. 2, s. 17-18.
15. **NIETZSCHE, Friedrich (1967);** *The Will to Power*, (translated by, Walter Kaufmann, R. J. Hollingdale), New York: Random House.
16. **SOYKAN, Ömer Naci (Aralık 1993);** "Postmodern'in Kendisi Tartışmalı Bir Kavram", *İzlenim*, Yıl: 1, S. 12, s. 121-124.

BEDRİ GENCER

MEDENİLEŞMEDEN KÜRESELLEŞMEYE
MODERNLEŞMENİN AKİBETİ

Arapçada *medeniyet* kelimesi, şehir anlamına gelen *medine*'den, o da *din*'den, o da *deyn*=borç kelimesinden türemiştir. Borç anlamı, dinin özünde yatan ontik bir alışveriş mantığını gösterir; önce Allah-insan, daha sonra da insan-insan arasında dünyadan ahirete uzanan bir büyük alışveriş. Burada Allah, borç ve karşılık veren (*ed-deyyân*), insan ise borç alandır (*el-medîn*). Arapçada *el-medîn* kelimesinin hem borçlu, hem kul, hem de şehir anlamına gelmesi, borç, din ve şehir arasındaki derin irtibatı gösterir. Medeniyet, lâfzen şehirlilik, yani “şehirden yaşama, vatandaşlık âdâbı” anlamına gelir ki bu, İngilizce *civility* kavramının karşılığıdır. Ancak bugün Türkiye’de *medeniyet*, geleneksel *civility* değil, modern, seküler bir kavram olarak *civilization* karşılığında kullanılmaktadır. Bizim çalışmalarımızda gösterdiğimiz gibi (Gencer 2008, 2009) *civilization*, Batı’da dinin, Hristiyanlığın dönüştürüldüğü seküler bir kavramdır. Kendi dinini *civilization*’a dönüştüren Batı, XIX. asırda oryantalizm sayesinde bunu, Arap ve İslâm’a izafe ederek kültürel etkileşim yoluyla İslâm dünyasına geçirmiştir.

Avrupa’da antikiteden gelen, “vatandaşlık, şehirlilik edebî” anlamına gelen *civitas* kavramı, Rönesans ile *mannerism*’e ve Aydınlanma ile *civilization*’a dönüşmüştür. Bu sekülerleşme sürecinde dönüm noktası, 1648 Westphalia Antlaşması’dır. Batı’da halen egemen olan modern ulusal devletler sisteminin temelini atan, Otuz ve Seksen Yıl Din Savaşları’ndan sonra gelen Westphalia Antlaşması’dır. 1648 Westphalia Antlaşması ile getirilen önemli bir ilke, *whose region, whose religion*, yani “kimin (hangi prensin) bölgesi, onun dini (geçerlidir)” anlayışıdır. Bu, antik pagan sivil din anlayışına dönüşün ifadesidir. Bilindiği gibi antik Yunan’da her şehre özgü, buyuran bir tanrı anlayışı vardı. Paganizme dönüşü ifade eden Westphalia’nın bu düsturu, Hristiyanlığın Avrupa için ulusal-üstü bir kimliği temellendirecek evrensel bir din olmaktan çıktığını, bir Hristiyan ümmeti fikrinin tarihe karıştığını gösterir. Bugün Avrupa Birliği projesi, bu Hristiyan ümmetini yeniden tesis özleminden doğmuştur.

Westphalia, Batı’da paganizme dönüş demektir. Bu durumda Hristiyanlık gibi evrensel dinlerin getirdiği “kozmopolis=evrensel ülke” idealini sürdürmek için Batı, paganizmi aşacağı yeni bir evrenselcilik kaynağı bulmak zorundaydı. Hristiyanlık, kozmopolitan bir kimliği temellendirecek evrensel bir din olmaktan çıktığı için Batı, ulusal-üstü kimliğin kaynağı olarak *religion*’ın yerine *civilization* (medeniyet) kavramını icat ederek pagan bir kozmopolitanizme kaymak zorunda kalmıştır. Birbirlerinin karşılığı olarak kullanılsalar da aslında Arapça *din* ile *religion*, farklı kavramlardır. Eski Yakın Doğu dillerinde *din*, mutlak olarak kullanıldığında şariat=yaşa anlamına gelir. Hâlbuki Romalı Cicero ile doğan Latince *religion*, şeriatı olma-

yan bir inanç yığını anlamına gelen pagan bir kavramdır. Erken Hristiyan apolojet Lactantius (250-325), otantik *din* kavramı yerine pagan *religion* kavramını Hristiyanlığa mâl ettiği içindir ki Batı, *religion*'dan alternatif “medeniyet, kültür, ideoloji, dünya görüşü” gibi pagan kavramlara geçmekte zorlanmamıştır.

Böylece Westphalia'nın getirdiği paganizm denen “her şehre has bir din” anlayışı, *civilization* ile aşılmış, ulusal-üstü, evrensel bir kimliğin kaynağı olarak “Hristiyan dini”nin yerini zamanla “Avrupa medeniyeti” denecek “Hristiyan medeniyeti” almıştır. Burada *civilization*, Max Weber'in tabiriyle *aklılaşma* anlamına gelen *rationalization*'un özel adıdır. *Legitimation*=meşrulaştırmanın zıddı olarak *rationalization*, beşerî pratiğin, insanın yapıp ettiklerinin bizzat norm haline gelmesi, kendi özgü bir normativite üretmesi, kısaca *legitimation*'ın öngördüğü şekilde “inandığı gibi yaşamak” yerine “yaşadığı gibi inanır” hale gelmesi demektir. Beklenen, hem teori, hem pratiği ifade eden din gibi *civilization*'un da zamanla kendini meşrulaştıracak bir normativite, tikel Avrupa kültürünün kendine özgü bir tümel hikmeti üretmesiydi. Ancak *civilization*'un bunda aciz kaldığı görülünce onu dışarıdan meşrulaştıracak bilim yanında ayrıca ideoloji icat edilmiştir. Marksist “altyapı/üstyapı” ayırımına göre *civilization*, beşerî düzenin altyapısı, bilim ve ideoloji ise üstyapısı olarak görülebilir.

“Avrupa medeniyeti, Hristiyan medeniyeti” ve sadece “medeniyet” şeklinde kullanımında görüldüğü gibi, Batı'da tarihî gelişimi sürecinde medeniyet kavramının önce coğrafyalara, sonra dinlere izafe edilerek ve en sonunda mutlak olarak, tek başına kullanılması, hikmet gibi tikelden tümele dönüşmesi, evrenselleşmesi projesini yansıtır. Modern çağa damgasını vuran tikelciliklerin tümelcilik mücadelesi, öncelikle Avrupa içinde Katolik *medeniyet* ile Alman *kültür* kavramları arasındaki kutuplaşmada, sonra “Yahudi medeniyeti, Hristiyan medeniyeti, İslâm medeniyeti” gibi farklı dinlere izafe edilen medeniyetler arasında görülür.

Bu bakımdan gerek Batı'da, gerekse de Doğu'da, Türkiye'yi de içeren İslâm dünyasında, ulusal-üstü birliğin kaynağı olarak medeniyetçilik, bir “ulus-devleti ideolojisi” olmuştur. Medeniyet kavramının, somut olarak Batı'da 1800'den itibaren 200 yıllık bir geçmişi vardır. Batı'da medeniyetçilik, ulusal-üstü birliğin kaynağı olarak bir ulus-devleti ideolojisi olmuş, “Hristiyan ümmeti” idealinin yerini “Hristiyan, Avrupa, dünya medeniyeti” ideali almıştır. Aynı şekilde İslâm dünyasında da hilafetin ilgasından, somut olarak Birinci Dünya Savaşı'nın başladığı 1914'ten sonra ortaya çıkan medeniyet kavramının 100 yıllık bir geçmişi var. Aynen Batı'da olduğu gibi İslâm dünyasında da medeniyetçilik, ulusal-üstü birliğin kaynağı olarak bir ulus-devleti ideolojisi olmuştur. Müslüman aydınlar, “İslâm hilafeti” fikrinin tarihe karışmasından sonra onun yerine İslâm dünyasını birleştirebilecek bir ulusal-üstü kimlik kaynağı olarak aslında XIX. asır oryantalizminin icat ettiği “İslâm medeniyeti” kavramına bir can simidi gibi sarılmıştır. Özellikle XIX. asırda eşzamanlı olarak bir taraftan İngiliz oryantalizminin “İslâm hilafeti” fikrini çürütürken, diğer taraftan Fransız oryantalizminin “İslâm medeniyeti” kavramını icat ettiğini, *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939* (Gencer 2008) başlıklı çalışmamda gösterdim.

“Tikelciliklerin tümelcilik mücadelesi” olarak tanımladığım, farklı dinlere izafe edilen medeniyetler arasındaki mücadele, hikmetin ayrımları açısından bakıldığında “Hristiyan şeriatı ve sünneti”nin “Hristiyan hikmeti”ne dönüştürülmesi mücadelesi olarak görünür ki bu muhal için bir mücadeledir. Batı, zamanla tikel ve tümel tüm çeşitleriyle hikmeti, İslâm dünyası ise ilâhî koruma altındaki şeriatı elinde tutarken “İslâm medeniyeti”ni evrenselleştirme mücadelesinde isimsiz hikmetle birlikte isimli hikmet olarak sünneti kaybetmiştir. Maalesef bu kayıp, George Bush tarafından Yeni Dünya Düzeni’nin ilan edildiği Soğuk Savaş-sonrası devirde hızlandı. Bu süreçte ulus-devletleri çağının bütün derin içsel çelişkileri su yüzüne çıkmıştır. Normalde ulus-devletlerinin miadı dolduğu halde ulus-devletleriyle birlikte doğan sınır-ötesi sömürgeci kapitalizmin dirençliliği yüzünden dünya, sağlıklı bir şekilde ulusal-üstü devletler çağına geçmekte zorlanmaktadır.

Bu süreçte ulus-devletleri çağında doğan kapitalizm ile medeniyetin ilişkisi, ulusal-üstü devletler çağına gebede Soğuk Savaş-sonrası devirde ilginç bir formüle dönüştürülmüştür. Modern kapitalist Batı, hâkimiyetinin sinsi devamı için “one globalization, many civilizations” şeklinde bir “vahdet içinde kesret” formülü üretmiştir. Sorunuzda yer alan “Moderniteyle birlikte çoklu uygarlık biçimlerinin bir tek uygarlığın bünyesinde yok olduğu” anlayışı, bu formülün zahiren masum bir ifadesidir. Görünüşte birbirine zıt Huntington ile Fukuyama’nın tezlerinin birleştirilmesinden oluşturulan bu formül, Türkiye’nin üs olarak konumlandırıldığı BOP (Büyük Ortadoğu Projesi)’nde somutlaştırılmıştır. Burada farklı Doğulu ülkelerde yayılan ütöpik *civilization* söylemi, gerçekte tek bir küresel kapitalist *civilization* olarak *globalization* lehine çalışmakta, onu ayakta tutmaya yaramaktadır. Türkiye’nin son on yıllık dış politikasına dikkatle bakıldığında bu görülebilir.

Bu, İslâm dünyasının hakikat siyasası yüzünden hikmeti kaybederek fitrattan uzaklaşan modern dünyanın trajedisini paylaşması anlamına gelmektedir. Geçmişte farklı topluluklar, hikmete dayanmada buluşurken bugün tam aksine hikmetten uzaklaşmada buluşur hale gelmişlerdir. Modern dünyayı saran bu kısır kültür mücadelesinde hikemî ve fitrânın kaybindan herkes çekmektedir. Örneğin ünlü Fransız oryantalist Oliver Roy, dünyada gezdiği birçok yerde karşılaştığı Yahudi, Hristiyan ve Müslüman fundamentalistlerin hepsinin ortak özelliğini “edepten yoksunluk” olarak ifade etmektedir. Bu bakımdan sekülerleşme, isimsiz hikmetten uzaklaşma olarak tanımlanırsa küreselleşme de somut olarak edep=sünnet olarak hikmetten uzaklaşma olarak tanımlanabilir. Amerikalı sosyolog George Ritzer’in “Toplulun McDonaldlaştırılması” olarak ifade ettiği gibi, yoz Amerikan fast-food kültürünün küreselleşmesi, yeme başta olmak üzere hayatımızdaki tüm edebi, inceliği yok etmektedir. Bunu, bir yazımda işlediğim gibi, “Medineden Kente, Edepten Medeniyete” olarak ifade edebiliriz.

ATIFLAR

Gencer, Bedri (2008) *İslâm’da Modernleşme, 1839-1939*. Ankara: Lotus.

— (2009) “Hristiyanlaştırmadan Medenileştirmeye Batılı Kozmopolitanizmin Dönüşümü,” *Muhafazakâr Düşünce* 6/21-22 (Yaz-Güz): 9-40.

SÜLEYMAN HAYRİ BOLAY

MEDENİYETİN TEMELİ VE YENİ MEDENİYETE DUYULAN İHTİYAÇ

İnsan, birtakım kabiliyetlerle donatılmış olarak dünyaya gelmektedir. Bu kabiliyetlerinin başında belki de onun bilhassa manevî değerlere sahip tek varlık olması ve değerleri de ihdas edebilmesi yani değerler koyabilmesidir. Bu sebeple o, değerle yaşayan ve değer koyan tek varlıktır. Onun, değerler zinciri olmaksızın yaşaması mümkün değildir. Dolayısıyla hem hayatını gerçekleştirmek, hem geliştirmek, hem de onu korumak için medenîleşmek zorundadır. Bunun için insanın önce medenîleşmenin ve değerlerle yaşamanın şuuruna ermesi, bunun yüksek imanının bir icabı olduğuna derinden inanması, iman ettiği esasların hepsinin günlük hayatta yaşanması gereğine gönülden bağlanması icap eder. Bu şuura erince, onun, bir başka kabiliyeti devreye girer ki bunun için bazı İslâm düşünürleri, Aristo'nun “sosyal hayvan” nitelemesinden farklı olarak insanı, “*medeniyü-t-tab'* (tabiaten medenî)” olarak vasıflandırmışlardır. Çünkü İslâm imanı, herkesi günlük hayatta mutlaka eylemde bulunmakla, her bir kişiyi, toplumun ve hatta dünyanın iyiye gidişini temin etmede yardımcı olmakla yükümlü kılmıştır. Bunu da iyiliği emir (*emr-i bi'l-ma'rûf*) kötülükten sakındırmak (*nehy-i an'il-münker*) suretiyle yapabilecektir. “Ma'rûf” ve “münker” kavramları, ferdî ve toplumsal ahlakın temelidir. Biz, maruf ve münkeri, Remzi Oğuz'un dediğinin aksine pozitif ilimlerden değil, metafizik kaynaklardan çıkarmaktayız, yine oradan çıkaracağız...

Medeniyet nedir? Medine kelimesinden nispet eki ilavesiyle türetilen “medenî” kelimesi, “Medinede yani şehirde, daha geniş anlamda, toplumda yaşamayı seven kimse” anlamına gelmektedir. Fakat eski adı Yesrib olan bu şehre “Medine” adının verilmesi Müslümanların marifetidir. Dolayısıyla sadece şehirliyi değil Müslümanların başlattığı medenîleşmeyi de ifade etmektedir.

“*Medeniyet*” kelimesine gelince: Bir kısım düşünürlerimizin de dâhil olduğu bazı erbab-ı tefekkür, medeniyeti teknolojinin ilerlemesi ve hâkim olması şeklinde kavramışlardır. Bu mânâda Merhum Mehmed Âkif, *İstiklâl Marşı*'nda medeniyeti (Batılı), insanları kitleler hâlinde öldürmenin ve sömürgeciliğin aleti olduğu için “*Tek dişi kalmış canavar*” olarak nitelemiştir. Başka bir şiirinde ise onu “*Maskara mahlûk*” (3. Safahat, 2. şiir) olarak tavsif etmiştir:

Bununla beraber, M. Âkif, Berlin'de iki buçuk ay kaldıktan sonra çalışan Batılılar için “Garbın mücahidîn'i” (Batı'nın çalışanları) tabirini kullanmakta beis görmemiştir. Yani o, bununla Batı'nın bir çalışma medeniyeti olduğunu ima etmiştir.

Hâlbuki M. Âkif'in ifade ettiği mânâda bugünkü modern medeniyet, kendisinin

müspet taraflarını gölgeleyen toptur, tüfektir, nükleer silahlardır, petroldür, enerji avcılığıdır, yangın bombalarıdır, adaletsizliktir, insan haklarını sadece “beyaz ırk” için işletmektir, geri bırakılmış, sömürülmüş bütün toplumlarda hayatı yokluk, açlık ve sefalet içinde geçen, milyonların, milyarların gözyaşları ve ıstıraplarıdır.

Medeniyet, kültür gibi, insanın ve insan zihninin şuurlu ve aklî gayretleriyle ve ruhunun derinliğinden doğan bir inançla geliştirdiği küresel çapta eserler ve etkinliklerin bütünüdür, denebilir. Bu açıdan medeniyet, muhtelif toplumlarda oluşup gelişen kültürlerin küresel çapta ortak taraflarını temsil etse gerektir. Ama bunun için insanın kendi zihnî ve ruhsal meleke ve kuvvetlerinin çok büyük bir imkân olduğunu fark etmesi, medeniyetlerin varlık kazanması için şarttır. Bu açıdan medeniyet, başta ahlakî değerlerin, kültürün ve onu meydana getiren unsurların küresel seviyeye yükselmesidir, denilebilir. Bu faaliyetler, insanların maddî ve manevî ihtiyaçlarını karşılayarak onları, huzur ve saadete ulaştırmayı hedeflemelidir. Küresel değerleri taşımayan millî çapta bir medeniyet olamaz mı? Yani şu veya bu millete ait yahut şu bölgeye şu veya bu dine ait bir medeniyet ortaya çıkamaz mı? Olur elbette!.. Nitekim Çin medeniyetinden, Hint medeniyetinden, Yunan, Roma medeniyetlerinden bahsedildiği gibi bir Osmanlı medeniyetinden, bir Türk ve İslâm medeniyetinden de bahsedilebilir, bahsedilmektedir.

Şimdi şu soruyu sormak gerekir: Bu refah, huzur ve mutluluk sadece 50-60 senelik bir ömre mi yöneliktir? Dinle ilgisini kesmiş bir medeniyet için elbette ki insanın mutluluğu geçici dünya hayatına müteveccihdir. Fakat gücünü ve kaynağını ilahî vahiyden alan medeniyet hareketleri, insanın saadetine aynı zamanda, bu hayatın ötesindeki bir hayatta ebedî mutluluğa ermesini hedefledikleri için onu temin edecek tedbirleri de beraberinde getirirler. Bu bakımdan insandaki ebedilik ve ölümsüzlük duygusunu geliştirerek dünyada da refah ve mutluluğa kavuşturucu tedbirlerin bütününe almalıdırlar. Bundan dolayı medeniyet, rasyonel ve ruhsal bir yükselişin bilinçli seyri olmakla beraber, en azından insanları, M. Âkif’in tabiriyle, “*nefs-i emmâre hizasında*”ki duyguların baskısından kurtarıp onları, “*nefs-i levvâme*”, hatta “*nefs-i râziye*” seviyesine, yani hareketlerinin hepsini ve duygularını sorguya, muhasebeye çekebilecek seviyeye getirme gayretlerinin tamamıdır da.

Dün olduğu gibi bugün de Batı medeniyetinin çökmesinden söz edenler çoğalmaya başladı. Brzezinski, *Kontrollden Çıkış Dünya* adlı kitabında ABD’nin artık Asya’ya söz geçiremediğini, Asya ülkelerinin eskiden her biri “Ben Japonum”, “Ben Malezyalıyım” diyerek çıkarken; şimdi hepsi, hep bir ağızdan “Biz Asyalıyız!” diyerek karşımıza çıkıyor, diye serzenişte bulunuyor, buna karşı bir takım teklifler getiriyor.

Kitap “21. Yüzyılın Arifesinde Dünya Çapında Karmaşa” alt başlığını taşımaktadır... Bu başlık bile Batı’nın endişelerini ortaya koymaya kâfidir.

Bu vesileyle sizlere çok yeni bir yorumdan bahsedeyim: *Star* gazetesinin 29 Nisan 2012 tarihli nüshasında Sedat Lâçiner’in yazısının başlığı “**Batı Neden Çökü-**

yor?” Bu yazıdaki ifadelerle bakılırsa Avrupa ve ABD’de günümüzün en popüler tartışma konusu, “**Batı’nın Nasıl ve Neden Çöktüğü**” meselesiymiş. Hatta ABD’nin süper güç konumunu kime ve ne zaman devredeceği bile 1970’den beri tartışılıyor. Batı’nın en saygın tarihçileri ve siyaset bilimcileri bugünlerde Batı’nın çöküşünü yazmakla meşguller. Bunlardan Pulitzer ödüllü yazar Thomas L. Friedman ve J. Hopkins Üniversitesinden Prof. Dr. Michael Mandelbaum’un müşterek yazdıkları *Thad Used To Be Us* adlı kitapta çöküşün en önemli sebebi, “**eğitim ve bilim alanındaki gerileme**” imiş.

Dambisa Moyo ise “Batı Nasıl Kaybedildi?” adlı eserinde Batı’yı kurtarmak için çok geç olduğunu söylemekte, Ferguson da aynı ümitsizlik içinde olduğunu ifade etmektedir. *Medeniyet-i Kadîmenin Zevali* adlı eserin yazarı, 1914 Cihan Harbi’nden hemen sonra yazdığı anlaşılan kitabında Yunan ve Roma medeniyetlerini çökerten sebeplerin çağdaş Batı medeniyeti için de geçerli olduğunu belirttikten sonra bu medeniyetin akıbetini bakınız, nasıl ifade ediyor: “Bu müthiş tecrübe, içerisinde bulunduğumuz devir ile mukayese edilmek suretiyle ta’miş ve mutalaa edilmeye lâyıktır. Çünkü devr-i hâzırın [20. asrın ilk çeyreğini kastediyor, S.H.B.] buhranı, üçüncü asrın buhranını birçok cihetten hatırlatmaktadır. Yarım asırdan beri *Garp Medeniyeti, nazariyeler, örf ve âdetler, sunuf/sınıflar, ırklar ve akvamın/kavimlerin gittikçe vâsi’ surette yekdiğerine karışmasından; az çok her sahaya sirayet eden fikrî ve ahlakî anarşiden; mütevâlî/devamlı, seri ve bilâ istirahat devam eden sa’yin za’f tevlîd edici cehdinden hayat-ı içtimaiye anâsırının/unsurlarının kâffesinden umumî bir şekil alan televvününden/mozayikleşmesinden; pek kesîf olmakla beraber kısa ve az derin bir hacimde müstaid kılarak/istidatlı kılarak âmâl ve zekâyı/emelleri ve aklı tehyîc eden/heyecanlandıran âlemşümûl bir nevi ateşten, her türlü faaliyet-i fikriye ve servet-i arziyenin herkes için fevkalâdelik olmayacak tarzda intişarından dolayı dûcâr-ı za’f olmuştur.* (Zaafa dûcâr olmuştur.) *Bu dahilî za’f üzerine, müthiş kaza, belki de бүтүн tarihin en müthiş kazası geldi: Birinci Cihan harbi.*” (Ferrero, 1923:24)

Bunun neticesi olarak yazar, içtimâî nizamı temin eden meşruiyet ve hâkimiyet ilkelerini ya büsbütün harap ettiğini ya da zaafa uğrattığını söylüyor. Ona göre bu ilkeler iki çeşittir:

1. “Şarkî ve şimalî Avrupa’daki kuvvetli mutlakiyet idarelerde hânedânın ilâhî hukuku;

2. Garbî Avrupa demokrasisinde millî âmâl/millî idealler.” (Ferrero, 1923:25)

Demek ki hânedânın ilâhî hukukunun kaldırılması ve millî emellerin yok edilmesi, Batı uygarlığının 20. asırda çöküşe gitmesi gibi bir netice doğurmuş. Ama en mühim sebep, muhakkak ki ahlakî ve fikrî anarşidir. Daha önceki uygarlıkların çöküşünde de ahlakî sebep ön plandadır.

Yunan ve Roma Medeniyetinin Çöküş Sebepleri: Dinler daima yeni bir dünya görüşü, yeni bir hayat tarzı, yeni bir kültür dünyası yaratmalarına mukabil medeniyetler, yeni bir din ortaya çıkarmamışlardır. Meselâ Yunan medeniyeti ve düşüncesi, genellikle, mitolojik görüşlere dayanır, maddî hazları öne çıkarır. Ruhun ebediyetine inanan düşünür azdır, âhîret fikri yoktur. Yaratıcı bir Allah inancından mahrumdur. Hayatları ahlakî zaafarla doludur. Hatta Halikarnas Balıkcısı'nın 1959'da *Cumhuriyet* gazetesinde yazdığı bir yazıya itibar edilirse, eski Yunan ordusundaki askerlerin ve hatta Yunan filozoflarının çoğunun eşcinsel olduklarını kabul etmek gerekir. Niçe (Nietzsche) gibi düşünürsek, Batı düşüncesi, Sokrat'tan itibaren çöküş hâlinindedir, dememiz lâzımdır. Bu ahlaksızlık hayatı, öncelikle, Yunan medeniyetini çöküşe sürüklemiştir. Bu medeniyetin insana verdiği değerler çok noksandır, o da filozofların eserlerinde kalmıştır.

Roma medeniyeti de gelişmiş hukukuna rağmen benzer zaafardan dolayı inkıraza uğradı. Bu iki medeniyetin inkırazı bu yokluklar yüzündendir. Maddeci hayat tarzının hâkim olmasının yıkıcı tesirleri, giderek artmış, toplumda yaygınlaşmıştır. Görenlerin hâlâ yüzlerini kızartan Pompei harabeleri, Roma medeniyetinin hangi hayat tarzına dayandığını göstermeye yetse gerektir. Roma medeniyetinin o ihtişamlı denilen hukuku bile onu, bilinen akıbetinden kurtaramamıştır. Batı medeniyeti de seks medeniyeti olmaya en büyük aday olarak Roma medeniyetinin yolundan gitmektedir.

Gulpeo Feroro'nun yazdığı *Medeniyet-i Kadîmenin Zevâli* adlı eserde Roma uygarlığının yıkılış sebepleri devir devir, etraflıca tahlil edilmiştir. Yazara göre, Roma uygarlığını yıkan ilk sebep siyasî buhrandır. Ayrıca imparatorluğun totaliter bir rejime kayıp meşruiyetini kaybetmesi, merhametsiz bir iktidar hâline gelmesi ve maliyenin kontrolden çıkarak devleti boğması, *zenginlerin sefahat hayatına dalmaları, diğer insanları, fakirleri ve geniş halk tabakalarını hor görmeleri*, dolayısıyla bunun doğurduğu zümreler arası uçurumun ortaya çıkması, bütün bunların neticesi olarak *ahlaksızlığı hızla yayması*, politeizmin, Yunan ilahlarının imparatorluğu istila ederek mevcut dinî inançları sarsması, idarecilerin yıpranması ve halkın itimadını kaybetmeleri, hak ve hukukun çiğnenmesi gibi sebepler göstermektedir. (Ferrero, 1923:9-25) Fakat siyasî buhran da dâhil, diğer sebeplerin temelinde ahlakî sebep yattığı müşahede edilmektedir.

İşin garip tarafı bu İtalyan yazarın 20. asır Batı uygarlığının aynı çöküş sebeplerini yaşamakta olduğunu 20. asrın başlarında teşhis ve ifade etmiş olmasıdır.

Dikkat edilirse sayılan bu zeval sebeplerinin hemen hepsi doğrudan veya dolaylı olarak mutlaka **ahlak ile ilgilidir**. Yani meselenin kökünde **ahlakî sebep** daima ön plandadır.

Hâlbuki hakiki medenîleştiriciler, eski medeniyet mensuplarının aksine, kendilerinde ne kadar iyileştirici unsur varsa onları, ayırım yapmaksızın insanlığın emrine vermişlerdir, vermektedirler. Bunlar yerine göre şahsiyetlerini de feda etmekten çekinmemişlerdir.

Şu hâlde denebilir ki bir medeniyet, insanların sadece ferdi ahlak ve inançlarını göstermez; aynı zamanda bunların ötesinde insanlık için birtakım hedefler de gösterir, göstermelidir. Hayatı da bu hedefler etrafında düzenlemelidir. Bilhassa ilahî dinler bu gayeye hizmet etmişler ve hepsi de insanlığın durumu hakkında yeni yorumlar katmışlar, insanlığın kültürel kazançlarını artırmışlardır. Bu bakımdan ilahî dinler, özellikle İslâmiyet, büyük medeniyetlerin kaynağı ve kurucusu olmuştur.

Batı Aydınlanması: Batı aydınlanması, bütün dinî inanışlara, bütün geleneklere, her türlü metafiziğe ve manevî değerlere karşı çıkan, onların yıkılması için savaştan ateist, maddeci ve natüralist, baskıcı, dayatmacı bir aydınlanmadır.

Ferdin tek başına aklıyla eylemlerine karar vermesini esas alır ve bireyin üzerinde özellikle herhangi bir otorite tanımaz. Kişi aklının hâkimiyetiyle her türlü otoriteden kurtulmayı temele alır. Tabîi aklı da putlaştırıp onu, rakipsiz en büyük doğruluk kaynağı olarak kabul eder.

Aydınlanmacı hareketin insanın ve zihninin kabiliyetlerini putlaştırması ve Tanrı'nın sıfatlarını insana yüklemesi neticesinde Tanrı'nın yerine insanın konulmasına ve tabiatın Spinoza'nın tabiatı tanrılaştıran panteist felsefesi, Tanrı'nın kudretinin ve otoritesinin zihinlerden, kalplerden ve toplumlardan silinmesine yol açmıştır. Newton'a göre Tanrı, sadece sonsuz bilgi değil, aynı zamanda her şeye kâdir ve her şeyi murat edendir. Yine ona göre bilim alanı, Tanrı'ya bağlıdır. (Frankl, 2003:174)

İşte bu anlayışı, Aydınlanmacı telakki tersine çevirdi. İnsanın “ego melekelelerinin kâinatın içine doğru genişlemesine”, Batılı insanın ise Tanrı'nın kudretini ve otoritesini ondan almasına yol açtı. (Frankl, 2003:175) Newton'un kâinat kavrayışı, “yavaş yavaş ilâhî temellerinden soyutlandı. Aklî düşünce kategorileri, kâinatı işgal etmeye başladı. Böylelikle Batılı insan, Ego'sunu özgürleştirme fırsatı bulmuş, kendi rasyonalitesini ilâhî iradeye bağlı olmaktan kurtarmaya çalışmış, insan “her şeyin tek ölçütü, bilginin tek kaynağı, her şeyin ilk sebebi ve tek yaratıcı güç olduğu”nu ilân etti. (Frankl, 2003:177) Böylece Aydınlanma insanı, ahlaklı bir toplum meydana getirmek için Tanrı'ya bağımlı olmamak gerektiğine inanmıştı. Aydınlanmacılar, aklın otoritesini iktidarı meşrulaştırmakta da kullandılar. İslâm'ın getirdiği aydınlanma ise 18. asır Batı aydınlanmasından çok çok farklıdır. Konuyu dağıtmamak için oraya girmiyoruz.

Kapitalist Batı uygarlığı ve onun sömürmeye yönelik teknolojisi, dünyayı değiştiriyor. Aynı malzemeleri de kullanarak ona mukabil bir medeniyet geliştiremez mi? Sömürgeci Batı dünyası teknolojik devrimin gölgesinde rahat yaşamak istiyor. İstiyor ki kimse onun keyfini bozmasın, bozamasın. Fakat bu sömürücü ve ahlaksız uygarlık, bütün iddialarına, demokrasi çığırtkanlığına rağmen dünyada yoksulluğu, haksızlıkları, cinayetleri, eşitsizliği ortadan kaldırmıyor.

Daha doğrusu, bunları bizzat kendisi üretiyor. Tıpkı terörü, savaşları, işgalleri ürettiği gibi... Bu haksızlıklara karşı uyanıp direnmek isteyen odaklar birer birer ortadan kaldırılıyor. Günümüzde dünyanın ve toplumların yürüyüşünün istikametini ve hedeflerini değiştirmeye dünkünden daha çok ihtiyaç vardır. Oswald Spengler'in 1932'de *Batı'nın Çöküşü* kitabını yazması bile yeni bir medeniyet ihyasına duyulan bu ihtiyacın Batı'da da ne kadar derinden ve erkenden duyulduğunu ifade etmiyor mu?

Batı uygarlığı ve Batı'nın kendisi çökedursun. O çökse de çökmese de bize düşen kendi mukabil medeniyetimizi yeşertmektir. Bu sebeple mukabil bir medeniyete şiddetle ihtiyaç vardır. Bu, yeni bir medeniyet değil, üstü küllenmiş bir medeniyet olacaktır. Bu da adıyla sanıyla "İslâm Medeniyeti"dir. Zaten bu hususta ülkemizde en azından bu konuda kafa yoran yeni fikirler üreten düşünürlerimiz ve ilim adamlarımız olmuştur. Mühim olan bunun nasıl olacağıdır. Yani evvela bir metod meselesi kendini göstermektedir.

Medeniyetlerin de belli ömürleri vardır. Bunlar, çökerken veya batıp çıkarken küresel çapta birtakım değerleri devretmiş olabilirler. İnsanlığın ebedî olarak sahip olacağı değerlerin sadece eski Yunan, Roma ve günümüz Batı medeniyetlerinde mevcut olduğunu kabul etmek kadar saçma bir iddia olamaz. Bu bakımdan Batı medeniyetinin ve onun miras aldığı kusurlarından arındırılmış yeni bir medeniyetin doğması yahut küllenmiş bir medeniyetin ihya olmaması için herhangi bir sebep olamaz. Aksini iddia etmek, insan aklına, imanına ve kabiliyetlerine hakaret addolunur.

Bugünkü makbul ve modern medeniyet, -birtakım müspet niteliklerine rağmen- baş döndürücü bir hızla gelişen teknolojinin ve teknolojinin verdiği saldırganlıkla kendisini rakipsiz, her şeye muktedir gören, belli hedeflere göre hareket edebilen, zirveye çıkmakta olan bir ahlaksızlıkla kendini beğenmişliğin verdiği ölçüsüz gururla vahşi bir gaddarlığın birleşmesinden kuvvet alan, herkese tepeden bakan bir yapıya sahiptir. Bu medeniyet, genellikle menfaat hırsıyla dünyayı sömürmekten bıkmayan, verimliliğe tapınan, israfa dayanan, hedefe ulaşmak için her yanlış hareketi meşru gören, gayriahlakî hiçbir hareketten iğrenmeyen, her şeyi alıp satabilen bir zihniyetin meyvesidir. Denebilir ki Batı medeniyeti, *ekosantrik* (ekonomi merkezli, maddeci karakterli) *egosantrik* (ben merkezli), *etnosantrik* (ırk merkezli), tabir caizse *emposantrik* (sömürme merkezli) ve *seksosantrik* (seks merkezli) özelliklere sahip bir medeniyettir. Tekelci bir anlayışla işlemektedir. Kendisinden başka medeniyetlere hayat hakkı tanımak istemeyen, diğerlerinin yaşama hakkına itibar etmeyen, kendi varlığını bütün dünyaya sinsi planlarla dayatan, genellikle diğer dinlere ve kültürlerle sadece kendi noksanlarını tamamlayabilmek için yaklaşan bir medeniyettir. Milyonlarca insan bu medeniyetin kurbanı olmuştur ve olmaktadır. Yüzbinlerce insanı ve akıl hastalarını fırınlarda yakmakta mahzur görmeyen, gayet zekice hazırlanarak mükemmelleştirilmiş modern imha tekniklerine sahip olan bu medeniyettir. Bundan dolayı insanlar, modern medeniyetin vahşetlerinden ve ahlaksızlıkla-

rından, adaletsizliğinden ve sömürmesinden bıkmışlardır; dolayısıyla bu medeniyetten kurtulmak istiyorlar. Şöyle bir misal, insanların ve toplumların bıkınlıklarını ve bundan doğan husumetlerini birazcık anlatabilir:

2000 senesinde Galatasaray futbol takımı, UEFA kupasını kazandığı maçta bütün Asya, Afrika ve Güney Amerika ülkeleri hatta Avrupa'nın pek çok ülkesi İngiliz takımı Arsenal'a karşı bizim Galatasaray'ı destekledi. Herkes kendi dinine göre dua etti, dünya Müslümanları maçıdan önce hacet namazı kıldı, maçı kazandıktan sonra da şükür namazı eda ettiler. Bunun sebebi, dünya toplumlarının İngiliz/Batı sömürgeciliğine ve onun arkasında Batı'ya karşı duyduğu ve çoğu zaman açığa vuramadığı bir kinin, bir hıncın ifadesi değil midir? Bu sebeple yeni bir medeniyete uzun zamandır ihtiyaç duyulmaktadır. Değerlerin düşüşü ve âdeta *yalama* olması, metafizik bir kaynağa dayanmayan *müeyyidesiz değerlerin* tesirsiz kalması, böyle bir ihtiyacı doğuran sebeplerdendir.

Batı Uygarlığının Açmazı: Batı'nın en büyük açmazı, değerlerinin çelişkisi-
dir. Çünkü Batı uygarlığının temelinde Yunan-Roma düşüncelerinden ve hayat tarzlarından gelen laik, ateist ve hümanist anlayış ile yaratılışa ve Yaratıcı'ya inanan Musevî ve Hristiyan teolojisine dayanan, öbür dünyayı da hesaba katan hayat anlayışı iki bin senedir doğru dürüst uzlaşmamıştır. Dolayısıyla bu hayat tarzlarının değerleri de farklı olup uzlaşmaya uygun değildir. Bu hâl, tabiatıyla kişilik bölünmesine yol açmaktadır. Kişilik bölünmesi de daha çok, değerler alanında yani özellikle ahlak sahasında kendisini göstermektedir.

İş ve ekonomi gibi sahalarda rol alanlar için değerler, istatistik verileri ve ihtimaliyet hesaplarıdır. Bu değerlerde doğruluk, iyilik, yeterlilik veya yetersizlik gibi ahlakî değerler yoktur. Hâl böyle olunca esas ahlakî olan dışarıda kalmaktadır. Para ve iktisadî kudretin cazibesini önleyecek tedbirler nelerdir? Hâlbuki Batı'da ahlakın temelleri, Rönesans'la birlikte sarsılmış, kutsanmış çağdaş bilimcilerce yıkılmış, Aydınlanmacı zihniyet tarafından bir kenara atılmış, sanayi devrimince de toprağa verilmişti. Elbette ki böyle bir vasatta ahlak ilkeleri günlük hayatta geçerli olamazdı. Nietzsche, "Tanrı öldü" derken 19. asır Avrupa'sında Hristiyanlık değerlerinin ve bizzat Hristiyanlığın ferdin ve toplumun hayatında bir tesirinin kalmadığını ifade etmekteydi.

Prof. Dr. Teoman Duralı'nın *Yeniçağ Dindışı Avrupa Medeniyetinden Çağdaş Cihanşümul İngiliz-Yahudi Medeniyetine* ve *Çağdaş Küresel Medeniyet* adlı eserlerinde "**dindışı**" dediği Batı medeniyetinin kaynaklarını ve gelişmesini inceleyerek tenkidini yapmaktadır. Ona göre, "*İşte, Yeniçağ dindışı Batı Medeniyetiyle başlayan yepyeni dönemde 'ekmek' den özge bir şeyi gereksemeyen beden ile cisme bağımlı bir varolan biçimindeki insanın beşere indirgenmiş hali baş ilke kılınmıştır.*" (Duralı, 2000:153) Bu kadar maddeci bir uygarlığın özgeci değil çok bencili, birlikten çok yıkıcı, tahrip edici bir rekabet hayatı yaşaması, normal değil midir?

Duralı, bu medeniyetin bilkuvve rakibi olarak İslâm medeniyetini görmekte ve onun yeniden *inşa* edilmesini istemektedir.

Bu sebeple herhangi bir medeniyetin hakiki değerini, meydana getirdiği ilim, teknik sanat ve kültür eserlerine bakarak tam olarak anlamak mümkün görünmemektedir, çünkü yanıltıcı olur.

Onu ancak çeşitli eserlere sinmiş olan dünya görüşünden, insana verdiği değerden, ahlaka tanıdığı yüksek itibardan, insana ve hayata çizdiği hedeflerden, yeni bilgi ve varlık anlayışından anlamaya çalışmak daha isabetli olacaktır.

O hâlde önce şunları bilmek lâzım geliyor: Bir medeniyet hayatı nasıl anlıyor? Ruha, maddeye ne gözle bakıyor? Dünyayı nasıl bir gözle görüyor? İnsan denen varlığı hangi mevkie oturtuyor? İnsanı madde dünyasına mahkûm mu ediyor? Ona manevî kuvvetlere dayanan hangi hedefleri gösteriyor? Onun gayretini, emeğini nereye yöneltiyor? Savaşının, acısının, ıstırabının, yorgunluğunun karşılığı olarak insana ne veriyor?

Üzerine medeniyetin bina edildiği inançların, ahlakî davranışların ve düşüncelerin esasları nelerdir? Mutlu bir hayat yaşaması için insana verdiği manevî terbiye nedir? İnsanın ruhî ve zihnî hayatını meydana getiren esasları neye göre tespit ediyor? Hangi içtimâî hayat tarzını getirmiştir? İnsanın diğer insanlarla, toplumlarıyla ve devletle olan alâkasını nasıl ayarlamaktadır? İnsanın ailesi, komşusu ve arkadaşlarıyla olan ilgileri hangi istikamete ve hangi esaslar üzerine kurulmuştur? Bütün bunlar ahlaka, topluma, devlete, hukuka ait birçok meseleyle ilgili sorulardır.

İslâm Medeniyeti Çöktü mü? Çökmediyse İhya Olunabilir mi? Acaba İslâm medeniyeti, tamamen çöktü mü veya ortadan kalktı mı? Batı medeniyetinin ve gelişmiş sömürgeci ülkelerin baskınlığına bakarak Doğu’da ve Batı’da birtakım kimseler İslâm medeniyetinin tamamen yok olduğunu söyleniyorsa da hakikat bundan çok farklıdır. Bizler de Müslüman olarak böyle inansak bile araştırmacı bazı Batılı bilim adamları, kasıtlı olarak “*Medeniyetler Çatışması*” tezleri üretiyorlar. Sonra da bunları dünyaya yayıyorlar ki bu bile İslâm medeniyetinin çökmüş olmadığını, Batı medeniyetinin rakibi olabilecek kadar canlı olduğunu gösteriyor. Bunu da İslâm medeniyetinin canlanmasından korktukları için yapıyorlar. Bundan dolayı böyle düşünenler birtakım tezler ortaya atıp bir çatışma ortamı yaratma gayreti içine giriyorlar. Buna karşılık İslâm medeniyetinin faal bir şekilde yaşadığını kabul eden araştırmacılar az da olsa, mevcuttur. Leslie Lipson adlı araştırmacı, *Uygarlığın Ahlakî Bunalımları* adlı kitabında “*İslâmiyet bugün halen faal olan belli başlı dört uygarlıktan en kısa olanıdır.*” (2000:125) diye bir tespit yapıyor ve itirafa bulunuyor. İslâm medeniyetinin başka kültürlerle sızrayan “bir dinî inanç etrafında toplanmış olan bu uygarlık” olduğunu düşünen bu araştırmacı, 1258 Moğol istilasından beri bu medeniyetin öncülük edecek bir merkez veya kurumdan yoksun olduğunu belirtmektedir. Lesli Lipson, İslâm medeniyetindeki yükselme ve düşüşün amillerini araştırıyor. Onun tespitine göre İslâm’ı farklı ve hatta “*eşsiz ya-*

pan” özelliklerinden bu amiller çıkarılabilir. Bu amiller ise İslâm’ın ana doktrininde yatmakta olup o da şundan ibarettir. “İslâm’ın seçilmiş peygamberine ve vahiy yoluyla bildirilen iradesine tam bir teslimiyettir. Kur’an’da söylenenler, Muhammed’in değil, Allah’ın sözlerinden ibarettir, onun otoritesi en yüksek derecededir. Daha da ötesi hiçbir insan bunu değiştiremez.” (Lipson, 2000:117) bu araştırma-
cıya göre İslâm’ın kudreti ve zaafı bu inançlarda yatmaktadır.

Bu cümleden olarak kıymetli Dış İşleri Bakanı, mütefekkir Prof. Dr. Ahmet Davudoğlu da bu mevzuda araştırma yapıp kafa yoranlardandır. *Dîvân* dergisinde çıkan “Medeniyetlerin Ben-İdraki” başlıklı 50 sayfalık makalesinde uzun uzadıya medeniyetlerin Ben-idrakini tartışmakta ve diğer medeniyetlerle İslâm medeniyetinin tahlilini ve mukayesesini yaparak bu medeniyetin ihyasının mümkün olduğunu ortaya koymaktadır.

Ona göre, İslâm medeniyetinin “**Ben-idrakî**”ni daha esnek yapan iki temel unsur vardır. “Birincisi, özel bir ırk, kabile ya da sosyal grubun seçilmiş ve üstün olduğu inancına dayanmayan İslâm toplumuna nüfuz edebilmenin mümkün olması; ikincisi ise farklı inançlara mensup toplulukların özel hukukî statülerle sistem içinde kendi hayat tarzlarını yeniden üretebilme şansı elde etmiş olmalarıdır.” (Davudoğlu, 1997:18-19) Davudoğlu, İslâm medeniyetinin “**Ben-idrakî ve yeniden yorumlanması**” konusunda şu tespiti yapmaktadır: “İslâm Medeniyetinin prototipi olan bireyin ben-idrakî, Allah, insan ve tabiatla ilgili tahayyülâtı yeniden kuran tevhid inancına dayalı köklü değişimin ürünü olmuştur. İnsanın, varoluşunun kaynağı olarak gördüğü Yaratıcı’sı ve bu varoluşun mekân temelini oluşturan tabiat ile ilişkisini yeni bir çerçeveye oturtan Kur’anî kavramsallaştırma, hem bireysel bilinci, hem de insan-insan ilişkisine dayalı sosyal kurumlaşmayı doğrudan etkilemiştir.” (Davudoğlu, 1997:34) Davudoğlu’nun derinlikli tahlilleri vardır ve bu konuda sağlam ve temel olabilecek fikirlere sahip olduğu müşahade edilmektedir.

Davudoğlu, bu medeniyet dönüşümünün nasıl olabileceğine dair de bir ipucu vermektedir: “Özetle böylesi geniş kapsamlı bir medeniyet dönüşümünün yaşandığı bir dönemde İslâm Medeniyetinin Ben-idrakînin Allah-insan ilişkisi ekseninde tekrar kurulması, gerek İslâm Medeniyetinin geleneksel parametreleri, gerekse bugünkü konjonktürün getirdiği yeni unsurlar açısından son derece normal ve tabî bir gelişmedir. Bugün, İslâm Medeniyetinin belki de en önemli yeniden kurucu unsuru, bu ilişkinin yeni bir şahsiyet biçimlenmesine yol açacak şekilde yeniden yorumlanmasıdır.” (Davudoğlu, 1997:46)

Bu çalışmalara Prof. Dr. Recep Şentürk’ü de ilave etmek lâzım. Çünkü o da kapalı medeniyetlere karşı *Açık Medeniyetler* adlı eserinde açık bir medeniyet olarak “İslâm Medeniyeti”nin alternatif olarak ihyasını istemektedir.

İslâm dünyasında da bu mesele etrafında farklı çalışmalar yapılmıştır. Bunlar arasında Fas’tan Aziz Lahbâbî, Muhammed Âbid el-Câbirî, İran’dan Tabatabâî, Seyyid Hüseyin Nasr, Malezya’dan Nakîb el-Attas, Filistin’den İsmail Farûkî, Sudan’dan Hasan Turabî ve benzerleri zikredilebilir. Bilhassa Seyyid Hüseyin Nasr’ın

çalışmaları ve özellikle *Kutsal Bilgi* ve benzer eserleri, onun Batı dünyasında filozof sıfatının verilmesine ve itibar görmesine yol açmıştır. Bu çalışmalar devam ettikçe Batı'nın korkusu büyüyerek gelişecek ve sonunda korkusu gerçek olacaktır.

Artık her şeyin Batı'dan gelmesi gerektiği, her şeyin iyisinin Batı'da olduğu anlayışı terk edilmeli. Kafalarımızı ve kalplerimizi Batı'daki çalışmalara endekslemekten kurtarmalıyız. Bizde ve Doğu dünyasında da güzel ve özgün çalışmalar yapılmaktadır, yapılacaktır. Şark'ın ve özellikle bizim eziklik ruhunu terk etmemiz lâzımdır. Unutmamalıdır ki medeniyetlerin “*esası, teknik değil, AH-LÂK*”tır (Lipson, 2000:296). Ahlakî yaşayışta seviye kazanmış toplumlar ancak medeniyet kurabilirler.

Şu söz doğru değil mi? Bir gerçeği ifade etmiyor mu?

“*Işık daima Doğu'dan doğar.*”

KAYNAKLAR

- Açıkgöç, Alparslan (1992), *Bilgi Felsefesi*, İnsan yayınları, İstanbul.
- Davudoğlu, Ahmet (1997), Medeniyetlerin Ben-İdraki, *Dîvân* dergisi, 1997/1, yıl:2, sayı:3, s. 1-53
- Duralı, Teoman (1997), *Yeniçağ Dindışı Avrupa Medeniyetinden Çağdaş Cihanşümül İngiliz-Yahudi Medeniyetine*, Dergah yay., İstanbul.
- Duralı, Teoman (2000), *Çağdaş Küresel Medeniyet*, Dergah yay., İstanbul.
- Erdem, Engin (2007), Leibniz'in “Ademî Dil” Anlayışı Üzerine, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi*, sayı:11, s. 85-95.
- Ersoy, Mehmed Âkif (1950), *Safahat*, Ömer Rıza Doğrul neşri, İstanbul.
- Fazlıoğlu, İhsan (1997), Sultan I. Alâuddin Keykubâd'a Sunulan Siyasetnâme: “El-Letâifu'l-'alaiyye fi'l-Fedaili's-Seniyye” *Dîvân* dergisi, 1997/1, yıl:2, sayı:3, s. 225vd.
- Ferrero, Gulpeo (1923), *Medeniyet-i Kadîmenin İnkırazı*, çev. Ziya Gevher, İstanbul (1339).
- Frankl, George (2003), *Batı Uygarlığı*, Açılım Kitap Yay., çev. Yusuf Kaplan, İstanbul.
- Güngör, Erol (1981), *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken yayınları, İstanbul.
- Kur'an-ı Kerîm.
- Lahbâbî, Muhammed Aziz (1996), *Kapalıdan Açığa (Millî Kültürler ve İnsanî Medeniyet)*, çev. Bahaddin Yediyıldız, TDV yay., Ankara.
- Lipson, Leslie (2000), *Uygarlığın Ahlakî Bunalımları*, çev. Jale Çam Yeşiltaş, İş Bankası Kültür yayınları, İstanbul.
- Özakpınar, Yılmaz (1997a), *İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü*, Kubbealtı neşriyatı, İstanbul.
- Özakpınar, Yılmaz (1997b), *Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul.
- Özakpınar, Yılmaz (1998), *Kültür ve Medeniyet Üzerine*, Ötüken yayınları, İstanbul.
- Saliba, George (ty.), *İslâm Bilimi ve Avrupa Rönesans'ının Doğuşu*, çev. Günseli Aksoy, Butik yay., tarihsiz ama 2010 yılında yayımlanmış olma ihtimali var.
- Saruhan, Müfit Selîm (2010), Fârâbî'de Medeniyetin Kurucu İlkeleri Üzerine, *kudatkubilig*, sayı: 18, Ekim.
- Şentürk, Recep (2010), *Açık Medeniyet*, Timaş yay., İstanbul.
- Topçu, Nureddin (1970), *Kültür ve Medeniyet*, Hareket Yayınları, İstanbul.

MURAT EROL

MEDENİYET VE YERLİLİK: ANADOLU'DA BİR MEDENİYETİ DÜŞÜNMEK

Giriş

Zor değil, Osmanlı örneğinden sonra Anadolu'da bir medeniyetin daha kurulabileceğini düşünmek. *İslâm Medeniyeti*'nin bütünselliğine ve sürekliliğine halel getirmemek için Abbasiler'in, Selçuklular'ın, Endülüs'ün ve nihayet Osmanlı'nın bu medeniyetin birer uygulaması, görünümü ve tecrübesi olduğunu belirtmek gerekiyor. Dolayısıyla İslâm'ın Anadolu Medeniyet tecrübesi ve pratiği Osmanlı olarak tarih kayıtlarına geçti. Osmanlı pratiği bize, İslâm medeniyetinin inişli çıkışlı tarih yolculuğunda çıkışın nasıl olduğunu da göstermiştir.

Medeniyet kavramı popüler tartışma alanlarından çekilerek, tarihsel misyon yüklendiği bir alanda tartışılmalı. Bugün *medeniyet* kavramına öyle yaklaşımlar var ki bunları ne anlamak mümkün ne de tutarlı bulmak. Türkiye'de medeniyet tartışmalarının gelip dayandığı nokta *Ziya Gökalp* olmuştur. Bugün yaşanan sıklığın ve yanlış indirgemeciliğin temel kaynağı Gökalp diyeceğiz, ancak onun da öncülleri var. Osmanlı'ya bir anlamda İslâm Medeniyetinin en güçlü ve net pratiğine Tanzimatla makas değiştirenler, günü birlik uygulamaların bu derece etkili olacağını biliyorlar mıydı, orası muamma. Ancak net olan şu ki özellikle Tanzimat sonrası Osmanlı aydınlarının Batı karşısında ezik, sinik ve yenik ruh haliyle fikir serdettikleri çok açıktır. Avrupa hayaliyle yanan ruhlar Avrupa'da sefelat içinde yıllar geçirmişlerdir. Diğer yandan Osmanlı'daki fikir cereyanlarının Batı'dan mülhem olduklarını da vurgulamadan geçemiyoruz. Zira başta *Namık Kemal*'in *hürriyet* söylemi olmak üzere Batı Medeniyeti karşısında yenilmişlik ile ne kapılırsa kar anlayışı ülkeye sürekli bir şeyler taşımıştır. Bize göre *ideolojileşme* ve *ideolojiler* Osmanlı'ya modernleşme ile karşılaşma sonucunda çıkmıştır. Her karşılaşmanın olumlu ya da olumsuz bir semeresi vardır. Bu bakımdan Avrupa, farklı fikir akımları görenler bunları ülkeye taşımak isteseler de ülke şartları daha saflaşmış ideolojiler için müsait değildi. Bu sebeple *Namık Kemal* örneğinde de görüleceği gibi hem İslâmcı, hem milliyetçi, hem Batıcı, hem liberal, hem devletçi eğilimler paradoksal bir şekilde bir bünyede toplanabilmiştir. Bu dönemin temel tarzı, batmakta olan olan devleti bu çöküşten kurtarmak için bir an evvel bir şeylerin yapılmasında odaklanılması olmuştur ki, bütün bunların acelecilikle derinleşmeye varamadıkları gözlemlenebilir. “*Batı ileridir, tekniği ileridir, gelişmiştir*”; “*Batı gibi olmak gerekir*”, “*onlar Hristiyan ama biz sadece tekniklerini ve bilimlerini alacağız. O halde teknik ve kültür, teknik ve din ayırdır.*” Şeklinde seri çıkarımlar olarak formüle edilebilecek bu tavrın neticesinden “*Batı'nın ilmi ve fenni'ni almalıyız, kül-*

tür ve inancını değil” noktasına gelinmiştir. *Türkçü* Ziya Gökalp’in hatta *İslâmcı* Mehmet Akif’in, *Batıcı* Celal Nuri’nin birleştiği bu nokta kendilerinden önceki kuşakların bir bakiyesidir. Ancak bu isimler kendilerinden öncekilerden farklı olarak durumun adını koyabilmişlerdir. Medeniyet kavramında böylesi karmaşık ve aceleciliklerle dolu bir ortamda kullanıldığında şüphe yok. Avrupa görmüşlerimiz onları nitelendirmek için kendi lisanlarının bir kavramı olan *medenî/medeniyet* kavramlarını kullanmışlardır.

MEDENİYET KAVRAMINA YAKLAŞIMLAR

Medeniyet kavramına yaklaşımlar bize aslında ne yapıldığının, nelerin olup bittiğinin yanında ne yapılması gerektiğini de gösterecektir. Bu bakımdan *medeniyet- uygarlık*, *medeniyet- sivilizasyon*, *medeniyet- kültür*, *medeniyet- medine* (*şehir*), *medeniyet- medenilik* gibi kavramlar arasındaki ilişkilere dikkat kesilmek gerekiyor. Herbirini ele alışımız bize medeniyetimize dair yeni bir düşünce üretme, yeni bir katkı sunma imkânını verecektir.

İlber Ortaylı, her ne kadar medeniyet kavramının 19. yy’da kullanılmaya başlandığını söylese de¹ kavramın köklerini eskiye götürmek mümkün. Diğer yandan kavramın zaman içindeki yolculuğuna bakıldığında ortaya çıkan manzara gerçekten facia. Hâlâ bir çeviri hatası üzerinden ilerliyoruz, hâlâ bir yanlış anlama ve yanlış bağlamanın peşinden gidiyoruz. Ziya Gökalp’in bu manada ortaya koyduğu yanlış anlama bizim bugün dahi çözemediğimiz bir sorun halini almıştır. Medeniyet kavramının teknik boyuta indirgenmesi ya da benzer indirgemecilikler Gökalp etkisinin merkeze konularak kabulü ya da reddi ile doğmaktadır.

Ortaylı “*İslâm medeniyeti gibi bir kavram düpedüz 19. yüzyılın icadı*” diyerek bilinen üslubu ile bir yargı ortaya koymaktadır. Ona göre bu kavram hem Batılılar’ın hem de Doğulular’ın benimsediği bir kavram. Hammer’in kullanmaması, diğer Batılı yazarların kullanmaması önemlidir. Ortaylı “*İslâm medeniyeti*”, Araplar arasında 19. yüzyılda tutulan ve sevilen bir slogan derken kavramla ilgili olarak farklı bir bağları da kurar. Ona göre, Müslümanlar’dan önce Hristiyan Araplar’ın sevdiği bu kavram, onların (Araplar’ın) İslâm’a olan ilgi ve sevgisinden çok, Araplığa olan bağlılık anlamında geliyordu. Diğer yandan *laik* bir kavramdı. Ortaçağ’da Müslümanlar yaşadığı dünyayı “*Dar’ul İslâm*” olarak ayırırdı. “*Dar’ul İslâm’daki düşünür yaşadığı uygarlığı İslâm medeniyeti diye mi tarifliyordu. Kesinlikle hayır.*” Ortaylı’ya göre “*İslâm medeniyeti*” ve “*İslâm kültürü*” gibi kavramlar bugün bazı aydın ve bilginler bir ayırmama için kullanıyor. Ancak Ortaylı’nın bu tespitlerinden öncelikle dikkat edilmesi gereken nokta, Müslümanların kendi yaşadıkları yeri ayırmamak için “*dar’ul İslâm*” olarak kullanıyor olmaları, belki kavramsal olmasa da, telakki olarak medeniyetin olmadığı anlamına gelmiyor. *Dar’ul İslâm* yerine zaten *medeniyet* diyemezlerdi. Ancak bir Müslüman’ın Müslüman olarak yaptıkları dışında, ortaya koyduğu

eser ve ürünlerine bakıldığında bunların bir medeniyet ürünü olabileceğini söyleyebileceğiz. Ortaylı'nın laik tespitinin *seküler* olup olmadığı, bu anlamda dünyeviliği kasıt amacı taşıyıp taşımadığı üzerinde düşünülmelidir. Ortaylı meseleyi Arapçılık halkasına dâhil edip dilsel bir konu olarak ele almakla yüzeyselleştiriyor. Mesele kavramın ne zaman kullanıldığı ile ilgili mi yoksa bu kavramla işaret edilen ve pratik edilenle mi ilgili?

Medeniyet kavramının kimilerince 19 yy.'da kullanılmaya başlandığını söyleyenlerin İbn Haldun'u dikkatten kaçırdıkları ortadadır. İbn Haldun çalışmaları ile fikir hayatımıza büyük katkılar sunan *Süleyman Uludağ*'ın kavram olarak *medeniyet*'e bakışı yine kavramın köklerine inmek yoluyla oluyor. Uludağ'a göre, "*Medeniyet, şehir, kasaba ve yerleşim anlamına gelen Medine (çoğulu: müdün, medâin) kökünden gelir. Böyle bir yerde oturanlara da medenî/şehirlî veya kasabalı denir. Medine, ikamet etmek ve bir yerde oturmak anlamına gelen "müddün" kökünden gelir. Bazılarına göre itaat ve mülk anlamına da gelir. Medine ikamet anlamına geldiğinden Hz. Peygamber'in yerleştiği Yesrib şehrine, önce "medine-i Resûl", sonra Medine denilmiştir. Bu şehirden olanlara "medenî" denirken, her hangi başka bir şehirde ikamet edene de "medînî" denilmiştir. Medînî olmayanlara yani konar göçerlere, yurtlarda ve okullarda yaşayanlara da "bedevî" denilmiştir. (...) Şehir kurmaya "temdin", şehirleşmeye "temeddün" denir. (...).*"² Medeniyet tartışmalarında öncelikle kavramın kökleri konusunda bir yaklaşım vardır ve doğrudur da. Ancak genel olarak *medeniyet* ve *kültür* kavramlarının zaman zaman yerlerinin değiştirildiği, zaman zaman da anlamlarının değiştirildiği de görülmektedir. Başta belirtildiği gibi Ziya Gökalp'ten başlamak suretiyle bu karışıklık belli oranda sürmüştür.

Medeniyet konusunda kafaları büyük orandan Ziya Gökalp karıştırmıştır. Zira Gökalp, paradoksal bir şekilde medeniyete yaklaşımlar sergilemiş, bunlarla birlikte medeniyeti farklı bir alana taşımıştır. Medeniyeti kültürün üst'ünden alıp alt'ında bir alana taşımak suretiyle sosyolojik bir yanıla sürüklendiği gibi kendisinden sonra gelecekler için karmaşık bir yapı bırakmıştır. Mümtaz Turhan, memleketimizde kültür ve medeniyeti sistemli bir biçimde ilk tarif eden Gökalp olduğunu ifade eder.³ Karışıklıkların Gökalp'e dayanması bundan olsa gerek. Gökalp, kültürü hars olarak adlandırıp medeniyetle ayrı bir alanda ele almıştır. Ona göre *millî kültür (hars)* ile *medeniyet* arasında hem birleşme noktası hem de ayrılık noktaları vardır. *Millî kültür* ile *medeniyet* arasındaki birleşme noktası, ikisinin de bütün sosyal hayatları içine almasıdır. Ona göre sosyal hayatlar şunlardır: Dinî hayat, ahlâkî hayat, hukukî hayat, rasyonel hayat, iktisadî hayat, lisanî hayat, fennî hayat. Bu *sekiz türlü hayatın* bütününe *millî kültür* denildiği gibi *medeniyet* de denilir.⁴ Gökalp farklı yazılarında konuyu ele almıştır. *Medeniyet-kültür* farklarını şu şekilde ortaya koymaya çalışmıştır⁵: Kültür millîdir, medeniyet beynelmilel/milletlerarasıdır. Kültür yalnız bir milletin dinî, ahlâkî, hukukî,

aklî, estetik, lisani, iktisadî ve fennî hayatlarının ahenkli bir bütünüdür. Medeniyet ise aynı medeniyet dairesine giren birçok milletlerin sosyal hayatlarının müşterek bir yekûnudur. Bir diğer ayrımı ise medeniyetin, usul vasıtasıyla ve ferdi iradelerle vücuda gelen sosyal hadiselerin bütünü olmasıdır. Mesela dine dair bilgiler ve ilimler usul ve irade ile vücuda geldiği gibi ahlaka, hukuka, güzel sanatlara, iktisada, aklın fonksiyonlarına, dile ve fenlere dair bilgiler ve nazariyetler de hep fertler tarafından usul ve irade ile vücuda getirilmişlerdir. Bundan dolayı aynı medeniyet dairesi içinde bulunan bütün bu kavramların, bilgilerin ve ilimlerin toplamı medeniyet dediğimiz şeyi vücuda getirir. Başka bir yazısında ise şu noktalara değinmiştir⁶: Medeniyet bir millettten başka bir millete geçebilir ama kültür geçemez. Bir millet medeniyetini değiştirebilir, fakat harsını değiştiremez. Medeniyet usul ve akıl vasıtaları ile yapılır, hars ilham ve hads (görme, gözlem) vasıtaları ile yapılır. Medeniyet iktisadî, dinî, ahlakî, hukukî fikirlerin mecmuudur. Hars dinî, ahlâkî, bedii duyguların mecmuudur. Medeniyetini değiştiren bir millette hars da değişirdi. Fakat bu değişme suni bir surette olmazdı.

Bu tespitleri yorumladığımızda karşımıza yine çelişkilerle dolu, karmaşık bir yapı çıkacaktır. *Türkçülüğün Esasları* kitabında aynı sayfadaki çelişki dikkatten kaçmıyor. “Sekiz türlü hayat” a hem *milli kültür* hem de *medeniyet* diyor. Devamla kültür millidir, medeniyet milletlerarasıdır derken acaba bu “sekiz türlü hayat” ın milli yanına *kültür*, milletlerarası yanına *medeniyet* mi demektedir, orası muamma. Yine medeniyete milletlerarası vasfı kazandıran nedir, bu soru cevap bulmuyor. Kültürü “*bir milletin dini, ahlâkî, hukukî, akli estetik, lisani, iktisadi ve fenni hayatlarının ahenkli bütünü*” olarak görürken, medeniyeti önce medeniyet dairesine giren farklı milletlerin kesişme noktası sonra sadece teknik olarak görmek yine bir çelişkidir. Yine medeniyeti ise “*aynı medeniyet dairesine giren birçok milletlerin sosyal hayatlarının müşterek bir yekûnudur.*” şeklinde tanımlarken “*müşterek sosyal hayat*” ile ne kastedildiği muammadır. Devam eden cümleler felaketin büyüklüğünü ele veriyor: Medeniyeti sosyal hadiselerin bütünü olarak görüyor. Mesela, diyor, dine dair bilgilerin ve ilimlerin ortaya çıktığı usulle, ahlakın, hukukun, güzel sanatların, iktidadın, dilin ve fennin ortaya çıktığı usul aynıdır. Bu yüzden bu kavramların, bilgilerin ve ilimlerin toplamı *medeniyettir*. Ziya Gökalp, kendi kendisini tekzip etmiştir. Medeniyet değiştirilebilir, ama kültür değiştirilemez derken ise, devam eden cümlelerde medeniyetin değişmesi ile hars’ın da değişeceğini ifade etmektedir.

Ziya Gökalp, *medeniyet* meselesinin “müphem” kalışının birinci nedeni olarak *medeniyet* kavramı ile *medenilik* kavramının birbirine karıştırılması olarak görür. Gökalp buradan hareketle vahşilik, göçebelik, medenilik diyerek öyle noktalara gider ki, medeniyeti tartışmaz adab-ı muaşeretini tartışmış olur.⁷ Gökalp’in temel yanlışı medeniyete indirmeci yaklaşmasıdır, medeniyeti kültürün alt kategorisine yerleştirmesidir. Şablonculuk sadece yüzeyde düşünmeyi getiri-

yor. Gökalp, şabloncu bir yaklaşımla *medeniyeti* bir takım müesseselerin yani düşünüş ve yapış tarzlarının bütünü, *milli kültürü* yalnız bir millete mahsus olan müesseselerin bütünü, din'i ise yalnız bir ümmete mahsus bulunan müesseselerin bütünü olarak tanımlar.⁸ Biraz evvel çelişkiler arasında dikkat çekilen konu medeniyetin ne olduğunu ilişkin hükümlerdi. Meşhur eserinin başka bir yerinde ise “*Medeniyet de tıpkı din gibidir, ona da inanmak ve yürekten bağlanmak gerekir.*”⁹ diyerek medeniyeti bu defa da başka bir yere yerleştirmiştir.

Başka bir yerde ise “*dinleri ayrı bulunan cemiyetler aynı medeniyete mensup olabilirler. Demek ki medeniyet dinden ayrı bir şeydir.*”¹⁰ diyerek medeniyeti din-dışı bir alana itmiştir.

Gökalp'in çoklu, çelişik ve karmaşık *medeniyet* örneklendirmelerinin birisi ise, kültürün ve dinin farklı toplumların ortak alanlarına *medeniyet* demesidir, “*demek*” ki diyor Gökalp “*milli kültürce ve dince birbirine yabancı bulunan cemiyetler medeniyette müşterek olabilirler. Milli kültürdeki ayrılıklar nasıl din birliğine mani değilse, milli kültürün ve dinin ayrı olması da medeniyetteki ortaklığa engel olamaz.*”¹¹ Bu cümleleri müteakiben ise “*Medeniyet meselesinin müphem kalmasının bir diğer sebebi de medeniyetin yalnız bir türlü olduğunu zannetmektir. Halbuki bir çok medeniyet vardır. Mesela bugün Avustralya aşiretleri başka bir medeniyet dairesi, Amerika, Afrika, Okyanusya kabilelerini de ayrı birer medeniyet olarak görür.*” diyerek *kültür* ile *medeniyeti* yine karıştırmıştır. Gökalp'in bir diğer tespiti Doğu Medeniyeti ile İslâm Medeniyeti'ni eşitlemek olmuştur.¹² Ona göre Türkler'in İslâm'a girmeleri ile Doğu Medeniyetine girmeleri aynı zamanda oldu. Bundan dolayı birçoklarına göre Doğu medeniyeti ile İslâm aynı görülür. Gökalp'in Doğu ile İslâm'ı eşitlemesi büyük bir yanlışlıktır. Bugün geldiğimiz nokta itibariyle Doğu Medeniyeti denince daha çok Hind ve Çin merkezli medeniyet teşekkülleri anlaşılır. Gökalp'in bir diğer çelişik ifadesi de, *kültürü* medeniyetin her millete göre aldığı hususi şekil olarak görmesidir.¹³ Gökalp'in bu son tespitin genel anlamda bizimde savunacağımız medeniyet görüşüne yakın olduğu söylenebilir. Ancak medeniyeti alt kategoriye indirmişken, onu tekniğe sıkıştırmışken bu son tespit yine Gökalp'in önceki görüşleri ile çelişir durumdadır.

Bunlara, Gökalp'in kendi fikirleri ile çelişir olmasına rağmen medeniyete ilişkin ilginç ve önemli tespitlerinin olmadığını söylemek haksızlık olur. Gökalp her medeniyetin başka bir mantığı ve estetiği olduğunu ifade ederek, bir medeniyeti bütün sistemi ile kabul etmeyenleri nonun bazı kısımlarını alamayacağını belirtir. Ona göre alsalar bile kendilerine kendilerine mal edemiyorlar, medeniyeti de din gibi dışından içinden almak gerekir.¹⁴ Gökalp'in en büyük fikrî karşıtı yine kendisi. Bu düşünceleri parçalı sentezleme yapıya nasıl yerleştirmektedir, onunla nasıl bağdaştırmaktadır anlaşılır gibi değil. Batı medeniyetinden nasıl olunacağı konusunda net bir fikir serdetmemiştir. Buna rağmen Gökalp'in en kabul edilebilir görüşünün bu son değindiğimiz görüşü olduğunu belirtmek gerekir. *Erol Güngör*, bizim de Gökalp'in

doğru olduğunu ifade ettiğimiz ama yanlış amaca yönelen görüşü ile ilgili olarak medeniyetin bütünselliği hakkında can alıcı bir tespit yapar: “*Gökalp medeniyetin bütünlüğünü söylerken, bizim benimsememizi teklif ettiği Batı medeniyetini Hristiyanlıktan nasıl ayırmayı düşünüyordu?*”¹⁵ Bu cümleden hareketle medeniyet bütünsellik arz ediyor ve parçalanamıyorsa *Batı medeniyetine* girmek için din değiştirmek mi gerekir; diğer yandan ise Gökalp’in medeniyetin bütünselliği görüşü ile bir başka görüşü olan medeniyetin değiştirilebilirliği görüşü nasıl bağdaşacak.

Güngör’ün Gökalp’ten ayrıldığı belli noktalar vardır. Güngör Gökalp’in *kültürü medeniyete* karşı daha geniş tuttuğunu, hatta medeniyete ait özellikleri *kültüre* atfettiğini tespit ederken önemli bir tespitte bulunur. Hatta daha da ileri gidip “*Din bir yerde medeniyet bir yerde kültür unsuru olarak gösterilmiştir.*” der.¹⁶ Güngör kültürü “*Bizim kültür dediğimiz şey, medeniyetlerin cemiyetlere intikal ediş tarzı ve onlarca benimsenmiş şeklidir.*”¹⁷ diye tarif eder. Erol Güngör bu tanımla *kültür-medeniyet* ayrımını kabul etmez. Kültürü medeniyetin altına, medeniyetin bir alt cüzüne yerleştirir. Gökalp’in yaptığı tasnifin tam bir ilmîlik taşımadığını da ifade eder.¹⁸ Mehmet Niyazi ise Ziya Gökalp’in milletçe duyduğumuz endişelere çare bulmak gayesini güttüğü için kültür ve medeniyet ayrımı yaptığını ifade ederek Gökalp’in çabasına meşruiyet kazandırmaya çalışmıştır. Mehmet Niyazi’ye aradaki farkı gidermezsek daha elemli olaylarla karşılaşmamız mukadderdi.¹⁹

Ülkemiz için önemli medeniyet görüşlerinden birisi de Sezai Karakoç’a aittir. Sezai Karakoç, genel olarak medeniyetin ırkla açıklanmasının kabulünün mümkün olmayacağını çünkü medeniyetin tanımını itibarıyla bütün insanlığa hitap eden tarih olgusu olduğunu ifade eder.²⁰ Karakoç’un medeniyet telakkisi idealize edilmiştir, ama soyut alanda kalmaz, kendine göre sınırlar belirlemiştir. Medeniyetin her şeyden önce bir ideali olan insanların gerçekleştirdikleri bir harekettir. Ona göre *ideal ve fedakarlık, özveri* ise maddi faktörlere aykırı terimlerdir. *Fayda* faktörü medeniyette bir amaç değil, araçtır.²¹ Sezai Karakoç Gökalp’in değinmediği bir alana girerek medeniyetin kaynağı konusunu ele alır. Bu ele alma biçimi başlı başına bir tanımlama olarak karşımıza çıkar. Ona göre “*Medeniyetlerin kaynağı tek bir medeniyettir; o da hakikat medeniyetidir. Hakikat medeniyeti, ilâhi kaynaklıdır, vahiy kaynaklıdır. Esas kurucuları da peygamberlerdir. Bu bakımdan o ilk insandan itibaren geliştirdiği hakikat medeniyetini diriltiş demektir. Bu düşüncelerin ışığında, Medeniyet, temelde tekdir ve medeniyet meşalesi ilk insandan bugüne elden ele taşınarak gelmiştir.*”²² Yine başka bir yerde Karakoç İslâm medeniyeti’nin kendini ilk insandan itibaren başlamış kabul etmek, peygamberleri en yüce makamda görmek ve o güne kadar temelde vahiy medeniyetinden geçme nice düşünce ve sanat verimini yeniden gözden geçirip kendi özülüyle yoğurmak suretiyle hakikatin ve tüm insanlığın medeniyeti halinde vazedip etmediğini sorar.²³ Bu cümlelerin Sezai Karakoç’un temel medeniyet anlayışını ele verdiğini, ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Medeniyeti, kendi-

sinden öncekilerden farklı bir şekilde ele alarak, medeniyetin tek olduğunu ifade ediyor, var olanların ise ondan geldiğini ifade ediyor. Burada temel sorun Karakoç'un *hakikat medeniyet* olarak nitelendirdiği *medeniyet* ile diğerlerinin tanım-lama da ayrı düştükleri gözlemlenmektedir. Ancak kavramsal olarak açılımı Sezai Karakoç'a paralel görüşler ileri süren *Lütfi Bergen* tarafından yapılmıştır. Bergen İslâm'ın *medeniyet* kavramının tek sahihi olduğunu, diğerlerinin ise *uygarlık* olduğunu ifade eder. -Bergen'in görüşlerine de değineceğimiz için burada fazla ayrıntıya girmiyoruz.-

Karakoç, Ziya Gökalp'in yanlışını net olarak düzeltir ve kültür ile medeniyet'i kendi alanlarına yerleştirir. "*Kültür medeniyeti değil, medeniyet kültürü içerir. Bize kültür medeniyetin fizyolojisi gibidir. Medeniyet ise sadece anatomi değildir, canlı organizma gibi anatomik cephesiyle, fizyolojik cephesiyle bir bütündür.*"²⁴ Karakoç, Gökalp'in görüşlerine net olarak tavrını alır: "*Ziya Gökalp'in medeniyet ve kültür tanımlarından ayrılıyor. O, kültürü milli, medeniyeti milletlerarası kabul ediyor. Medeniyet ona göre bir grup ulusun ortaya koyduğu ortak eserlerdir. Oysa bizim görüşümüze göre her medeniyete bir de onun kültürü tekabül eder. İslâm medeniyet diyorsak bir de İslâm kültürü dememiz gerekir. İslâm kültürü, İslâm medeniyetinin bir unsurudur; belki öbür birçok unsurun da kaynağı olan bir unsurdur. Irkların gerek kültüre ve gerek medeniyete katkısı mizaç katkısıdır.*"²⁵ Bu noktada farklı bir tanımı daha devreye koyar, buna göre ise medeniyetin işler haline *kültür* denilebilir.²⁶ Sezai Karakoç'un *medeniyet* anlayışının temelinde *din* vardır. Bu sebeple diğerlerinden ayırmak için de kullandığı adlandırma, medeniyet anlayışının kaynağını da ortaya koyacaktır. *Vahiy medeniyeti* ve *hakikat medeniyeti* kavramları İslâm Medeniyetinin ortaya konulmasından başka bir çaba olarak görünmemelidir. Karakoç İslâm medeniyetinin krizi konusunda belli tespitlerde ve çözüm önerilerinde bulunur. Ona göre İslâm dünyası medeniyet açısından ölüm sularında yüzyüyor, yeni bir medeniyet atılımı gerekli. Bu *ruhun dirilişi* ile olacaktır.²⁷ Görüşlerini genel adı da olan *Diriliş* tezini, birçok açıdan ele alınan İslâm'ı tarih ve medeniyet perspektifinden açıkla ortaya koyma çalışması, İslâm medeniyetinin yeniden doğuş yolunu arama denemesi ifade etmiştir.²⁸ Karakoç'un *yeniden diriliş* için önerileri başlık olarak klasiklere dönmek, yeni bir aydın tipi, yeni bir idealist yaşam tarzı, sorunları yeniden ele almak, geniş bir kültür programı, manevi yolda ve erdem yolunda bilim ve sanatta Doğu ve Batıdaki örnekleri ile yeni bir çıkış.²⁹ olarak sıralanabilir.

Sezai Karakoç ile paralel düşünen ve Karakoç'a yakın bir şekilde medeniyet düşüncesini ortaya koyan bir diğer isim ise *Yılmaz Özakpınar*. Özakpınar, *kültür* ve *medeniyet* kavramlarına çok net bir şekilde yaklaşmaktadır. Ziya Gökalp'in açık bir şekilde yanlışlığını vurgulamak suretiyle Erol Güngör'ün de bir adım ötesine geçmiştir. Ona göre *medeniyet* inanç ve ahlak nizamıdır. Medeniyet insan ruhunu kavrayan bir inanç ve ahlak nizamıdır. Kültür ise insan ürünüdür. Bir medeniyet onu benimseyen toplumun bütün hayatını değiştirir ve kültürünü yeniden oluşturur.³⁰ Bu

inanç ve ahlak nizamını paylaşan milletler arasında *medeniyet* ortaktır. Batı medeniyetinin artık bütün medeniyetlerin son merhalesi olduğunu, karşı konulamaz bir dünya medeniyeti olduğunu ima eden Gökalp'in görüşlerine Özakpınar itiraz eder, medeniyet görüşünün yanlış olduğunu ifade eder.³¹ Gökalp'in medeniyetin bir milletten başka bir millete taklit yoluyla geçebileceğine, kültürün ise geçemeyeceğine dair görüşüne de karşı çıkar. Özakpınar kendi açıkladığı kültür kavramının, Gökalp'in medeniyet kavramını da (tekniği de) içerdiğini ifade eder.³² Özakpınar Gökalp'in tersine adeta bu iki kavramın yerini değiştiriyor, "*Kültür, eserler ve ürünlerdir; medeniyet; onların arkasındaki inanç ve ahlak nizamıdır. En basit aletten en karmaşık makinaya, toprağa kazılmış bir kuyudan sulama kanallarına, (...) insanın tasarlayıp kendi dışında gerçekleştirdiği somut algılanabilirliği ve maddi yapısı olan oluşumlar kültüre girdiği gibi, örf ve âdetler, alışkanlıklar, kanaatler, fikir ve tutumlar, ideolojiler, yemek tarifleri, bilimsel teoriler; şiir ve destanlar gibi nisbeten soyut oluşumlar da kültüre girer.*" Özakpınar'ın teorisi, inancın medeniyet kaynağı olması bakımından bilinçli, soyut ve rasyonel bir zihin düzeyinde olmasını, insanın bütün ruhunu kavramasını, insanın doğa, hayat ve hayatötesi ile ilişkilerini aydınlatmasını ve ahlak nizamı getirmesini öngörüyor. Bu medeniyetin kendi gereklerine göre kültür ürünleri doğuracağını belirtir. Kültür ürünleri medeniyet çerçevesinden çıkar. Özakpınar, Kültürün duygulardan, medeniyetin bilgilerden oluştuğu tezini de kabul etmez. İçeriği duygu ya da bilgi olsun, insan ürünü her türlü oluşum kültürdür. Medeniyet onları doğuran inanç ve ahlak nizamıdır.³³ Özakpınar'ın medeniyetin inanç ve ahlak nizamı olduğu, kültürün ise bundan doğan ürün olduğunu öne çıkaran tanımının netliği özellikle bir kez daha vurgulamak gerekiyor. Karmaşanın biraz daha azaldığını böylece söyleyebiliriz.

Karmaşayı azaltan son halkada ise *Lütfi Bergen*'in kökleri 1990'lı yıllara dayanan görüşleri var. Bu görüşlerin son bir kaç yıldır yeni ve ilgi çekici olarak görülmesinin en büyük nedeni İslâm'ın klasiklerine rahat ulaşma imkânı olsa gerek. Çünkü bu tarz bir anlatım ile bu fikirlerin serdedilmesi muhatapına delil sunma imkânı açısından sorunsuzdur. Lütfi Bergen'in görüşlerinin, diğer görüşlerini ele aldığımız isimlerden önemli bir farkı diğerlerinin açıklamalarının belli oranda tarihsellikten kurtulamamasına rağmen Bergen'in hem *tarihselliği* hem de *güncel* ve somut durum analizleri yapıyor olmasıdır. Yine yazarın fikirlerinin bütünsellik açısından ele alınması, her yazı çalışmasındaki arkaplanın kendine özgü medeniyet telakkisinden kaynaklandığını görmemizi kolaylaştırmaktadır. Bergen'in, en önemli çabalarından birisi güncel alanda *iktisadi hayat* ve *şehir hayatı*na ilişkin analizler ortaya koymasındır. *Farabi*'den yola çıkarak kendi sentezine varmaktadır. Bergen Farabi'nin *şehir-hane* düşüncesinden hareketle medeniyetin en küçük kurumsal biriminin *hane* yani *ev* olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle "*medeniyete hane-mahalle-şehirden geçmeden ulaşmak mümkün müdür?*"³⁴ diye sormaktadır. "*Farabi'nin medeniyeti iç içe geçmiş kümülasyonlar-*

dan oluşmaktaydı: hane (ev), mahalle, şehir, medeniyet. Farabi, medeniyetine aile-hane sisteminden hareketle ulaşmaktaydı. Farabi'nin medeniyet fikrinin modern Batı toplumsal sistemlerinin tersine bireyden uzak bir yapılanmayı hedeflediği görülüyor.”³⁵ Güncel planda aile-ev-hane üzerinde doğan yıkıcı etkinin en dipten en tepeye hızla yol aldığını tespit etmek zor değil. Buna karşı öne sürülen modellemenin de evden yola çıkmaması şaşırtıcı değildir. Bu bakımdan hane-ev, şehir, medeniyet halkalarının içiçeliğinin vazgeçilmezdir.

Lütfi Bergen'in Sezai Karakoç ile paralel olduğu bir nokta ise Karakoç gibi Bergen'in de medeniyetin ilâhi kaynaklı olduğunu vurgulamasıdır. Karakoç, medeniyetin tek bir medeniyet, onun da *hakikat medeniyeti* olduğunu vurgulamasının ardından, esas kurucularının peygamberler olduğunu ifade eder³⁶; Bergen ise “medeniyetin kaynağı sünnet-i seniyyedir” şeklinde geliştirilmeye çalışılan medeniyet fikrine medeniyetin sadece Hz. Peygamber (asv) asrına ve sonrasına sıkışacağı gerekçesi ile şerh koyar. Çünkü ona göre eğer böyle düşünülmesi halinde Hz. Peygamber'den önce yaşayan ve Hz. Âdem'e kadar giden müslüman perspektifinde medeniyet meselesinin olmadığını zımnen kabul edilmiş olur.³⁷ Dolayısıyla medeniyetin kaynağını ilâhi bir kaynağa yaslayan Bergen, tek medeniyet yaklaşımını benimseyip bu medeniyetin ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'den (as) Hz Peygamber'e (sav) uzanan Karakoç'un ifadesiyle elden ele geçen bir meşale olduğunu ifade etmektedir.

Lütfi Bergen, biraz evvel belirttiğimiz gibi şehir üzerinde durarak medeniyet-şehir bağıni kurmaktadır. Diğer yandan *kent-şehir* ayrımı ile şehri medeniyete, kadim bir dünyaya; kenti ise kapitalist ve köksüz olarak ele aldığını da ifade etmek gerekiyor. Bergen de *medine*'nin *şehir* oluşuna vurgu yapar. “İslâm çağında ona *meditü'n-nebi* ismi verilmiştir. Mekke'nin fethinden sonra Peygamber Efendimiz'in ana vatanına yerleşmeyip Medine'de yaşamasını, Bergen Medine'nin hem medine (şehir) hem de “ideal şehir”, yani Kur'an hükümlerinin tatbik edildiği özel bir şehir hususiyeti kazandığının kesinleşmesine vurgu yapar. İslâm dininin tatbik edildiği bir yer olmuştur. Medine vahiyle gelen özelleşme sebebiyle kendisini medeniyet halinde algılamamıza fırsat verecek anlamları da yükledi. Doğal olarak İslâm medeniyeti denilen birşey varsa o, Medine gibi sitenin oluşumu nedeniyle vardır.”³⁸ Bergen'in toparlayıcı yaklaşımına göre medeniyet tartışmasında ilk elde iki yaklaşım öne çıkıyor: “1) Medeniyet estetik, ilmî, teknik, tarihî ve asrî güzellik ve toplumsal değerler düzeyidir; 2) Medeniyet, civilization'dur. Bize ait değildir. Mehmet Akif'in “medeniyet”i civilization gördükten sonra İslâm ile onu meczetmeye çalıştığından bahsedilebilir.”³⁹ Bu noktada yukarıda Sezai Karakoç'un görüşlerine yer verdiğimizde değindiğimiz, yarım kalan konuya temas etmekte fayda var. Karakoç medeniyetin tek olduğunu onun da hakikat medeniyeti olduğunu söyleyerek, diğer medeniyetlerin bundan ilhamla ortaya çıktığını ifade etmiştir. Bergen bize burada önemli bir kavramsal ayrımı ortaya koyarak medeniyet tartışmalar-

rı için çok önemli bir açılım getirmiştir. *Civilization* onun yaklaşımında *uygarlık* anlamına geliyor. *Medeniyet* ise *umran* toplumlarıdır.⁴⁰ Bu çerçevede Batı toplumlarının madde eksenli *civilization* yani *uygarlık* biçimleri ile Müslüman toplumların *Medeniyet* yani *umran-medine* inşaları birbirinden tefrik edilmeye şiddetle muhtaçtır.⁴¹ Bergen'e göre, Cumhuriyet kurulmadan önce gelişen aydın zihniyetinin *medeniyet* kavramına zenginlik, teknoloji, sanayileşme, kentleşme, dünya bilgisi nazarıyla baktıkları açıktı. Bu yaklaşım artık günümüz aydını için savunulabilir bir düşünme tarzı değil. Çünkü klasik İslâm filozoflarının metinlerinde *medeniyet* gelişmeci tarih felsefesiyle tanımlanmış bir bilgi- teknik süreci değildi. Örneğin Farabi, *medeniyeti* ya da *medine* oluşumunu maddi meselelere bağlamaksızın izah eder.⁴² Dolayısıyla Bergen'in bu son fikirlerinden hareketle *medeniyetin* aslında somut değil soyut bir *düzenleyici zihniyet* olduğunu anlamak gerekecektir. Özakpınar'ın *inanç ve ahlak nizamı* olarak tanımlamasına paralel bir yaklaşım var diyebiliriz. Bununla birlikte kültürün bu zihniyetin bir ürünü olduğu söylenecektir. Diğer yandan gelişmeci-kalkınmacı ve bilgi-teknik içeren *medeniyet* tanımlamasına karşı da net olarak bir tanım ve eleştiri getirmektedir.

Bir diğer önemli yaklaşım ve perspektif farkı da *medeniyet* anlayışında *ahi-sufi* damarın başat rol almasıdır. Bergen'e göre İslâmcılık sufilığe sırtını döndükçe hiç bir zaman *halk dindarlığına* yaklaşamayacaktır. Dolayısıyla onun *yerli olamaması* biraz da *halk içre* olamaması(ndan)dır. Anadolu esnaf-sufiliği ile medrese arasında ilişkiler kuran çok önemli şahsiyetler *yerliliği* imkâna geçirdiler.⁴³ Yerlilik tartışmalarının toprak-coğrafta-vatan söyleminden zihniyet söylemine taşınmasında ve netlik kazanmasında büyük bir fikri çaba ortaya koyan Bergen'in bu çalışmalarının bir başlangıç olduğuna da dikkati çekmek gerek.

GERİLEME KONUSU

Bugün *İslâmcılık'a* içeriden yapılan ve yapılacak eleştirilerin büyük oranda *İslâm Medeniyeti neden geri kaldı* sorusunun da cevabına ulaşma amacı taşıdığı söylenebilir. Bu manada *İslâm Medeniyeti'nin* Batı karşısında geri çekilmesinin temel dinamiği *onun gibi olmaya çalışması* yani *yabancılaşma* ile karşı karşıya kalmasından doğmaktadır. Batı karşısında yenik bir hale geldiğinde kurtuluş reçetelerini yine Batı'da arama hatasına düşmüştür. Bu noktada devleti kurtarmakla *medeniyet* yaşatmak arasındaki ayrımları da kaldıran Osmanlı aydınları çözümü Batılılar'ın düşünüş biçimini bizim ruhumuza monte etmekte buldular. Bu noktada *İslâmcılık* üzerine söylenebilecek söz onun bir *medeniyet* iddiasından çok siyasal dar alan söyleminde sıkışıp kaldığıdır. Bu anlamda *İslâmcılık* da *medeniyet* iddiasından vazgeçmiş, vazgeçmiş de değil aslında onu gündemine hiç almadığı, sadece iktidar ve devlet alanındaki mücadelede varolmuştur.

İslâm *medeniyetinin* gerilemesi konusunda da farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Ortada bir gerileme mi, duraklama mı, yoksa *medeniyet* anlamında değil de

idari ve hüküm anlamında mı bir gerileme mi var? Açık bir duraklamanın olduğu muhakkak. Bu duraklama idari ve askeri alanda öncelikle ortaya çıkmıştır. Sonrasında medeniyet emareleri de kendi alanlarında donmaya başlamıştır. Bugün örneğin Osmanlı'nın ortaya koyduğu sanat eserlerinin büyüklüğünden hala bahsedebiliyoruz, ancak bunların devamının bireysel çabaları aşan bir boyutta devam ettiğini söylemek zor. Zira müzikten mimariye kadar farklı alanlara bakıldığında olduğu yerde kalmış, donmuş bir durum karşımıza çıkacaktır. İlerleyen süreçte kendini yenilemediği gibi daha da geriye giden bir yapı olarak varlığını sürdürmüştür. Erol Güngör'e göre de İslâm medeniyetinin bazı sahalardaki gelişmesi İslâm dünyasının gerileme döneminde bile devam etmiş; buna göre İslâm medeniyetinin canlılık taşıdığını ve 19. yy'da zirveye çıkan musiki bunun en büyük örneği olduğunu vurgulamıştır.⁴⁴

Gücü olanın tanımladığı bir aşama başladığında kavramlarımızın Batı'da içlerinin dolduğunu görmekteyiz. Medeniyet pratiklerine bakıldığında belki de doğal bir süreci farketmek zor olmuyor. Medeniyetin devlet ve yönetimle başabaş yol aldığını, ama devletin ortadan kalmasıyla ortadan kalkmadığını, ancak zayıfladığını söyleyebiliriz. Medeniyetin bu manada bir devlet telakkisi taşıdığını, ancak devlete bağlı olmadığını, buna rağmen bir devlet teşkilatı, idari yapısı ve yönetimi ile güçlü/yaygın olduğunu tespit etmek gerekir. Erol Güngör de İslâm medeniyetinin hâkimiyeti, aynı zamanda İslâm dünyasının siyasi üstünlüğü manasına geldiğini belirtir.⁴⁵ Süleyman Uludağ'a göre de *medeniyetle devlet* aynı ayrı şeylerdir. Hanedanlıklar ve devletler gibi medeniyetlerin de bir tabii ömürleri vardır. Ömrünü tamamlayan ve eceli gelen medeniyetler de devlet gibi vadesi dolunca yıkılır ve tarih sahnesinden silinirler. Ancak devletlerin ömrüne göre medeniyetlerin ömrü daha uzundur. İslâm medeniyetinde yüzlerce devlet ve hanedanlık kurulmuş ve yıkılmıştır. Şu anda elliye aşkın devleti içinde barındıran İslâm medeniyeti eski gücünde olmasa bile yaşamaya devam etmektedir. Emevi, Abbasi, Selçuklu, Osmanlı hanedanlıklarının kuruluş, gelişme, yükselme, gerileme ve çöküş dönemleri İslâm medeniyetinin benzer süreçlerinden ayrı ve farklı şeylerdir. Bu süreçler birbirinin içine geçse ve birbirlerini etkilese de sonuçta biri diğerine indirgenemez.⁴⁶ Diğer yandan İslâmcılık "devlet eleştirisi" çerçevesinde muhalif ruhu üretirken paradoksal anlamda ancak devlet ile geliştirilecek *adalet, can-mal emniyeti, nikahın tesbiti, nesebin tayini, dinin toplumsal icrası ve barışın sağlanması* gibi temel kavramlarla ilişkisinin mahiyetini ifadeden ya kaçınmakta veya ertelenmiş muhayyel bir İslâm toplumunun bu meseleyi çözmesine terk etmektedir.⁴⁷ Buradan hareketle bir medeniyet hareketinin kültürel alanı inşaa ettiği gibi, siyasi ve idari alanı da inşaa ederek, burada da kendini gösterdiğini söyleyebiliriz. Medeniyetin bir bütün olarak ele alınması gerektiği ön kabulü karşımıza çıkacaktır. Ziya Gökalp'in üçlü sentezlemesinin daha bu aşamada bir çözümünden çok çözümsüzlük olduğu burada daha net olarak ortaya çıkacaktır.

Erol Güngör, Müslümanların geri kalışlarını, dış şartlardır ve iç şartlar olarak ifade etmiştir. Dış şartlar kişilerin elinde olmayan imkânlardır, örneğin ticaret yollarının değişmesi, sömürgeciliğin gelişmesi ile Batı'da zenginliğin artmasıdır. Dikkat edilirse Batı Osmanlı'yı Osmanlı'nın hesap edemediği bir yolla durdurmuş ve geçmiştir. Diğer nedenler yani iç şartlar –ki bir kısmı Güngör'e göre hala günceldir- yine önce bilim ve teknoloji geri kalmakla başlayıp diğer alanlarda da kendini göstermiştir. Güngör'e göre, İslâm medeniyetinin 9., 10., 11. yüzyıllardaki üstünlüğünün ardından bir diğer üstün olduğu dönem Moğol istilasından sonraki beş yüz yıldır, yani 17. yy'a kadar süren dönem. Bunda temsile haiz olan, en üstün pratiği ortaya koyan *Osmanlılar*'dır. Sonraki yüzyıllarda da medeniyet anlamında Osmanlı'nın ortaya koydukları yine üstün ürün ve örneklerdir. Ancak Batı sentezleme ile artık Osmanlı'nın ortaya koyduğu İslâm medeniyet pratiğine karşı bir cevap da veriyordu. Güngör Batı'da yaşanan değişimlerin pratik sonuçları ortaya çıktığı zaman Osmanlılar dolayısıyla İslâm Medeniyetinin yenildiğini ifade eder. İslâm dünyasında ilmin neden yerinde saydığının izahı konusu tartışmalı bir konudur.⁴⁸ Erol Güngör'e göre İslâm dünyası kendi üstünlüğünün kurbanı olmuştur. Osmanlı'nın en zirve olduğu dönemde kurduğu sistemde insanları değişmek, ileri gitmek vs için teşvik ciddi ihtiyaçlar yoktu. Bu cemiyete meydan okuyan başka bir sistem de yoktu. Batı medeniyetinin temeli kapitalist ekonomiye dayanıyordu. İslâm dünyasında bu yönde bir gelişme olmadığı gibi, bizim medeniyetimiz de bu türlü bir gelişmeye müsait de değildi. Osmanlı'ya hâkim olan değerler eşitlik ve adaletti. Müslümanlar, bazı insanların büyük servet biriktirmek suretiyle başka insanlara hükümsine hoş bakmadığı gibi, sistem de buna müsaade etmiyordu. Osmanlılar kapitalizme izin vermeyen bir sistem kurdular ve bunu muhafaza etmeye çalıştılar. Güngör, İslâm Medeniyeti'nin rakipsiz kalmasıyla alelacele sürüklendiğini öne sürmüş, rakip bir medeniyeti ateşleyen unsur demiştir. Ama rakipsizliğin bir medeniyetin sükûtuna sebep olmaması gerekir, zira onu iç dinamiklerini ilerlemeye zorladığını, gelişmelere vesile olduğunu değişik medeniyetlerde müşahade edebiliyoruz.⁴⁹ İbn Haldun da medeniyetlerin macerasını incelerken sadece iç dinamiklerle ilgilenmemiş, dış dinamikleri, bir medeniyetin çevresindeki medeniyetlerle ilişkilerini bir değişken olarak hesaba katmıştır. Medeniyetler tek başına var olmayacaklarına göre, devamlı olarak başka medeniyetlerle ilişki içindedir, bu ilişki zaman zaman çatışmaya döner. İbn Haldun medeniyetler arası çatışmayı değer farklılığına değil, başka medeniyetler üzerinde hegemonya kurma çabasına bağlar.⁵⁰ İslâm medeniyetinin kendini yenileyememesi ve çevresinde olan bitene karşı bigane kalışı duraklamayı ve donmayı getirmiştir. Ancak bunun da mutlak ve bütünsel olmadığını belirtmek gerekir.

YENİDEN BİR MEDENİYET DÜŞÜNMEK: YERLİLİĞE DOĞRU

İslâm medeniyeti insanlık tarihinde görülen en önemli medeniyetlerden biridir. Bunda önemli ve eski birçok uygarlığın doğduğu bir coğrafyada doğmuş ol-

masının da katkısı vardı.⁵¹ Diğer yandan ise İslâm medeniyetinin temas ve diyalog kuracağı bir zemin vardı. Karşısında Pers ve Roma bakiyesi iki yönetim ve alan vardı. İslâm medeniyetinin ilk dönem Bizansla karşılaşmasındaki şaşırtan ve bir sentezi doğuran durum ilk bakışta değişme ilgili olarak değerlendirilebilir. Osmanlı'nın İstanbul'un fethi sonrası Bizans'ın imparatorluk bakiyesinin de üzerine oturarak, buna göre yeniden bir devlet teşkilatlanmasına girişmesi de ana güzergâhtan bir sapma olarak değerlendirilebilir. Ya da yıkım oluşu açık olan iki durum var. Moğollar'ın istilası büyük bir insan kıyımı olduğu kadar kültür ve medeniyet kıyımıdır da. Osmanlı'nın yükselme dönemine bıçak darbesi gibi inen Timur olayı da büyük bir kırılmadır. Verilen iki örnek medeniyetlerin karşılaşmalarla kendini zenginleştirmesi, eski bir medeniyeti kendine katması, belli başlı durumları kendine adapte etmesi olarak okunacaktır. Sonraki iki örnek büyük bir kıyım, yıkım ve çöküş olarak değerlendirilir tarih sayfalarında. Zira bu olaylar (Cengiz ve Timur işgalleri) medeniyetin barbarlık karşısında gerilemesi anlamına da gelmektedir. İslâm medeniyetinin idari ve askeri olarak temsilcisi olanların yenilmesi, medeniyetin ve kültürün de yenilmesinin kapısını aralamış oldu. Bu yıkımların ardından duraklama denilebilecek bir dönem başlamıştır ki Osmanlılar'ın tarihinde bu *fetret* olarak adlandırılmıştır. Tarihsel süreçlere ve ayrıntılara girme niyetinde değiliz. Mutlak yıkım yoktur. Her yıkım yeniden yükselmeyi de getirir. Mutlak olarak yok olduğu iddia edilen toplumlar ve medeniyetler bir anlamda *reenkarnasyon* gibi bir durumla bir yerlerde kimi toplumlarda yaşamaktadır. Putperest inançlar, bugün form değiştirip varlıklarını koruyor. İbn Haldun'un yaklaşımın tutarlılığı tarihsel durumlar gözönüne alındığında kabul edilebilirdir. Buan göre medeniyetlerin yükselişi veya çöküşü ebedi değildir. Tarihin temel dinamiği medeniyetlerin devri daimidir. Başka bir tarifile çizgisellik tarihte imkânsızdır.⁵² Çizgisel bir tarih ve ilerleme mantığının kabul edilebilir bir yanı da yoktur. Mimari de, müzik de geçmişin gerisindeyiz. Şiirde Osmanlı'lar *divan şiiri* diye orjinal bir yapı kurdular. Bunun bugün itibarıyla canlandırılması çalışmaları boşuna, ama kendi dönemi içinde baktığımızda önemi görülür. Bugün buna benzer bir yapının kurulmasının neden mümkün olmadığının cevaplarını aramak ve bulmak zorundayız. Ancak şunu teslim etmek zorundayız İslâm Medeniyetinin canlılık taşıyan yanlarının başında yine herşeye rağmen edebiyat gelmektedir. Tekrarla Moğolların işgali ile sarsılan İslâm medeniyeti, yeniden dirilişinin ardından tekrar özellikle son iki yüz yıldır düşüncenin Moğolları diyebileceğimiz istilacıların talanının ardından bir kültür ve medeniyet sarsıntısı geçirdi. Yine şablon ve formüllere boğmadan söylenirse bunu takip edecek sürecin sarmal bir şekilde inişin ardındaki çıkış olduğu söylenebilecektir.

Bu noktada bizim yanında olduğumuz, bir çıkış olarak olarak gördüğümüz yerlilik sarmalın çıkış yönüne bizi götürecek görünen yegâne yaklaşım, yegâne düşüncüdür. Yerlilik kavramının sağ, milliyetçilik, nostaljicilik vs gibi adlandırmalar ve

anlamlandırmalarla güdük bırakılma çabası gözden kaçmamaktadır. Aslında bu tavra negatif tavır alanların kimileri temel ayrımın farkında olanlardır haklarını vermek gerekiyor. Zira yerlilik bize medeniyeti tekniğe indirme, kültürü medeniyetin üstüne çıkarma, çizgisel ilerlemeci, kalkınmacı, giderek Batılı bir siyasal tarz olan devrim söylemlerinin bir kenara bırakılmasını da teklif etmektedir. *Yerlici İslâmcı* görüş selefiliğin tashihini, diğer yandan İslâmcılığın pratikte olduğu gibi te-oride de tasavvuftan yararlanmasının yolunu açmaktadır. Doğal olarak bu durum birçok görüşün yeniden ele alınmasının kapısını araladığı gibi birçok önemli ismin görüşlerinin yeni bir zeminde değerlendirilmesini getirmektedir. Yerliliğe atfedilen *savunmacı bir reflekse sahip olduğu* iddiasının, tam da karşı tarafta olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda yerliliğin muhafazakâr bir yanının olmadığı hatta geçmi-şi de kapsayacak büyük bir arınma, yenileme, düzeltme, diriltme hareketi olduğu/olacağı düşünülebilir. Bir yanıyla farklı ideolojik alanlara girebilme gücüne, bir ya-nyıyla asıl mecrainı yeniden dizayn iradesine sahip. Yerliliğin zihni bir durum oldu-ğu muhakkak. Hem yerli hem medeniyet? Bir yere ait olunacak hem de bir mede-niyete. Hem bir coğrafyaya sıkışacak hem daha geniş bir alana seslenecek. Tabii ki böyle olmadığı gayet açık. Anadolu'da başarı ile ortaya konan modelin başka coğ-rafyalarda uygulanabilirliği muhakkak. Anadolu'da uygulanmış olması bir mukad-derat, hatta sahip olunan şartlardan dolayı bir talih. Buna karşı çıkışın altında kök-süz bir yaklaşımı, Batı'dan mülhem evrenselcilik söylemi doğurmaktadır. Batı der-ken bile bir coğrafyayı, bir yer'i, bir mekân'ı, hatta bir toprak parçasını ifade eder-ken, buraya coğrafi anlamın ötesinde bir anlam yüklerken, Anadolu'ya yüklene ne-gatif yakışımın anlaşılır bir yanı yoktur. Yerlilik Anadolu'da pratize edilmiş bir mo-delin adıdır. Yerlilik, bugün içinde bulunduğumuz andaki ifadesiyle geçmişin ye-niden ele alınması yeniden üretilmesidir. Yerlilik zihni bir aidiyet, kaynaklara dön-mek, tarihi süreci yeniden gözden geçirmektir. Yoksa aynı toprakta yaşayanların, aynı toprağa ait olması değildir, aynı mekâna aitlik değildir. Aynı mekân, aynı top-rak doğal bir etki alanına sahiptir. Yerliliğin vatan tasavvuru ile aynı olmadığını da vurgulamak gerekiyor. Vatanperverlik/vatanseverlik ya da bir vatan'a ait olmak ile yerli olmak aynı durum değildir. Bizim yerlilik anlayışımızın temelinde bir mode-lin varlığı yatar. Bu modelin Anadolu'da tatbiki, bu topraklarda vücuda gelmesi bir tesadüf değildir, ama toprağı vatan yapan kandan önce bu modeldir. Anadolu va-tan ise önce Yerlilik ile vatanıdır. Yerli olunmadan vatan kılma çabası nafiye olmak-tadır. Dolayısıyla yerli bir medeniyeti düşünmek, İslâm Medeniyetinin Anadolu tecrübesinin düşünülmesi olacaktır. *Yerlici İslâmcılık* olarak adlandırılabilircek yaklaşım tarzı ve fikri yapı bu tecrübenin İslâm Medeniyeti'nin büyük kazanım ve tecrübelerinden birisi olduğu inancıyla giderek daha da billurlaşmaktadır.

Toprak merkezli söylemin bir yere varmayacağı açık, bu yüzden olsa gerek yerlilik ile yer olarak da kullanılan toprak'ı eşitleme refleksi karşımıza çıkmak-tadır. Yerlilik evet bir yerdir, bu yer bir toprak parçasını da kapsayacak bir fikri

yer, bir zihni evrendir. Sezai Karakoç'un yerinde tespiti ile yerli kültüre bizzat kendi ülkesinde bir rakip karşı çıkarılabilir. Ona göre yerli kültür toprak altı medeniyetlerin silahıyla arkadan vurulmak istenmektedir. Bir başka anlatıyla Batı kültürünün karşısında direnmek için sıkı sıkı toprağa basmak isteyen yerli kültürün ayaklarının altından bizzat o toprağın çekilmesi denenmektedir. Yerli kültür için özyurdunda bir başka cephe daha açılmış olmaktadır. Dıştan Batı medeniyeti, içten de ölü medeniyetlerin saldırısına maruz kalınmaktadır.⁵³ İşin acı yanı bunu yapanlar her zaman Batı'dan bize bakanlar değil, aynı toprağa bastıklarımız, aynı inancı taşıdığımızı düşündüklerimiz. Yerli duruşun karşısında *o halde siz Rum'u, Roma'yı, Hitit'i ne yapacaksınız* şeklinde bir yaklaşım Karakoç'un ifadesiyle arkadan vurmaktan farklı bir tutum olmayacaktır, üstelik bu kendi kendine olan bir hareket. İslâmcılığın "toprak"la ilişkisiz fikir üretme endişesi de İslâm Düşüncesi açısından kabul edilebilir bir yaklaşım değildir. Peygamberimizin (sav) Medine perspektifi Müslümanların bir toprağa bağlı olarak varoluşlarının en büyük kanıtıdır. Bergen bunu İslâm toplumlarının *dâr* fıkı Müslüman-toprak ilişkilerini kuvvetle birbirine bağlar, şeklinde ifade etmiştir.⁵⁴ Diğer yandan *Cevdet Paşa*'nın da yalın bir şekilde ifade ettiği gibi medeniyetin doğması için toplumun bir toprağa yerleşmiş olması şarttır.⁵⁵

Bugün Türkiye'de bir medeniyet perspektifine sahip olması beklenebilecek olan tek çevre İslâmcı çevredir. O da homojen bir yapıdan çok heterojen bir yapıya sahip ki, birbiri ile çatışan görüşlerin dahi bulunduğu bir alan. İslâmcılar'ın genel olarak İslâmcılığın yeniden tanımlanması talebini dile getiren, yeniden içeriklendirilmesini ve nihayet yeniden asıl köklerine dönmesini isteyenlerin yerli bir yaklaşım ortaya koymaları da diğer gelişmelere paraleldir. Bergen'in *İslâmcılık ile yerlilik fikri arasında ayrışma, İslâmcılığı yeniden tarif etme arayışının ürünüdür*⁵⁶ tespitinin de bu minvalde olduğunda kuşku yok. Eleştirilerden ürkmek, dışarıya malzeme veriyoruz gibi üçüncü sınıf vatandaş davranışlarının medeniyet bir yana köy bile idaresi bile kuramayacağı açıktır. Bu noktada *medeniyet kurucu* yaklaşımlara odaklanmak gerekiyor. Örneğin İbni Haldun'a göre *fıkıhın amacı medeniyeti korumaktır*.⁵⁷ Fıkıh ve tasavvufun birlikte büyük inşa ve ihyayı gerçekleştireceği açıktır. İnsanın kalbini ile dış dünyasını düzenleyen iki disiplin yalınlığın da merkezidir. Bugün büyük bir yıkım gerçekleştiren modernizm, kapitalizm ve son merhale olarak içten çürüme getiren postmodernizm yani Batı medeniyeti karşısında bir cevaptan öte bir tavrı ancak Osmanlı'yı kuran ahi-sufi ekolünün sayesinde gerçekleştirebiliriz.

Lütfi Bergen'in merkez-çevre bağlamında ortaya koyduğu *hicret* fikrinin farklı bir açılım sağlayabileceğine dair inancımızın, inanç beri artık bir tavır olduğu da ortadadır. Bergen'e göre "*Musa Mısır'dan çıkarılmakla uygarlıktan çıkarılmıştı ve medineyi inşaa edecek bir ruh terbiyesine tabi tutulmuştu. Musa (as) çöle giderek, din'in "medeniyet" inşaaasının modeli olmuştur. Medeniyetler uygarlı-*

ğın içinde doğmamışlardı(r). “Taşra” dan gelmişlerdir. İbrahim (as) İsmail (as) ile Kâbe’yi inşa etmiş ve İsmail’i (as) çölde bırakmıştı. Günümüz koşullarında Mekke, dünya şehir ideolojilerinin yanında “çevre” özelliğini korumaktadır. Mekke’nin dinamizmi yerlilikle değil, hacıların göçebeliği ile mümkündür.”⁵⁸ Bergen’in taşradan merkeze güç taşımaktan ziyade uygarlığın karşısında taşra olarak konumlanan yerleri, mekânları yeni bir merkez, uygarlığın karşısında medeniyet yapma teklifinin orijinallliği ortadadır. Buna göre merkez artık yaşanılır değilse, farklı bir yönde ise taşra yeni bir merkez inşaaşı için en uygun zemindir. Hicret fikrinin hem mekânsal hem de zihni ve fikri olması gerekmektedir.

Bugün yaşadığımız süreç ve geldiğimiz nokta itibarıyla modernizm karşısında fikren geriye çekilen bir İslâm Medeniyeti, kapitalizm’e yenilen yenilmekle kalmayıp onun araçlarını kendi alanına taşıyan bir Müslüman kitle, günden güne ortaya çıkan yeni teknoloji ile hayatı farklı bir noktaya an an giden insanlık âlemi. Karanlığın en zirvesi. Şimdi bu noktada öne sürülecek her fikir tartışmalı olacaktır, her tez yanlışlanabilir denilecektir. Herşeyin buharlaştığı, değerlerin buharlaştığı bir dönemde kimlik vurgularına geri döneceğimizin işaretleri vardır. Bu da demek oluyor ki postmodern süreçle flulaşan kimlikler artık daha özel alanlardakilerin ifşası, ortaya konması ile yeniden daha farklı bir usuller ortaya çıkacaktır. Yerlilik düşüncesinin bu anlamda önemli bir aidiyet kimliği olarak tebarüz etmesi büyük bir kazanım olacaktır. Zira yerlilik ile vazgeçtiklerimizi hatırlama, modern bozgundan önceki dönemleri tetkik etme imkânına sahip olabileceğiz. Bu şekilde Moğol yıkımının ardından duraksayan medeniyet hareketinin yeniden hareketlenmesi gibi, yıkımlar karşısında yeni bir dil, yeni bir perspektif taşıyan bir yapının çıkabileceği konusunda umutsuz değiliz. Sarmalın yükseliş kısmında olan İslâm Medeniyetinin yeniden sıhhat bulabilmesi, yeniden daha etkin hale gelmesi uzak değil. Müslümanların kendi içlerindeki direnç belki de bu yükselişin önündeki en büyük engel. Bunun da zamanla makul bir noktadan artık sürece dâhil olacağı ise kuşku götürmemektedir.

¹ İlber Ortaylı, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, 20. Baskı, 2005, s.19-20-2

² Süleyman Uludağ, Din ve Medeniyet Köprü Dergisi, Kış 2003, 81. Sayı

³ Yılmaz Özakpınar, Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi, Ötüken Yay., 2. Baskı, 1999, s.30

⁴ Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları, Türk Kültür Yayını, 4. Baskı, 1976, s.27

⁵ Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s.27-28

⁶ Ziya Gökalp, Türk Medeniyeti Tarihi, Kültür Bakanlığı, 1976, s.20

⁷ Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s.47

- ⁸ Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s.48
- ⁹ Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s.49
- ¹⁰ Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s.51
- ¹¹ Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s.48
- ¹² Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s.51
- ¹³ Gökalp, Türk Medeniyeti Tarihi, s.19
- ¹⁴ Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s.49
- ¹⁵ Erol Güngör, Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, (e-kitap: hisar.gunlugu.com) s.7
- ¹⁶ Güngör, Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, s.6-7
- ¹⁷ Mehmet Niyazi, Medeniyetimizin Analizi ve Geleceği, Ötüken, 3. Basım, 2007, s.48
- ¹⁸ Niyazi, age., s.48
- ¹⁹ Niyazi, age., s.47-48
- ²⁰ Sezai Karakoç, Düşünceler I, Diriliş Yayınları, 1986, s.7
- ²¹ Karakoç, Düşünceler I, s.8
- ²² Karakoç, Düşünceler I, s.16
- ²³ Sezai Karakoç, Günlük Yazılar 4 Gün Saati, Diriliş Yayınları, 1986, s.57
- ²⁴ Karakoç, Düşünceler I, s.9
- ²⁵ Karakoç, Düşünceler I, s.9
- ²⁶ Karakoç, Düşünceler I, s.10
- ²⁷ Karakoç, Düşünceler I, s.20
- ²⁸ Karakoç, Düşünceler I, s.17
- ²⁹ Karakoç, Düşünceler I, s.20
- ³⁰ Özakpınar, age., s.49-57
- ³¹ Özakpınar, age., s.55
- ³² Özakpınar, age., s.56
- ³³ Özakpınar, age., s.47-50-55
- ³⁴ Lütfi Bergen, Şehir ve Medeniyet, 8 Mayıs 2012, edebistan.com
- ³⁵ Bergen, agm., 8 Mayıs 2012, edebistan.com
- ³⁶ Karakoç, Düşünceler I, s.16
- ³⁷ Bergen, agm., 8 Mayıs 2012, edebistan.com
- ³⁸ Lütfi Bergen, İsyandan Dirliğe Anadolu'da Yerli Olmak, Ebabil Yayıncılık, 1. Baskı, 2011, s.228
- ³⁹ Bergen, İsmet Özel. Bir Medeniyet Tartışması, 15 Ocak 2012, edebistan.com
- ⁴⁰ Bergen, agm., 15 Ocak 2012, edebistan.com
- ⁴¹ Bergen, agm., 15 Ocak 2012, edebistan.com
- ⁴² Bergen, agm, 15 Ocak 2012, edebistan.com
- ⁴³ Bergen, Yerlilik ve İslamcılık, 1 Aralık 2011, edebistan.com
- ⁴⁴ Erol Güngör, Sosyal Meseleler ve Aydınlar, Ötüken Neşriyat, 7. Baskı, 2011, s.108
- ⁴⁵ Güngör, age., 7. Baskı, 2011, s.103
- ⁴⁶ Uludağ, agm.,
- ⁴⁷ Bergen, Yerlilik, habername.com, 3 Eylül 2011
- ⁴⁸ Güngör, age., s. 104-105-106-107
- ⁴⁹ Niyazi, age., s.31
- ⁵⁰ Recep Şentürk, Açık Medeniyet, Timaş Yayıncılık, 1. Baskı, Nisan 2010, s.181
- ⁵¹ Uludağ, agm.
- ⁵² Şentürk, age., s.189
- ⁵³ Sezai Karakoç, Günlük Yazılar 2 Sütun, Diriliş Yayınları, 4. Baskı, 1989, s. 183
- ⁵⁴ Bergen, agm., habername.com, 3 Eylül 2011
- ⁵⁵ Muhittin Bilge, Medeniyet ve Diriliş, Hece Yayınları, 1. Baskı, 2004, s.85
- ⁵⁶ Bergen, agm., habername.com, 3 Eylül 2011
- ⁵⁷ Şentürk, age., s.44
- ⁵⁸ Bergen, age., s.230

ALPER GÜRKAN

İSLÂM GELENEĞİNDE MEDENİYET TASAVVURU

1. *İnsan ve Varlık*

Medeniyet denildiğinde, en kısa yoldan; insanın yeryüzünde inşâ ettiği düzeni anlıyoruz. Bu düzenden kasıt; bir toplum etrafında muhtelif ihtiyaçlara dönük üretim, sanayi, imar, şehirleşme gibi maddî anâsırın ve inanç, kültür, hukuk gibi mücerred mevcûdâtın belirli bir değerler silsilesi dâhilinde bütünleşmesidir. Bütünlük, düzen ile kaimdir. Bilinebilen tüm uygarlıkları da kapsayacak bir şekilde insanlığın oluşturduğu muhtelif bütünlükleri ele almak lâzım geldiğinde, bu uygarlıkların temelini oluşturan düzeni var kılan değerler silsilesine atıf yapmak gerekir. Bu sayede Çin uygarlığı ya da Hind uygarlığı gibi kökleri dîne uzanan ya da bugün adını koyabildiğimiz hâliyle mevcûd Batı uygarlığı gibi temelini ideolojinin oluşturduğu bütünlüklerden de bahsetmek mümkün hâle gelmektedir.

Değerler silsilesi olgusundan hareketle, bir İslâm medeniyetinden söz etmenin yegâne yolu da aynı şekilde bu medeniyetin, İslâmiyet'in kendine mahsûs evreninde taşıdığı anlamlarla biçimlenişine bakmayı gerektirmektedir. İslâm'dan, yani bir dînden söz edilmesi hasebiyle bu anlamların ve onunla var olan değerler dizgesinin ortaya konuluşu da ilâhî bir menş'e, Allâh'a mâl edilmek lüzûmundadır. İlâveten, söz konusu değerlerin vahy yoluyla aktarıldığı nebîler ve onlar tarafından yapılan işlerle kurulan düzen ve aktarılan öğretiden bugüne uzanan bir gelenekten bahsetmek de gerekmektedir.

Bu çerçeve içerisinde medeniyet mefhûmuna İslâm'da mündemiç olan nübüvvet geleneği içerisinde yaklaşmak gayesinde olan bu yazıyla; özel olarak İslâm ile tezahür eden hakikatin ve onun mü'minlerce kabûl ediliş tarzının, insanı ve onun arzda inşâ ettiği düzeni bir bütün hâlinde ihata ettiğini göstermek maksadı güdülmektedir. Bu maksat istikametinde evvelâ nebî ve rasûlden bize ulaşanlar vâsıtasıyla İslâm'daki varlık ve varoluş tasavvurlarına dâir genel bir kavramsal çerçeve çizilecek, müteakiben medeniyetin kurucusu olan ilk insandan bugüne aktarılan nebevî geleneğin medeniyetle ilişkisine değinilecektir.

a. *İslâm'da İnsan ve Yeryüzü*

Her ne kadar, dünyanın su üzerine oturtulduğunu, durulacak ve temel atılacak bir yer olmadığını, dünya saltanatının bir damla kan akıtmaya değmeyeceğini ve bir çöp kadar değersiz olduğunu, bir rüya ya da bir rüzgâr gibi geçici olduğunu düşünen Sâ'dî Şirazî'nin (Şahinoğlu, 1991:80) fikri nev'iden fikriyât farklı yön-luluklarla daima var olagelmışse de İslâm geleneği içerisinde bu dünyaya yük-

lenen anlam daha geniştir: İslâm geleneği dünyayı, fânî bir durak yeri olması yanı sıra âhiretin tarlası ve Bâkî olan Allâh'ın irâdesinin tecelligâhı olması açısından da ele almaktadır. Bunun dayanağıysa insanın, Kur'ân'da halife olarak nitelenmesidir. (Bakara, 30) Filhakika, bu insanın sırrıdır: Çünkü halife, birinin yerine geçen kimse demektir. (Devellioğlu, 1997:318) Halife olarak insan, bir menşe' ve bir merkeze sahip olarak bu dünyada yaşayan geleneksel insandan başkası değildir. (Nasr, 2001:171) Ashâb-ı kiramdan ve tâbiünden nakledilenlere göre, “*insan hilafetiyle Allâh'a izafeten, nâib olarak mahlûkat üzerinde birtakım tasarruf etme salahiyetine sahip olur, Allâh namına ahkâmı icra ve tenfiz eyer, iradesiyle Al-lâh'ın iradelerini, emirlerini, kanunlarını tatbik eder.*” (Yazır, 1979:299)

Bununla birlikte Âdem (a.s.)'in ve dolayısıyla insanın hilâfeti yeryüzüne, madde boyutuna ilişkindir, çünkü Allâh, “*Arzda bir halife yaratacağım.*” der. (Bakara, 30) Yani İslâm'a göre Âdem özelinde insan; cennette yaşaması için değil, bir müddet yeryüzünde yaşamak, bu sayede Allâh'ın hükümlerini icra etmek ve kulluk etmek için var edilmiştir. Fakat insan sadece arzî de değildir. “*O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök hâlinde düzenleyendir. O, her şeyi hakkıyla bilendir.*” (Bakara, 29) ayetini tefsir ederken bu mevzûda Elmalılı Hamdi şöyle yazar: “*Allâh tealâ insanı yalnız yerde yaşıyacak ve yerdeki eşyadan intifa edebilecek bir hâlde yaratmamış ona Semadan da bir hisse-i intifa ayırmış ve hattâ bununla alâkadar olarak Semâvâtın yedisinde ta'dilât yapmıştır. Şu hâlde insan yalnız arzî bir mahlûk değildir. O yerlerde daralırsa göklerden intifa me'zundur ve fakat bunun için evvelâ ruhi semâvîlik hissiyatını duymalı ve Allâh'ı tanımalıdır. Arzın şehvanî ve hayvanî süfliyetlerinde boğulanlar ise bu tealiden mahrumdurlar. Yarın Yerdeki nimetler tükenecek biz aç kalacağız diye ağlarlar dururlar.*” (Yazır, 1979:291)

Bu değerlendirmeyi, “*insanın topraktan yaratılmış*” olduğuna dâir ayetlerle¹ bütünlemlü olarak ele aldığımızdaysa şu şekilde okuyabiliriz: İnsanın maddesi ya da deyim içinde söylenişiyse “*insanın hamuru*” topraktır, yani dünyadır. İnsan bu sebeple –semâvî vasıflarla var edilmişse de bir müddet için– içinden getirildiği arzın sınırlılığında vücûd bulmuştur. Kur'ân'da bu varoluş ile insanın yeryüzüne yerleşmesi ve Allâh'ın arzı onunla ma'mûr etme irâdesini görmek de mümkündür.² İnsanın yüklendiği bu vazife, onun dünya üzerinde kurması gereken bir düzene ilişkindir. Birbirleriyle uyumlu birçok boyutu ihtivâ etmesi lâzım gelen bu düzenin zaman, mekân ve şekil boyutlarında tecessüm etmesiyle ortaya çıkan mefhûmsa medeniyettir:

Medeniyet düşüncesinin muayyen bir dünya görüşüne ve varlık tasavvuruna dayandığı tezinden hareket eden İbrahim Kalın; medeniyeti, birden fazla kavramdan oluşan bir “*merkez kavram*” olarak tanımlar. Kalın'a göre, “*medeniyet başlığı altında ele aldığımız dünya görüşü, varlık tasavvuru, âlem fikri, kozmoloji, ahlâk, siyâsî ve sosyal düzen, estetik anlayışı, şehir hayatı, kültür ve diğer kavram ve kurumlar, medeniyetin geniş bir semantik alana sahip olduğunu göstermektedir.* [Bu

yönden medeniyet A.G.] *bir dünya görüşünün zaman ve mekân boyutunda tezahür ve tecessüm etmesi*”dir. (Kalm, 2010:4-21)

b. Yaratmanın Düzeni-Cosmos

Bu noktada, anlaşılması için ileri sürülen “*insanın yeryüzünde inşa ettiği düzen*” yaklaşımı sayesinde dünyevî bir kavram olan medeniyetin, maddî niteliği yanı sıra aslî ve ilkesel yönüne işaret edilmekte ve onun ma’nâsına ilişkin bir irtibatı göstermek murâd edilmektedir. Bu irtibatın her iki yönden çerçevesini, insanın yeryüzünü imar etmekle me’mur edilmiş bir halife olması çizmektedir. Çünkü medeniyet, İslâm geleneğine göre düzen/kozmos fikriyle halk edilen kâinatın bir sembolü ve özeti olan insanın, yeryüzünde kurduğu bütünlüklü yapının adıdır. Burada düzenin hem maddî, hem de manevî unsurları olduğu ve bu anâsır arasında daimî bir rabitanın var olduğu dile getirilmektedir. Söz konusu düzeni kavram-sallaştırmak adına Kur’ân’a müracaat ettiğimizde kâinatın (semâ ve arzın) halk edilmesine dâir karşımıza düzenliliğe ilişkin şu mükerrer kelimeler çıkar: *Hesap, takdir, mizan, felek/yörüngen, mikdâr*.³ Bu kavramların çağrıştırdıkları ortak kelime olan “*düzen*”i dikkate aldığımızda sarfî olarak, yaratmak (halk etmek) fiili ile ortaya çıkan bütünlüğün işleyişine dâir bir fikir edinebiliriz. Öyle ki evrendeki düzenliliği araştıran kadîm ilimlerden kozmolojinin İslâm geleneğinde kevnîyyât diye zikredilmesinin sebebi de onun Allâh’ın yaratma sürecindeki “*kün/ol*” emriyle alâkasındandır.⁴ Bu anlamıyla düzen, “*ol*” emrine muhatab olanların içinde bulundukları küllî nizâm ve onun dünyadaki tezahürü olan nizâm-ı âlemdir.

Batı dillerinde “*düzen*” ma’nâsına gelen “*cosmos*” kelimesinin aynı zamanda “*âlem*” fikrini de içerdiğini ve bu sebeple kelimenin Türkçeye “*nizâm-ı âlem*” olarak tercüme edilebileceğini yazan Kalın, Türkçede evrenbilim olarak kullanılan ve bütün hâlinde evreni araştırmakla meşgûl olan kozmolojinin nihâî amacı için, “*evrende neden kaos değil de düzen (cosmos, nizâm) olduğunu tutarlı bir şekilde ortaya koymaktır*” diye yazar. Ayrıca *kozmos*, Pisagoras’tan beri, onda mündemiç olan düzenden dolayı, “*her şeyin ihata edildiği bütün*” ma’nâsını da içermektedir. Fârâbî’den İhvân-ı Safâ’ya, Gazzâlî’den İbn Arabî’ye, Sühreverdî’den Erzurumlu İbrahim Hakkı’ya kadar İslâm düşünce geleneğinde çalışılan kozmoloji, *cosmos* (düzen sahibi âlem) ve *logos* (düzenleyici akıl, ilke) kelimelerinden oluşur ve varoluşun düzenliliğini, cevherinde bulunan düzenleyici ilkelere (logos, hikmet, sünnet) bağlar. Tüm kâinata bir bütün hâlinde hâkim olan bu aklî ilkelerin ihlâli, ahenk ve dengiyi bozarak varlığı kaosa sürükler. Kozmoloji aynı zamanda bu dengenin muhâfaza edilişiyle de meşgûldür. (Kalın, 2010:32-45)

Velhâsıl kozmos kelimesi, esasta maddî unsurlarla sınırlı değildir; aynı zamanda Allâh haricinde her şeyi bir bütünlük içinde ifade eder ve bu yönüyle tasavvuf ıstılahında yer alan Arapça “*masivâ*” mefhûmuna da tekabül eder. (Nasr, 2002:37) Bu bütünlük yönüyle bir düzenlilik ideası ve fikirselliğine de karşılık ge-

len kozmos; yaradılış sistemi ya da zaman-mekân-form ötesi evrensel yasalar anlamında tüm hadisatı ihata eden sünnetullah mefhûmuyla zuhûr eder. Yani sünnetullah, kozmosun bütünlük ve düzen ilkesinin akıl tarafından kavranması biçiminde tanımlanabilir. “Mevcûd olanlar” anlamına gelen kâinat, halk eden *el-Hâlık/Hallâk* (Allâh)’ın yarattığı bütünden ibarettir; süflî yahud ulvî tüm mahlûkatı kapsar. Bu yönden kâinatı Allâh’a bağlayan kavram sünnetullahtır denilebilir. Bu düzenliliğin bir işaretini “sünnet”te değişme olmayacağına dâir Kur’ân ayetlerinde ayrıca görmek mümkündür.⁵

c. Mikrokozmos/Küçük Âlem Olarak İnsan

Hilâfetle vazifelendirilme, insanı, İslâm geleneğinin varoluş tasavvurunda merkezî bir noktaya yerleştirir. “İnsan evrenin modelidir.” diye yazan Nasr, insanın varlık imkânlarının tezahürleri olan âlemlerin bir yansıması olduğunu ekler. (2001:177) Bu anlamda insan, âlemlerin/kâinatın/mevcûdâtın bir temsilidir. Bu sebeple İbn Sînâ ve Bediüzzaman tarafından “küçük âlem” ya da “mikrokozmos” olarak da anılmıştır. Guénon da “*el insanü remz’ül vücûd*” tabirini açarak mikrokozmos olarak insanı “*varlığın bir sembolü*” olarak nitelemiştir. Bu görüşün esaslı olarak ilk dillendirilişiye; “*Varlık bir harftir, sen onun anlamısın.*” diyerek nihayetinde âlemin, insan ile kemâl bulunduğunu söyleyen İbn Arabî’dir.⁶

Anlaşılabacağı üzere, İslâm geleneği içinde medeniyet lafzı dâhilinde insan ile mevcûdâtın müttekabiliyeti esas alınmaktadır. Bu tasavvur çerçevesinde değerlendirildiğinde medeniyet ile, insanın içinde yaşadığı bütünlükle irtibatlı ve uyumlu olarak arzda kurduğu düzeni esas aldığımız söylenebilir. Kâinatın temsîli olan insanın kâinatın düzen fikrini âleme icra edişi olarak medeniyet, kültür mefhûmunun umumî tabiatının aksine masivânın içinde insana mahsûs bir âlemdir.⁷ Bu âlemin; doğrudan Allâh-insan-varoluş ilişkisi içinde bir anlamı vardır ki bu da “*İdeallerimiz, sosyal ve siyasî kanaatlerimiz tamamıyla dinimizden doğmuştur.*” diyen Said Halim Paşa’nın gösterdiği gibi, toplumların sosyal ve siyasî kanaatlerinin oluşmasında en güçlü âmil olan dîne işaret eder. (akt. Gündüz, 2010:145) Medeniyet kelimesinin etimolojik çerçevesi göz önüne alındığında, onu temellendiren medîne (şehir) kavramının, Lütfi Bergen’in de gösterdiği gibi “dîn”⁸ ile aynı (*d-y-n*) kökten türemiş olduğu görülür.⁹ (Bergen, 2012a) Nitekim Rasûlullah (s.a.v.)’ın hicreti müteakip kurmaya giriştiği Medîne hakkında Ali Akpınar şöyle yazar: “*Yesrib kelimesi, fesat anlamına gelen ‘serb’, yahut kınama anlamına gelen ‘tesrib’ kelimesini çağrıştırdığından dolayı bu isim Peygamberimiz tarafından Medîne olarak değiştirilmiştir. İtaat etti, boyun eğdi anlamına gelen ‘dâne’ kökünden ‘itaat edilen yer’ anlamına bu isim verilmiştir. Din kelimesi de aynı kökten türetilmiştir.*” (Akpınar, 2006:10-11)

Medîne’de gerçekleştirilen İslâm Devleti’nde idarî, kanunî, icraî güç anlamında hüküm, Allâh’a aittir. Kanunî otorite ve emretme yetkisi ise Kur’ân’a, onun tefsiri

mahiyetinde olan Nebî (s.a.v.)’ye ve onun sünnetinden kaideleri çıkarma, onları tefsîr ve içtihat ile geliştirmekte ahkâmı anlama ve tatbik etme maharet ve salâhiyetindeki tüm mü’minlere aittir. (Şahinoğlu, 1991:35)

ç. Medeniyetin Çekirdeği Olarak Dîn ve Ahlâk

Kur’ân’dan öğrendiğimize göre dîn, aynı zamanda Allâh’ın halk etme sisteme dâir farklı anlayış tarzları için de kullanılabilecek bir kelimedir. Yani dîn, yalnızca uhrevî kabûller ve ritüellerden ibaret değildir, bununla birlikte materyalist anlayışları dahi içeren geniş bir kavramdır. İnsanların dîn anlayışı doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Nitekim Âl-u İmrân sûresinin yukarıda aktarılan ayeti, “*Allâh indinde kabûl görecektir dîn*” söylemiyle, Allâh indinde kabûl görme-yecek dînlerin de bulunabileceğini imâ eder. Kafirûn sûresinin son ayeti (*senin dînin sana, benim dînim bana*) yanı sıra, ayrıca, “*dînu’l-melik*” (Melik/Hükümdar’ın dîni) mefhûmuyla sapkın yöneliş ve anlayışların da Kur’ân’da dîn olarak anıldığını görmek mümkündür. (Yûsuf, 76) Kur’ân ile insanların dâvet ve tevcih edildikleri dîn ise hakk dîn (*dînu’l-hakk*) ya da geçerli dîn (*dînu’l-kayyim*)’dir. Kur’ân çeşitli ayetlerde bu adlandırmaları, nebî ve rasûllerin bu dîn üzere irsal olduklarıyla gösterir.¹⁰ Dîn kelimesi Kur’ân’ın muhtevasında bu şekilde kullanılırken, anlamı da netleşir. Buna göre, dîn “Allâh’ın yaratma düzeninin yasa-sı”dır, denilebilir. (Hulûsi, 2011) Nitekim bu yasa, dîn kelimesinin birden çok ayette¹¹ “semâ ve arz” kavramlarıyla birlikte zikredilmesiyle ihata edici bir (kozmik) düzeni de çağrıştırmaktadır. Özetle dîn, zamansal-mekânsal-biçimsel sınırlama olmaksızın kayyim/geçerli olan yasadır diyebiliriz.

İslâm geleneği içerisinde kurucu ifade olan dîn bağlamında kâinatın düzenlilik içinde “seyretmesi” gibi, yeryüzü yaşamı müddetince rastgele bir savruluşa yönelmemesi ve özünden kopmaması ve “*boş yere yaratılmamış*” (Mü’minûn, 115) olması, insanda medeniyetin fikir tohumlarının mündemiç olduğunu gösterir. İnsan, bu yaratılmanın bir gerekliliğiyle yeryüzünü ma’mûr kılar, orada Allâh’ın tüm kullarının hakkını gözetecek bir sistem var eder ki bu sistemden hâsıl olan bütünlüğe medeniyetle işaret edilir. Nihayetinde Nasr’ın da belirttiği gibi İslâm’da doğayı yöneten yasaların varlığının kabûlü, insanların bu kanuna uygun yaşamasını da gerektirir; neticede tabiatı düzenleyen kanunlar ile beşerî toplumu yöneten yasalar birbirinden ayrılamaz: “*İslâm toplumunu yöneten Şeriat ya da İlahi Yasa deyimi diğer varlıklar için de geçerlidir.*” (Nasr, 2002:80) Bu düzenliliğin vücûda getirildiği umrân da, tesis edildiği sosyal nizâm da ilhamını dînden alır.

Medeniyete karşı bir söylem geliştirdiği görülen İsmet Özel’in ise “medeniyet” ile kastettiği temelde “insanların dîne rağmen kendi var ettikleri kurumsallaştırmalardır.”¹² Buna paralel olarak “medenî olmayan” ile Özel, “*dünya düzenini ancak inancından geçen bir dolayım ile kavrayıp kabul eden insanları*” (1996:108) kastetmektedir. Bu yönden sadece kavramsallaştırma noktasında me-

deniyete karşı çıktığı değerlendirilebilecek olan Özel'in Batıya karşı Müslüman âleminin asırlarca süren üstünlüğüne ilişkin tesbiti, dînin medeniyet için belirleyiciliğinde misal kabûl edilebilir: *"Bizim davranış ve duygu üstünlüklerimiz dini-mizden geliyordu. Batının medeniyettir diye icat ettiği şeylerin bir bakıma tekabül ettiği şey Müslümanlar için dine bağlı olmanın dikkat çekmeyen bir belirtisinden başka bir şey değildi."* (1991:47-48)

Dînin, bir ritüeller dizgesi olmadığı ve onun, insanın içsel ve dışsal selâmeti için uyması îcâb eden bir yaratma düzeni olduğunun anlaşılmasının bir diğer vechesi de ahlâktır. İbrahim Kalın'ın yazdığı gibi *"Varlığın idraki ile insanın bu varlık içinde nasıl davranması gerektiği sorusu, metafizik, kozmoloji, epistemoloji, ahlâk ve siyaset alanlarını birbirine bağlar."* (Kalın, 2010:23) Dîn ve ahlâk olgularının da bir bütünlük içinde anlam bulmaları, tarih boyunca tüm nebî ve rasûllerin dînle birlikte birer ahlâk öğretmeni olmaları; bu iki mefûmun birbirlerine sıkı sıkıya bağlanmasından ileri gelmektedir. Bunun sebebiyse, her ikisinin de ortak bir ilkedен tezahür ediyor oluşlarıdır: Dîn, sünnetullahtan kaynaklanan normatif bir yasa düzenini gösterirken; ahlâk, sünnetullahın muhtevasının içselleştirilmesi, yani tutum ve davranışları adedullahın motive edişidir. Müslümanların –ya da hakk dîne teslim olanların– yeryüzündeki işleri de tabîi olarak bu yasayı içselleştirmeleriyle, bu yasaya uygun bir tarzda hayat sürmeleriyle alâkalıdır. Ahlâk, dînin yüksek kavranışının dünyevî hayat içindeki bir yansımasıdır. Bu anlamda ahlâk da, tıpkı dîn gibi medeniyetin temelinde elzem bir unsurdur.

Nitekim ahlâk kelimesi, Arapçada (*h-l-k*) kökünden gelmekte olup Allâh'ın es-mâsından olan *el-Hâlık/Hallâk* ve onun yoktan yaratma fiili olan "halk etmek"le aynı köktendir. *"Ahlâk, nefsin durumu ve şekil alması, manevîyyatın hareketlerde hâkim olması, iyi fiillerin ve düşüncelerin, zorlanmadan sudur etmesidir."* (İbn Kessîr, 1989:8040) Ahlâk, sünnetullahın içselleştirilmişliği olması bakımından dîn gibi kolektif bir bütünlüktür, ferdî ahlâk olmaz. Dîndâr gibi ahlâklı kişi de kolektif ahlâklılıkla kurduğu ilişki oranında bununla nitelenir.

Guénon da dînin, zorunlu olarak birbirini tamamlayan üç bileşenini sayarken ahlâkı, dogma ve ibâdetle birlikte anar. Bu üçünün bileşimi yaşama biçimini meydana getirir. (Başaran, 2008:10-11) Nitekim Lütîfi Bergen'in medeniyet-uygarlık tefrikini (Bergen, 2011:121) esas almamızın bir gerekçesi de buradan doğar: Medeniyet ve uygarlığı aynı minvâlde değerlendirmek; birincisinde dînden kaynaklanan ve ahlâkla ikmâl olan tabiatı sebebiyle farklı düzeylerde de olsa hayatın her sahasında teecessüm eden bir gelenek, diğerindeyse farklı biçimlerde ifşâ olan bir inhîrâf ve dünyevîleşme söz konusudur. Uygar-kentler birer ideoloji çerçevesinde Kabîl'den beri sürerken medeniyet, dînle doğrudan ilişkili bir soyutlama olarak ahlâk ile tezahür etmektedir. Ki *"İslâm güzel ahlâktır."* (*hüsnü'l-huluk*) diyen Rasûlullah (s.a.v.)'ın Kur'ân'da *"Azîm bir ahlâk (huluk) üzere"* (Kalem, 4) olduğu da belirtilir.¹³ Ahlâk; soyut, cüz'î, öznel değildir; yaratıcının (*el-Hâlık/Hallâk*) matematiğidir; somut, kat'î, küllî ve nesneldir.

Velhâsıl insanların medeniyet ile ortaya koydukları düzen; onların varlığı nasıl kavradıkları, dîn anlayışları ve bu kavrayış ve anlayışa uygun bir tarzda davranışlarını da şekillendirmektedir. Bu mütekabiliyet ve uyum, hepsinin tek bir hakikatten var olmalarından başka bir şeyle açılmak mümkün değildir:

“Dünya görüşü, âlem tasavvuru, ahlâk sistemi ve medeniyet kavramları arasındaki ilişkiyi sağlayan şey de evrenin düzenine hâkim olan ilke ve kurallarla, insanın yaşamına yön vermesi gereken erdemlerin, aynı kaynaktan besleniyor olmasıdır. İnsan ile tabiat arasındaki “ünsiyet” (türdeşlik ve yakınlık) ilişkisi, romantik ve santimantal bir düşüncenin değil, iki varlık düzeyinin de aynı ilkelere bağlı olmasının bir sonucudur. Bu yüzden medeniyetin kurucu unsurları olan şehir hayatı ve sosyal düzen, kozmik düzendeki ilkeleri kendilerine model alırlar. Modernite öncesi medeniyetler, adalet ve düzeni sübjektif değerler değil, objektif ve kozmik ilkeler olarak kabul etmişler ve evrenin yapısıyla kendi yaşam biçimleri arasında bir bağ kurmuşlardır. (...) [El-Medînetü’l-fâzıla’da A.G.] Fârâbî’nin siyaset, sosyal yaşam ve geniş manasıyla medeniyet hakkındaki risalesine “İlk İlke” ile başlayıp çeşitli varlık mertebelerinden sonra konuyu insana ve onun bireysel ve kolektif yaşamına getirmesi, (...) bütünlük fikrinin doğal bir sonucudur.” (Kalm, 2010:27-38)

Nihayetinde medeniyetin kuvvesi, onun rûhu ve ma’nâsıdır. Medeniyeti kültürün umumîleşmesi olarak görmek, daha düşük olanın yüksek olana sebep olduğunu düşünmek demektir ki bu modern bir yanılgıdır. (Guénon, 2000: 13) Bilâkis, önce medeniyet tasavvur ve eylemliliği var kabûl edilir ve bu eksen etrafında kültürler biçimlenir. Nitekim Spengler dahi toplumların refahını ve gücünü artıran şeyin, ekonomik ilişkilerini şekillendiren yapısal özellikleri değil, yüksek kültür oluşturma ve uygarlaşmayı mümkün kılan metafizik gücü olduğunu yazar. Bu güççe rûhtur. *“Eğer Marksistlerin iddia ettiği gibi toplumsal esası ekonomik yapı teşkil ediyorsa, az gelişmiş ülkeler birkaç ekonomik düzenlemeyle milletler liginde bir yukarı gruba çıkabilirdir. Hâlbuki durum böyle değildir. Bir millet nasıl bir yaşama biçimini benimsemişse, ruhu da ona göredir. Bin yıl gibi uzun zamanlar alan bir süreç içinde doğup gelişebilen soyut bir canlı olarak millî ruh, hammadde olarak bulduğu kültürü işleyip şekillendirir. Böylelikle zaman içinde milletin ruhunun kristalleşmesiyle, yüksek kültür ve onun neticesi olan medeniyet doğar.”* (Spengler, 1973:19-21)

2. GELENEK VE MEDENİYET

Medeniyetin temeli ma’nâdır denilmesinden kasıt da medeniyetin varoluş anlamı ve gerekçesi, –yukarıda izah edildiği biçimde– ilâhî birliğe ait nizâmın ve bu ilâhî birlik içindeki uyumluluğun –dikey olarak– derecelendirilmesi ve yatay olarak genişletilmesidir. Maddesel olan her şeyin manevî alanda bir karşılığı, onu var kılan bir ilkesi vardır. Dînin tek olması gibi esas anlamıyla medeniyet de tektir. Çünkü medeniyete can veren dîn, “yasa”dır, sünnetullah ile anlaşılır kılınır ve hayatı o organize eder. Bu noktada *“Sünnetullahta asla değişme bulamaz-*

sin.” (Feth, 23) ayetiyle ortaya çıkan yasa düzeni, bir gelenekliliğe ulaşılmasına da imkân vermiştir. Bu imkânın mantığı şudur: Allâh, tektir (*el-Vahîd*): Yeryüzüne gönderdiği insanı da “tek bir dîn” ve fıtrat üzere var etmiştir.¹⁴ Bu tek olan dîn, tek olan bir hakikatle ifade bulur. Hakikatin zaman-mekân-biçim boyutlarında farklı görünimleri olabilir ki bunlara gerçek/gerçeklik adı verilir.

a. Gelenek

Sözü edilen tek hakikat üzerinden hareket eden Guénon’un yaklaşımına baktığımızda onun Gelenek düşüncesinin bir tür vahdet kuramı olduğunu ileri sürebiliriz. Nitekim Nasr, Kadîm Gelenek ile Kur’ân’da değişik bağlamlarda anılan ve İbrahim (a.s.) ile ilgili olarak kullanılan Hanîf Dîn’in kastedildiğini yazar. (Nasr, 2001: 78) İbrahim’in Kur’ân’da şirkten arınmışlığı ve bunu tavsiye etmesi sebebiyle hanîf olarak zikredilmesi muhtemeldir.¹⁵ Çünkü Rasûlullah (s.a.v.)’in da hanîfliğe dâvet edilmesi İslâm’ın tevhîd üzerine yaptığı yoğun vurguyla ilişkilidir. İbrahim ile dile getirilen ve bugün çokça yanlış bir biçimde monoteizmle karşılanabilen hanîflik, her türlü şirkten uzak durmak ve korunmuşlukla Allâh’a ve İslâm’a doğrudan yönelmiş olan tevhîd inancıdır. Tevhîdin esası da Allâh’ın *el-Vahîd*, *el-Ahad* isimleriyle *Vacibu’l-Vücûd* (Zorunlu Varlık) oluşuyla doğrudan alâkalıdır. Guénon da “şirk”i, Tek Hakikatten gelen İlke’nin dışında, kendine özgü bir varlık kabûlü olarak tanımlar. (2000: 30) Gelenekselci yaklaşımda var olan her şey Vacib’ül Vücûd olan Allâh’ın mâlik olduğu İlke’ye mensûptur ve bu mensûbiyet derece derecedir. İlke, Bir’dir ve Hakikat ile aynıdır. Gelenek; İlke’nin fizik âlemdaki tezahürün adıdır. Bu sebeple Kadîm Gelenek yalnızca bir tanedir. Onun yok olması ve değişimi düşünülemez. (Başaran, 2008:9)

Tradisyonalist okul, Gelenek perspektifini, onun değişmezliğinden hareketle sürekliliğe vurgu yaparak geliştirmiştir. Guénon’un yanı sıra Nasr da Geleneği (*tradition*) etimolojik olarak nakletmeye bağlar ve bununla; bilginin, uygulamanın, tekniklerin, hukukların, şekillerin, sözlü ve yazılı birçok özelliğin sonrakilere intikali ni esas alır. (Nasr, 2001:78) Buna göre, hakikat farklı zamansal ve mekânsal şerait etrafında farklı biçimlerde tezahür edelmektedir. Dînler dediğimiz inanç sistemleri de “aşkın, öze ilişkin, hakikî boyutta” tektir, ancak farklı görünümlemlerle/şerâatlarla var olmuştur. Bu konuda Geleneğin ana unsurlarından olan hikmetin; İslâm’da “halidî hikmet”, Batı’da “sophia perennis”, Hindularda “sanatana dharma” adıyla anılması ve Antik Yunan’a tesir eden Hermesçiliğin İslâm geleneği içerisinde İdris nebî (a.s.) ile özdeşleştirilmesi, tradisyonalist ekolün düşüncesine birçok katkı sağlamıştır. Bu noktada tradisyonalist ekolün Gelenekle kastettiği anlamın medeniyeti de ihtivâ eden bir soyutlama olduğu âşikârdır. Nitekim Nasr şöyle yazar: “*Gelenek, gerçekleri insanlığa açıklanmış ya da açıklanmamış ilahi bir kaynağın hakikat ve ilkelerini; ve gerçekte, farklı diyarlardaki sonuçları ve (hukuk, toplumsal yapı, sanat, sembolizm, bilimler ve kazanılması için gerekli araçlarla birlikte Yüce Bilgi’yi ihti-*

vâ eden) uygulamaları ile birlikte nebiler, rasuller, avatarlar, Logos (Kelam) ve diğer nakilci vasıtalar olarak tasavvur edilmiş olan bir çok figür vasıtasıyla tüm kozmik sektörü ifade ediyor.” (2001:78)

Her ne kadar bu anlamıyla Gelenek, geleneksel toplumun tüm sosyal nizâmını da ihtivâ eden bir omurga ya da iskelet vazifesi görmekte ve medeniyetin var olmasında dînin temel teşkil etmesine de bir başka yaklaşım sunmaktaysa da bizim İslâm geleneği ifademizdeki kasıt daha husûsîdir: Geleneğin bu yazıdaki anlamı, genel anlamda Guénonyen *Sophia Perennis*/ezelî hikmet fikrini içeren tradisyonalist çerçevede değil, daha özel anlamda Âdem’den beri devam eden ve nesiller boyu vahyin kuşatıcılığında aktararak gelen dîn boyutudur. Çünkü dîn, İslâm’ın bir öğretisi olarak var oluşudur. Bu yönden geleneği, İslâm’ı –salt şer’î değil– öğretisel/doktriner çerçevesi içinde de değerlendirmek icap etmektedir. İslâm geleneği, hayatın özü ve öğretisi olarak Âdem’le başlayıp Kur’ân’da “*hatemu’n-nebiyyin*” (nebîlerin sonuncusu) (Ahzâb, 40) olarak nitelenen Nebî (s.a.v.) ile kemâle ermiş, tahrîfata uğramamış sünnettir. Kur’ân’ın birçok ayetinde ehl-i kitab ikaz ediliyor ve Allâh’ın sözlerinin değiştirildiği vurgulanırken gelenekten kasıt, farklı inanç sahalarında yeşermiş müşterek vurgular değil, bilhas-sa Kur’ân ve hadisler vasıtasıyla “aktarılmış” nebevî gelenektir.

Söz konusu İslâmî gelenek açısından medeniyete bakılması icap ettiğinde onun tarihselliğini nebevî gelenekle birlikte okumak gerekmektedir. Buna istinâden gelenekle birlikte tüm algılayışlar gibi sosyoloji de İslâm ile uyumlu bir tarzda çalışılarak bütüncül bakışın sınırları çizilmelidir. Bu yönden medeniyeti de nebevî geleneğin başlangıcı olan Âdem ile ilişkisi üzerinden ele almak gerekir. Bergen’in de gösterdiği gibi Kur’ân temel alınarak yapılacak bir sosyo-tarihsel incelemeye göre Âdem ilkel değildir. –İlkeye ilişkin olarak ele alındığında ilkseldir fakat yabanî, gayrimedenî değildir. Âdem, ilk insan olarak aynı zamanda ilk medenî insandır da. Onun yeryüzüne iniş süreciyle medeniyetin başladığı gözlemlenebilir (Bergen, 2012b): Çünkü Âdem, yeryüzüne bir cahiliyet içinde değil, üstün bir bilgiyle indirilmiştir. Kur’ân’da Allâh tarafından ona isimlerin ta’lîm ettirildiği ve bu sayede meleklerin onun üstünlüğünü kabûl ettikleri ve yeryüzüne indiğinde de birtakım kelimelerle tövbe ettiği anlatılır. (Bakara, 30-38) Pozitivist ve ilerlemeci tarih felsefesinin öğretilerinin aksine, İslâm geleneğinde sadece ilk insan değil bir nebî olarak da kabûl edilen Hz. Âdem’e cennetten çıkarıldığında, “*yeryüzünde geçimini zahmet ve meşakkatle sağlayacağı*”nı haber veren Allâh tarafından her şeyi yapma san’atı da öğretilmiştir. Taberî tarihine göre ona örs, çekiç, kerpeten ve külünk gibi bazı aletlerin yanı sıra kızıl tüylü bir öküz de verilmiş, çiftçilik ve demircilik mesleği de öğretilmiştir. (Köksal, 2005:38) Âdem’in bilgilenmiş, isimleri öğrenmiş ve birtakım kelimelere sahip olarak yerleştiği dünya, zahmet ve meşakkate rağmen ona hizmet edecek şekilde tasarımılanmıştır. Öyle ki “*arz bir döşek, semâ da bir mekân*” olarak insan için var edilmiş ve çeşitli rızıklar ihsan edilmiştir.¹⁶ (Bakara, 22)

b. İnsan: Tecemmu' ve Temerküz

İnsanın semâvât ve arz arasında bir köprü vazifesi yüklenmesi, ibâdeti ile kozmosun dengesini koruyarak ona sahip çıkması, doğayı dönüştürmesi ve onu biçimlendirmesi anlamlarına da gelir. (Nasr, 2001:181) Bu yönden, Âdem'in ilk insan ve bir nebî olarak medeniyet bağlamında dikkat çeken bir diğer faaliyeti Kâbe'yi inşa etmesidir. Kur'ân'da da insanlar için kurulan ilk ev (Âl-u İmrân, 96) diye nitelenen Kâbe, kadîm tarih tarafından Allâh'ın arşının alt hizasında kurulmuş sayılarak kozmik bir merkez kabûl edilmektedir. Bu inşâat ile Âdem, tavâf ettiklerini gördüğü melekler gibi tavâf edebilecektir. (Köksal, 2005: 42) Meleklerin yanı sıra, dünyanın güneş etrafında dönmesi gibi, insan da bu sayede bir merkeze bağlanabilecektir: Kâbe, düzenlilik ideasının, kozmosun tezahürüdür; onun konumu, hakikatin tecessüm edişine imkân sağlayan merkezleşmeyle alâkalıdır. Nihayetinde İslâm'ın temeli olan tevhîd, varlığın (vücûd) birliği anlamında bir metafizik temsîl ortaya koyarak manevî boyutu bütünler. Bu ma'nâdan sudûr eden madde olarak varoluş ya da kâinat ise –ikinci derecede– bir fizik temsîli ortaya koyar. Bir merkez etrafında birleşme fikri; kâinatın merkezinin güneş (Schuon, 1997:169) olması, insanın merkezinin ilâhî akli sembolize eden kalb olması (Nasr, 2001:165) gibi dünyanın merkezinin de Kâbe olmasıyla açığa çıkar.

Nitekim yaradılıştaki düzenliliğe işaret eden sünnetullahtan açığa çıkan dîn ve ahlâk kavrayışları, insanı da bir merkez hâline getirir: İnsan, âfakta varolagelen (makrokozmoz) düzenlilik ile enfüste varolagelen (mikrokozmoz) düzenlilik arasında bir merkezde yer alır. Schuon'un da belirttiği gibi, “*İnsan, araz oluşu ve düğüş hâli itibariyle değil teomorfizmi ve aslî mükemmelliği itibariyle ilahi bir tezahürdür. O, evrensel ruhu ve dolayısıyla İlâhî Akli yansıtan aklın ‘tezahür alanıdır’; bu hâliyle kozmik bütünlüğü yani yaratılışı dolayısıyla Tanrı'nın varlığını yansıtır.*” (1997:164) İnsanın, Allâh'a ait isimleri cemetmesinden ileri gelen, kâinatın mikro düzeyde bütünlüklü bir tezahürü olması görüşü dikkate alınırsa bu, insanın merkezîleşmesine bir atıftır. Bu bağlamda merkezîlikten, insan gibi medeniyetin de hem kendisine ait bir merkezden güç alarak gelişip köklenmesi hem de kendisinin bir merkez teşkil etmesi kastedilmektedir. Bu merkezîleşme insanın bir ferd olarak yalnızlığına değil, bir merkez etrafında diğer insanlarla bir araya gelmesi, dünya üzerinde de cemetmesi, cemiyetleşmesi gereğine dayanır. İnsanın bir ferd olmasının yanı sıra bir kolektivite içinde kendini bulması, var oluşun çeşitli düzeyleri için bir merkez olmasından ileri gelen tecemmu' ile ilgilidir. İnsanın, tabiatına sâdık bir biçimde yeryüzünde çoğalmasıyla birlikte özündeki birliğe koşut olarak, doğa şartlarına karşı bir birlik oluşturmak ve ihtiyaç gidermek için bütünleşme gayretlerini ifade eden tecemmu', toplum olmanın ilk aşaması olarak bir merkez etrafında yığılma, toplanma yahud toplulaşmadır.

“*İnsan kelimesinin etimolojisini irdeleyen Ragıp el-İsfahanî, e-n-s kökünün ünsiyet ve yakınlık kurma ile ilgili olduğuna dikkat çeker ve “İnsan ancak baş-*

kalarıyla [kendi hemcinsleriyle] yakınlık kurduğu zaman var olabilen bir varlıktır” der. Bu sebeple insan “tabiatı gereği medenî bir varlıktır”. Burada “medenî” kelimesi şehre ait olan, şehirli, kolektif hayat ve sosyal yaşam manalarına göndermede bulunur.” (Kafin, 2010: 50)

İslâm düşünce tarihinde hükemânın “*insan medenî bi’t-tab’dır.*” deyimini kullandıklarını, İbn Miskeveyh’in de bu deyim, “*insanın tabiatı gereği medenî*” olduğunu ifade etmek için kullandığını yazan Süleyman Uludağ, Müslüman düşünürlerin yazdıklarına göre, işlerin düzgünce yürütmesi için çok sayıda insana ihtiyaç duyulduğuna, insanın tabiatı gereği bir toplumun üyesi olmasının şart olduğuna değinir. (Uludağ, 2003)

İbn Haldun da “*İnsan nevi için ictimâ ve toplu olarak yaşamak zarurîdir.*” derken, bu gerçekleşmediği takdirde, insanların varlıkları ve hilâfet vazifesi yanı sıra, onlar vâsıtasıyla Allâh’ın âlemi ma’mûr kılma yolundaki irâdesinin de tam olarak gerçekleşmiş olmayacağını ekler ve bunun bir ilim olarak umrânın ma’nâsı olduğunu yazar. (İbn Haldun, 1997:215)

Tecemmu’un temeli ise asabiyettir: Çünkü ilk toplulaşmadan itibaren tüm tecemmu’ tarzları aile etrafında gelişir: Aile, akraba, kabîle sırasıyla dâireler oluşur. “*Asabiyeti oluşturan gücün, yüksek bir değeri, inancı ifade eden manevî bir motif, bir ideal olduğundan şüphe yoktur; ancak bu değer nesep asabiyetinde bir sülla- le, kabîle veya kavmin üstünlüğü inancına dayandığı hâlde sebep asabiyetinde bir değerler, inançlar sisteminin (din, ideoloji) yüceliği hususunda beslenen iman’a dayanır. İbn Haldun tarihte, daha çok nesep esasına dayalı asabiyet görülmekle beraber İslamiyet’in ortaya çıkışından sonra bu çeşit asabiyetin terk edilerek din, inanç esasına dayalı sebep asabiyetin ağırlık kazandığını ve kazanması gerektiğini, bu nevi asabiyetin öncekinden kat kat daha güçlü olduğunu açıkça ifade eder. İbn Haldun’un bu yaklaşımı İslam’ın prensipleriyle tam bir paralellik arz etmektedir. Mesela, şu ayette nesep asabiyetinin terk edilerek, sebep asabiyetinin esas alınması, nesep asabiyetinin ancak sebep asabiyetine aykırı olmadığı ve onunla bağdaştığı durumlarda ve nispette meşru olacağı, imanun bir şartı olarak açıkça ortaya konmaktadır: “Allâh’a ve ahiret gününe imanda sebat eden hiçbir kavmin Allâh’a ve Rasûlüne muhalefet eden kimselerle –velev ki onlar, bunların babaları, oğulları, biraderleri yahut soy soplaları olsunlar dostlaştıklarını göremezsin.” (Mücadele, 58: 22) Gerçekten de Helmut Ritter “kabîle kardeşi” kavramının İslam’la birlikte “din kardeşi” kavramına dönüştüğünü söyler.” (Albayrak, 2000:7)*

Bir araya gelerek kalabalıklaşan insanların zaman içerisinde şehirleşmeye yönelmelerinin sebebi de, göçebelikte yerleşikliğe oranla daha gelişmiş olan asabiyetin nesep asabiyetinden sebep asabiyetine kaymasıdır. Ki bu sayede Habil ile Kabîl ayrışabilmiş ve Kabîl’in uygarlık yönelişinin aksine Habil, Allâh ile **rabı- tasını** koruyabilmiştir. (Mâide, 28) Kınalızade Ali Çelebi bu sebeple Batı’dan gelen *civilisation*’u temeddün ile tercüme eder ki ma’nâsı, “*ictimâ’-ı efrâd-ı in-*

san”dır: “*Anda olan temeddün ü ictimâ‘ın sebebi hayrât u mesâlih ola*”. Buna göre insanlar bir araya gelerek erdemli bir toplum kurmak düşüncesindedirler. (Kalin, 2010:2) Bu da dîne, yani imana dayanan sebep asabiyeti ile mümkündür.

Neseb asabiyeti yani, aile ve kabîle dayanışmasına göre işlerin devamlılığını sağlayan yerleşimler köylerdir. Yanlış bir şekilde demografik ölçüm veya yerleşim ölçüsüyle tanımlanan köyün en ehemmiyet taşıyan vasfı, sınırları dâhilinde işbölümünün olmaması ve insanların ihtiyaçlarını kendilerince sağlayabilmeleridir. Köy basit bir düzeyde neseb asabiyetiyle kaimdir. Fakat insanın ve toplumun manevî gelişime paralel olarak herkesin var edildiği bir amaç doğrultusunda çalışması bir sebep asabiyeti ve buna bağlı olarak işbölümü ve uzmanlaşma gerektirir. Bu iktisadî durum, daha gelişmiş ve karmaşıklaşmış bir hukuka ve mahkemeye de gereksinim oluşturur. Bu yönden Âdem ile ortaya çıkan insanlığın ilk döneminde bir şehir içinde yaşadıklarını ileri sürmek makûldür. (Bergen, 2012b) Neticede nikâh ve uzmanlaşmaya dayalı üretim süreci, hukukun varlığına delil teşkil eder. Bu hukuk, ahlâka ilişkin olarak bugün geleneksel toplum dediğimiz toplum tipinin çekirdeğidir de.

Gelenek içerisinde bu hukukun menşe‘ini ayrıca sorgulamak da anlamsızdır, çünkü kutsal, geleneksel medeniyeti kaplayan bir kokudur: Medeniyetin, geleneksel toplumdaki fonksiyonu, kutsalın hâkim olduğu bir dünya meydana getirmekten ibaretir. Geleneksel toplumda gelenek her şeyi kuşatır, hukukun ve ahlâkın kaynağı olduğu gibi toplum hayatının politik yanına ilişkin de ilkeler ve ölçüler koyarak toplum yapısını da belirler. (Nasr, 2001: 89-95) Dînin, toplumların iktisadî yapılanma ve faaliyetleri üzerindeki etkilerini araştıran Weber de geleneksel toplumun devlet ve hukuk yapılanmasını, “geleneksel tahakküm”e, egemen kişi ve devletin kudsiyetine dayandırır. (Weber, 2011: 69)

c. Şehir

İnsanların çoğalmasıyla birlikte toplu yaşamın kurallarını ilâhî kaynaklı bilgilerle gösterip öğreten Âdem, insanın merkezî rolünü bilmektedir: Ferdî bir bağımsızlıktan öte tüm âlemleri kapsayan bir müteakabiliyete işaret eden bu merkezîliği, insanları bir araya getirmesi ve şehirleşmeyi oluşturmasıyla medeniyet mefhûmunun da özü olarak görmek mümkündür.

Medeniyeti var kılan manevî temelın varlık tasavvurunu kuşatan dîn olması gibi, maddî temelini de ma‘mûr kılmayı kapsayan şehir oluşturur. İslâm geleneği için şehrin hayatıyeti, her şeyden ziyâde dînin bütünlüklü olarak tahakkuk ettirilmesi için vardır. Neticede neseb asabiyetinden arınıp, sebep asabiyetine dayanmanın çaresi işbölümüdür ve bu, şehir ile mümkündür. Bu sayede Müslümanlar, kendi ihtiyaçlarını aralarında giderebileceklerdir.¹⁷ Nitekim İbn Haldun’dan beri Doğulu ve Batılı kaynaklar; medeniyet ve uygarlığın birincil niteliği olarak şehir-kent olgusuna dayanmışlardır. Bu noktada, medeniyetin şehirle ilişkisi bağlamında kâlem oynattığı bilinen ilk

isim İbn Haldun (1332/732)'a başvurulduğunda; onun *Mukaddime*'de insanın yeryüzündeki toplu hâlde konumlanışını iki kavramla açıkladığı görülür: "Bedavet" ve "hadaret." İkinci kavram olan hadaret, imar edilmiş yerlere işaret eder. Topluluk hâlinde yaşayan insanları bedevî ve hadarî şeklinde kavramsallaştıran İbn Haldun, ilkin göçebelik, ikincisiniyse şehirlilik olarak ele alır. İbn Haldun umrânı, şehirle/şehirleşmeyle başlayan bir süreç olarak görür. (İbn Haldun, 1988) Batı dillerindeki *civic* ya da Arapçadaki *medîne* gibi "hadaret" de medeniyetin ilk maddî safhasını oluşturur. Şehirleşmeye bağlı olarak gelişen işbölümü çerçevesinde tezahür eden düzenlilik, medeniyetin dînî ve ahlâkî bütünlüklerini müteakip ortaya çıkan toplumsal ve ekonomik temellerini var etmektedir. İşbölümüyle beraber ihtiyaç giderimi temelinde şehirleşmeyi; toplulaşma, imar ve iktisad olgularıyla izah etmek de mümkündür. Bu anlamıyla şehirleşme kapsamında toplulaşma ve iktisadî faaliyetleri haricinde Âdem'in yeryüzü yaşamında Kâbe'yi inşâ ederek imar faaliyetinde de bulunması şehrin ve medeniyetin ondan beri var olduğunu gösterir.

Ali Akpınar Rasûlullah (s.a.v.)'ın Medîne'ye hicretıyla beraber ilk olarak şu faaliyetleri yaptığını yazar: Mescid yapımı, nüfus sayımı, anayasa hazırlanması, mü'minler arasında kardeşliğin ilanı. Akpınar'a göre bu, İslâm şehrinin dîn eksenli, tevhid ve ilim temelleri üzerine kurulduğunun işaretidir. Aynı şekilde Mekke fethe edildiğinde ilk uğranılan yer, putlardan arındırılan Kâbe olmuştur. İslâm geleneği bu icraatı benimsemiş ve sonraki fetihlerde de şehirler mescid merkezli olarak kurulmuştur hep. "*Şehirlerin merkezlerine kurulan mescidler, bu kutsal şehirlerin sembolleri olarak şehirlerin nabzını tutmuş, gidişata yön vermiştir.*" (Akpınar, 2006: 11)

Bununla ilişkili olarak medeniyet, Müslüman düşünürlerce, "*tâmir-i bilâd, terfih-i ibâd*" (beldeler yapmak; halkı refaha erdirmek) şeklinde tarif edilmiştir. Nihayetinde insan topluluklarının doğa ile münasebetleri, maddenin/doğanın biçimlendirilmesi için belli bir ilme dayalı "teknik" kullanımını ve bu kullanımın yolu olarak "san'at" ve meslekleri gerekli kılmıştır. İslâm şehirlerinin en önemli karakteristiği, cuma namazının edâ edildiği camiin yanında tüccar ve zanaatkarların dükkânlarının yer alması olmuştur. (el-Hamavi, Y., 1990, akt. Gül, 2001:84) Osmanlı vesîkalarının üslûbuyla şehir, "*Bazar durur, Cum'a kılınur*" yerlerdir. (Karağöz, M., 1999, akt. Gül, 2001:84)

ç. Teknik, San'at ve Meslekler

İdris nebînin kalemlle yazı yazmasını onun zihnî gücünün somutlanması anlamında sahip olduğu bir *intelect* motifi ve terzilik yapmasını da teknoloji motifinin taşıyıcısı olması biçiminde okuyarak, Doğuda medeniyetin maddî zenginlikle zihni gelişmeyi dengeli ve uyumlu olarak bütünlediğini yazan İsmet Özel, teknik (*téchni*) kelimesinin Yunanca "san'at, meslek" anlamlarına geldiğini, teknolojinin de bir san'atın sistematik ifâsı olduğunu yazar. (Özel, 1996: 67-171) Elde edilmiş bilgilerin kullanılma yöntemlerinin tamamını kapsayan teknik, doğanın insan ta-

rafından biçimlendirilebilmesi için ve bu sayede şehrin ve medeniyetin kurulup işlenebilmesi için en temel gereksinimlerden biridir. Bu yönden teknik kullanımı da Âdem ile başlar. Onun dünyaya yerleşip bir düzen kurabilmesi, medeniyetin tahakkuku ve daha doğru bir ifadeyle “*tâmir-i bilâd, terfih-i ibâd*” maksadıyla öğrendiği bilgiler ve kullandığı araçların bulunduğundan yukarıda bahsedildi. İlk insan olarak o, yeryüzünün ilk binası olan Kâbe’yi inşa edebilmek için hem tekniğe hem de mimarîyle beraber inşâat ilmine de sahip görünmektedir. Bunun yanı sıra İslâm geleneği içinde Âdem’in çocukları olan Habil’in çobanlık ya da hayvancılıkla, Kabîl’in çiftçilikle ve Şis’in dokumacılıkla meşgûl oluşları birer üretim faaliyeti içinde olduklarını göstermektedir. Nihayetinde de tecemmu‘, imar ve iktisadî ilişkiler olarak çerçevesini çizdiğimiz şehirleşmenin bu üç niteliğinin o dönemde gerçekleşmiş olması söz konusudur. Zaten meslekler, şehirleşmenin esasını oluşturan işbölümünün en önemli göstergesidir. Medeniyet, söz konusu üretim ilişkileri çerçevesinde toplumsal refaha dönük olarak belde imarı için mesleklerinde uzmanlaşmış kişiler eliyle gelişir.¹⁸

Guénon, modern zamanlarda yabancılaşma kuramı ekseninde ele alınan iş ve mesleklerin geleneksel anlayışta çok farklı olduğuna değinir. Modern-profan kavrayışta herkes birbirinin yerine geçebilecek birimlerden ibaretken tradisyonel kavrayışta varlıkların etkinliğini belirleyen şey onların temel nitelikleridir. Bu nedenle geleneksel toplumda herkes kendi özgün doğasına uygun olan işlevi görerek bir mesleği ifa eder. (Guénon, 2000: 64-65)

Meslekler için geçerli olan durum elbette san’at için de söz konusudur: Geleneksel bakış açısına göre, san’at ile meslek ve san’atkarla meslek erbâbı arasında bir fark da bulunmamaktadır. (Başaran, 2008: 12) Nitekim sanayi ile san’at kelimelerinin aynı kökten gelişi de buna işaret eder. Sanayi gibi san’at da; “*yapmak, eser, tesir*” gibi anlamlara gelen Arapça *sun* kökünden türemiş olup “*ustalık, hüner, marifet*” anlamlarına gelir. Allâh’ın es-Sânî ismi de bu kökle ilişkilidir. (Yeğin, 2004:609) Medeniyetin kendisi gibi, onun izhârını sağlayan ilim, teknik, meslek/san’at mefhumları da doğrudan kutsal olana ilişkindirler. Bilhas-sa, meslekler ve san’atlar, medeniyetin sosyal anlamda işbölümüyle ilişkisini kurarlarken aynı zamanda birer seyr ü sülûk sistemini de ihtivâ ederler.

Tradisyonalist okulun meşhûr ismi Coomaraswamy “*gerçek bir medeniyette (...) sanayiciliği (industrialism), medeniyet ile telif etmek mümkün değildir*” der ve Benediktinlerin “*laborare est orare*” (çalışmak ibadettir) sözünü hatırlatarak, insan emeğinin ancak yüksek bir referans noktası ile anlamlı hâle gelebileceğini söyler. (Coomaraswamy, A., akt. Kalın, 2010:10) Meslekleri inisiyasyon (irşad) içerisinde değerlendiren Guénon’un deyişiyle, “*Şayet, meslek insanın kendisine ait olan, onun özgün doğasının bir tezahürü ve yansıması olan bir şey ise; (...) onun bir inisiyasyona temel oluşturabilmesini ve hatta, genelde, bu amaca en uygun şey olduğunu anlamak kolaydır.*” (Guénon, 2000:65) Zaten

meslek kelimesi de sülûk gibi “*dizi, sıra*” anlamına gelen *silk* kökünden türemiştir. Bu yönden tasavvuf istilâhında tâlibin yaptığı manevî yolculuğu tanımlayan “*seyr ü sülûk*” ifadesi de Guénon’un işaret ettiği anlama bire bir denk gelmektedir. Mesleklerin tarikat biçiminde örgütlenmesinin Osmanlı’daki tanınmış örneği ise Ahîlik teşkilatıdır.

Bu yönden İslâm geleneği nebî ve rasûllerin her birinin Allâh’tan aldıkları bir ilimle belli bir teknik kullanarak birçok meslek icra ettiklerini kabûl eder: Onlar salt şer’î ve ahlâkî birer öğretmen değil, aynı zamanda meslek erbâbı kişilerdir. Âdem ve çocuklarının haricinde her birinin çobanlık yapmış olmakla birlikte İdris (a.s.)’in terzi, Nûh ve İsâ (a.s.)’nın marangoz, İbrahim ve Süleyman (a.s.)’ın mimar, Davûd (a.s.)’un demirci, Hûd (a.s.)’un da Rasûlullah (s.a.v.) gibi tüccar olduklarına inanılmaktadır. (Köksal, 2005)

HULÂSA

Bugün medeniyeti salt sınaî gelişme ve iktisadî baskınlık etrafında oluşmuş bir kent kültürünün yaygınlaşması olarak anladığımız takdirde, kendimize bakışımız tersyüz olmak zorundadır: Çünkü böylece kendimizi modernite karşısında bir yokluk ve hatta hiçlik ile tasavvur etmemiz icap eder ki bu da başka bir kimliğe bürünmemiz dürtüsünü tahrîk eder. Nitekim Osmanlı’nın kapitalist olmayan bir üretim sistemi içindeyken, siyasî zayıflığının sebebini buna bağlayarak paradigma değişimine yönelmesinin ve çözülmesinin sebebi budur. Çünkü bu yeni duruma göre iktisadî, toplumsal, siyasî ve askerî başarısızlığın tek bir devâsı vardır: Batılılaşma.

Medeniyet mefhûm ve gerçekliğinin İslâm’ın müntesibleri arasındaki ve İslâm geleneği içerisindeki anlamı; dînin kitab, nebî, rasûller ile ortaya çıkardığı bir temele dayanır. Bu temel, Müslümanlar için varlığa ve varoluşa dâir tasavvurun çizdiği hudutlarda bir cisim kazanır. Bu hudutlar ise, Allâh’ın birliğinden başlayarak, imanın kaidelerine ve Allâh’ın yaratmasının sırlarını içeren bir dizi ilim, irfan ve hikmet tarafından belirlenmiştir. Çünkü her şey İlkesel olarak Allâh’a bağlanmıştır. Tüm mevcûdâtın ortak bir İlke’den zuhûr etmesi, Yaratıcının tekliği (*Vahîd’ül Ahad*) inancı, bütün yaratılmışların geldikleri ve dönecekleri bir aslî kaynağa işaret etmesi demektir. Bu da her şey arasında yatay bir uyumluluk olmasının yanı sıra, dikey olarak da her düzey arasında geçerli bir mütakabiliyetin esas alınmasını gerektirir. Söz konusu uyumluluk ve mütakabiliyet, en süflî olanı en ulvî olanla ilişkilendirirken dünya hayatını da âhîret ile bütünlemektedir. Buna göre İslâm geleneği için dünya, sadece bir durak yeri değil aynı zamanda âhîret hayatında karşılığı bulunacak bir imtihan yeridir.

Bu sebeple İslâm geleneği içerisinde, âhîret saadeti murâd edildiğinde, dünya hayatının da bu maksada ilişkin olarak İlkesel düzen ile uyumlu bir tarzda biçimlendirilmesi lâzım gelmiştir. Bu düzenlilik, ilk insan ve ilk nebî olan Âdem’den itibaren inanç, kültür, hukuk gibi mücerred unsurlarla muhtelif ihtiyaçlara yöne-

lik üretim, sanayi, imar, şehirleşme gibi maddî unsurların İslâmî değerler zinciriyle birbirine bağlanmasıdır. Bu bağlanmayla meydana gelen bütünleşmeyi bugün, medeniyet mefhûmu ile karşılamaktayız. Medeniyet, İslâm geleneği içerisinde hakk ve kaim olarak zikredilen dîn-i İslâm'ın tek bir İlke'den tezahür eden bir uyumluluk içinde ele alınarak âhireti amaçlayan dünyevî bütünlüğe dâir olan her şeydir. Bu bütünlük aynı zamanda bir gelenekliliğe de yol açmıştır: Medeniyetin dünya durdukça muhtevasını ve buna uygun biçimlenmesini taşıyacak olan, İslâm geleneğidir. Çünkü bu gelenek, Âdem'den itibaren başlamış olup tüm nebî ve rasûller üzerinden nakledilerek "hatemü'n-nebî" olan Rasûlullah ile kemâle ermiş ve artık insanlığın her deminde bir karşılık bulabilecek bir sünnet hâlini almıştır.

Velhâsıl, bugün medeniyet adı altında gerçekleştirilen ve insanın varoluşsal değerine dâir hiçbir fikri olmayıp sadece bu dünya ile sınırlı olan uygarlaşmanın İslâm geleneğinde hiçbir karşılığı yoktur. İslâm geleneği medeniyeti, varoluşun esas kaynağı olan İlke'ye ve ondan zuhûr eden kozmosa bağlayarak hayatın tüm teferruatını bu düzenlilik ile boyamış ve biçimlendirmiştir. Bu sebeple geleneğin dışında ya da ona mugayir bir anlayışta medeniyetin mevcûd olması düşüncesi, insanın yaratılma gayesi çerçevesinde herhangi bir anlam taşımayacaktır.

KAYNAKÇA

- Albayrak**, Ahmet (2000); Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun, *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 9, sayı: 9, Bursa.
- Akpınar**, Ali (2006); Medine'ye Hicret Medeniyete Hicrettir, *Somuncu Baba Dergisi*, sayı: 73, (10-11), Malatya.
- Başaran**, Abdullah (2008); René Guénon'da Gelenekselcilik, http://hitit.academia.edu/AbdullahBa%C5%9Faran/Papers/395095/Rene_Guenonda_Gelenekselcilik, erişim: 01.05.2012
- Bergen**, Lütfi (2011); *İsyandan Dirliğe-Anadolu'da Yerli Olmak*, Ebabil Yay., Ankara.
- Bergen**, Lütfi (2012a); İsmet Özel: Bir Medeniyet Tartışması, <http://www.edebistan.com/index.php/lutfibergen/ismet-ozel-bir-medeniyet-tartismasi/2012/01/>, Erişim:10.05.2012.
- Bergen**, Lütfi (2012b); Ali Şeriatî'yi Eleştirmek: Tarih Felsefesi, http://www.aliseriati.com/kitaplar.php?Makale_id=434&Kat_id=24, Erişim:10.05.2012
- Devellioglu**, Ferit (1997); *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*; Aydın Kitabevi Yay., Ankara.
- El-Kâdî**, Abdulfettah (1986); *Sahabe ve Müfessirlere Göre Esbâb-ı Nûzul*, Fecr Yay., Ankara.
- Guénon**, René (2000); *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, İnsan Yay., Terc.Fevzi Topaçoğlu, İstanbul.
- Guénon**, René (2010); *Doğu ve Batı*, Hece Yay., 2. Basım, Terc. Fahrettin Arslan, Ankara.
- Gül**, Muammer (2001); İslâm Şehrinin Doğuşu, *B.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 6, (78-87), Balıkesir.
- Gündüz**, Mustafa (2010); Said Halim Paşa'da 'Medeniyet' Kavramı, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. 21, sayı: 2 (143-150), Ankara.
- Hulûsî**, Ahmed (2011); *Allâh İlminden Yansımalarla Kur'ân-ı Kerîm Çözümü*, Kitsan Yay., 4.Basım, İstanbul.
- İbn Haldun** (1988); *Mukaddime*, Dergâh Yay., 2.Baskı, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul.
- İbn Kesir** (1989); *Hadislerle Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*, Çağrı Yay., Terc. B. Karlığa, B. Çetiner, İstanbul.

- Kalın**, İbrahim (2010); *Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş; Divan Dergisi*, C. 15, sayı: 29 (1-61), İstanbul.
- Köksal**, M. Asım (2005); *Peygamberler Tarihi*, Yeni Şafak, İstanbul.
- Nasr**, Seyyid Hüseyin (2001); *Bilgi ve Kutsal*, İz Yay., 2.Baskı, Terc. Yusuf Yazar, İstanbul.
- Nasr**, Seyyid Hüseyin (2002); *Tabiat Düzeni ve Din*, İnsan Yay., Terc. Latif Boyacı, İstanbul.
- Özel**, İsmet (1991); *Bakanlar ve Görenler*, Çıdam Yay., 3.Baskı, İstanbul.
- Özel**, İsmet (1996); *Üç Mesele*, Şûle Yay., 6.Baskı, İstanbul.
- Schuon**, Frithjof (1997); *Varlık Bilgi ve Din*, İnsan Yay., Der. ve Terc. Şahabeddin Yalçın, İstanbul.
- Spengler**, Oswald (1973); *İnsan ve Teknik*, Töre-Devlet Yay., Terc. Kamil Turan, Ankara.
- Şahinoğlu**, Nazif (1991); *Sa'di-yi Şirazî ve İbn Teymiye'de Fert ve Cemiyet İlişkileri*, İşaret Yay., İstanbul.
- Uludağ**, Süleyman (2003); *Din ve Medeniyet, Köprü Dergisi*, Kış 2003, s:81; <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=93>, erişim:12.05.2012
- Weber**, Max (2011); *Bürokrasi ve Otorite*, Adres Yay., 3.Basım, Terc. H.B.Akın, Ankara.
- Yazır**, Elmalılı Hamdi (1979); *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Baskı, İstanbul.
- Yeğin**, Abdullah (2004); *İslâmî-İlmî-Edebî-Felsefî Yeni Lûgat*, Hizmet Vakfı Yay., 2.Baskı, İstanbul.

¹ *Turâbin*: Âl-u İmrân, 59; Ra'd, 5; Kehf, 37; Hac, 5; Rûm, 20; Fâtır, 11; Mü'min, 67. *Tin'in*: En'âm, 2.

² "Semud'a kardeşleri Sâlih'i (irsâl ettik). Dedi ki: "Ey halkım. Allâh'a kulluk etmekte olduğunuzun farkındalığına erin! Tanrınız olamaz, sadece "Hû"! Sizi arzdan meydana getirdi Hû ve sizinle mamûr etti orayı. O hâlde O'ndan mağfiret dileyin ve O'na tövbe edin. Muhakkak ki benim Rabbim, Karîb'dir (yakın), Mucîb'dir (icabet eden)." Hûd, 61.

³ *Hesap/husban*: Rahmân, 5; En'âm, 96; İsrâ', 12. *Takdir/kader/yukaddir*: En'âm, 96; Yûnus, 5; Furkân, 2; Yâsîn, 38-39; Fussilet, 12; Müzzemmil, 20. *Mizan*: Rahmân, 7. *Felek/yörünge*: Enbiyâ, 33; Yâsîn, 40. *Mikdâr*: Ra'd, 8.

⁴ Kâinat kelimesi gibi kevnîyyât da *kün*'den türetilmiş bir kelimedir.

⁵ Rûm, 30; Ahzâb, 38, 62; Fâtır, 43; Feth, 23.

⁶ Burada esas konu insanın mahiyeti olmadığı için sadece bazı isimlere referans vermekle yetinilecektir.

⁷ Kültürün tabîî bir hâli vardır. Hayvânât da nebâtât da bir müteakabiliyet dâhilinde buna sahiptir. Oysa medeniyet aşkın bir hakikatten tezahür eden, gelenekle dile gelen kâinatın bir bütün hâlinde idrak edilmesi gerekliliğiyle ihdas edilen bir düzenlilik. Bu iki kavram için temel ayrım; kültürün insiyakî süreçlerden, medeniyetin irfânî süreçlerden tecessüm etmesiyle ilgilidir.

- ⁸ Burada, makale boyunca dîn ile kastedilenin ne olduğunu sarfî kılmak adına evvelâ belirtilmelidir ki dînden kasıt şeriatla mahdûd değildir, lakin bütün olarak İslâm'dır. Şöyle ki, aşağıda izah edileceği üzere sünnetullahın yasa yönünden, kanun olarak kavranmasına, yani Allâh'ın halk edişinin kurallara bağlı olarak zuhûr edişine “dîn” adını veriyoruz. Ki Allâh indinde, bu kurallar silsilesinin İslâm'dan başka bir karşılığı yoktur: “*İnne'd-dîne 'indallâhi'l-İslâm.*” (Âl-u İmrân, 19) İslâm kelimesinin teslim olmak bağlamında (*s-l-m*) kökünden gelişinin tefekkürü, dîn mefhumunun “kanun” anlamı çerçevesini göstermektedir. Ayrıca dîn kelimesinin etimolojisi de bize İslâm gibi bir boyun eğişi, itaati, teslimiyeti vermektedir.
- ⁹ Medeniyet mefhumu, Osmanlıcada ilk olarak XIX. asırda kullanıma girer: “*Bir rivayete göre kelimeyi “sivilizasyon” şeklinde ilk kullanan kişi Mustafa Reşit Paşa'dır –sözlüklerde “ünsiyet, tehzib-i ahlâk, te'dib-i ahlâk, te'nis, te'dip, zariflenme” olarak tercüme edilmiş, “medeni” (civilized) kelimesi de “munis, müzehhebî'l-ahlâk, edebîlî” ifadeleriyle karşılanmıştır. Kınalızade Ali Çelebi, bu manaları içerecek bir şekilde “temeddün” kelimesini kullanır ve manasının “ictimâ'-ı efrâd-ı insan” olduğunu söyler. İnsanların bir araya gelmesinin ve medeniyet kurmasının amacı, erdemli bir toplum inşa etmektir ki “anda olan temeddün ü ictimâ'un sebebi hayrât u mesâlih ola”.* (Kalin, 2012:2)
- ¹⁰ Kur'an'da geçen *Dînu'l-Hakk*: Tevbe, 29, 33; Feth, 28; Saff, 9. *Dînu'l-Kayyim*: Tevbe, 36; Yûsuf, 40; Rûm, 30, 43; Beyyine, 5.
- ¹¹ Hucurat, 16; Âl-u İmrân, 83; Nisâ', 171; Tevbe, 36; Nahl, 52.
- ¹² İsmet Özel, *Üç Mesele*'de medeniyet kavramına değinirken, medeniyetin kendisinin değil bu kavramının gereksizliğinden bahseder: “*Medeniyet kavramı eğer insanların kendi geliştirdikleri kurumların yaşayışlarına yön verecek dolayımalar olarak kabulüne yol açıyorsa Müslümanlar tarafından reddedilmesi gerekir. (...) Yok eğer, medeni yaşayış demekle İslâm'ın eksiksiz ve fazlasız yaşanılmasını ifade ediyorsak dilimize medeniyet kelimesini dolamakla gereksiz ve faydasız bir işe girişmiş oluyoruz.*” (Özel, 1996:142)
- ¹³ Bu husûsta dikkat çeken diğer iki hadis: “*Ben ancak güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim*” (Ahmet b. Hanbel, 8595); “*Allâh'ın ahlâkı ile ahlâklanınız.*” (Münâvî, *et-Teârîf*, s. 564)
- ¹⁴ “*Vechini Hanîf olarak o Tek Dîn'e yönelt! O “Allâh Fıtratı”na ki, insanları onun üzerine yaratmıştır! Allâh yaratışında değişme olmaz! İşte bu, Dîn-i Kayyim'dir. Ne var ki insanların çoğunluğu (bu gerçeği) bilmezler.*” (Rûm, 30)
- ¹⁵ İbrahim'in adıyla birlikte, hanîf oluşu ve onun şirkten sakınması şu ayetlerde beraberce anılır: Bakara, 135; Âl-u İmrân, 67, 95; En'am, 79, 161; Nahl, 120, 123. Ayrıca şu ayetlerde de hanîf kelimesi zikredildikten sonra insan, şirkten men edilir: Yûnus, 105; Hac, 31, Rûm, 30.
- ¹⁶ Kur'an'da tabiatın insanın hizmetine sunulmasına dâir bazı ayetler: En'am, 141; Hicr, 22; Şuarâ', 7; Nebe, 14-16.
- ¹⁷ *Esbâb-ı Nüzul*'da Mücadele sûresi 22. ayetinin inzal oluşuna vesile olarak Müslüman oğullar (Ebu Ubeyde bin Cerrah ve Ebu Bekr)'ın dîni sebeplerle babalarıyla çatışmaları ele alınmaktadır. (El-Kâdî, 1986, 381-382)
- ¹⁸ Bu yönden de medeniyetin dîni bir temele sahip oluşuna paralel olarak, bugün mesleğinde uzmanlaşmış kişiler için kullanılan profesyonel/*profession* sözcüğünün türediği *profess* kökünün, dînsel bir emrin gereklerini benimsemek anlamına geldiği ilave edilmelidir. (Osman Hayran, Sağlık Hizmetleri Yönetiminde Profesyonelleşme, <http://www.merih.net/m1/wosmhay18.htm>, erişim: 14.05.2012).

ABDURRAHİM KARADENİZ

DESTANLARDA MEDENİYET İZLERİ

İlyada Destanı-Oğuz Kağan Destanı

Söz

Söz, eski Yunancada *mtbos*, *epos* ve *logos* terimleriyle karşılanan üç boyut içerir. *Mthos*; efsane, masal ve öyküyü, yani güvenilirmez bilgiyi taşıyan sözü, *epos*; belli bir düzen ve ölçüyle söylenen şair sözünü, *logos* ise gerçeğin insan sözüyle dile gelmesini karşılar. *Platon* (İ.Ö. 427–347), Bodrumlu *Heradot* (İ.Ö. 484–425) ve Efesli *Herakleitos* (İ.Ö. 535–475)’a göre *mtbos*’a güvenilirmez. Çünkü *mtbos*, insanların gördüklerini, duyduklarını birçok yalanla süslemesiyle oluşur. Lakin –Homeros destanlarında olduğu gibi– *mtbos*, söylenen sözün, anlatılan öykünün içeriği, *epos* da anlatılanların kalıbı, ölçüsü olunca *epos* ne kadar güzelse *mtbos* da o kadar kalıcı olabilir.¹

Bu yazı, *İlyada Destanı*’ıyla *Oğuz Kağan Destanı*’nı, *mitos* için güvenilirmezlik gerekçesi sayılan ‘...birçok yalan’ ve ‘süsleme’ boyutuyla irdelemeyi deneyecek. Mitosun epik durumu destan; çekirdek bir gerçekliğin, nesiller boyu, yüzlerce yıl kulaktan kulağa aktarılırken yalanlarla süslenmesiyle oluşur. Oluşum aşamasında, bir dil ve kültür havzasının düş ve düşünce dünyasında yüzlerce yıllık tekrarlar sayesinde; ekleme, çıkarma ve düzeltmelerle yalan ve süsleri uyduran dil ve kültür havzalarının ortak hayal, duyuş ve düşünüşünü; dünya, hayat ve tanrı algısını, zevk ve keder anlayışını, savaş ve barış tavrını kısaca medeniyet durumunu içerecek zenginliğe ulaşır. Kültür havzalarının ledünnî hakikatlerini yansıtmaları bakımından destanlara oluşum süreçlerinde eklenenler, gerçeklik boyutu taşıyan çekirdeğinden daha önemlidir. Çünkü yazarlarının o dili konuşan halk yığınları olduğu bu metinler, oluşum süreçlerinin uzunluğundan dolayı o dil çevreninde yaşayan kuşakların tamamına kendilerini ifade etme imkânı sunar.

Öbür yandan ‘her dilin, bir toplumsal geleneğin ürünü olduğunu ve o toplumun diğer geleneksel davranış ve düşünüş biçimlerini etkilediğini’² hatırlarsak aynı dili konuşan insanların yaşadıkları çevreye karşı ortaya koydukları tepkidir dil, diyebiliriz. Buradan hareketle dilin hem toplumu hem de o toplumun kültür havzasını oluşturduğunu da söyleyebiliriz. Yani söz, mitosun epik durumuyla yani destanla, o dili konuşanları bir yandan destan şairi yaparken bir yandan da onların düş, düşünce ve ideallerini birleyip o halk yığınlarını ledünnî hakikatler etrafında millet hâline getirir.

Mthos’tan *logos*’a geçişin ilk önemli ismi *Milet Okulu*’^{*}’nın kurucusu *Thales*, ‘ana varlık su’dur’ derken hem insanın özünde hem tabiatıta var olan bu *nesnel bilgi/önermeyi*; mitoloji ve epiğin hazırladığı dil evreni sayesinde söyleyebilmiştir.³

İlyada Destanı

Grekler, İ.Ö. 2000 yılında Balkan Yarımadası'nın güneyinden göç ettiklerinde, Troia neredeyse bin yıldan beri varlığını sürdürüyordu.⁴ Nitekim II. Ramses, Kadeş Savaşı'nda (İ.Ö. 1275) Hititlerin müttefiki olarak 'Dardany' ülkesinden yani Truas'taki Dardanosların yerleşim bölgesinden bahseder.⁵ İ.Ö. 1200 yıllarında yaşandığı sanılan Truva⁶ Savaşı'nı anlatan *İlyada Destanı*'nı Homeros, yaratmaz; Akhalıların, Truva Seferi etrafında oluşan efsanelerinin sadece bir kısmını, yalnızca biçimlendirir.⁷ Truva Savaşı'yla ilgili efsaneler, mitolojik öğeler Homeros'a gelene değin sözlü gelenek içinde kulaktan kulağa, nesilden nesile tam üç yüz yıl aktararak oluşumunu sürdürür. Homeros, destan anlatma geleneğinin başlangıcında değil, ortasında hatta sonunda yaşayan ve *mtos*'u, *epos** kalıbında şekillendirip biçimlendiren kişidir. Ne var ki İ.Ö. 900–800 yılları arasında yaşadığı sanılan İzmirli ozan Homeros'un adı, Yunan ilkçağlarında İsa'dan önce yedinci yüzyıldan beri geçer.⁸ Herodotos'la Platon, Homeros'un 'Yunan dünyasında bütün inanışların babası olduğu'⁹ kanısında birleşir. Çünkü Homeros metinleri, İonya* dan Atina'ya getirilip tasnif edilir ve bu metinler iki destana indirgenir. Bu indirgeme sırasında Anadolu'lu Homeros'un Truva'yı arkalayan ve Akhalıların¹⁰ vahşi, kan dökücü olduğunu anlatan bölümleri, Akhalıların tarafını tutan metinlerle değiştirilir.¹¹

Bütün kültür havzaları için mitoloji 'Millet şuurunun aynası, aynı zamanda milletin fikir ve düşünce tarihidir. Felâketlerin acılarını hep beraber duymuş olanlar birleşebilir. "Birlik" ise zaferlerin coşkunuğuyla coşan gönüllerde olur.'¹²

Homeros'un, (Yunanca) *İlias*¹³ adını taşıyan destanı, *Troya* veya *Truva* olarak anılan kentin destanıdır. Destan, Truva Savaşı'nı konu edinmekle birlikte hem bu savaşın kısa bir bölümünü anlatır hem de Truva efsaneleri diye anılan büyük, zengin ve karmaşık efsane ve masal çemberinin küçük bir bölümünü içine alır.

Yunan toplumunun en eski edebî portrelerinden biri olan *İlyada*, Akhilleus'un Akha orduları Başkomutanı Agememnon'la tartışıp savaştan vazgeçmesiyle başlar. Ordunun lideri olan kralla bu ordunun en çok korkulan savaşçısı, Myrmidon kralı Akhilleus'un arasının açılmasının sebebi, Apollon rahiplerinden birinin kızının savaş ganimeti olarak kaçırılmasıdır. Kız, çok güzel olduğundan Agememnon, bu kızı kendine ayırır. Rahibine yapılan hakarete kızan tanrı Apollan, kralı cezalandırmak için ordusunu vurup adamlarını ve hayvanlarını öldürür. Agememnon, kızı, babasına teslim ederek tanrıyı yatıştırmak ister. Fakat onun yerine şeflerinden birinin kendi payına düşen ganimeti (başka bir kız) vermesini ister. Akhilleus, buna karşı çıkınca kral, Akhilleus'a düşen kızı* almakta ısrar eder. Onurla rütbe böylece karşı karşıya gelir. Küskün Akhilleus, savaştan çekilip çadırına kapanmışken Truvalılar, tanrı soyundan gelen kralları Priam oğlu Hektor'un önderliğinde Akhalılara üstünlük sağlar. Bir süre sonra Akhilleus'un sadık dostu Patroklos savaşa yeniden katılır ama Hektor, onu öldürür. Bu durum, Akhilleus'u yeniden savaş alanına çeker. Akhilleus, Hektor'u öldürerek Patrok-

los'un öcünü alır. Onun cesedini aşağılayarak Truva surları çevresinde yerlerde sürükledikten sonra kampına götürür. Truva için Hektor'un kaybı direnişin yitirmesi anlamına gelir. Bu vahşi öykünün son bölümü insanlık dersine dönüşür.

Kuşatılan Truva'dan gece karanlığında, gizlice çıkan kral Priam, Akhilleus'un çadırına gider; orada, dizleri üzerine çökerek en büyük oğlu Hektor'un cesedini almak için Akhilleus'a yalvarır. Tanrı soyundan gelen beyaz saçlı, yaşlı kral, pek çok oğlunu* ve Truvalıyı öldüren elleri öperek yalvarırken Akhilleus, çok uzaklardaki babasını hatırlar. Savaş makinesinin yüreği, babasının hayaliyle yumuşar. Böylece Truva'nın tanrı soyundan gelen kralı Priam, Hektor'un cesedi başında acı çeken bir baba, Myrimidon şefi Akhilleus da merhametli bir oğula dönüşür. Priam, Hektor'u alıp Truva'ya döner. *İlyada*, Hektor'a yakılan ağıtlarla son bulur.

On yıl sürdüğü sanılan Truva Seferi'nin sadece son elli bir gününü kapsayan bu ana izlek; 24 bölümlük 16.000 dizelik bir hacim tutar. Bu hacim, içinde yer-yüzü ve gökyüzüyle ilgili pek çok ayrıntıyı barındırır.

Tanrılar

Akha donanması, İlion Seferi'ne tanrılar –özellikle de Afrodit*– yüzünden çıkmıştır. Bundan dolayı *İlyada*'da yeryüzünde olan bitenler anlatıldığı kadar gökyüzünde olan bitenler de anlatılır. Destanda adı geçen tanrıların hepsi insan gibi hissederek; sever, nefret eder, düşünür, davranır, yer-içer ve yaşar. Zeus dâhil bütün tanrıların ana babaları vardır; bazıları gayrimeşrudur ve bütün yönleriyle insana benzerler. İnsanlar tanrıları memnun etmeye çalışır. Onları kızdırmamak, gazaplarını çekmemek için sık sık kusursuz inek ve keçilerden yüzlük kurbanlar –törenlerle– kesilir, iç yağı dumanları göklere yükselir.

En büyük tanrı Zeus, bazen Olimpos'tan bazen de İda Dağı'ndan savaşı izler: Savaşı yönettiğini düşünür. Çoğunlukla Olimpos'ta oturur: Dağın zirvesinde, altın taht ve halılarla çok görkemli bir sarayı vardır. Diğer tanrıların sarayları onun sarayının daha aşağısındadır. Tanrıların babası Zeus, Truva Savaşı'nda doğrudan taraf tutmaz. Fakat destanın yirminci bölümünde anlatıldığına göre, Olimpos'ta tanrılarla yaptığı bir toplantıda 'İsteyen istediği tarafı tutabilir.' iznini verir. Bunun üzerine zaten taraf tutan tanrılarla tanrıçalar saflarını açıkça belli eder: *Afrodit, Athena, Hera, Poseidon, Hermes, Hephaistos* Truva'nın destekçisi; *Artemis, Ares, Demeter, Eros, Hades, Leto* ise Akhalıların destekçisidir.

Tanrılar, şikâyetlerini Zeus Baba'ya iletir. Hepsi ondan korkar, çekinir ancak Zeus, kendine ulaştırılan bilgilere göre hareket eder. O, iktidardır ama her iktidarın çevresini saran dalkavukları andıran diğer tanrılar, onu yönlendirir, âdeta yönetir. Zeus Baba, tanrılar arasında bir denge politikası izleyerek onları gücendirmemeye gayret eder.

Truva'nın destekçisi Ares, Akha ordusunu perişan etmektedir, beyaz kollu tanrıça Hera**'ysa Akhalıları desteklediğinden bu duruma müdahale etmek ister, amacına şöyle ulaşır:

- Zeus Baba, Ares'in, çılgınlıklarına hiç darılmaz mısın? Ahaylıların güzel ve saygısı çok ordusunu mahvetti! Her tarafa seğirtip, hiçbir sebepsiz, gelişi güzel vurup duruyor. Kypris ile gümüş yaylı Apollon'un, zincirini kopardıkları, şu kanun tanımaz delinin yaptıklarına, rahat rahat oturup seyirci kalmaları beni kederler, kaygılar içine atıyor. Zeus Baba, kavgadan uzaklaştırmak için Ares'e, ben, biraz sertçe çarpsam gücenir misin?

Bulutlar devşiricisi Zeus, ona şöyle cevap verdi:

- Peki, olsun! Üstüne doyumluk devşiren Athena'ya saldır; hepsinden çok, ona acılar fenalıklar çektiirmek Athena'nın âdetidir.

Zeus, böyle dedi ve beyaz kollu tanrıça Hera, itiraz etmiyerek atları kamçıladi. Hayvanlar, ateşle dolu yeryüzünü yıldızlı göklerden ayıran geniş boşluğun içine uçup daldılar.* (s. 76-77)

Tanrılar ve tanrıçalar uçan atların çektiği arabalara biner, hızla gözden kaybolurlar. Bazen bizzat vuruşur, yaralanırlar. Yaralanınca damarlarından 'ikor' akar, tenleri solar, kararır ama ölmezler. Çünkü onlar ölümsüzdür.

Bazen savaşçıları cesaretlendirmek için onlara söylev verirler:

Ahaylılar bir nara attılar ve ölümlerini çektiler; sonra ileriye geniş bir sıçrayışla atıldılar. Atıldılar. Onları, Pargamos'un yukarisından gören Apollon, kızdı, haykırarak Troyalıları cesarete davet etti:

- Haydin Troyalılar! Kavgada Argoslulara hiç fırsat vermeyin! Derileri taştan ya da demirden değildir: Değen tunç silâh onların da etlerini yırtar, kemiklerini kırar. Sonra saçları güzel Thetis'in oğlu Ahilleus, muharebelere katılmıyor; zalim bir küskünlük içinde gemilerin yanında eğleniyor. (s. 57)

Ölümsüz ama taraflı tanrılar, birbirleriyle de çatışıp çarpışır:

Çakır gözlü tanrıça Athena, canlar yakan dövüşmelerde Argosluların kırıldığını gördü. Bir sıçrayışta Olimpos'un tepelerinden kutsal İlion'a yetişti. Onu Pargamos'un yukarisından gören Apollon tanrıçanın karşısına çıktı: Truvalıların zaferini istiyordu. (s. 94)

Tanrılar ve tanrıçalar, insanlarla ilişki kurar çocuk sahibi olabilirler: Tunç tugalı Sarpedon, Zeus'la Laodamia'nın, en büyük savaşçı Akhilleus ise ölümlü bir baba ile gümüş ayaklı tanrıça Thetis'in oğludur. Akhilleus ve Sarpedon gibi kişiler yarı tanrıdır, ölümlüdürler.

Kahramanlar

İlyada Destanı'nda Truva ya da Akha için savaşan pek çok kahramanın adı geçer. Bu kahramanlar, genellikle soy soplalarıyla, karakteristik yönleri ve savaş yetenekleriyle uzun uzun betimlenir. Vuruşmaların nasıl geliştiği hiçbir ayrıntı atlanmadan anlatılır. Hektor'la Akhilleus'un vuruşması ve Hektor'un ölümü şöyle olmuştur örneğin:

... ve böğrüne asılmış büyük ve güçlü kılıcı çekti; sonra kendini toparlıyarak öne atıldı; yüksekte uçan ve karanlık bulutlar arasından ovaya doğru giden kar-

tal, yumuşak yürekli bir kuzuyu veya deliğinde saklanan tavşanı kapmak için nasıl atılırsa onun gibi Hektor da sivri kılıcını sallayarak öne atıldı. Akhilleus da ileri sıçradı: Yüreği vahşi bir ateşle doluydu; göğsünü sanatla işlenmiş kalkarıyla örttü; alnında dört tepekli tulgası vardı: Onda Hefestos'un taktığı güzel, ağır altın sorguç sallanıyordu. Gecenin en karanlık zamanında, başka yıldızlar arasında ilerleyen yıldız, gökte en güzel yeri olan Çulpan yıldızı nasıl parlarsa, onun gibi Akhilleus'un sağ elinde salladığı bilenmiş mızrak alev alev parlıyordu; tanrısız Hektor'un ölümünü düşünerek gözleriyle etinin en korunaksız yerini arıyordu. Vücudunun her tarafı tunç silahlarla, öldürdükten sonra güçlü Patroklos'tan soymuş olduğu güzel silahlarla örtülmüştü; yalnız bir nokta, köprücük kemiğinin omzu boyundan, boğazdan ayırdığı nokta görülebiliyordu. Can, en kolay buradan alınabilirdi; tanrısız Akhilleus, ateşli bir saldırıyla işte buraya mızrağını sapladı. Mızrak, doğru nazik boynun içine işledi, bununla beraber ağır silah gırtlığa değmemişti; birkaç kelime söyleyip cevap verebilirdi. Hektor, tozların içine yuvarlanırken tanrısız Akhilleus, zaferini söylüyordu:

- Hektor, Patroklos'u soyarken belki ucuz kurtulacağını sanıyordun: Beni hiç hesaba katmıyordun çünkü çok uzaktaydım! Akılsız adam, senden daha cesur bir koruyucusu olarak ben arkasıdaydım. Şimdi dizlerini çöktürdüm; köpeklerle kuşlar seni parçalayıp yiyecekler!

Sönmek üzere olan bir sesle tanrısız Hektor, şunları söyledi:

- Sana yalvarıyorum, dizlerine kapanıyorum: Annem için, babam için tatlı canım için beni, Akha gemilerinin yanında köpeklere parçalatma! İstedığın kadar tunç, altın kabul et, babamın, sevgili annemin sunacakları hediyeleri al, cesedimi onlara ver, Troyalı erkekler ve kadınlar bana da cenaze ateşi şerefinden bir pay ayırabilsinler. (s. 311-312)

Kahramanların nasıl dövüştükleri, silahları nasıl kullandıkları, bu silahların etleri nasıl parçaladığı, ölüm anları, ölüm anında söylenen son sözleri gibi en ince ayrıntılar, canlı betimlemeler, bol sıfatlı savaş gereçleri resim tabloları peş peşe sıralanır.

Kadın

Truva'nın yıkımı; üç tanrıça, bir kraliçe yüzündendir. Şehrin yıkılmasına sebep olan bu dört kadının ortak özelliği 'güzellik'tir. Bu dört kadın dışında *İlyada*'da başka kadınlardan da söz edilir. Bu kadınlar da öncelikle 'dişilik'leri ve 'güzellik'leriyle betimlenir.

Her erkeğin kız olarak aldığı bir karısının yanında savaşlarda yağmaladıkları yerlerden tutsak ettikleri kadınları da vardır. Kadınların güzel, soylu ve yiğit olmalarına önem verilir.

İlyada kadınları, güzelliklerine çok düşkündür. Güzellik öncelikle saçlarla ve kemerle dikkati çeker. Kemer takılır; saçlar güzel ve örgülü, lüleli olmalıdır. Temizlik de çok önemlidir. Yorucu işlerden sonra eller, ayaklar hizmetçilere yıka-

tılır; banyolar yapılır, takılar takılır. Çocuklara hizmetçiler bakar; evin hanımı zaman zaman çocukları gezdirir. Analık, uludur ama destanda sadece önemli kahramanların annelerinden söz edilir. *İlyada*'da kadın, anne olmaktan çok bir güzellik 'ide'si gibi karşımıza çıkar.

Kent

İlyada'yı, Akhilleus'un destanı, Hektor'un destanı, Yunan tanrılarının destanı, güzel kadınların destanı olarak okumak mümkündür. Ama bu destanda anlatılanlardan en çok etkilenen hiç kuşkusuz Truva kentidir.

Hmeros'un anlattığına göre Truva, İda Dağı'nın eteğinde, Ksanthos (Küçük Menderes) ile Simoeis (Dümrek) Çayı'nın arasında bir yanı Ege'ye bir yanı Çanakkale Boğazı'na bakan, geniş ve verimli bir ovaya hâkim bir tepenin üzerindedir. Truva verimli arazileriyle, kalabalık hayvan sürüleriyle zengin bir kenttir.

Kentin etrafı, tanrılar tarafından yapıldığını düşündürecek azamet ve büyüklükte surlarla çevrilidir. Bu görkemli surlardan şehre girilen pek çok kapı vardır. Bu kapıların en önemlisi ovaya ve Çanakkale Boğazı'na açılan Sakaia kapısıdır. Akha donanması bu kapının önüne demirlemiştir. Savaş sırasında bu kapı, daha aktif ve çok daha önemlidir. Hektor ve Truvalılar, bu kapıdan savaş meydanına gider gelir. Doğal olarak en stratejik kapı bu kapıdır. Önemli bir başka kapı da İde Dağı'na bakan yönde yani Dardania'ya giden yola açılan Dardania kapısıdır. Bu kapıdan daha çok şehrin işesi temin edilir. Kral Priam, geceleyin gizlice bu kapıdan çıkarak Akhilleus'un çadırına gider. Surlar, gözetleme kuleleriyle çevrilidir. Kulelerin bulunduğu yerlerde surlar, daha da kuvvetlendirilmiştir. En önemli ve en yüksek kule Sakaia kapısının yanındadır. Hektor'un karısı Andromakhe, Sakaia kapısının yanındaki kuleden Hektor-Akhilleus vuruşmasını takip eder. Hektor'un ölümünü annesiyle babası bu kuleden izlemiştir. Kent halkı, yüksek surlarla kulelerin üzerinden bütün çarpışmaları izler.

Truva'nın içinde saraylar ve tapınaklar bulunur. *İlyada*'ya göre her kentin koruyucu tanrısı/tanrıçası vardır: Truva'nın koruyucu tanrıçası Athena'dır, bu yüzden en yüksekte Athena tapınağı bulunur. Bir de Apollan tapınağı vardır. Bu yüzden Apollan, Pargamos'tan Truva savaşçıları cesaretlendirir. Priam'ın sarayı Athena tapınağının yakınındadır, sarayın avlusunda Zeus sunağı bulunur. Saray avlusunun bir yanında Priam oğulları için elli, diğer yanında kızları için on iki oda bulunur. Kentte Hektor'la Paris için de birer saray vardır. Bütün yapılar geniş caddelerle birbirine bağlanmıştır. Bu yüzden Truva'ya 'geniş caddeli' kent de denir.

İlyada, aristokrasinin destanıdır, destanda halktan pek söz edilmez. Truva halkı sadece iyi at ve kısrak yetiştiricisi olarak tanıtılır.

Oğuz Kağan Destanı

Mthos'tan yola çıkıp bir 'medeniyet'i irdelemeye başladığınızda bir dizi medeniyeti de irdemiş oluyorsunuz. Hiçbir medeniyetin saf, arı olmayışı; *mit*lerin form

ve işlev benzerliği –Mısır, Çin, Hint, Altay ve İran mitolojilerinin yaratılış efsanelerindeki benzerlikler örneğin– ‘kültür havzaları’ tabirini kullanmayı gerektiriyor. Kültür havzaları, klan, oba, soy-sop düzlemini aşan, dil aileleriyle bağlantılı bir dünya algısı benzerliğinin üç sebebi olabilir: a) ‘İnsan olma’nın sonucu, zihnin benzer biçimde çalışması/üretmesi. b) Kültür havzaları arasındaki irtibat ve etkileşim. c) Tek ve insanüstü bir bilgi kaynağı ortaklığı. Salt ‘dil’ bile, –hele hele diller, bir ana dilden lehçeleşerek ayrıldıysa–¹⁴ insanüstü bir bilgi kaynağı olabilir.

Ernst Cassirer’in ‘Dil ve yazı, ölçünün başlangıç noktası sayılır. Her şeyden önce dil ve yazının içinde gelip geçiciliği ve değişkenliği belirleyen ve bu sayede onları tesadüfîlik ve keyfilikten uzaklaştıran kudret vardır.’¹⁵ tespitiyle başlayalım ve Rene Grousset’un; Türk ve Tatarlar, Moğollar, Mançular ve Tunguzlar diye Ural-Altay ailesini üç kavmi zümreye ayıran sınıflamasına dayanarak ‘parçanın, bütünü tanımaya yetecek bir form ve içerikte olduğu’ sonucuna varalım.

Grousset’un sınıflamasına göre *Oğuz Kağan Destanı*, öncelikle Türklerin ve Tatarların sonra da Ural-Altay kültür havzasının dünya, hayat, tabiat, insan, toplum, yönetim gibi varoluş niceliklerini içerir.

Fuat Köprülü’ye göre *Oğuz Kağan Destanı*, İ.Ö. 126-201 yılları arasında büyük bir göçebe devleti kuran Hiong-Nu’lara dayanır. Oğuz Kağan, bu devleti kuran Mete’dir. Zeki Velidi Togan, destanı, İ.Ö. VII. asırda merkezi Orta-Asya’da bulunan Sakalara dayandırır. Muharrem Ergin, Oğuz Kağan’ın, Asya’da Türk birliğini gerçekleştiren büyük Hun hükümdarı Mete olduğu¹⁶ kanaatinde dir.

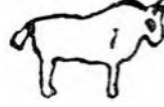
Oğuz Destanı, İslâmiyet’ten sonra da asırlarca Türkler arasında yaşamıştır. Oğuz Türklerinin bütün kabile ve El Teşkilatı ona müstenittir. Anadolu’ya yerleşen Türklerin kökü olmak itibarıyla bu destan bizi diğerlerinden fazla alâkadar eder. Oğuz Destanı’ndan çıkan siyasî ve hukukî esaslar da ‘Oğuz Töresi’ni vücuda getirmiştir. Oğuz Destanı, Türklerin ananevi rabitalarını teşkil etmiş; Oğuz töresi de Türklerin ilk yazılmamış kanununu vücuda getirmiştir.¹⁷

Oğuz ve oğullarıyla ve boylarının esatirini anlatan iki kaynak bulunuyor. Birincisi, Paris Millî Kütüphanesinde, eksik nüshalı, Uygurca *Oğuz Kağan Destanı* (Türkçede ilk basımı; 1936). İkincisi, Türklerin İslâmiyet’i kabulünden sonra oluşan *Oğuz Destanı* (*Oğuznâme* 1317).¹⁸ Hilmi Ziya Ülken, 1933’te yayımladığı *Türk Tefekkürü Tarihi*’nde, *Oğuznâme*’yle *Oğuz Kağan Destanı*’nı birlikte değerlendiriyor. *Oğuz Kağan Destanı*’nın toplum hafızasında İslâmiyet’i kabulden sonra da oluşumunu sürdürüp yeni bir varyant olarak ortaya çıkması bu destanın millet hafızasında ne denli kalıcı izler bıraktığını gösterir.

Muharrem Ergin’in aktardığına göre, millî günlerde veya savaşa giderken askeri coşturmak, orduya moral vermek için kopuz eşliğinde, destancılar tarafından makamla söylenen bu destanın manzum olması gerekir. Ancak bu manzum destan, kaybolmuş ve daha çok olayları hikâyeleştiren, kısmen de eksik ve değişmiş bir özet¹⁹ kalmıştır. Bu yazıda, İslâmiyet’i kabulden önce oluşum sürecini ger-

çekleştiren *Oğuz Kağan Destanı* (Uygurca metin), en eski varyant olması hasebiyle ve hâlâ destan safiyetini koruduğu için üzerinde durulacaktır. İncelememizde Muharrem Ergin'in yayımladığı metin, esas alınacaktır.

... olsun dediler. Onun resmi budur:



Bundan sonra sevindiler.

Bu şekilde başlayan *Oğuz Kağan Destanı*'nın, başlangıç bölümünün kaybolduğu çok açıktır.

Günlerden bir gün Ay Kağan'ın gözü parlar ve yüzü gök, ağzı ateş gibi kıızıl, gözleri elâ saçları, kaşları kara bir erkek çocuk doğurur. Bu çocuk, ilk sütü emer; çiğ et, çorba ve şarap ister. Dile gelir, kırk gün sonra büyür, yürür ve oynar. Ayakları öküz ayağı, beli kurt beli gibi olan bu çocuk; at sürüleri güder, ava gider ve günlerden gecelerden sonra o yöredeki büyük ormanda halka eziyet eden bir gergedanı öldürerek yiğit olur.

Yine bir gün Tanrıya yakarırken karanlık basar, gökten inen parlak bir ışık içinde tek başına oturan, kutup yıldızı gibi çok güzel bir kız görür; akli gider ve o kızı sever, alır, onunla yatar ve dilediğini alır: Gün, Ay ve Yıldız adlarında üç oğlu olur.

Yine bir gün avdayken göl ortasında bir ağaç kovuğunda çok güzel bir kız (daha) görür; –yine– akli gider, yüreğine ateş düşer, onu da sever, alır, yatar ve Gök, Dağ ve Deniz'i bu kız doğurur.

Oğuz Kağan daha sonra, büyük bir toy verir ve “*Taku taluy, taku müren / Kün tuğ bolsungıl, kök kurukan*”^{*} diyerek fetihlere başlar. Fetihlerde gök tüylü, gök yeleli bir erkek kurt, Oğuz'a yol gösterir. Oğuz Kağan, bu fetihler sırasında yararlılık gösteren beylere gösterdikleri yararlılığa göre ad verir: *Saklap, Kıpçak, Karluk, Kalaç* gibi... Fetihlerden sonra yaşanmıştır. Yine bir toy verir ve ‘... *Kök Tenri-ge men ötedim; Senlerge bire men yurdum.*’ diyerek ülkeyi altı oğluna taksim eder.

Tanrı

Tarihi kayıtlarda Şamanizm, Budizm, Maniheizm gibi dinlere mensup olduğu belirtilen Ural-Altay kültür havzasının *Oğuz Kağan Destanı*'ndan hareketle bu dinlerin mensubu olduklarına dair herhangi bir ifade veya yaklaşım bulunmaz. Destan metninde yalnızca Gök Tanrı'nın adı geçer. Oğuz'a bazı tecellilerle yardım ettiğini gördüğümüz Gök Tanrı, zati sıfatlarıyla ortaya çıkmaz; dünya işlerine doğrudan müdahale etmez. Ancak Oğuz'un, Gök Tanrı'nın sevgili kulu olduğunu, evlendiği kızlarla tanışma biçiminden, fetihlerindeki gök tüylü, gök yeleli erkek kurdun dile gelip yol göstermesinden çıkarmak mümkündür. Zaten destanın sonunda, bütün fetihlerini Gök Tanrı'ya borcunu ödemek için gerçekleştirdiğini belirten Oğuz, Türk inanç ve düşünce sisteminin ürettiği Alp tipinin en karizmatik örneğidir. Türk insanının lider anlayışı Oğuz Kağan'ın şahsında somutlanır.

Toplumların ruh dünyalarının yansıması olan mitoloji, üç boyutlu bir resim²⁰ gibi okunursa bu destanda, Ural-Altay kültür havzasının inanış ve kutsalları görülebilir. Oğuz, birinci eşini; gökten inen ışıktan, ikincisini; göl ortasındaki bir ağaç kovuğundan alır. Çünkü ışık, gök cisimleri, göl, ırmak ve ağaç mukaddes sayılır. Bu temel unsurlar, Gök Tanrı'nın katındandır. Tanrı, Oğuz'un evleneceği kadınları kendi katından ve yine kendi katını sembolize eden unsurlarla göndermiştir. Bahattin Ögel'e göre göğün ve yerin kızlarıyla evlenen Oğuz, bu kızlardan doğan çocuklarına da bu anlayışa uygun adlar verir. Gök, birinci derece önemli olduğundan ilk eşi gökten inen ışıkla gelmiştir.²¹ Ağaç, kutsaldır ama her ağaç kutsal değildir. Tek başına (Tanrı, tektir), çok yaşlı (ezeli ve ebedidir), çok yüksek (erişilmez ve yücedir), yaz kış yaprak dökmeyen (doğmaz ve ölmez), gölgesi koyu olan (çare arayanların sığınağıdır) vb. özelliklere sahip olan ağaçlar mübarek sayılır. Oğuz, ikinci eşini böyle yüce, yaşlı bir ağacın kovuğundan alır.

Oğuz'la konuşan ve ona yol gösteren erkek kurt, Tanrı'nın bir elçisidir. Türk mitolojisinde –hemen hemen bütün boylarda– bir kurt motifi vardır. Bozkırda, sürünün birinci düşmanı olan kurdun böylesine önemsenmesinin sebebi, yaratılış efsanelerindeki kurttan türeyiş motifidir. Bu motifte kurt, anadır. Oğuz'a seferlerinde yol gösteren erkek kurt, bir elçi-ana gibi onu esirgemekte ve korumaya çalışmaktadır.

Kahramanlık

Oğuz Kağan Destanı'nda bir tek kahraman vardır: Oğuz. Bu kahramanın doğumu, büyümesi, evlilikleri, savaşları hep olağan üstüdür. Oğuz, 'Ayakları öküz ayağı gibi; beli kurt beli gibi; omuzları samur omzu gibi; göğsü ayı göğsü gibi idi. Vücudu baştan aşağı tüylü idi.' (s. 13-14) diye betimlenir. Bu betimlemede kuvvet, hareketle birleştirilmiş, donmuş ve durağan zamana asla yer verilmemiştir. Vakit dardır, yapılacak çok iş vardır. Bu yüzden kahraman süt emmeye, çocukluğunu yaşamaya vakit bulamaz. Çünkü ormanda halka eziyet eden, sürüleri dağıtan bir gergedan vardır. Gergedanın öldürülmesinde zekâ, cesaret ve kuvvet; kargı, yay, ok, kılıç ve kalkanla birleşir. Geyiği ve ayıyı gergedana yem olarak bırakarak gergedanın davranış biçimini izler. Bu strateji, bir zekâ göstergesidir. Üçüncü gece aynı ağacın altında kendisi bekler, bu da cesaret göstergesidir. Sonra kendi kendine 'Gergedan geyiği yedi, ayıyı yedi. Kargım onu öldürdü; demir olduğu için. Gergedanı ala doğan yedi, okum onu öldürdü; bakır olduğu için' (s. 15) diyerek bir mantık silsilesi kurar ve kendini kişi olarak kanıtlamış olur. Toplumunu nezdinde kabul görür ve evlenmeye hak kazanır, yiğit olur.

Çocukları doğduktan sonra kağan olur ve durmadan sefere çıkar, savaşır. Seferleri sırasında yararlık gösteren kişilere ad vermesi, onları bir kişi olarak tanıması, gergedanı öldürdüğü zaman kendisine uygulanan törenin bir uzantısıdır. Türklerde ad alışın bu boyutu adlandırmanın gerçekçiliği ve adın tanım gibi al-

gılanmasıyla hareket hâlinde yaşayan bir toplumun ad ağırlıklı değil eylem ağırlıklı düşünmesinin bir sonucudur.

Oğuz'un seferlerinde, savaşlarında düşmanlarını nasıl öldürdüğü anlatılmaz. Ayrıntıya girilmez. Baş eğenleri affeden, baş eğmeyenleri cezalandıran Oğuz'un hangi ölçüye göre bu eylemleri gerçekleştirdiği; düşmanların neden baş eğeceği de belirtilmez. Destanın hiçbir yerinde (gergedanın ölümü hariç) sebepler üzerinde durulmaz, hareket ve sonuç anlatılır.

Kadın

Oğuz Kağan Destanı'nda Oğuz'un annesi Ay Kağan'la birlikte toplam üç kadından söz edilir. Ay Kağan'ın doğum yaklaşınca 'gözü parlar' ve 'doğum ağrıları başlar.' Oğuz'un ilk eşi 'Çok güzel bir kızdı. Alnında ateşli ve parlak bir beni vardı, kutup yıldızı gibi idi. O kız öyle güzeldi ki, gülse Gök Tanrı gülüyor; ağlasa, Gök Tanrı ağlıyordu.' (s. 15-16) şeklinde betimlenir. Bu kadının da üç erkek çocuk doğuracağı zaman 'gözü parlar'. Destanın üçüncü kadını Oğuz'un ikinci eşidir. 'Çok güzel bir kızdı. Gözü gökten daha gök idi; saç ırmak gibi dalgalı idi; dişi inci gibi idi. Öyle güzeldi ki, eğer yeryüzünün halkı onu görse: Eyvâh! Ölüyoruz der ve tatlı süt acı kımız olurdu.' (s. 16) Destanda başka kadın olmadığı gibi kadınlardan bahseden bölümlerin tamamını da alıntılamaş oluyoruz.

Destanda Oğuz'un kızlarla karşılaşmasına önem verilmekle beraber, bir düğün merasiminden bahsedilmez. Oğuz, karşılaştığı kızlarla yatar, her birinden üçer çocuğu olur. Atlı-göçebe toplumda aşk, daha sonra İslâmî devrede olduğu gibi hayat boyu süren duygu hülya ve rüya dolu bir sergüzeşt değildir. Bozkırda insan hayatının esasını 'aşk' değil, 'savaş' teşkil eder.²²

Oğuz kadınları, sevgili değil anadır ve tanrı katından gelirler.

Kent

Oğuz Kağan Destanı'nda herhangi bir kentten söz edilmediği gibi Oğuz'un bir kenti de yoktur. Hatta kent değil mekân bile betimlenmez, çünkü göçerler için mekân, üzerinde durulacak bir yer değil aşıp geçilecek bir yerdir. Hiçbir yerin diğerinden ayrı bir özelliği yoktur. Ama her yerin mübarek ırmakları, dağları, gölleri, ağaçları ve ormanları vardır. Bu mübarek yerlerin tamamının kent olarak düşünülmesi, gökyüzünün çadır gibi düşünülmesiyle paraleldir. Ancak *Tarih-i Oğuzan ve Türkan*'da göçebe ve akıncı Oğuz'un belli bir yere bağlanması ve kent kurması anlatılır.

Son Sözler

Tarihin en eski dönemlerinde Türkler başta olmak üzere Ural-Alтай kültür havzasının tanrı, kutsal, tabiat; lider, toplum ve yönetim anlayışını derleyen *Oğuz Kağan Destanı*'yla Grek kültür havzasının medeniyet özelliklerini –aynı bağlam-

da– derleyen *İlyada Destanı*, kahramanlarının zaman anlayışı ve zaman kullanımı bakımından birbirinden köklü bir şekilde ayrılır. *İlyada*’da aşklar, aşk sahneleri, çeşitli eğlenceler, tartışmalar; kent, tabiat, kadın, savaşçı, gemi, at, tanrı betimlemeleri gibi dikkatin savaş dışı yönlerle kaydığını; evrenin bütün yönleri ve hâllerle algılanmaya çalışıldığını görürüz. *İlyada*’nın bu bölümlerinde zaman duran, anlatım isim ve sıfat ağırlıklıdır. Buna karşılık *Oğuz Kağan Destanı*’nda zaman, aralıksız bir mücadele; seferler ve savaşlarla yani hareketle (eylemle) geçer. Olay; eğlencelerle, aşklarla ve betimlemelerle kesilmez. Zaman, harekete dönüşmüştür; durma, düşünme imkânı bırakmaz. Destanın tamamına hâkim olan eylem(fil)lerle, hareketlerle varlığı fark etme imkânı ortadan kalkar. Çünkü destan boyunca Oğuz, dört kez attan iner; ilk ikisinde evlenir ve altı oğlu olur, son ikisinde de birer toy verir. Metinde karşılaşılan isim ve sıfatlar da çoğunlukla yalın hâllerleriyle kullanılır. Atlı-göçer medeniyet, durarak düşünmeye fırsat tanımaz. Bu anlatım ve yaklaşım biçimi, hem Türk muhayyilesinin çalışma biçimiyle hem de Türkçenin eylem yoğun bir dil oluşuyla ilgili kuşkusuz. Belki de bu yüzden Türkçede *mythostan logosa* geçiş evresi hâlâ gelmemiş; epopelerle, duygu ve inanç ifadeleriyle düşünsel metin üretimleri sürdürülmüştür. Truva askerleri, surların çevresindeki Akha ordularıyla savaşırken Afrodit’in entrikalarıyla Paris, Helena’yı ziyaret edebilir. İkili, baş başa vakit geçirebilir. Oysa *Oğuz*, kızları görünce aklı gider, hemen onlarla yatar ve altı oğlu olur. (Eski) Türklerde sonuç önemlidir.

Atlı-göçebe medeniyette kadının toplumsal hayatın merkezinde olduğuna ve her zaman kağanın yanında bulunduğu dair feminen yaklaşım ve yorumları yalınlayan bir anlayış hâkimdir *Oğuz Kağan Destanı*’nda. Kadının anneliği ve güzelliği dışında başka bir etkinliği –entrik unsur olarak bile– görülmez. Ural-Alтай kültür havzası insanı, böyle düşünür; eşleriyle birlikte fazlaca boy gösteren liderleri de –hâlâ– yadırgar.

İlyada, pagan inancın uzantısı olarak âdeta tanrıların organize edip taraf olduğu bir savaşın destanıdır. Kahramanlar, âdeta –Akhilleus, Hektor... vb. gibi yarı tanrı kahramanlar da dâhil– çeşitli tanrıların elinde birer piyondur. *İlyada* kahramanları, piyon olduklarını bilir. Destanın son bölümünde Homeros ‘Göçüp gittiler yiğitler: Geldi Zeus’un dileği yerine’ der. Truva’nın yıkılmasını, binlerce insanın ölmesini ve acı çekmesini Zeus istemiştir. Ama en güzelini Helena söyler: ‘Zeus yükledi kötü kaderi, sonradan da şarkılık olalım diye gelecekteki insanlara.’ (s. 357) Bu sözler, Grek kültür havzasının bir yönüyle eleştirel keskinliğini gösterir, bir yönüyle de Greko-Romen ve modern Batı’nın 16. asırdan itibaren akli tanrılaştırmasıyla moderniteye dönüşecek bir anlayışının başlangıç noktasını. *İlyada* kahramanları, kadercı bir anlayışa sahiptir. Bu kadercilikten kurtulma âni, tanrıların elinde piyon olmaya başkaldırma ânidir. Bu yüzden Helen’in isyanı modernizmle, akılcılıkla zafere ulaşır. Zaten Zeus, kararlarını, tanrılarla tanrıçaların kendisine aktardığı bilgiler ve haberlere göre yani eldeki verilere göre alır: Düşün-

ce gibi... Düşünsel donanım, verilecek kararlara nasıl yansır ve düşünce, bir yerde nasıl şartlı refleks ise modernitenin düşüncesi de mitolojinin Zeus'u gibidir. Modern Batı, 'kutsal İlion'u tarumar eden Zeus'un yerine düşünceyi yerleştirir.

İlyada'da sebepler vardır. Akılcı ve inandırıcı olmasına özen gösterilir bu sebeplerin. Akha ordusunda savaşan asker, niçin savaştığını bilir. *Oğuz Kağan Destanı*'nda sebepler anlatılmaz. Akla ve düşünceye yer yoktur. Sebepleri bilen sadece liderdir, gergedanı öldürürken yaptığı gibi her şeyin gereği düşünülmüştür. Ancak bütün mücadele destanın sonunda 'Gök Tanrı'ya borcun ödenmesi için' diye açıklanır. Ordu, halk düşünmez bu destanda, onların yerine lider düşünür. O, sıradan bir kişi değildir çünkü. Tanrı'yla ilişkisi iyi olan, Tanrı'nın sevgili kulu olan bir kişidir lider. Grekler, yarı tanrı liderlere bağlanmakla birlikte bu liderleri yine de eleştirmekten geri kalmaz. Ural-Altay kültür havzası, liderinin tanrı olmasını değil, lideriyle Tanrı ilişkisinin iyi olmasını, liderinin Tanrı tarafından desteklenmesini bekler. *Oğuz Kağan Destanı*'ndaki lider kültü, tek adam anlayışı, günümüze değin uzanır. Hâlâ partililer, taraftarlar, kültür sanat çevreleri, akademisyenler liderlerini Oğuz Kağan gibi görür... Liderler de Oğuz sanısıyla maluldür.

Oğuz Kağan Destanı'nda kesintisiz hareketin amacı, Türk halkının cihan hâkimiyeti ülküsünün en açık ifadesi olan '*Daha deniz, daha nehir / Güneş bayrak, gök çadır*' sözüyle açıklanır. Bu amaç, Gök Tanrı'ya olan borcunu ödeme sebebine bağlanır. Ancak cihana neden hâkim olunacağı, nasıl bir düzen (medeniyet) getirileceği belirtilmez.

Akhalı bir asker; Helen'i Truva'dan almak için, Truvalı bir asker; Helen'i vermemek için savaşır. Oğuz askeri niçin savaşır "Kızıl elma"nın neresi olduğunu liderden başka kim bilebilir!

¹ ERHAT, Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, s. 5, İst. 1972.

² CHILDE, Gordon, *Tarihte Neler Oldu*, Adam Yay. s. 18, İst. 1990.

* *Milet*, Aydın'ın Söke ilçesinin Balat köyü yakınlarındadır. *Milet Okulu*: MÖ 600'lerde ortaya çıkan, sistemli düşünmenin ilk örneklerini veren, varoluşu temellendirme çabalarının ilk örneklerini gördüğümüz bu okulun kurucusu *Thales*'tir. Hem felsefenin başlangıcını hem de doğa felsefesi olarak adlandırılan felsefi eğilimin öncüsüdür. Daha sonra *Sokrates*, *Platon*, *Aristoteles* gibi sistematik felsefenin kurucuları bu okulun açtığı düşünce geleneğinden yararlanacaktır. *Homeros*'la *Thales*'in hem aynı bölgenin insanı olması hem de yaşadıkları zaman dilimleri dikkate alındığında *mhtos*'tan *logos*'a geçiş evresi daha iyi anlaşılabilir.

- ³ LATA CZ, Joachim, *Yunanlılar Troia Hakkında Ne Biliyorlardı? ('Troia Düş ve Gerçek' sergisi için rehber kitap, Türk ve Alman Cumhurbaşkanlığı katkılarıyla yayımlanmıştır.)*, s. 56, Stuttgart 2001.
- ⁴ Troia Düş ve Gerçek, MÜLLER, Marcus, *Troia'yla Ticari Bağlantılar Hakkında Bilgiler*, s. 54
- ⁵ Truva, Hititçe, isim. Bu dilden Yunancaya *Troia* biçiminde geçmiştir. *Truva* veya *Troya*'nın Hititçe olması, bu şehrin Hitit uygarlığına dâhil bir şehir olduğunu gösterir. *Truva*, Çanakkale-Ezine karayolunun 25. kilometresinin 3 kilometre batısındadır.
- ⁶ Homeros, *İlyada*, Çev. A. Erhat, A. Kadir, Can Yay. s. 25, İst. 2009.
- * *Epos*: epope, poem, poetic gibi sözcükler bu sözcükten türemiştir ve Avrupa dillerinin tamamında Yunancadan geçmiştir.
- ⁷ *Age.*, s. 9.
- ⁸ *Age.*, s. 10.
- * Antik dönemde İzmir ve Aydın illerinin sahil şeridine verilen ad.
- ⁹ Bütün Grek iline Akha denir. Truva Seferi'ne katılan kavimlerin hepsine birden İlyada'da Akha denilmektedir: Argoslular, Danaoslular, Giritliler, Fthithialılar, Lokrialılar... vs.
- ¹⁰ *Age*, s. 15
- ¹¹ ÖGEL, Bahattin, *Türk Mitolojisi*, MEB Yay. s. 6, İst. 1971.
- ¹² Destana *İlias* adı verilmesinin sebebi Truva'nın da içinde bulunduğu bölgenin adının *İlion* olmasından dolayıdır. Bu bölgenin *Dardanos* veya *Dardenya* gibi komşuları da vardır ve bu komşular Truva'nın müttefikleridir.
- * Akhilleus'un payına *Briseis* düşmüştür.
- * Truva Kralı Priam'ın elli oğlu ve pek çok kızı vardır; destanda kızlarının sayısı belirtilmemiş ancak saray bahçesinin bir köşesinde kızlarının kaldığı on odalı bir yerden bahsedilir.
- * *İda Dağı* (*Kaz Dağı*)'nda üç tanrıça arasında düzenlenen güzellik yarışmasında *Paris*'in (diğer adı: *Aleksandros*) seçtiği 'en güzel' *Afrodite*'tir. (Üç tanrıçanın en güzelini seçmek *Zeus*'un işidir ama *Zeus*, bu işi bir ölümlüye, yani *Paris*'e havale eder. *Afrodite*, *Helena*'yla evlenme vaadiyle *Paris*'in oyunu almıştır.) Bu yüzden *Afrodite*, Akhalı *Menelaos*'un karısı *Helen*'in *Paris*'e âşık olmasında, Truva'ya kaçmasında ve Truva Savaşı sırasında (bile) *Helen-Paris* buluşmalarında aktif rol oynar, savaşa katılır.
- * *Hera*: *Zeus*'un kız kardeşi ve karısıdır. Roma İmparatoru *Gaius Julius Augustus Germanicus* (d. 31 Ağustos 12- öl. 24 Ocak 41), (Daha çok *Caligula* adıyla bilinir.) bu mitden hareketle üç kız kardeşiyle de yatarak kendini *Zeus*'tan da daha büyük bir tanrı ilan etmiştir.
- * Alıntılar, *İlyada*'nın Ahmet Cevat Emre çevirisinden (Varlık Yay. İst. 1957) yapılmıştır.
- ¹³ Bkz. RUHLEN, Martin, *Dilin Kökeni*, Hece Yay. Ank. 2006.
- ¹⁴ CASIRER, Ernst, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, Hece Yay. s. 24, Ank. 2005.
- ¹⁵ ERGİN, Muharrem, *Oğuz Kağan Destanı*, Hülbe Yay. s. 9, Ank. 1988. (*Oğuz Kağan Destanı*'ndan yapılan alıntılar bu metinden yapılmıştır.)
- ¹⁶ ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY, s. 42, İst. 2004.
- ¹⁷ KAPLAN, Mehmet, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*, Dergâh Yay. s. 11, İst. 1985.
- ¹⁸ ERGİN, Muharrem, *Oğuz Kağan Destanı*, Hülbe Yay., s. 6, Ank. 1988. (*Oğuz Kağan Destanı*'ndan yapılan alıntılar bu metinden yapılmıştır.)
- * "Daha deniz, daha nehir / Güneş bayrak, gök çadır"
- ¹⁹ *İslâmiyet Öncesi Türk Destanları*, Haz. Saim Sakaogul & Ali Duymaz, (ERGÜN, Metin, *Türk Ağaç Kültü İnancının Dede Korkut Hikâyelerindeki Yansıması*), Ötüken Neş., s. 138, İst. 2002.
- ²⁰ ÖGEL, Bahattin, *Türk Mitolojisi*, MEB Yay., s. 62, İst. 1971.
- ²¹ KAPLAN, Mehmet, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*, Dergâh Yay., s. 14, İst. 1985.

NECİP TOSUN

MEDENİYETİN ÜRETTİĞİ MASAL, EFSANE VE HİKÂYE DİLİ

Kültür/edebiyat, içinde yaşanılan çağın, medeniyetin, zihniyet ve anlayışın bir ürünüdür; doğmuş olduğu iklimi yansıtır, onunla biçimlenir. Hiç şüphesiz doğduğu toprakların verimidir. Efsaneler, masallar, hikâyeler o topraklara ait korkuların, umutların, duyguların, hikmet ve düşüncelerin söze, yazıya aktarılmasıdır. Öncesi ve sonrası değildir, kendisidir, temsil gücü yüksektir ve ruhuna, biçimine bu birikim sinmiştir. Kuşkusuz çevresi bile insanı biçimlerken, medeniyetin üretilen edebiyatı, sanatı etkilememesi, belirlememesi düşünülemez. Bu nedenle sanatçının hayatı ve çevreyi idraki metne, esere yansır; eser, yaşadığı çevreyi, atmosferi seslendirir. Batı anlatılarında, şiirlerinde ırmakların çağlıtı, ormanlar ve dağlar konuşurken, Şark anlatılarında çöl rüzgârları eser, güneş yakar. Batı’da ancak *İlyada*, *Odyseia* üretilir, Şark’ta ise *Leyla ile Mecnun*... Bu nedenle masallar, hikâyeler her zaman medeniyetin ortak dili, duyarlılığı olmuşlardır.

Ancak sanat, içinden doğduğu toplumu, çevreyi, olayları bir tarihçi gibi değil, yeni bir anlayışla, kendi doğasında özümseyip yeni bir biçim ve dille inşa eder. Goethe Alman, Baudelaire Fransız, Dostoyevski Rus dünyasının ve birikiminin bir yansımasıdır. Yûnus Emre, Mevlânâ, Bâkî, Fuzilî, Şeyh Galip ve Mehmet Âkif gibi şairlerimiz bizim medeniyetimizin sesidir. Çünkü “bizim şiirimizde de içliğiyle Fuzuli, ihtişam ve tantanasıyla Bakî, şa’şaa, mübalağa ve öfkesiyle Nef’i, incelik ve sevecenliğiyle Nedim, bilgeliğiyle Nabi, ruh musikisiyle Şeyh Galip, bizzat milletimizin mizaç ve karakteri, milletimizin ta kendisidir.”¹ Öyle ki bizzat yazının kendisinin bile bir zihniyetin, anlayışın, medeniyet bakışının yansıması olarak değerlendirilmiştir: “Arap yazısı bilindiği gibi sağdan sola doğru yazılır. Bu durum dış dünyadan kalbe yönelişin, çokluktan birliğe doğru gidişin bir temsili şeklinde yorumlanmıştır. Buna karşılık, soldan sağa doğru yazılan Latin yazısı da dışa dönük oluşun, içeriden dış dünyaya açılışın bir sembolü olarak değerlendirilmiştir.”²

Kuşkusuz burada belirleyici olan o topraklara ait kutsallar, inançlar ve dindir. Çünkü sanat ve edebiyat tarihsel süreç içerisinde kutsalla hep iç içe olmuştur. M. Demet Ulusoy, din-sanat ilişkilerini irdelerken, dinlerin sanat üzerindeki belirleyici etkisini şöyle özetler: “Tarihin her döneminde dini bir coşku sanatsal bir coşku kuyu körüklemiştir. Sanatçının kendi isteğine göre sanat yapması söz konusu değildir. Çünkü bu kavimlerin hayat anlayışları, kolektif tasavvurlara göredir. Sanat tarihinde bu bağlamda çok örnek verilebilir. Etilerde rölyef ve heykeller tamamen onların din anlayışlarına dayanmaktadır. Eti tanrıları, daima kutsal olan hayvanların sırtlarında gösterilmiştir. Mısır ve Mezopotamya sanatında, sanat

doğrudan inancın kendisidir. Bu dönemde tasvirin sınırsız güce sahip olduğu düşünülür; ona hürmet, şükran duyulur. Aynı şekilde, İslamiyet'in de kendine özgü bir estetik anlayış ürettiğini görüyoruz. Bu yeni din, ekonomik ve sosyal düzeni değiştirerek, kabul gördüğü ülkelerin sanatında da bir değişikliğe sebep olmuştur. Ancak, sanatın özel niteliği (yaratıcı) burada da karşımıza çıkar: Her Müslüman ülkede bu yeni gelişen dini görüşe göre, yeni bir sanatın doğduğu, ama bu sanatın karakterinin her yerde aynı olduğu gözlenmektedir.”³

Din-sanat ilişkileri konusunda Zahir Güvemli'nin tespitleri de bu yöndedir: “Mısır Sanatı, aslında bir tapınak ve mezar mimarlığına bağlıdır. Mısır, her devirde ruhun ebediliğine inanmış, bu dünyadaki hayatı bir geçit saymış, insanın nasıl öldükten sonra yaşayacağını düşünmüş, kısacası daima ebedilik peşinde koşmuştur, işte bu ebedilik, bir süre duygusu, Mısır sanatının değişmez görünen bir üslup ve bir şahsi anlayış sanatı yapmıştır. Bu şahsi anlayış, Mısır'a mahsus anlayıştır ki, köklerini dinden alır. Mısır'da heykel, seramik ve resim din inancına, mezara, mimarlığa bağlı olarak gelişmiştir. Mezopotamya sanatı da, bütün o çağ sanatları gibi bir tapınak, daha doğrusu bir mimarlık sanatıdır. Yunan sanatı da dine, tapınağa dayanır.”⁴

İçinde bulunulan uygarlık havasının ve onun metafizik ruhunun yazarı biçimlendirdiğini düşünen Sezai Karakoç, sanatçıların hiçbir çağda metafiziğe yabancı kalamadıklarını örnekler: “Sanat, kaçsa da inkâr etse de Tanrı'ya doğrudur hep. Dante, Miracı yazmak istedi. Faust'un konusu, efsaneler arkasına saklansa da, gerçekte Tanrı, hakikat ve ebediliktir. Dostoyevski, ömrü boyunca Tanrı'yı bulmayı amaçlayan bir roman yazmak ihtirasını taşıdı. Mesnevi, bizi hep öteki dünyaya götürme çabasındadır baştan başa. Leyla ile Mecnun, Hüsnü Aşk da bu sebeple Vahdet'i Vücut inancıyla son bulurlar. İlyada ve Odise, o günün din anlayışı içinde, değişmez alinyazısının oluşumunu iç kesitleriyle veren bir destan. İnsan psikolojisi bu kesitlerin iç cıdarlarıdır. Yunan trajedyası, bütünüyle, insan hayatında hüküm sahibi olan kesin Tanrı iradesinin ilâh adlarına bölünerek perde perde ve makam makam değişimlerini sergiler. Eski Yunan'da, tapınaklar, ilâhların tiyatrosu, tiyatrolarsa, halkın tapınağıdır. Ama en büyük esintiye, metafizik akışı, İslâm klasiklerinde görürüz. Attar'da Senai'de, Mevlânâ'da, Câmi'de, Yunus Emre'de. Onların eserlerinde rahmaniliğin rüzgârları eser. Nesimî, de, Fuzulî'de, Bakî'de, Nefî'de, Nabi ve Nedim'de bu hava yer yer içimizi doldurur. Bütün mazmunlar, sembollerdir.” (Karakoç, A.g.e., s. 23.)

İslâm sanatını ve estetiğini İslâm'ın insan, âlem ve hayat telakkisinden bağımsız düşünmek mümkün değil diyen Turan Koç; “Gazzâlî'nin veya Horasan erenlerinin yaşadığı bir çağda yaşamış olsaydık, ‘dinî’, “geleneksel” ya da ‘kutsal sanat’ gibi kavramları tanımlamaya, hatta kullanmaya bile gerek kalmazdı. Zira bu dönemlerde bütün sanat ya da fikir etkinlikleri medeniyetimizin mânevî ilkelerine bağlılık içinde, bütün hayatı içine alan bir genişlik kuşatıcılığa sahipti. Bu dönemlerde herkes sanatçıydı ve sanat olmayan hiçbir şey yoktu. Bu bağlam-

da ‘gelenek’ metafizikten sanata, giyim kuşamdan siyasete varıncaya kadar, her alanda ilâhî kaynaklı ilkelerin asırlar boyu süren uygulamalarına işaret eder.” tespitinde bulunur. (Koç, A.g.e., s. 27)

Roger Garaudy, “Batı’nın kaynaklarının hepsinin de, Asya ve Afrika’da doğduklarını görürüz.” der ve ekler: “Bizim medeniyetimizin doğuşu, edebî ifadesini *İlyada*’dan bin beşyüz sene önceki *Gilgameş* destanında bulur. Orada, tarihimizin ilk oyunun perdesi açıldı. Bu ilk destan Ur ve Uruk’ta geçer. İnsan tabiata hâkim olur, diğer insanlarla savaşı, kendi sınırlarını zorlamayı dener, ilâhların karşısına dikilir ve ölüme meydan okur. Uruk kralı, Savaş’a, yani İlâh Güneş’e seslenir ve ona şu an içinde bulunduğu sınırlarını aşmaya neden mecbur olduğunu açıklar.”⁵

Özellikle Afrika sanatına eğilen Roger Garaudy, “Afrika sanatı gerçek bir yazılı bilgelik, anekdotsuz/olaysız bir tarihi oluşturur. Zira biz bu eserlere bakarak toplumların teşkilâtını ve hiyerarşisini, siyasî yapılarını ve yontma terazi taşları aracılığıyla ekonominin ahlâkî değerler konusunda içerdiği şeyleri, ayrıca hem oyunları, hem avları hem de dansları okuyabiliyoruz.” Görüşündedir. (A.g.e., s. 135) Ona göre Afrika sanatı kutsalın bir yansımasıdır: “Afrika sanatı hayvan, ecdat ve ilâhları heykel, müzik ve dans yoluyla yâd edebilir. Bütün bu durumlarda ritmik kanunlara boyun eğen ve güçlü bir enerji birikimi üreten bir âyin dansı sayesinde insanın bir başkalaşımına tanık oluruz. Afrika eserleri seyredilmek için yapılmamıştır. Bunlar dinî âyinlerin icrasına iştirak etmeye mahsus nesnelerdir. İnsanî ve kutsal bağlamlarından koparıldıklarında her türlü anlaşılabilirliklerini kaybederler.” (A.g.e., s. 137)

Giambattista Toderini, Osmanlı dönemindeki Türklerin ve Müslümanların yazılı kültürü üzerine yazdığı ve ilk baskısı 1787’de yapılan *Türklerin Yazılı Kültürü* adlı eserinde, Müslümanların, Batıyı tanımakla birlikte nasıl kendi kültürlerinin yansıması olarak sanat eserlerini oluşturduklarını açıklar: “Müslüman şiirini daha değerli kılan, tamamen milli güzelliklerle dolu olması, tüm zenginliğini sadece içinde doğduğu iklim ve doğal yeteneğe borçlu olmasıdır. Çünkü tüm Yunancada tüm ilmî kitapları kendi dillerine çeviren Araplar, Hemeros’a veya başka bir şaire asla bu onuru vermemişlerdir. Ebu’l-Ferec’in naklettiğine göre Hali- fe Reşid döneminde Homeros’un iki kitabı Süryaniceye çevrilmiştir; ama hiçbir yazarda Arapçaya çevrildiğine ilişkin bir bilgi yer almıyor. Bu nedenle gözü pek abartmaları, ehlileştirilmemiş bir imgelem gücünün sapmalarını, dilin ve milletin niteliğini ve Asya ikliminin o kendine özgü dehasını hoşgörmek gerekir.”⁶

Mimaride, resimde, roman, şiir ve hikâyede medeniyet olgusunun nasıl bir işlev gördüğü, nasıl farklılaşıp yakınlığı, sanat tarihçileri, eleştirmen ve araştırmacılar tarafından pek çok esere konu edilmiştir. Medeniyetin ürettiği masal, efsane ve hikâye dilinin oluşumu bu eserlerde incelenmiştir. Mimaride medeniyetin sanat eserini nasıl etkilediğini inceleyen Turgut Cansever, Şark toplumlarında sanat algısının “her şeyi yerine koyma (adalet)” ve “dünyayı güzelleştirme” ilkelerine yaslanarak oluştuğunu belirterek, bu yaklaşımı bütün İslâm sanat eserlerinde görme-

nin mümkün olduğunu çünkü inançların bütün karar ve tercihlerimizi değiştirdiğini belirtir: “Sanatçı sanat eserini vücuda getirirken kendi varlık telakkisi, kozmolojik yapıya dair kavrayışı ve bu yapıya ait güçlerin hiyerarşisi ile faaliyetlerinin anlayışı üzerine dayandırır kararlarını. Böylece, bir sanat eseri, bu eserin üslûp özellikleri, sanatçıyı idare eden kuvvetler, yani kozmolojik idrak; aslında birliğin (Tevhid’in) veçhelerini oluşturmaktadır. Bu, İslâm’daki Tevhid yani birlik kavramının açık bir tezahürüdür. Bu sebeple kutsal bir sanat eseri 20. yüzyılda baştan sona egeyen olan fetişistik sembolizmden tamamıyla farklı bir mahiyet arz eder.”⁷

Ona göre, “Hristiyanlığın ürünü olan Gotik, Barok, Rönesans ve onların devamı olan ‘modern mimari’ ile ‘İslâm Mimarisi’ karşılaştırılırken iki farklı kozmik tasavvurun, iki kültürün ürünlerini nasıl farklılaştırdığı hemen görülebilir. Gotik, Barok, 19. Asır eklektisizmi birbirlerinden çok farklı yaklaşımlar gibi görünmelerine karşın her biri Hristiyan inanç sisteminin yansımalarıdır, temel üslûp özellikleri aynıdır. Benzer şekilde Türk-İslâm mimarisi de kendi içindeki Selçuk, Osmanlı gibi dönemlerle olduğu kadar, Arap-İslâm, Hint-İslâm mimarileri ile de temel üslûp özellikleri açısından benzerdir.” (A.g.e., s. 85) Örneğin Tezyinilik ve tezyinicilik insanlık tarihinde İslâm kültürüne has bir üslûp özelliğidir ve mimarinin de İslâmî karakterini oluşturur: “İslâmî tezyinilik benzersiz bir İlâhi güzellik ve sükun duygusu geliştirmiştir çağlar boyunca; bunun insanlık tarihinde başka bir örneği de yoktur.” (A.g.e., s. 61)

Turgut Cansever, İslâm ve Hristiyanlık kültürünün üretilen sanat algısında nasıl farklılaştığını izah ederken “İslâm mimarisi sükûnet içinde harekettir, sınırlılığın berraklığına sahiptir, ifade bakımında mütevazı ve tabiidir, dramatik yahut dayatmacı olmaktan ziyade güzelliğe ve tezyiniliğine yöneliktir” (A.g.e., s. 34) der ve ekler “Daha yüksek bir manevi makama ulaşmak için mücadele eden Müslüman’ın özlemine yansıtan hüznün, Hristiyan kültürün cehennemi karanlık ve umutsuzluğuna benzer bir tarafı yoktur.” (A.g.e., s. 37) Ona göre Batı kültürünün herhangi bir döneminde Müslüman tevazuuna benzer bir ifade bulmak çok zordur. Bu mağrur ifadenin kökleri Batı mimarisinin pek çok basamağında bulunmaktadır. Roma’daki St. Pierre Kilisesi ile Edirne’deki Selimiye Camii bu ölçek farklılığının son derece bariz tezahürleridir. Antik Mısır kültürü, inanç sistemiyle uyum içerisinde edebîleşmeyi amaçlar, bu yüzden ebediyetin, devasa ölçeklerin kalıcı olanın mükemmel bir tezahürünü ifade eden piramitleri inşa eder. (A.g.e., s. 48)

Cansever’e göre İslâm’ın ve Batı’nın mimari anlayışı kesin çizgilerle ayrılır: “Ortaçağda, Kilise yönetiminin mütehakkim, emredici iktidarının sembolü olan Gotik mimarisi, insanı zapt etme ve sürüklemeye özelliğine sahipti. Bu, insanın bilinçli ve sorumlu davranışlarının ve hayatını inkârı demektir.” (A.g.e., s. 50) Oysa “İslâmîyet’te ferdi yücelten, tektoniklerinin kübistik bir kümülatif birliğini tesis etme tavrı ile ferdiyeti ortadan kaldıran sürekli bir kesinsizlik ve hareket birliğini tesis etmeyi amaçlayan Barok tavrı arasındaki çarpıcı fark açıktır.” (A.g.e., s. 51)

Resim sanatını yorumlayış da medeniyet olgusunun bir yansımasıdır. Doğu ve Batı sanat anlayışındaki farklılık resme bakışta daha da netleşir. Resim, Batı sanatının merkezindedir. Batı daha çok kendini “resimle” anlatmıştır. Din, siyaset, düşünce hemen her şeyi, Avrupa, resim üzerinde belgelemiştir. Her dönemde resim dini yorumlamış, Hristiyanlıkla yan yana yürümüş, aynı serüveni yaşamıştır. Kilise ve resim iç içe girmiş, büyük bir mesaj taşıyıcısı olmuş, hatta gide-rek dinin görsel malzemelerini, ikonlarını üretmiştir. Kilise sanatın/resmin gücünü sonuna kadar değerlendirmiştir. Çizilen suretler bir kutsala dönüşmüş, tüm kutsal kişilikler resmedilmiştir. Dönemin tüm ünlü ressamı kilise için resimler üretmiş, anlaşmalar yapmışlardır.

Ancak resimlerin tümünün bir “hikâye” anlattığı, bir olaya, bir kıssaya ya da tarihsel belgeye yaslandığı görülür. Her resim apaçık bir hikâye anlatır. Pek çok olayın “hikâye”si resimle anlatılmıştır. Bazen tek resimle de yetinilmemiş, ebatları farklı dizi resimlerle hikâye resmedilmiştir.

Bizde resim ve heykelin put olarak algılanması sonucu getirilen yasaklar iki önemli gelişmeye neden olmuştur. Öncelikle yazı ile resim yapmak yoluna gidilmiş sonuçta “yazı-resimler” ortaya çıkmıştır. Böylece yazı ile resim birleşmiş ve yeni sanat yorumları doğmuş, minyatür, tezhip ve yazı-resimler üretilmiştir. Bu resim yasağı algısı öte yandan da anlatı geleneğini, söz kültürünü beslemiş, geliştirmiştir.

Malik Aksel, Müslüman ve Batı sanat anlayışlarını şöyle karşılaştırır: “Müslüman sanatı türlü ayrılıklar göstermekle beraber bir noktada birleşir. Çünkü zih-nî ve mücerred gerçeklerden hareket eden sanatkarlar, kendi gözleriyle etrafı görmekten çok uzaktırlar. Burada değişenden ziyade değişmeyenler göz önünde bulunur. Değişmeyenler zaman ve mekân dışında kalanlardır. Bu sebeple Müslüman sanatkar eserini kurarken kendini ortadan kaldırır, şahsiyetini siler. Kainatı bir evvelki üstadların gözleriyle görür. Tabiatla doğrudan doğruya ilgilenmez. Müslüman sanatındaki yazı, bir tezyin vasıtası olduğu kadar, kutsal bir nakışdır. (...) Müslümanlık, Hristiyanlık âdeti iklim şartlarına göre gelişmiş, muayyen yerlerde toplanmış, buna göre sanat şekilleri dal budak salmış, neticede İslâm dünyasında gerçeklerden yol alan bir sanattan ziyade tezyinat ve sembollerden yol alan bir sanat özelliği kazanıyor, yeşeriyor, meyvelerini veriyor. Manzara, görülenlerden ziyade masallardan, rüyalarından kurulmuş bir örgüdür.”⁸

Resim ve heykelin put olarak algılanarak, surete ilişkin yasaklar yazının resme dönüşmesi sonucunu doğurmuştur. Suret Allah’a şirk koşmak ve eşrefi mah-lûkatı taklittir: “Acaba neden resim Hristiyan dünyasında olduğu gibi yaygın de-ğildir? Bunu şöyle yorumlamak da mümkündür: Boya, tahta, taş gibi araçlarla in-sanı tekrarlamak, hem insanı yermek, hem de Tanrı eserine saygısızlık göster-mekti.” (A.g.e., s. 9) Buradaki amaçlardan biri de bunların bir put olarak algılan-mak riskiydi. Suretlere tapınmaya dönüşebilirdi. Bütün bunlar da Allah’la insan arasına girebilirdi. Ancak resim yapmak insanı bir olgu olduğundan, dinin yasa-kladığı alandan başka bir alana kaymış yazı ile resim yapmak yoluna gidilmiş

böylece “yazı-resimler” ortaya çıkmıştır. Sonuçta yazı ile resim birleşmiş ve yeni sanat doğmuş, minyatür, tezhib ve yazı-resimler ortaya çıkmıştır.

Ne var ki “bu sanatçılardan hiçbiri çağımız sanatçıları gibi ün avına çıkmış olmadığından eserlerinde büyük bir samimiyet görülmekte, ayrıca, ‘fakir’, ‘taksiratlı’ gibi kelimeleri katmadan eserlerine adlarını koymamaktadırlar. Bunlar alçakgönüllü insanların yüksek eserleridir.” (A.g.e., s. Xix) Bu elbette bir medeniyet algısının yansımasıdır: “Eserde imza yoktur. Sanatçı bir tarikat adamıdır. Eserleri ile övünmeyi günah sayar veyahut bu eseri minyatürler gibi ince işlenmiş görmediğinden önemli bulmamaktadır. Bu düşünce Allah’ın evi denilen camilerde de yer almıştır. Çekmece Köprüsü’ne adını koyan Mimar Sinan hiçbir camiye adını koymamıştır. Çünkü mimar cami yapmakla Tanrı’ya kulluk etmiş, yaptığını ibadet saymıştır ki bu düşünceden de bir gelenek doğmuştur.” (A.g.e., s. 16)

Kuşkusuz medeniyetler arasında etkileşimler de yaşanır. “Bir ‘mazlumlar dini’ olarak tarih sahnesine çıkan Hristiyanlık, Batı medeniyetini dinî, felsefî, siyasî, ekonomik, edebî, sanatsal ve kültürel alanlarda belirleyen ana kaynaklardan biridir.” diyen İbrahim Kalın, Batı medeniyetindeki İslâm etkisini şöyle belirler: “Avrupa rasyonalizmine karşı bir tepki olarak ortaya çıkan romantik hareket, Ömer Hayyâm, Sadi Şirazi ve Hâfız gibi Fars şiirinin büyük ustalarının etkisinde kalacaktır. Aynı etki, Amerikan düşüncesinin önde gelen filozofu olan ve transdantalistler olarak bilinen Emerson ve Thoreau’nun eserlerinde de açık bir şekilde görülür. Yine modern dönemlerde Arap ve Fars edebiyatının başlıca eserleri, Batı’da etkisini sürdürmüştür. Binbir Gece Masalları ve bu büyük edebî eserden alınan Aladdin ve Sihirli Lambası, Sinbat, Şehrazat ve Ali Baba ve Kırk Haramîler gibi karakter ve hikâyeler, çağdaş Batı edebiyatında yaşamaya devam etmektedir.”⁹

Roger Garaudy “Kendisi de İslâm sanatının çok fazla tesirinde kalmış olan Paul Klee, bu yönelişi bir formülle özetlemiştir: ‘Görünmezi görünür kılmak’ yani gerçeğin dış görünüşünü değil de, onun ana itici gücünü ve kanunlarını ifade etmek.” yorumunda bulunur ve ekler: İran ve Arap şiirinin istiârelerinin Batı edebiyatı üzerindeki etkisi çok büyüktür. Bunun yakın bir örneği Aragon ve onun çok eskiden İran Şairleri Nizâmî ve Câmî tarafından dillendirilen Leyla’nın aşığı *Mecnun’un Aşk Deliliği*’nden ilhamla kaleme aldığı *Elsa’nın Mecnunu* örneğidir. Şiirinde Aragon, Câmî’ye açıkça saygılarını sunar.” (A.g.e., s. 148) “Goethe üstâdı Hâfız’ı minnetle anarak şöyle haykırır: ‘Hâfız, seninle boy ölçüşmeye kalkışmak, ne büyük çılgınlık!’” ((A.g.e., s. 147)

Sezai Karakoç’ta Batı’nın Doğu sanatlarından etkilerini şöyle belirler: “Aca-ba, La Fontaine’in masallarında Kelile ve Dimne ve Gülistan, Bostan ve benzeri eserlerin etkisi ne derecededir? Romeo ve Juliet, bir nevi Batıya uyarlanmış, bir Leyla ile Mecnun değil midir? Salaman ile Absal’in Faust’ta izlerine rastlanmaz mı?” (A.g.e., s. 15)

Hikâye, masal, efsanede de aynı yaklaşımı görmek mümkündür. Doğu kendi iklimini, Batı kendi iklimi yansıtmıştır. Vladimir Propp Rus halk masallarının

yapısını incelediği Masalın Biçimbilimi kitabında, masalın yaratılmış olduğu ortamı araştırırken vardığı yer “din” olur. Masal ile din arasında pek çok bağlantının varlığını tespit eder. Masalın kaynağında din olgusu olduğunu belirler. Hristiyanlık, Müslümanlık, Budacılık, bu dinleri yaşayan halkların masallarına yansır. Pek çok masalda artık kaybolmuş dinlerini, din adamlarının ilahilerini aktarır. Onun için masalın kökenini araştırırken kültüre ve dine bakmak gerekir. “Eğer aynı biçimi, dinsel bir belgede ve bir masalda bulursak, dinsel biçim birincildir, masalın biçimiyse ikincil. Eğer aynı öge, biri dinsel yaşama, öbürü de gerçekliğe dayanan iki biçim içinde bulunursa, dinsel biçim birincil, pratik yaşamın biçimiyse ikincildir.”¹⁰ Eski, arkaik dinlerle bağlantısı olsa da, günümüz dininin örneğin Hristiyanlık öğeleri dönüşerek yer alır.

Şark, insanlara ulaşmada, özellikle çok değer verdikleri bilgileri, öğütleri, hikmetleri iletmeye, tecrübeleri, birikimleri aktarmada masallara, hikâyelere başvurmuştur. Masallarda, halk hikâyelerinde, menkıbelerde, mesnevilerde, kıssalarda insanlığın yaşadığı sevinçler, acılar, kahramanlıklar, öğütler, ibretler, kısaca hayatın kendisi vardır. *Binbir Gece Masalları* şöyle başlar: “Eskilerin yaşam öyküleri, zamanımızda yaşayanlara örnek oluştursun; böylece bir kimse kendinde başkasının başına gelenleri öğrenerek, geçmişteki insanların serüvenlerini ve söylediklerini dikkatle göz önünde tutup onurlandırarak, kendini ıslah etsin! Ve dahi geçmişin öykülerini, sonrakilere ders oluştursun diye saklayanlara da hamdolsun!” Hikmetler, keşifler hikâye formuyla işaretlenmiştir. Dilden dile dolaşan halk hikâyeleri, halkın aşklarını, acılarını, özlemlerini, sevgilerini hikâyelere dökmüş, gelecek kuşaklara böyle aktarmıştır. Damlarda, ay ışığının altında, hurma ağaçlarının gölgesinde, uzun kış gecelerinde; muhayyilenin ipi sonuna kadar gerilip olağanüstü olayların, müthiş aşkların, ölümüne coşkulu, imanlı gönüllerin peşine düşülmüştür: *Arzu ile Kamber, Tahir ile Zühre, Kerem ile Aslı, Yusuf ile Züleyha, Koroğlu, Ferhat ile Şirin, Zal Oğlu Rüstem...* Halk hikâyeleri yanında, din büyükleri ve onların kişilikleri, savaşları üzerine yazılmış kahramanlık hikâyeleri de bir başka birikimi oluşturur: *Hazret-i Ali Cenklere, Hayber Kalesi, Kan Kalesi, Eba Müslim Horasani Kıssaları, Menâkıb-i Seyyid Battal Gazi, Hazret-i Hamza'nın Kıssaları, Veysel Karani, Hallac-ı Mansur...* Bu hikâyelerde din ve din büyükleri anlatılmıştır.

Şark hikâyelerine baktığımızda, hepsinin “dertleri/meseleleri” olduğunu görürüz. Başka bir deyişle söyleyecek, aktaracak, iletecek bir şeyleri vardır ve amaçları okura “boşu boşuna mum dumanı yutturmak” değildir. Açıktır ki Şark hikâyeleri, iki dünyayı anlatır. Çünkü bu hikâyelerde hem bu dünya hem de ahiret vardır. Sadi Şirazi, *Gülüstan*'da bütün tasavvufi, insani birikimini hikâye formuyla anlatır. Bu hikâyelere konu başlıkları bile verilir. Örneğin “Aşka, Gençliğe Dair”, “Kâinatın Faziletine Dair”, “Susmanın Faydalarına Dair” vb. Sonra bu hikâyenin “hikmeti” açıklanır. Hem de ya “hikmet” ya da “ibret” başlığı altında. Hikâyenin neye vurgu yaptığı, birkaç özlü sözle okura/dinleyene izah edilir. Bazen de hikâye bittikten sonra; “Bu hikâyeden maksat şudur.” denip hikâyenin

hangi maksat için anlatıldığı açıklanır. Birincil amaç, faydalı olmak, eğitmek, hikmetler aktarmaktır. Ama bunu yaparken yine de bir üslup peşinde olunduğunu söyleyebiliriz. Kitabın içeriğini “neşe uyandıran tatlı şeyler” olarak açıklayan Sadi, kısa görüşlülere “Kitabın Sonu” başlıklı bölümde şöyle der: “Sadi, şifalı öğütleri söz ipliğine inci gibi dizmiş, acı öğüt ilacını zarafet balıyla karıştırmıştır, ta ki okuyan usanmasın eser de makbul olma saadetinden yoksun kalmasın.” Böylece hikâye biçimini niye seçtiğini de açıklar. İnsanlara, iyiyi, doğruyu, güzeli göstermek ister. Tutkuları, nefsi dizginlemekle ancak gönül eri olunabileceğini öğütler. Hakikate ancak böyle ulaşılabilecektir. Kitabın sonunda ise “öğüdümüzü verdik,” diyerek maksat anlatılır. Yine *Dede Korkut Hikâyeleri*’nde, insanların tutkuları, zaafı, sevgileri bağlamında, şiir/hikâye ekseninde kahramanlık hikâyeleri anlatılır. Hikâyeler; veciz sözler, öğütler, ibretlerle örülmüştür.

Hep kutsalın izindeki Şark düşünürleri/büyükleri de eserlerinde daha çok felsefi yanları ağır basan sembolik hikâyeler yazmışlardır. İma, istiare, sembolik yaklaşımlarla ontolojik sorunlar, hikmet arayışı bu metinlerde işlenmiştir. Şark dünyasındaki ilk simgesel hikâyenin İbn Sina’nın yazdığı *Hay Bin Yakzan* olduğu kabul edilmektedir. Daha sonra İbn Tüfeyl, Sühreverdi de aynı iz üzerinde eserler vermişlerdir. İbn Sina *Hayy Bin Yakzan*’da, sembolik bir anlatımla öncelikle Doğu Batı zıtlığını ve yolculuğunu anlatır. Sühreverdi ise *Kıssatu’l-Gurbe-tu’l-Garbiye*’de ruhun Batı yolculuğunu işler.

Şark hikâyelerindeki sembolik anlatımda kullanılan en önemli motif ise kuştur. Kuş, kuşdili anlatımı da hiç şüphesiz sıradan bir seçim değildir. Çıkış noktası kuşların dilini bilen Hz. Süleyman’dır. İbn Sina’nın *Risaletu’l-Tay’r*’ı, Ahmed-i Gazali’nin *Risâletu’l-Tuyûr*’u, Necm-i Râzi’nin *Risâletu’l-Tuyûr*’u, Feridüddin Attar’ın *Mantiku’l-Tayr*’ı kuş sembolüyle hikâyeleştirilmiştir.

Şark hikâyeciliğinin klâsiklerinden sayılan, Marzuban Bin Rüstem tarafından kâleme alınan *Marzubannâme*, kahramanları hayvanlardan oluşan fabl türünden bir eserdir. “Akılcıca nasihatler”, “faydalı tavsiyeler” den oluşan kitap, hükümdar ile veziri arasında geçen tartışma sonucu nakledilen hikâyelerden oluşmaktadır.

Beydeba’nın *Kelile ve Dimne*’si de bir hikmetler kitabıdır. O da fabl türünde yazılmıştır. Kahramanları hayvan olan hikâyeler, iç içe geçmiş çerçeve hikâye tekniği ile anlatılmaktadır. Hırs, mutluluk, bilgi, tasavvuf, şükür, yalan ana temalarıdır.

Sadece Şark’ta değil Batı’da da hikâye aynı işlevi görmüştür. Hikâyeler, vakanüvislerin göremeyeceği hakikatleri dille işaretlemiştir. *Gilgameş Destanı*, *İlyada*, *Odyseia* insanlığın birikimini yeni bir gerçeklikle ölümsüzleştirir. Batı’da özellikle gezgin hikâyeciler, bir kültür taşıyıcısı işlevi görmüşlerdir. Hikâye anlatıcılarını dinleyenler, “kulaklarıyla yolculuk yaparlar.” Florence Dupont’a göre: “Öykü, keşfettirici söylencenin olanaklarını benzer bir yolla içinde söylendiği kültürün keşfedilmesini sağlayan bir kurgudur.” Görüldüğü gibi hikâye, tarihsel serüveni içerisinde hep yüzleşme fonksiyonunu yüklenmiş. İnsanı kendine, birikimine, yaşadığı tecrübelerle yöneltmiş, ibrete vurgu yapmış, kıssadan hisseyi gözetmiş ve

hep bir bellek işlevi görmüştür: “Hikâyeler belleğimiz, kütüphaneler bu belleğin depolarıdır ve okumak da, ezbere söyleyerek ve parlatarak, onu tekrar kendi deneyimlerimize dönüştürerek ve eski nesillerin muhafaza etmeye uygun gördükleri hatıraların üzerine inşa etmemizi sağlayarak bu belleği yeniden yaratabilmemize olanak veren beceridir. (...) Okumak belleğin bir işlevidir; okuduğumuz hikâyeler, başkalarının geçmiş deneyimlerinden, kendi başımızdan geçmişçesine tat alabilmemize olanak sağlar.”¹¹ Bu yüzden, insanlığın yaşadığı macera en doğru buradan okunabilir. Hayatımızın hikâyesi tam da oradadır, çünkü anlatıcı hayattır. Hikâye edilmemiş hayat yoktur, yaşanmamıştır sadece anlatılmayı beklemektedir.

Gerçek, hakikat, hikâye formatıyla, kıssalarla anlatılır çünkü çıplak gerçek insanların ilgisini çekmez, didaktik bulunur. Ama hikâye formatına giydirilmiş hakikat insanlara sıcak gelir: “Gerçek, çıplak ve soğuk gerçek, köydeki her kapıdan çevrilmişti. Çıplaklığı insanları korkutuyordu. Kıssa onu bulduğunda bir köşeye sinmiş titriyordu, açtı. Ona acıyan Kıssa alıp evine götürdü. Ona bir hikâye giydirdi, ısıttı ve tekrar dışarı gönderdi. Hikâye giyinmiş olan Gerçek, tekrar kapıları çaldı. Bu kez evlerde hoş karşılanıyordu. Onu evlerine yemeğe davet ettiler ve ateş başında ısınmasına izin verdiler.”¹²

Peki, insanlık, birikimini, deneyimini niçin “hikâye” biçiminde anlatıyor, bunu nasıl bir forma döküyor, anlatımda neyi gözetiyor? Farklı coğrafyalarda ve zamanlarda üretilse de bu hikâyelerde pek çok ortak iz, yaklaşım, tema vardır. Özellikle dünya edebiyatının en önemli hikâyeleri olan *Binbir Gece Masalları*, *Centerbury Hikâyeleri* ve *Decameoron*’da bu çarpıcı ortaklıkları görmemiz olasıdır: Merakla okunabilmesi, ilgi uyandırması, hoşça vakit geçirtmesi, basit, anlam açıklığı, faydalı, ibrete vurgu yapması (kıssadan hisse), çerçeve hikâye anlayışına yaslanması, hem Tanrı’ya övgü hem de dünyeviliğin iç içe olması, düzyazıyla yazılmasına karşın şiirsel bir atmosferin oluşturulması, anlatıma/yazma sürecine okurun eşlik ettirilmesi, metin içinde kurgu sorununun tartışılması, bu hikâyelerin ortak yanlarıdır. Otorite zemini din ve Tanrı’dır ama dünyevileşme ve bireyselleşme, ironi ve nükte kullanımıyla anlatılarda yer bulur.

Bu anlatıların en önemli özelliği, deneyim aktararak, ibrete vurgu yaparak bir yararlılık gözetmesidir. Bunu yaparken de dinleyene, okura “iyi vakit geçirtmek” temel ilkelerindendir. Hikâyelerde ilgi uyandırıcı, çarpıcı, olağanüstü olaylar, imkânsız aşklar, ayrılıklar, zaman ve mekân sınırı tanımayan yaklaşımlar tercih edilir. Birikimler aktarılırken gözetilen bir başka ilke de sadeliktir. Hikâyelerde halkın her kesimi hedeflediği için olabildiğince anlam açıklığı gözetilir.

Binbir Gece Masalları’nda karısı tarafından aldatılan hükümdar Şehriyar’ın kadınlara yönelik kinini yine hikâyeler unutturur. Hükümdar Şehriyar’a kinini unutturan “Binbir Gece”, kendisini dinlettiren bu hikâyeler acaba bünyesinde neleri barındırıyordu? Bu nasıl bir etki, nasıl bir büyüdü ki, acı bir ihaneti bile unutturmuştu? Masalın bir yerinde Dünyazat kız kardeşi Şehrazat’a şöyle der: “Ablacığım, anlattıkların ne kadar tatlı ve zarif ve zevki nasıl okşuyor bir bilsen.” Evet,

öncelikle bu masallar tatlı, zarif ve zevk okşar. Peki, Şehriyar ne diyor bu masallara? O daha çok “son”larla ilgili ve sonu öğrenmek istiyor. Yani Şehrazat, tatlı, zarif, zevk okşayan masallarını “merak” öğesine yaslayarak anlatıyor. Merak öğesini de kurguyla oynayarak, çerçeveleme öykü tekniğini kullanarak (öykü içinde öykü) ve hikâyeyi en heyecanlı yerinde bırakarak gerçekleştiriyor. Bazen de daha sonra anlatacaklarını öne çıkartıyor, önemsetiyor. Öyle ki hikâyeler, bizzat anlatı içinde, ilginç, garip, hoş, etkili, şaşırtıcı, harika, ibret verici olarak tanımlanır.

Şehrazat canını kurtarmak, Hükümdar Şehriyar’ı “yakalamak”, “etkilemek” için, hikâyedeki “merak” öğesini kullanarak amacına ulaşıyor. Bu merak öğesidir ki hikâyeler binbir gece kendisini dinlettiriyor. Eğer bu kuru bir bilgi olsaydı, bu süreklilik binbir gece sürdürülemezdi elbet. İşte Şehriyar’a kinini unutturan şey bu meraktır. Bu hikâyelerin temel özelliklerinden biri de “ibret” vurgusudur. Anlatılan öyküler, bir hayat tecrübesi olarak, ders olacak şekilde kurgulanır. Anlatılan güzel bir hikâye, insanlar için altın kadar değerlidir. Hatta iyi bir hikâye can bile kurtarır. Hikâyelerde, beğenilen bir hikâye hemen geride kalanlara ders olsun için sultan tarafından yazdırılıp arşivlenir, saklanır.

Aynı özellikleri, Geoffrey Chaucer’in, *Centerbury Hikâyeleri*’nde görmek olasıdır. *Binbir Gece Masalları*’yla aralarında biçim, yaklaşım, içerik olarak tam bir örtüşmüşlük söz konusudur. *Centerbury Hikâyeleri*, kutsal bir şehir olan Centerbury’ye yapılan bir hac yolculuğunu anlatır. Çeşitli toplum kesimlerinden oluşan otuz bir hacı adayı, hac yolculuğu yapacaktır. Handa toplanan bu yolculara, hancı bir teklifte bulunur. Bu uzun, çileli yolu “eğlenceli” hâle getirmek gerekir. Bunun için de hacılar yol boyunca hikâyeler anlatacaklardır. Her anlatıcının hikâye anlayışı, dünyaya bakışı farklıdır. Bu farklı bakış açılarından hikâyeler anlatılır.

Kitap, tümüyle çerçeve hikâye yapısındadır ve hikâye içerisinde hikâye anlatılır. Hikâyeler yolcular arasındaki tartışma, diyalog ve sataşmalarla birbirine bağlanır ve sıralanır. Öykülerden temel beklenti, neşe ve eğlencedir. Çünkü sonunda bu bir oyun, bir yarışmadır. Öyküler tanımlanırken, tıpkı *Binbir Gece Masalları*’nda olduğu gibi nezih, sıkı, neşeli, keyifli, öğretici, tatlı, hoş, esaslı sıfatları kullanılır. Ayrıca hikâyelerin öncelikle “hisseli ve faydalı” olması beklenir. Evet, gözetilen şey “en iyi” ve “en faydalı” anlatımdır. Kıssadan hisse yine temel anlayıştır. Hikâyeler, sanki atasözleri ve dinî, felsefî sözlerin hikâye edilişi gibidir: “Rüzgâr eken fırtına biçer”, “Ava giden avlanır”, “Az söz çok huzur.”

Öykülerde, bir öykü teorisi bile oluşturulur. İyi bir öykü uyutmayacak, süslü olmayacak, sade ve dümdüz olacak ve keyif verecektir. Ders verecek ama bu hikâye formatıyla olacak, vaaza dönüşmeyecektir.

Giovanni Boccaccio da, *Decameoron*’da aynı iz üzerinde yürür. Floransa’da veba salgınından korunmak için bir araya gelen yedi genç kadınla üç genç erkek, on gün boyunca birbirine öyküler, masallar, meseller anlatırlar. Güzel vakit geçirmek ilk ilkedir: “Sevda kadınlar, biliyorsunuz, burada bulunuşumuzun nede-

ni öyküler anlatarak güzel vakit geçirmek. Bu ilkeye bağlı kalmak koşuluyla her birimizin kendince en eğlenceli bulduğu öyküyü anlatmaya hakkı olduğunu düşünüyorum.” Önce öykünün konusu belirlenir, sonra o konu etrafında öyküler oluşturulur. Her bölüm başında öykülerin konusu açıklanır.

Kitap boyunca, gerçek, duygulu, duyarlı, hoş, uzun olmayan, sıkılmadan dinlenen, eğlenceli, keyif veren, dinleyenlerde heyecan uyandıran, yalın, alçakgönüllü tanımlarıyla bir öyküde aranan nitelikler sıralanır. Mutlu son, keyif ve eğlence o kadar önemsenir ki, acıklı öyküler anlatan anlatıcılar, okurlardan eğlendirici öyküler anlatamadıkları için özür dilerler. Öykülerden beklenti açıktır: “Herkes bu konuda yararlı, en azından eğlendirici bir öykü hazırlasın.”

Hikâye, insanlığın birikimlerini aktarmada kullandığı en önemli yöntemlerden biri olmuştur. Bu hikâyelerde, masallarda, insanlığın yaşadığı sevinçler, acılar, kahramanlıklar, öğütler, ibretler, kısaca hayatın kendisi vardır. Bu anlamda hikâye, insanı kendine, birikimine, yaşadığı tecrübelerle yönelterek hep yüzleşme fonksiyonunu yüklenmiş, ibrete vurgu yapmış, insanlığın belleğinin, deneyimin temsilcisi olmuştur.

Yaşayan hikâyeler, her çağda hakikatin sesi olmaya devam eden hikâyelerdir. Ama her dönemde hakikatin sesinin tonu, rengi, biçimi değişir. Bu çağcıl sesi yakalayan anlatılar yeniden, yeniden doğarlar. Bu yüzden hikâyeler çağa, zamana, koşullara göre hep yeniden biçimlenir. Okuyan/dinleyen ile anlatanın/yazanın buluştuğu yer, yaratılan yeni bir dünya, varoluş bilinci ve hakikat evrenidir. Bu imkânı da insanlara hikâye anlatıcısı sunar. Hem de bizzat hayatın kalbinden damıtarak yapar bunu. Sonuç olarak insanın geleceğe ilişkin umudu, iyiye, güzele olan hasreti, aşka olan arzusu sürdükçe, her dönemde hikâye anlatıcıları da var olacaktır.

Görüldüğü gibi her hikâye doğmuş olduğu medeniyet dilini yansıtır. Ait olduğu kültürü, çevreyi, birikimi dile getirir. Bunlar insanlığın evrensel yanlarını anlattıklarında birbirine yaklaşır, kutsalla bağ kurduklarında ise ait oldukları medeniyeti yansıtarak farklılaşırlar.

¹ Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları 1*, Diriliş Yayınları, 2. Baskı 1988, s. 47.

² Turan Koç, *İslâm Estetiği*, İsam Yayınları, 1. Baskı 2008, s.145.

³ M. Demet Ulusoy, *Sanatın Sosyal Sınırları*, Ütopya Yayınevi, 1. Baskı 2005, s. 109.

⁴ Zahir Güvemli, *Sanat Tarihi*, Varlık Yayınları, 5. Baskı 2007, s. 21.

⁵ Roger Garaudy, *Medeniyetler Diyalogu*, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 1. Baskı 2011, s. 21

⁶ Giambattista Toderini, *Türklerin Yazılı Kültürü*, Yapı Kredi Yayınları, 1. Baskı 2102, s. 114.

⁷ Turgut Cansever, *İslâmî da Şehir ve Mimarı*, Timaş Yayınları, 7. Baskı, s. 58.

⁸ Malik Aksel, *Türklerde Dinî Resimler*, Kapı Yayınları, 2. Basım 2010, s. 168-169.

⁹ İbrahim Kalın, *İslâm ve Batı*, İsam Yayınları, 2. Baskı 2007, s. 47.

¹⁰ Vladimir Propp, *Masalın Biçimbilimi*, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1. Baskı 2008, s. 154.

¹¹ Alberto Manguel, *Kelimeler Şehri*, YKY, 1. Baskı 2009, s. 18.

¹² Annette Simmons, *Hikâyenin Gücü*, Yahudi Hikâyesi'nden, Mediacat Kitapları, 1. Baskı 2008, s. 25.

MUSTAFA ŞERİF ONARAN

UYGARLIKLARLA DEĞİŞEN DİLİN ŞİİRE ETKİSİ

Osmanlı Devleti'nde divan şiirinin dili Osmanlıcaydı. Osmanlıca, Arapça ile Farsçanın zenginleştirdiği bir dildi. Dilbilgisi kuralları da bu dilden alınmıştı. Ancak fiillerin Türkçe oluşu dilin yapısını sağlamlaştırıyordu.

Divan şiirinin yanı sıra duru bir ırmak gibi akan halk şiiri olmasa, halkın kendi arasında konuştuğu dil açık bir Türkçe olmasa, Osmanlıca'nın egemenliği sürer giderdi.

Ne var ki, ümmetçi bir anlayışla kurulan Osmanlı Devleti'nin ömrü tamamlanıp, değişen uygarlık koşullarına göre bir “*Ulus Devlet*” kurulunca, Türkçenin, yeni boyutlar kazanarak gelişmesi gerekecekti.

Her ne kadar Türkçenin gelişme evreleri Osmanlı Devleti'nden bu yana sadeleşme anlayışı içinde ele alınmaya çalışılmışsa da, cumhuriyet döneminde ivme kazanan bu çalışmalar Türkçenin gelişmesine olanak sağlamıştır.

Osmanlı Devleti sanayi devrimine ayak uyduramamıştı. Uygarlığın gelişmesi sanayi devrimiyle somut bir kimlik kazanmış, yeni anlayışlar, yeni kurumlar oluşmuştu.

Kurtuluş Savaşı'ndan sonra yeni bir “*Ulus Devlet*” kurulunca, bu devletin çalışmasını sağlayan yeni kurumlar oluşmuş, bu kurumlar yeni bir dille gelişme göstermiştir.

Demek ki *Dil Devrimi*, gelişen uygarlığın da dili olacaktı. Başta eğitim ile adalet olmak üzere, yeni koşulları anlatacak bir dilin oluşması gerekecekti. Artık Osmanlıca gelişen toplumsal değişimi anlatmaya yarayan bir dil değildi.

Dayatma'dan Gelişme'ye

Hep tartışılacak bir gerçek vardır: Dili zorlamayla geliştirebilir miyiz? Eski bir sözcüğü dilimize alıştırarak nice değerler var. Bir sözcüğe anlam yükü kazandırmak kolay değil. Hele anı değeri kazandırmak zamana yayılır. Bir sözcüğü çağrışım gücüyle etkili kılmak gerekir.

Ama uygarlığın gelişmesi yeni yaşama biçimlerine yol açıyor. Eskilerde kalmış bir dil o yaşama biçimini anlatmaya yetmiyor. Yeni koşullar yeni bir dilin oluşmasını gerektiriyor.

Dil Devrimi'nin ilk yıllarında dayatmacılık vardı. Dayatmacılıkla dili oluşturmak olanaksızdır.

O dönemlerdeki dayatmacılığı anlatan şöyle bir fıkra var:

Şair sözcüğü yerine *kulcuğır* diye bir sözcük önerilmiş.

Abdülhak Hâmid, Mustafa Kemal'e der ki:

“Paşam, ya ben şair değilim ya da “kulcığır” şair demek değil.”

Bir sözcüğü yazıya alıştırmak, hele dize içinde yaşatmak edebiyatçıların hünerine kalmıştır.

Başlangıçtaki zorlamalar bir yana, “Dil Devrimi”nin 80 yıllık gelişmesine bakılırsa, bir hayli yol alındığı, Türkçenin söz varlığının gelişen uygarlığı kuşatacak boyutlar kazandığı görülür.

Kuşkusuz uygarlığın gelişmesiyle değişik bilim alanlarına Türkçeyi alıştırmak gerekecektir. Ama Türkçenin gücünü etkili kılacak olan, onun edebiyatta değerlendirilmesidir.

Hele değişen uygarlık koşullarına göre Türkçeyi şiirde yaşatmak ozanların hünerine kalmış bir çalışmadır.

Toplumsal Değişimler

Divan şiiri ile halk şiiri döneminde Osmanlı toplumunun yaşama koşulları nasıldı? Bunlar şiire yansıtılabilmiş miydi? Dönemin ozanları nasıl bir anlayışla şiir yazıyorlardı?

Kimi zaman sevi ilişkilerinin dışında dönemin sorunlarına değinilse de, yaşamın akışını gösteren şiirler değildi bunlar. Toplumsal değişimlerin şiire yansımaları cumhuriyet dönemi şiirine özgüydü.

Kuşkusuz şiirin sorunları yalnız *gül ile bülbül* öyküsü değildir. Uygarlıkla gelen değişimin şiire yansıyan özellikleri yeni açılımları gerektirmiştir.

Sanayi devrimi işçi örgütlenmesini de getirmeseydi, *Sovyet Devrimi*’yle yeni bir düzen toplumsal çalkantılara yol açmasaydı, bu oluşumların şiire yansıyan özellikleri olacak mıydı? *Nâzım Hikmet*’le güç kazanan toplumcu şiir günümüze doğru özel bir kişilik kazandı.

Şiirde yeni bir sorunu yaşatmak, o sorunun dilini bulmak, o dili şiire alıştırmak kolay mı? *Nâzım Hikmet*’in ilk şiirleri savsöz şiiri olmaktan kurtulabilmiş değildi. Dile duyarlık kazandırmak biçem özeni gerektirir.

Nâzım Hikmet, şiir dilinin yeni konulara alışmasına, yeni biçimler geliştirmesine gösterdiği özenle çağdaş Türk şiirinin önünü açmıştır. Belki de *Mayaskovskî*’yi tanımasaydı böyle bir şiire yönelmeyecekti.

Artık uygarlığın gelişmesiyle oluşan yeni gerçekleri şiire yansıtmanın ötesinde, bu gerçeklere yeni bir şiirsel güç kazandırmak önemli sayılmıştır.

Kırk Kuşağı *Toplumcuları Arif Damar (Barikat)* ile *Ahmed Arif*’in ötesinde yeterince başarılı olamamışlardır. *Yeni Toplumcular* daha umutlu bir şiirsel güce ulaşmışlardır.

Teknolojinin Gelişmesi

Toplumsal değişimlerin ötesinde uygarlığın getirdiği öyle kavramlar var ki şiirde de kendine yer bulabiliyor.

Örneğe uçak yapılmıyaydı *Cahit Külebi*, “Uçak Yolculuğu” şiirini yazacak mıydı:

*Bir uçağım olmalı benim
Binip üstüne binip üstüne
Şu dünyayı gezmeliyim.*

Teknoloji uygarlığın somut oluşumlarını kazandırıyor. Bu somut oluşumlar şiirde kendine yer arayarak yeni imgelere yol açabiliyor.

Cahit Külebi’nin “Otobüs” şiirini anımsayalım:

*Hey yol üstündeki otobüs
Karoserin ne yeni!
Kız gibi motorun var,
Benzin kokuyorsun
Lastiklerin sağlam.
Uçar gider misin şoförün olsam?*

Oysa *Yahya Kemal Beyatlı* Osmanlı dönemindeki görkemi, *vuslat* gecesinin coşkusunu anımsayarak,

*Dört atlı o gerdune gelirken dolu dizgin
Sevmiş iki ruh ufku görürler daha engin.*

demek gereksinimi duyuyordu.

Anadolu’nun ıssız yollarına otobüslerin alışmadığı yıllarda,

*Ağır ağır kağnılar gider
Sivas yollarında geceleri*

diyordu *Cahit Külebi*.

Geçmiş zamanlarla gelecek zamanları bir arada yaşamak Anadolu insanının yazgısı olmak gerek. Bir yanda *Fazıl Hüsnü Dağlarca* “Bilgisayarla Konuşmalar” yapmak gereğini duyar, öte yandan *Faruk Nafiz Çamlıbel*,

*Yağız atlar kışnedi, meşin kırbaç sakladı
Bir dakika araba yerinde durakladı.*

diyerek yaylı arabalarla Anadolu’yu yeniden keşfetmeye çalışır.

Uygarlığın Acımasızlığı

Uygarlık yaşamayı kolaylaştırmaya, insanın mutluluğuna yaramalı. Öyleyse neden *Mehmet Âkif*,

Medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar

demek gereksinimi duyar?

Oysaki bu şiiri yazarken daha atom bombası keşfedilmemişti. *Hiroşima* ile *Nagazaki*'ye atom bombası atılarak yüzbinlerce kişinin erken ölümüne, milyonlarca kişinin sakat kalması ile yavaş ölümüne yol açmamıştı.

Değil mi ki uygarlık insan ölümüne yol açan silahı da üretiyor, *Köroğlu*'na hak vermek gerekir:

Tüfenk icat oldu mertlik bozuldu

Ama ateş düştüğü yeri yakıyor. Yaşamının akışı her insana göre ayrı bir biçim kazanıyor.

Orhan Veli “Cımbızlı Şiir”de böyle umursamaz bir kadını anlatıyor:

*Ne atom bombası,
Ne Londra konferansı;
Bir elinde cımbız,
Bir elinde ayna;
Umrunda mı dünya!*

Atom bombasından söz açılmışken *Rosenberg*'leri anımsayalım. Atom bombasını bulan bu karı koca bilim insanı, bu sırrı karşı güçlere verdikleri suçlamasıyla yargılanıp ölüme mahkûm edildiler. Atom bombası sırrını verdikleri de saptanamadı ama onlar öldürüldükleriyle kaldılar.

Melih Cevdet Anday “Anı” şiiriyle o olayı anlatır.

Uygarlık insanlığı barışa, mutluluğa mı götürecek, savaşa, mutsuzluğa mı?

Belki de gerçek uygarlık İslam tasavvufundaki *yetinme* anlayışını benimsemektir. O zaman birbirimize daha bir hoşgörüyle yaklaşmanın mutluluğu içinde olacağız.

Nükleer Güce Götüren Asfalt Yol

Eskiden kırık dökük taşlarla döşeli yollara ayağımız takılabilirdi. Asfalt bulunmasaydı o eski yollara koyulacaktık. Asfalt da şiire girmeyecekti. *Orhan Veli* de “Asfalt Üzerine Şiirler” yazmayacaktı:

*Kırık taşlara bakıp
Işıklı asfalt düşünmek
Acaba yalnız
Şairlere mi mahsus?*

diye sormayacaktı.

Peki Asfalt ovalarda yürüyen abdal olarak Behçet Necatigil'in anlatmak istediği neydi? Uygarlık yeni açılımlar gerçekleştirebilir. Bunları benimserken köklerimizden kopmamalıyız. Uygarlıkla gelen değişim yozlaşmaya yol açmamalı.

Ne diyordu Behçet Necatigil:

*Yürür asfalt ovalarda abdal
Vitrinlerin düzen kepenklerinde
Hep hüznün çeşmeleri lambalar.*

Uygarlığın kazanımlarından biri olan sinemada *Kovboy Filmleri* dünü bugüne bağlarken, Behçet Necatigil, değişmeyen ahlak değerlerinin özlemi içindedir:

*Hak hukuk dağıtma yeri
Kovboy filmleri*

Ama uygarlık atıkları doğayla bütünleşmiyor. Doğa kusuyor onları. Demek ki Behçet Necatigil doğayla bütünleşen uygarlığın özlemini çekiyor.

*Bu artıklar ne artık, kuser toprak
Plastik kapları, bidonlar, asit.
Ölü balık, yoz ağaç, çevre kirlenmesi,
Baygın soluklar, bitkin gelgit.*

Oysa uygarlık yaşamayı kolaylaştıran, zamanı çoğaltan yeni olanaklar sağlamalıdır. Günümüzde *Bilişim Uygarlığı* dünyayı kuşatan yeni bir güç olarak gelişme göstermektedir. Artık dünya odamızda, çalışma masamızın üstündedir. Bilişim uygarlığı insanı kendinde çoğaltabilir.

Fazıl Hüsnü Dağlarca “Dev Bilgisayarın Yanıtları”nda sayıların gizilgücünü anlatır.

Şu yeryüzünde şiir olmayı özleyen öyle çok nesne var ki, ya onların ayrımında değiliz ya da alıştığımız bir anlayışın izini sürmekle yetiniyoruz.

Oysa Dağlarca'nın şiir evrenine ulaşabilen hiçbir ozan yoktur. Böyle bir şiir evrenine varmak için yeni bir şiir dili oluşturmak gerekecektir. Artık o dil alıştığımız, önemseyemediğimiz, kurtulamadığımız bir dil olmaktan çıkacak, uygarlığın getirdiği yeni gerçeklere yarayan bir dil olacaktır.

Uygarlıkla değişen gerçekleri anlatan yeni bir dil oluşması, o dille yeni imge-
lere dayanan bir şiir yaratılması gerekecektir.

Fazıl Hüsni Dağlarca uygarlıkla gelen kötölüklerin şiirini de yazdı:
“Nötron Bombası” şiiri şöyle başlıyordu:

*Yalnız canlılara yönelik
Nötron bombalarınla yak beni
Gir hemen evime
Artık senindir biraz bile bozulmamış
Bu masa bu iek bu yorgan
Bu kışlık buğday*

Çernobil nükleer santralının patlaması bile Dağlarca’nın şiirinde kendine yer
buldu.

Dağlarca Sözlüğü

Uygarlık yaşamayı çoğaltmaya mı yaramalı, yok etmeye mi?

Uygarlığın acımasızlığına şiirini aan bir ozandı Fazıl Hüsni Dağlarca.

Uygarlık yeni sözcüklerle geliyor. O yeni sözcükleri şiirde yaşatabilir miyiz?

Dağlarca sözcüklerine özgü özel bir sözlük yapılabilir. Ancak yeni bir sözcü-
ęü şiire alıştırmak kolay değildir. Dağlarca gibi usta bir ozan bile yadırganabilir.

Yeni bir sözcüğün anısı yoktur ki! Anlam yükü tartışılabilir. Yeni ağrışım-
lara açık değildir.

Ama kendi yaşama düzenine alışan insanın yeni bir uygarlığa ayak uydurma-
sı da kolay değildir. Hele acımasız bir uygarlığa başkaldırmak gerekir.

Eski sözcüklerin görkemine alışan bir ozanın şiirinde uygarlığı yaşatması
beklenemez.

Ne var ki uygarlıkla birlikte şiir dilinin değişmesi de kaçınılmazdır. Yeter ki
değişen dile şiirsel bir güç kazandırmak olanağı bulunabilsin.

Sözcükler dilbilimcilerin zorlamasıyla yaşamaz. Dizedeki yerini bulursa ya-
şar. Sözcükleri yaşatan ozanlardır.

Uygarlık önden gider. Dilin onu izlemesi yavaştır. Ama dilde yaşarsa, hele şi-
irde yer alırsa uygarlığın izi silinmez. Yeter ki yaşamayı kolaylaştıran, barışı
ağrıştıran bir uygarlık olsun.

ALİ K. METİN

BİR PARADİGMA VE TARZ-I HAYAT MESELESİ OLARAK MEDENİYETE BAKIŞ

Çağın değerlerine yapılan vurgunun, ilerlemeci bir düşünceyi mündemiç olduğu aşikâr. İnsanoğlunun gerek bireysel gerekse toplum halindeki yaşayış ve davranış tarzı ile onun gelişmişlik seviyesi arasında kurulan bağa dair bir göndermeyi ihtiva ettiği muhakkak. Ancak tekâmülcü anlayışın modernliğe münhasır, onunla mukayyet bir düşünme biçimi olduğu iddiası pek de doğru değil. “*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam’ı seçtim*” (Maide suresi: 3) ayeti, özelde İslam’ın genelde semavi dinlerin izlediği tekâmül sürecine işaret ederek, bizatihi dinin kendisinin bile tekâmülden müstağni olmadığını izhar etmektedir. Dinin tekâmülünün insanlığın tekâmül süreciyle paralel bir hadise olduğu malum. Dinin tamamlanmış olmasının, insanlığın tekâmül etme sürecine mani teşkil etmediği de. Başka deyişle İslam’ın (dinin) bütün zamanlar için geçerli bir tekâmül paradigmasını haiz olduğu -kendi adımıza- temel bir kaziye olarak belirtilebilir. Ancak mesele, tam da zaten İslam’ın tekâmül paradigmasının mutlak bir sabiteye, bir merkeze sahip olup olmadığıyla ilgili. Medeniyet farklılıklarını doğuran da esas itibariyle merkezci role sahip farklı sabitelerdir. Her medeniyet, bu sabitelerden kaynaklanan düşünsel, sosyal, teknik, estetik, siyasal vs. tezahürlerin özgün bir bileşkesi olarak ortaya çıkar. Ancak buradan söz konusu sabitenin medeniyetle kaim olduğu anlamında bir genellemeye gidilemez. Gidilemeyeceği gibi, medeniyet vakıası, kendi muharriki olan sabiteyle bizatihi çatışık özellikler de sergileyebilir. Hatta çatışma unsurlarını içselleştirerek dayandığı sabiteye dejenere bir mahiyet bile verebilir. Dolayısıyla medeniyetin sabitesi ile tezahürleri (vakıa) arasında mutlak bir örtüşme belki hiçbir zaman mümkün hale gelmemekte. Toynbee’nin dediği gibi, medeniyet aslında ideal formuna ulaşamamakta, kendisini daha çok, ideale yönelik bir durum olarak göstermektedir (Toynbee 2004, 51-52). Medeniyetlerin ölümünü hazırlayan temel sebepler belki de vakıayla ideal arasındaki mesafeyi ortaya çıkaran arazların ve/veya farklı dinamiklerin mevcut sabitelere galebe çalmasının bir sonucu sayılabilir. Zamanın veya toplumun ‘ruhu’nu oluşturan yeni değerlerin medeniyetin özünü uzlaştırmaz bir yöne doğru evrilmesi halinde bir başkalaşmanın yaşanması kaçınılmaz olacaktır. Yeni değerlerle sabiteler arasındaki uzlaşma arayışları için genel geçer bir hükümde bulunulamaz. Bununla ilgili apriori bir hüküm belirtebilmek için en azından sabiteye ilişkin olumlu mahiyette mutlakçı bir anlayışa sahip olmak gerekmektedir. İslam’ın batı medeniyeti karşısındaki durumunu

böyle bir mutlakçılıkla izah edebiliriz. Batı medeniyetiyle entegre olma konusundaki muhafazakar, reformist-batıcı, hatta yerlici yaklaşımlar bir tarafa, mutlakçı dini anlayış medeniyetin ontik yapısını ve kaynaklarını sorgulayan bir paradigmayla kendisini tefrik ederek batı medeniyetini ötekileştirici bir boyut edinmektedir. Buna karşılık batı medeniyetinin dini anlayış ve yaşam biçimlerini içerecek bir evrenselliği haiz olduğu düşüncesi, öncelikle dinin medeniyet oluşturma gücünü yadsıyan tekçi, pozitivist bir bakışla karakterize olmuştur. Ayrıca medeniyeti, dini de kendi içinde elimine etmeye teşne, ontolojik açıdan daha aşkın bir düzleme yerleştirmektedir. Bunda kuşkusuz, haklılığını belli ölçüde kanıtlamıştır da. Müslüman coğrafyanın batı medeniyetini takip etme yoluna girmesi ve medeniyet oluşturma iddiasının güdükleşerek kültürel, estetik formlardan ibaret bir zemine doğru kaymasının gerçek anlamı budur. Yeni bir medeniyetin oluşumu her şeyden önce yeni bir ruhun oluşumuyla mümkün. Bu ruh, kendi fikriyatını (değerler sistemini) oluşturduğu ve bedenleşmesini (hayat tarzını, formlarını) sağlayabildiği ölçüde bir medeniyet olma iddiasını ortaya koyabilir. Şu da var ki, medeniyet dediğimiz galaksi sistemi, bizi, ötesini neredeyse tasavvur edemeyeceğimiz bir zihin yapısı ve hayat tarzıyla da kuşatmış görünüyor. Batı medeniyetine yönelik eleştiriler, arazların ortadan kaldırılmasına yönelik bir mükemmellik arayışının ötesine neredeyse geçemez bir durum göstermekte. Postmodern evreyi de batı medeniyetinin kendi içindeki bu mükemmellik arayışının sonucu diye değerlendirmek mümkün: Modernliğin arazlarını ve çelişkilerini gidermeye yönelik bir hamle; batı medeniyetinin özündeki hümanist ruhun, yeni bir tekamül sürecine girmesi, yeni bir fikriyata ve hayat tarzına doğru evrilmesi denebilir. Bilebildiğimiz kadarıyla batı medeniyetinin en önemli özelliği, belki şansı demek lazım, kendisini yenileyebilme, yeniden üretebilme gücü ve kabiliyeti olmuştur. Bunun kadar önemli bir başka özelliği olarak da hegemonik ve/veya baskın karakterine dikkat çekmek gerekir. Her iki bakımdan da onun devamlılığını sağlayan temel-çekirdek unsurun, hümanizm mefkûresi olduğu kabul edilebilir. Batı medeniyetinin kendisini az çok bir dünya/insanlık medeniyeti olarak temayüz ettirmesi elbette küçümsecek veya öyle kolayca geçiştirilecek bir husus değil. Medeniyetler arası diyalog gibi işler ise en azından bugün için bir fantezi gibi görünmektedir. Bunun eşitler arası bir diyalog olduğunu düşünmek safdillik olur. Ancak daha önemlisi, bu diyalogun, realitesini koruyan batı medeniyetiyle, bir paradigma olarak henüz somuta intikal ettirilebildiğini söyleyemeyeceğimiz sözde medeniyet tasavvurları arasındaki denksizlik durumudur. Bugün yaşayan bir İslam medeniyetinden bahsetmek bizatihi İslam'ın kendisine, kendi ruhuna bir haksızlık olacaktır. Müslüman coğrafyanın bugünkü mevcudiyetinin İslam medeniyeti tanımı altında kategorize edilmesi, ne yazık ki medeniyet paradigmamızın ne kadar güdük, handiyse şekilden ibaret bir içerik kazandığını ispat etmekle kalmayıp, aynı zamanda batı medeniyetinin evrensellik iddialarını kabullenmek anlamına gelecektir. Tabii

bunun anlamına yeterince vakıf olabilmek için, batı medeniyeti dediğimizde nihai planda batılı bir hayat tarzını anlamak gerekir. Medeniyeti makro düzeyde böyle bir sorunsal olarak ortaya koymadığımız takdirde, aslında her türlü farklı medeniyet iddiası hâkim konumdaki medeniyet vakıasının alt bileşenleri veya çeşitlemeleri olmaktan öteye gidemez. Medeniyetin insanlığın ortak, evrensel ideası olduğu faraziyesi, öncelikle cevaplanması gerekli bir husus olarak önümüzde duruyor. Batı medeniyeti yaşadığı post-modern sektelere rağmen kendini bu ideanın bir temsilcisi, bir somutlaşması diye takdim etmeye devam etmektedir. Yaşadığı modernlik krizini veya sürecini ‘post’ ön ekiyle tanımlarken bile, eni sonu batı-merkezli bir paradigmanın kodlarını fark edebiliriz. Nitekim batının/batı Avrupa’nın sözünü ettiği-



Fatma Nur

miz postmodern düşünümüllüğü (benliği, benlik imgesi) ile Toynbee’nin batı medeniyetine biçtiği rol özü itibariyle uyuşurlar. Toynbee, bir taraftan, batı medeniyeti dışındaki bütün medeniyetlerin “ya ölü ya da can çekişmekte olduğunu” belirtirken, “bu gerileme ve yıkılma düzeni”nin batı medeniyetini de içine alıp almayacağı sorusuna kesinlikle “hayır” şeklinde cevap verir: “*Batı uygarlığını tarihsel örnekleri izlemekten alıkoyacak hiçbir yok, toplumsal bir intihara girişmedikçe. Ne var ki, tarihin tekrarlanması bekleyemeyiz, tarihe kendi çabamızla yeni ve görülmemiş bir yön vermeliyiz*” (Age, 39) der. Diğer taraftan, batı medeniyetinin varlığını devam ettirebilme imkânını, kendisini evrensel-küresel ölçekte tekâmül ettirme şartına bağlar, böylelikle medeniyet vakıasını doğrusal bir perspektife oturtmuş olur: “*Politika alanında dünya hükümetini kurmayı başaracak kurucu bir sistem hazırlayın. Ekonomi alanında, serbest yatırım ile sosyalizm arasında uzlaştırıcı (yer ve zamana göre değişebilme esnekliği olan) çalışma düzenleri bulun. Ruh alanında laik üst yapıyı dinsel kurumlarla birleştirin... Eğer bu üç alandaki amacımıza ulaşırsak, uygarlığı ayakta tutmak savaşında zafere varabiliriz*” (39). Buradan, batı medeniyetinin evrenselci bir istem, bir paradigmayla güdüldüğü sonucuna rahatlıkla varabileceğimiz gibi, medeniyet denen vakıanın en nihayetinde evrensel bir insanlık ideasıyla ilişkilendirildiğini, gücünün ve hegemonik karakterinin de bu ideayı somutlayabilme konusundaki yeterlilik düzeyiyle kaim hale getirildiğini ayırt edebiliyoruz. Dolayısıyla medeniyetler, genel anlamıyla sadece barbarlığın ötekisinden ibaret değildir, aynı zamanda insanlık ideasını gerçekleştirme süreci/iddiası ile tartışılabilir niteliği haiz belli bir tekâmül seviyesine tekabül ederler. Farklı medeniyet tasavvurlarında bile, insanlığın tarihi tekâmülüne eşlik eden, bu tekâmülün bileşenleriyle somutlaşan bir medeniyet algı-

sının yattığını yadsımak pek de mümkün değil. Fakat bu algının, batı medeniyetinin oluşturduğu zihin kodlarından ari bir anlamının olup olmadığından emin olduğumuz söylenemez. Tevhit temelli bir İslam medeniyetinin bugün nasıl bir hayat tarzı ile kendisini farklılaştıracağı, bu farklılaşmanın hem özü hem de fenomenal dünyayı kapsayıcı mahiyette nasıl bir varoluşa tekabül edeceği sorusu bütün çetrefilliğiyle önümüzde duruyor. İslam dünyasındaki gelmiş geçmiş modernleşme stratejilerinde görüldüğü gibi, batı medeniyetinin kurum ve araçlarına İslam boyası vurularak veya kültür-medeniyet ayrımı üzerinden İslam'ı bir kültür dini haline getirerek meselenin çözüme kavuşturulması, küresel entegrasyon/stabilizasyon sürecine rağmen epey imkansız gözüküyor. İslam'ın gerek semavi gerekse tevhidi bir karakter taşıyor oluşu, onu her halükarda batı medeniyeti bağlamında potansiyel bir sorun kaynağı haline getirmekte. Bu sorunu illaki farklı bir medeniyet paradigmasına tevیل etmemiz gerekmiyor. Bir medeniyet tasavvurunu daha doğrusu potansiyelini haiz olsa da olmasa da, tevhit ilkesi, bireyi ve toplumu hayat tarzı bakımından bütünüyle ilgilendiren belirleyici bir çerçeveye sahiptir diye düşünüyoruz. Dolayısıyla İslam, ister medeniyetçi perspektiften düşünölsün isterse medeniyet karşıtı bir bağlama yerleştirilsin, batı medeniyetiyle uzlaşmaz bir potansiyele taşıyıcılık etmektedir. En azından batı medeniyetinin seküler ve hümanist kodlarıyla çatışmanın, İslam'ın tabiatından gelen bir mecburiyet olduğunu doğrulamak fazla zor sayılmamalı.

Bununla beraber medeniyet kavramının mutlak bir tümelliğe, bir evrenselliğe inhisar ettirilmesi yanlış bir yaklaşım olabilir. Medeniyetin temel değerlerinden bağımsız, özerk, bu değerlerle çatışma halinde, medeniyetin karakteristik unsurlarıyla düalite içinde bir evrensel-üst değer yapılanması en azından sahici ve makbul addedilemez. Ancak sözkonusu evrensel-üst değerlerin medeniyetler arası farklılıkları aşkın bir şekilde gerçekleştirilebilirliğini yadsımamak icap eder. Bilhassa ahlak kavramı temelinde bir evrensellik ve uzlaşma imkânının elde edilebilmesi, sanırım pek de hayalci bir beklenti olmamalı. Şu halde medeniyetler arası çatışmanın medeniyetler üstü bir diyaloga ve uzlaşmaya mani teşkil etmediğini düşünebiliriz. Bunda uzlaşmayı gerçekleştirecek medeniyetlerin iç dinamikleri belirleyici olacaktır muhakkak. Nihai bir uzlaşmadan ve evrensellikten söz etmek en azından gerçekçi olmaz. Nihayetinde 'zamanın ruhu'yla ilintili bir değer algısından, tarihin ve somutun aynasında kırılmaya ve/veya tekâmüle müsait bir beşeri gerçeklikten söz ediyoruz. Dolayısıyla evrensel değerler dediğimiz de her halükarda zamanın ruhuyla değişebilir bir kolektiviteden ibarettir. Ayrıca, medeniyetlerin tekâmülüyle ve yaşadıkları gerilimlerle bizatihi irtibatlı bir durumsallık içerir. Medeniyet ile zamanın ruhunu oluşturan değerler sistemi arasında ontolojik bir ahenk, bir bütünleşme ise olmazsa olmazlardanır. Bu bütünleşme sağlanamadığı takdirde bugün olduğu gibi, hegomonik konuma sahip medeniyet ve akıl, zamanın ruhu ve başka medeniyet yapıları üzerinde tayin edi-

ci bir güç olarak ortaya çıkacak, evrensellik paydasının/ideolojisinin hâkim öznesi olacaktır. Veya gerçek anlamda bir medeniyetler çatışmasıyla karşı karşıya gelinecek demektir. Üçüncü bir şık olarak da hegemonik öznenin değişiminden/Müslümanlaşmasından bahsedilebilir.

Ancak ister tevhidi bir medeniyet oluşumu içinde olsun, isterse medeniyet isterlerine/paradigmasına mugayir bir hayat tarzı ile olsun, İslam'ın evrensel-üst değerler şemsiyesi altında kendi hayat sahasını ikmal edebileceği ihtimali bulunmamaktadır diyemeyiz. Aksine İslam'ın evrensellik iddiası, gerçekte, üst değerlere ilişkin meşruiyet zeminini tayin edici rolüyle bir somutlaşmayı öngörür. Bu bağlamda mesele, medeniyet paradigması içinde veya değil, öncelikle ontolojik bütünlüğü haiz bir mevcudiyeti gerçekleştirmektir. Sahici, dolayısıyla sahih bir hayat tarzının üretilmesi bunun en temel şartı ve göstergesi diye ifade edilebilir. İsmet Özel'in medeniyet sorunsallaştırmasını tam da zaten bu sebeple önemsemek gerekiyor. Kimi genellemelerine çekinceyle bakılabilir belki, ancak bu genellemelerin ardındaki ontolojik ve ilkesel hassasiyetin medeniyetçi yaklaşımlarla dejenere edilemeyecek kadar temel ve hayati öneminin olduğunu düşünmemiz halinde, yeni bir bakış açısına ihtiyaç duymamız mukadderdir. Bunun yolu ise öncelikle medeniyet kompleksinden uzak durabilecek bir şuuru, bir kavrayış tarzını edinmekten geçmektedir. Medeniyetin büyüsiyle yaşadığımız körleşmeye karşı belki de yapmamız gereken en önemli işlerden biri, Özel'in ifadesiyle “meseleyi kökten kavramak”, “köktenci tutum” izlememizdir(186). Bunun için medeniyetin, bilhassa ahlakilikle iyi yaşam arasındaki uzlaşmazlık çerçevesinde neye tekabül ettiğini sorgulamak, bu konuda atacağımız en önemli adım olacaktır. Bu da İsmet Özel'in, başta “*medenileşmek yetim hakkını gaspa yönelmektir*”(103), “*Medeniyet sınıflaşmayı ve insanın insanı sömürmesini öngörür ve elbette sınıflaşma ve sömürü medeniyeti doğurur*” (129) gibi belirlemeleri olmak üzere, “*Medeniyet insanların madde karşısında zaafplarının ve maddi gelişmeye mahkum olmalarının somutlanmış halidir*”(130) şeklindeki iddialarının ciddiyetle tartışılmasını gerektirir.

Bizatihi medeniyetin kendisinin gayr-i İslami bir hayat tarzı olarak tavsifi, medeniyetçi yaklaşımdan paradigmatic bir kopuş anlamına gelir. Tevhidi bir medeniyet mümkün mü sorusu; birincisi, medeniyet adı altında mütalaa ettiğimiz değer ve birikimlerin tevhit dini içerisindeki meşruiyeti sorgulanmadan; ikincisi, bahis konusu medeniyet değerlerini inşa etme adına gerçekleştirilen fiiller veya yapılar hakkında sahih bir değerlendirme yapılmadan cevaplanamaz. Burada, birincisine devlet kurumunu, ikincisi için de mimariyi örnek olarak gösterebileceğimizi düşünüyorum. Nitekim devlet organizması, medenileşme sürecinin bir tezahürü ve göstergesi olduğu kadar, bir vakıa olarak haksız kazancı ve israfı içeren bir kurumlaşma biçimi olagelmıştır. Öte taraftan, estetik değerlerle özgülleşen mimari yapılar (cami, saray vs.) inşa etmenin, mülkiyeti ve emeği sosyal, insani, ahlaki amaçlarla tasarruf etmekten alıkoyucu bir boyutunun olduğu doğrudur. Bu çerçevede burada

asıl söylemek istediğimiz, medeniyete münhasır sayılabilecek yapı ve değerlerle İslami paradigma (hayat tarzı ve tekâmül parametreleri) arasındaki -potansiyel- te-zad, medeniyetin oluşturduğu tarihsel şartlanmalardan arı bir şekilde değerlendir-me zaruretinde olduğumuzdur. Başka deyişle, medeniyetçi bir tasavvurdan hare- ketle yani tûmdengelim yoluyla bir İslami hayat tarzı ve tasavvuru geliştirmek ye- rine, İslam'ın amentüsüyle (ontolojik kaziyeleriyle) sahih bağları haiz, sahih oldu- ğu kadar da sahici (gerçekçi ve muteber) niteliklerle temayüz ettirilen bir tekâmül kavrayışı ve paradigması ortaya koymak, medeniyet yanılsamasına veya paradig- masına karşı öncelikli hareket noktası olmak gerekir. Bunun her türlü medeniyet potansiyeliyle nedensel/zorunlu olarak çatışacağı iddiasına vakiadan değil ama mümkünden hareketle bir rezerv koymayı ise ihmal etmemeli. En azından mede- niyet kavramında içkin olduğunu düşündüğümüz ideayla İslam'ın ontolojik kazi- yeleri arasında zorunlu bir çatışmanın varlığı sabitlenemediği sürece bu rezervi koymaktan sarf-ı nazar edemeyiz. Mevcut medeniyet parametrelerinin dışında, İs- lam'ın belirli bir ahlak ve inanç ekolojisini (hayat sahasını; örgütlenme, kültür ve değerler atmosferini/birikimini) teşekkül ettirmesi ontolojik mecburiyettir. Bunun bir medeniyet formu kazanıp kazanmaması veya medeniyet kavramıyla tanımlanıp tanımlanmaması aslen hiç de önemli değil. Asıl önemli olan, İsmet Özel'in de be- lirttiği gibi "seçmeciliği bir yana bırakma"mız, dolayısıyla bütünlüklü bir paradig- manın ve kompleksiz bir tavrın Özne'sini inşa etme cehdi içinde hareket etmektir. Bu ceht, medeniyetin hâkim/mevcut yanılsamalarına karşı beşeri vicdanı ve aklı- selimi harekete geçirmeye muktedir bir öz, bir sahiçilik ortaya koyduğu nispette zamanın ruhuna nüfuz etme imkânını sağlayabilecektir. Bunun aynı zamanda, ge- nel geçer karakteristikleri itibariyle medeniyet mefkûresinde içselleşmiş durumdaki kimi tabulara karşı bir tür barbarlık potansiyeliyle kendisini gösterme zaruretin- de olduğunu, devrimci bir paradigmaya tahvil edilmesi nispetinde ise zamanın ru- hunu şekillendirme iddiası ve yeterliliğiyle boy göstereceğini söylemek mümkün.

KAYNAKÇA

- Toynbee, Arnold J. (2004), *Uygurlık Yargılanıyor*, Çev: Kasım Yargıcı-Mehmet Ali Yalman, Örgün Yayınevi.
- Özel, İsmet (1984), *Üç Mesele / Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*, Dergah Yayınları, 2. baskı.

CEMAL ŞAKAR

SANAL MEDENİYET

Sanal için TDK; “gerçekte yeri olmayıp zihinde tasarlanan, mevhum, farazi, tahmini” anlamını veriyor. Sanmak da; “bir şeyin olma veya olmama ihtimalini kabul etmekle birlikte, olabileceğine daha çok inanmak, zannetmek, zannelemek”; diğer anlamı; “gibi gelmek, farz etmek.” Bir de zan var; “sanmak, bilmek ve itham etmek manalarına geldiği gibi, sezmek ve şüphe manalarında da kullanılır.” Zanın halleri var; hüsn-i zan; su-i zan ve zann-ı galip.

Herhalde şunu söyleyebiliriz: Arapça zan, Türkçede sanı ile karşılanmış. Nişan-yan’a göre sanal, san’dan türetilmiş. San: Sayı, hesap, itibar, saygınlık. Sanal: Mevhum, saymaca. Son tahlilde dijital teknolojilerle yakından ilgisi bulunan sanalın, sandan, yani sayıdan türetilmiş olması oldukça yerinde; çünkü dijital sayısal demektir.

Bilgisayarların yaygınlaşmaya ve hayatın her alanını kuşatmaya başlamasıyla birlikte, giderek sayısal bir çağdan söz etmeye başladık. 20. yüzyılın ortalarında uzay çağı gibi adlandırmalar terennüm edilse de, sayısal teknolojilerde beklenmedik gelişmeler ve gelişmelere bağlı olarak sayısal teknolojinin hayat içinde kapsadığı alanın büyüklüğü ve etkinliği nedeniyle siber çağ, sayısal çağ adlandırmaları öne çıkmaya başladı.

Yaşanan çağı adlandırma çabaları aynı zamanda bir medeniyetin adlandırılmasına da tekabül ediyor mudur, bilemiyorum. Her şeyi bölüp tasnif eden modern aklımızın zorunlu bir çabası gibi insanlık tarihini de dönemselleştirip adlandırmak. Çünkü böylesi tasnifler yapmadıkça o şey ile ilişki kurabilmek, modernler için mümkün olmuyor.

Bugün medeniyet dediğimizde, daha çok geleneksel dönemde ortaya konulmuş olan eserleri kastediyoruz. Tabii ki geleneksel dönemde İslam’ın kural ve değerlerinin meri olduğunu varsayıyor ve bu medeniyeti de İslam Medeniyeti olarak adlandırıyoruz. Modernleşme süreci boyunca her geçen gün geleneksel olandan uzaklaştığımız için İslami olandan da uzaklaştığımızı düşündüğümüzden, bugün ortaya konan eserleri modern olmakla zımnen de İslami olmamakla eşleştiriyor ve bugün için bir medeniyetten söz edemiyoruz. Bu paragrafta söylediğim medeniyetin geleneksel dönemde ortaya konan eserlerden mi ibaret olduğu ya da geleneksel dönemde İslami kural ve değerlerin meri olup olmadığı tartışmalarına girmeksizin, sanallıkla medeniyet arasındaki ilişkiye geçmek istiyorum.

Bugünkü medeniyet algımızla sanallık arasında ortak bir paydanın olmadığı açıktır. Zira medeniyet dediğimizde eninde sonunda maddi, somut eserlerden söz ediyoruzdur. Kişilerin yaşama biçimine ve dolayısıyla bireysel davranışlarına bir hal olarak yansıyan kimi mezihyetlerin, medeniyet içinde mi kültür içinde mi de-

ğerlendirilmesi gerektiğini bir kenara bırakırsak; sanallık, bu anlamda bir medeniyetle taban tabana zıttır. Çünkü geriye dönük inşa ettiğimiz medeniyet, maddi ve somut olduğu için gözle görünür, elle dokunulurdur. Oysa sanal olan tam tersine mevhumdur, itibaridir; yani görerseniz de dokunamazsınız, koklayamazsınız.

Baudrillard'dan mülhem söylersek sanal gerçeklik; özünde insanın yüz yüze gelmediği bir gerçekliği imler. Şöyle de söyleyebiliriz: Sanal gerçekliğin özü, kopyadır; gerçeğin modeller aracılığıyla üretilmesi, yani simülasyon. Eğer sanal bir çağa girdiğimize hükmediyorsak, –denebilirse– konvansiyonel dünyada gerçekle aramızdaki ilişki biçimi tümünden tasfiye edilmiş demektir. Gerçek artık bizden kaçmaktadır, ona doğru her adım attığımızda karşımıza çıkan olsa olsa onun kopyasıdır. Tabii ki böylesi bir durum tüm gönderen sistemlerinin tasfiyesi demektir. Çünkü göstergeler ölmüş, onun yerini kopyaları almıştır. Hatta Baudrillard'a göre; bir taklit, suret ya da parodiden değil aslı yerine göstergeleri konulmuş bir gerçeklik sisteminden söz ediyoruzdur. Meseleyi kuramsal bir boyutta tartışmak yerine hayat içinden örneklerle anlatmak belki daha rahatlatıcıdır. Örneğin uçak kullanmak, otomobil motosiklet sürmek, kayak yapmak için artık onlara ihtiyacınız yoktur; onların yerine konulmuş simülasyonlarında aynı heyecanı ve keyfi almak mümkündür. Elbette böylesi bir örnek sanallığı birebir gösteren, anlatılan gerçekliğe 'sadık bir örnektir'. Oysa durum her zaman bu kadar aşikâr değildir. Egemen paradigma, sahip olduğu bütün aygıtlarla ve kanallarla insanın bilinç dışında fail olduğu için, insanı pek de farkında olmadan yavaş yavaş değiştirir ve dönüştürür.

Bu değişim ve dönüşüm sürecinde sanallığın en etkin yöntemlerinden biri canlı yayınlardır. İnsanın bir anda dünyanın çok farklı mekânlarında olabildiğini mümkün kılan canlı yayınlar sayesinde, o anda, orada olmak mümkün hale gelmiştir. Ancak aynı anda, birçok farklı mekânda olabilmek duygusu televizyon ya da internet açık olduğu süre boyuncadır. Televizyon ya da bilgisayar kapattığınız an, odada, koltukta tekbaşına kalakalırsınız. Zaten hep aynı odada, aynı koltukta-sınırsınız. Aslında hiçbir yere gitmemiş, hiçbir yeri görmemişsinizdir; gitmiş, görmüş gibisinizdir. Sanmanın tanımını hatırlayalım: "Gibi gelmek, farz etmek."

Canlı yayınların kazandırdığı 'real time' duygusu aslında sanallığı doğurur ve besler. İnsan gerçekliğin parodisini yapar gibidir; o an, oradadır, ama aslında elinde fındık-fıstık televizyon ya da bilgisayar karşısında, koltuğundadır. Koltuğundadır ama farz etmelerle ya da gibi gelmelerle birlikte insanın gerçeklik algısı da değişmeye başlar. 'Gerçek zaman' sayesinde hem zamansal hem de mekânsal farklılıklar ortadan kalkar; her şey odada olup bitmektedir. Gerçeklik fraktal bir biçimde yeryüzüne dağılmıştır. Televizyon ya da bilgisayar bu fraktal gerçekliği alır, kurgular ve bütünsel bir hikâye içinde sunar.

Gerçekliğin, gerçek zaman eşliğinde ayağımıza gelmesinin, önümüze sunulmasının önemli bir örneği Minyatürk'tür. Bu, gerçekliğin simule edilmesidir. Bir

mikrokozmos gibi bütün Türkiye orada temsil edilmektedir. Üstelik kopyalar, gerçeğinden daha temiz, daha düzenli, daha kusursuzdur. Orada yıkık, kırık, sıvası dökülmüş duvarlar yoktur; insanlarından arındırıldığı için de tertemizdir. Ama her anlamda çirliçirliklerdir, bütün hatıralarından arındırılmışlardır. Gerçek zaman eşliğinde sunulan gerçek, kendi bağlamından, dolayısıyla asal anlamından koparılmış demektir. Bunun sonucunda da gerçekliğin gönderenler sistemi yok edilmiştir. Örneğin metropollere sıkışmış parklar, bahçeler ve İstanbul için laleler de böyledir. Bunların hiçbirinde ağaçlar, bitkiler, çiçekler doğal değildir; hatta yetiştirilmeleri bakımından bile 'kültür'eldirler. Kendi olarak değil, kendisinin taklidi olarak oradadırlar. Çünkü bağlamından kopmuştur; burada bağlamından kopmak Allah'ın onları yarattığı kaderden kopmuş olmaları anlamındadır. Dolayısıyla İlahi bütünlük ve uyumun doğal bir sonucu değildirler. Eşyanın hem kendisi olarak var olamaması hem de kendi düzeninden koparılmış olması, ilahi bütünlüğü ve uyumu bozulmuş bir dünya demektir; insan, kendi kaderinden koparılmış şeyler karşısında kalakalır.

Simüle edilmiş gerçeklik algısı, öncelikle Tanrı düşüncesini zayıflatır, hatta öldürür. Çünkü içinde yer aldığımız dünya, Tanrı tarafından yaratılmış bir dünya değil, sadece böylesi bir dünyanın kopyası olarak, yansıması olarak vardır.

İnsanın etrafını enikonu saran interaktif süreçlerin bilincindeki etkinliği arttıkça, onun gerçekle ilişki biçimi de değişmeye başlar. Özellikle görsel sanatlarda başlayan imgeden imge üretme yöntemi kopyayı meşrulaştırırken, aynı zamanda özgün olanın hafifsenmesine yol açmıştır. Edebiyatta metinlerarasılık, parodi ve pastiş yoluyla gerçekleştirilen imgeden imge üretme; yerini iç içe geçmiş gerçek ve gerçekmişe bırakmaya başlamıştır. Yazar ısrarla okuruna, okuduğunun bir kurgu olduğunu hatırlatmaya, dolayısıyla buna inanmamasını isterken, aslında kurguyu da kurgunun içine katarak inandırıcılığı artırmak istemektedir. Geline nokta yazarın yazar olarak metne müdahalesini aşmış, yazarı metne kahraman olarak sokarak, gerçekle gerçekmişin aynı anda, aynı ortamda harmanlanmasına kadar varmıştır. Sinema teknolojilerinde üç boyutla başlayan süreç bugün beş boyuta varmış ve böylelikle beyazperdeyle seyirci arasındaki sınır aşılmıştır. Artık seyirci de aynı anda, aynı filmde oyuncu olmuştur. İnteraktif süreçlerin geldiği bu sınırların kaldırılması noktasıyla birlikte okur da yazarla birlikte aslında metni 'yazar gibi'dir. Çünkü okuduğu metin, yazarın o an, orada, an be an yazdığı romandır aslında.



Gelinen nokta kritik bir eşiktir. Performans yoluyla sanat interaktif bir süreç dönüşerek aşkıyla içkini, anlamla anlamsızı, gerçekle gerçekmiş birbirine katıp karıştırıp hakikatin üstünü örter. Bu melez, katışık yapı içinde gerçekle kurmaca iç içe girerken, seyirciyi de kendi içine çeker ve o sanallığın içine gömer. Burada örneğin BKM'nin hazırladığı Çok Güzel Hareketler Bunlar adlı televizyon oyunu akla gelebilir. Gerek alkış temposuyla belirttiği puanlamayla gerekse de skeçe yönelik yaptığı eleştirilerle seyirci de şovun bir parçasıdır. Dahası oyunun yönetmeni pozisyonundaki Yılmaz Erdoğan seyircilerin arasındadır, onun rolü sadece skeç bitimlerinde başlar, sahneye çıkar, o da eleştirilerini ya da beğenilerini paylaşır ve sonra seyircilerin arasına geri çekilir. Artık gerçek, gerçek değildir, kurmaca gerçektir. Oyuncu seyirciye, seyirci oyuncuya dönüşmüştür.

İmgeyle gerçeğin, oyuncuyla seyircinin eşdeğer hale geldiği bu 'gerçek şov'lar da her şey görünür olma, bir anlamda imgeleşme derdindedir. Çünkü sanal gerçeklikte sadece görünür olanlar vardır; görünürün ötesi yoktur. Bu yanıla görünür olma, insanın 'kendisi'ni sanalda var etme çabasıdır. Sanalda varolmak aynı zamanda spotların keskin ışığı altında tüm mahremiyetleriyle birlikte, insanın gittikçe yalınlaşması ve çıplaklaşması demektir. Yalın, çıplak bir imge olarak sadece gösterdiği ve görüldüğü kadarıyla varolur. Mesela web kameralarla kendilerini sanal âlemde, canlı olarak networke yayan insanlar da böylesi bir varolma peşindedirler.

Caddelere, sokaklara kurulan web kameralar da, şimdi, orada neler olduğuna ve olabileceğine yönelik hevesi besler. Şimdi orada neler olduğuna, her an, daima network üzerinden ulaşabilen bir insan, kısa bir zamanda reel dünyanın dört köşesinde dolaşabilir. Bir yandan acaba neler oluyor, neler olabilir sorularıyla içi gıcıklandırken, kendini de yavaş yavaş aynı saymaca dünyaya açar. Hiç karşılaşmadığı, karşılaşma imkânının olmadığı sanal dostlarıyla web kameralar, chatler, tivitler sayesinde dertleşebilir ve network üzerinden kendisini saymaca dünyaya eklemler. O da artık saymaca biridir, saymaca dostları onu, kendisini sunduğu profil bilgileriyle kabullenirler; bir anlamda onun, o olduğuna itibar ederler.



Saymaca bir dünyada, saymaca kimliklerle sosyalleşmenin imkânları sınırsızdır ve özgürcedir. Dilediğini sosyal ilişkilerine ekler, dilediğini silebilirsin. Ama dilediğini, dilediğince yapabildiğin saymaca dünya bir sarmal gibi hep kendi üzerine kapanır. İnsan bu kapalı, ama sanki sınırsızmışçasına, özgürmüşçesine kendini saymaca kimliklerle salıverdiği saymaca dünyada,

giderek bir uyuşturucunun kendi kapalı dünyasının yarattığı esrimesine benzer bir şekilde, karşılıklı etkileşime alabildiğince gönlünü açar ve o büyüye mah-

kûm olur. Artık her şey görülmeye değerdir ve görüldüğü kadardır. Networke yayılmış kişisel fotoğrafların çılgınca çoğalması başka nasıl izah edilebilir? Bu tam bir saydamlaşma halidir. İnsanın artık gizlediği hiçbir şey yoktur. Her şey görüntü eşliğinde, görüldüğü kadar vardır. Görmenin ve görülenin hazzı değil midir, kimi insanları saatlerce cadde ve sokaklara kurulmuş kameralara bağlayan?

Gerçekle kurmacanın birbirine katıştığı bu tür interaktif süreçlerde gösterge, gösterge olma değerini yitirir. Çünkü gösterilen, gerçekliğe gönderme yapmaz. Elbette ortada bir gösterge varsa o mutlaka bir şeyleri gösterir, ama gösterdiği genellikle oyun içi, kurmaca gerçekliktir. Bu alabildiğine kapalı, hakikatten kopmuş bir dünyadır; iyiyle kötünün, doğruyla yanlışın birbirine



ne katıştığı interaktif süreçlerde, değerler de bulanıklaşır ve giderek yok olur. Üzerimize yağın imgeler, bombardıman şeklinde her yanımızda patlar, gözlerimizi kamaştırır. Dahası bu imgelerden yola çıkarak basit bir gerçekliğe bile ulaşamayız. Bir yandan bilgiye en kısa ve en etkili yollardan ulaşabilme imkânlarını her an elimizin altındaymış sanısıyla yaşarız; her şey bir tık mesabesinde. Ama örneğin en yakın komşumuzda yıllardır süren bir savaş hakkında, aslında hiç de sıhhatli bilgilere sahip değilizdir. Her haber, her bilgi kurgulanarak, bir bağlam içinde, bize daha çok bir hikâye olarak sunulur. Burada iyiler ve kötüler her daim yer değiştirir. Bir gün işgalçi bir asker, yerel halka var gücüyle yardım ediyordur; ertesi gün akıl almaz bir vahşet işler. Yerel halktan biri, bir gün işgalçilerin en büyük yardımcısıyken; ertesi gün birden canlı bombaya dönüşür. Bizim için dost ve düşmanın ayrıştırılamadığı alacakaranlık bir dünyadır orası. İşte bu alacakaranlık dünyalar, yavaş yavaş bilincimizi de alacalandırır. Değer yargılarının bulanıklaşmasıyla birlikte, duracağımız yeri belirlemekte zorlanırız. Çünkü zalimle mazlumu ayıracak gerçek haberlerden yoksunuzdur.

Bize bilginin sınırsızlığını ve alabildiğine özgür iletişim olanaklarını vaat eden internet bile sadece bulmamızın istendiği bilgilere ulaşabildiğimiz kurmaca bir dünyadır. Bizim bilmediğimiz birileri, sürekli olarak network üzerinde bilgiyi kodlamakla meşguldür. İnsan bildikçe, aradıkça, bilinir ve bulunur olur. Bütün ağlar bulmanız için midir; bulunmanız için mi?

Uyduların, internet ağlarının, haber ajanslarının istedikleri bir hikâye vardır önümüzde. ‘Canlı görüntüler’ sayesinde, o an oradaymışız duygusuyla mesafe ve mekân duygusunu da yitirir ve giderek sanatta olduğu gibi bize anlatılan hikâyenin kahramanına dönüştürüz; üstelik hikâyeyi kurgulayan da hemen yanı başımızdadır.



Hikâyenin içine gömülünce, ekran da saydamlaşır, aradan çekilir. Hasan Aycın'ın çizdiği gibi; insan ve makine karşılıklı olarak birbirlerini etkilerler ve giderek kimin kimi etkilediğinin, kumanda ettiğinin ayrıştırılamayacağı bir süreç başlar.

İnteraktif süreçlerin yarattığı sanal gerçeklikle, makine insanın, insan makinenin sonucu gibidir. Hatta burada bir sonuç da

yoktur; süreç döngüseldir, kısırdır; gerçeğe gerçekmiş, gerçekmişle gerçek birbirinden bağımsız olarak var olamazlar.

İnteraktif süreçlerin yarattığı böylesi organik ilişkiler sonucunda insan, ekranın karşısında haber de izlemez; sadece ekrana bakar, ekranın gösterdiğine; bir anlamda gösterileni olmayan salt gösterene. Çünkü her şeyin kurgu olduğu, nasıl ve ne şekilde inanılması isteniyorsa öylece hikâyeleştirildiğini insan da bilir ve bu bilme, bir bilinç yaratmaktan çok, bir beyhudelik, hiçlik duygusu yaratır. Her şeyin kurmaca, inşai olabileceği fikrinin yarattığı beyhudelik duygusuyla hemen, her an, daima elimizin altında bir tık mesabesinde olduğuna inandığımız tüm bilgilere olan güvenimizi yitiririz. Ekranları kapatarak, lambaları söndürerek interaktif süreçlerden çıktığınızda da bir karanlığın içinde tek başımızayızdır.

Böyle bir beyhudelik duygusuna sürüklenen insan, neye karşı kendini sorumlu hissedecektir? Buradan sorumsuz bir insan çıkma olasılığı yüksektir. Madem her şey insanın ulaşması, bulması için bir tık yakınlığındadır ve insanın bu tıkin cazibesine kapılacağı biliniyorsa ve insan bulsun, bilsin, ulaşsın diye kodlanıyorsa, o zaman bütün bu interaktif süreçlere boyun eğmek rahatlatıcı olabilir. Böylesi hallerde insan sorumluluklarını atar; elinde çereziyle sanal gerçekliğin içinde gönlünce sörf yapar.

Gerçek zaman algısının yarattığı saymaca dünyanın bir başka örneğini iktisat sahasında da görebiliriz. Borsa seans salonlarındaki ya da bilgisayar başındaki insanın önünden durmaksızın aşağı-yukarı oklar eşliğinde rakamlar akar durur. O an, orada akan rakamların gerçek olduğuna itibar edilir ve bu itibar neticesinde 'aldım', 'sat-tım' komutlarıyla sözde fabrikalara ortak olunur ya da ortaklıktan ayrılır. Ancak rakamların niye aşağı ya da yukarı doğru hareket ettiğine dair insanların genellikle bir fikri yoktur. Ya da iktisadın altın kuralı olan arz-talep buluşmasına itibar eder. Ama bu buluşmayı kimin, nasıl gerçekleştirdiğiyle ilgilenmediği gibi; hissesini alıp sattığı fabrikanın gerçekte olup olmadığına dönüp bakmaz bile. O pür dikkat, önünde akan tabloya bakar ve tablodaki aşağı yukarı hareketlere gerçekmişcesine itibar eder. Seans bittiğinde, ekran karardığında, o, koltuktan beli tutulmuşçasına kalkar. Büyük

miktarlara baliğ olan günlük işlem cirosunun, devasa holding hisselerinin alım-satımını bir gongla başlar, bir gongla biter; bir an hissedar olur insan, bir an işsiz.

Sanal dünyanın hallerine dair örnekler çoğaltılabilir. Başta politika olmak üzere birçok alan, artık sanallığın içinde kendi gerçekliğini üretmektedir. Televizyon, sinema ve reklam başat oyuncular olarak, sürekli bu sisteme hizmet etmektedir.

Şimdi soru şu: Eğer medeniyet tasavvuru, geri dönüp atalardan kalma eserlerden hareketle kuruluyorsa; bir gün torunlarımız geri dönüp şimdi bizlerin ürettiği bu eserlere ve hayat biçimine bakarak bir medeniyet kurduğumuza hükmedecekler mi? Eğer edeceklerse onun adı Sanal Medeniyet olur mu? Yok eğer medeniyet; sanat, estetik, kültür, bilim, ahlak, siyaset, toplum gibi hayatın tüm alanlarında tezahür eden bir şeyse; şimdi bizlerin yaşayadurduğu hayat içinde an be an ortaya koyduğumuz, ürettiğimiz şeyler de medeniyet ürünü müdür?

KÖKSAL ALVER

KENT VE MEDENİYET ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Medeniyet ve kent temelde bir görüşün, inancın, tasavvurun, düşüncesin, bakışın, hayat biçiminin dile gelişi, bedenleşmesidir. Bir algıdır medeniyet ve hayatın hangi ilkeler üzerine bina edildiğinin anlatımıdır. Aynı şekilde bir hissiyat, gönül, kalp, ruh durumudur. Kent gibi medeniyet de bir göstergedir. Kent medeniyeti, medeniyet ise kenti işaret etmektedir, birbirlerini yansıtmaktadır. Bu yüzden medeniyetler ve kentler vardır; tek bir medeniyet olmadığı tek bir kent modeli de söz konusu değildir. Medeniyetleri aynı kefeye koymamak, kentleri aynı kentler şeklinde tanımlamamak önemlidir.

Medeniyet ile kent/şehir birbirini çağrıştıran, birbirini hatırlatan iki kavram. Medeniyeti şehir ile örtüştüren, şehri medeniyet beşiği olarak gören yaygın bir algı söz konusudur. Gerek geleneksel şehir gerekse modern şehir/kent açısından bu böyledir. Medeniyetlerin doğuşu ile şehirlerin doğuşu arasında da sıkı birlik-telikler kurulmaktadır. Öyle ki kent, tek başına medeniyeti temsil edecek kadar öne çıkarılmaktadır. Kent ile medeniyeti örtüştüren görüşlere göre kent medeniyettir; kent medeniyeti, medeniyet kenti çağrıştıır. Kent, bir medeniyet ortamıdır; kültürün medeniyete evrildiği, onunla buluştuğu çizgide kendini inşa eder ve bu yönüyle medeniyetin beşiğidir. Kucaktır kent medeniyet için; verimli, müşfik, enerjik, olanaklı bir merkezdir. Şeriatı'ye göre (1987: 2-3) medeniyet şehirde meydana gelir; şehir medeniyetin bir parçasıdır.

Belli başlı toplum ilişkileri ve medeniyet kriterleri çerçevesinde anlaşılması gereken kent, bir toplum açıklama birimi olarak iş görür. Her medeniyetin kent inşa etme çabası, kentin önemiyle açıklanabilir, bu ise zorunlu bir haldir; hatta İbn Haldun'a göre (1989: 223) medeniyetin icaplarından biridir. Çünkü bir beden olan kent o medeniyetin vitrinidir; göz önüne koyduğu bütün eserleri ima eder. Kent, medeniyetin iddiası ve tezidir. O medeniyetin hayata ne kattığı, hayattan neyi götürdüğü, hayatı nasıl inşa ettiğinin yahut değiştirdiğinin açık bir resmidir. Bu yüzden “şehrin medeniyeti tanımlayıcı bir insan eseri olduğunu söylemek pek abartı sayılmaz. İnsanoğlunun bütün başarıları ve kayıpları şehrin fiziki ve sosyal yapısında barınır, ona somutluk kazandıran binalarda ve hayat veren kültürlerde. Başlangıcından beri, şehrin fiziki ve kültürel gücünün yoğunluğu insan eyleminin ufkunu genişletmiş; günlük hayatın temposunun hızlandırmıştır. Şehir binaları, anıtlar, arşivler, kurumlar, toplumun kültürel birikiminin mirası ve bu mirasın bir kuşaktan diğerine aktarıldığı mihenk taşlarıdır” (Reader, 2007: 22).

Civilization (uygarlık) civitastan, medeniyet medineden dolayısıyla şehir ve medeniyet aynı kökten türer (Söylemez, 2011: 15; Bulaç, 2007: 392). Bu bağlamda din, dua, dane kelimeleriyle medinenin dolayısıyla medeniyetin ilgisi aşikârdır. Gelişmiş, seçkin ve medeni ilişkileri önceleyen İslam, kurumları ve ilkeleriyle şehir hayatını zorunlu kılmaktadır. Şehir hayatı ise zorunlu bir şekilde örgütlenmeyi, medenileşmeyi, inceliği, düzeni ve insicamı gerektirmektedir. Bu anlamda medeni olma hali ile şehirli olma hali arasında da yoğun bir bağ bulunmaktadır.

“Kent olgusu bir bakıma uygarlığın müteradifidir. Uygarlık oluşturmak insan varlık yapısının temel yönsemelerinden biridir... Çünkü insan, yalın tabiat içinde yaşayamaz. O, tabiatı yaşayabileceği hale dönüştürür, bu demektir ki kent kurar. Kentten kaçan ya geri döner veya gittiği yeri kentleştirir: gittiği yerde kendine barınak, yol inşa eder” (Özdenören, 2009: 8). Bundan dolayı her medeniyet kentleriyle anılır; “her medeniyet bir şehir getirmiştir. Medeniyetlerin kendilerine mahsus şehirleri vardır. Bu, yalnız mimari üslup bakımından değil, hayat üslubu bakımından da göze çarpan bir farktır. Hatta aynı şehir, farklı iki medeniyetin de arka arkaya malı olmuşsa, bu iki medeniyet ayıran zaman çizgisi, o şehrin tarihini de kılıç gibi ortasından ayırır. Bu zaman çizgisinin her tarafından birbirinden farklı bir şehir kalır” (Karakoç, 1989: 178).

Her medeniyetin kendine özgü bir kent anlayışı söz konusudur. Benzer ve ortak özelliklerin yanında ayrı ve farklı özellikler medeniyetlerin şehirlerini süsler. Medeniyet bir geçişliliği barındırdığı için kentler de o geçişliliğe izin verir. Ancak son tahlilde kopya kent olmaz; kent ait olduğu dünyanın ve medeniyetin ifadesidir. Kopya kent, esasen olmayan kent demektir, kent iddiasını yok etmek demektir. Eğer medeniyet bir iddia ise kent onun temellendirilmesi ve manifestosudur. Kent, bir medeniyetin müşahhas anıtı olma yönüyle bu iddiayı üstlenir. Kent, bundan ötürü gelişi-güzel kurulmaz; bir inanç, kültür, dünya görüşü, strateji, felsefe ve vizyon ile kurulur. Değiştirilmesi, dönüştürülmesi, altüst edilmesi bütün bu olgularla ilgilidir. Bu açıdan İslam şehri/kenti tartışmalarına bakılabilir (Bkz. Can, 1995; Serjeant, 1992).

Kentin uygarlığın bir adı oluşu boşuna değildir. Her iki olgu arasında doğrudan bağ vardır. Her ikisi de yeni bir düzlem ve yapılanmaya işaret eder. Bir başkalaşma, yenilenme, değişme süreçlerinin temel bileşenleridir. Childe’nın (1993: 66-69; 1996: 146) Mezopotamya uygarlığı ile kent uygarlığını buluşturup, bu süreci ‘kentsel devrim’ şeklinde nitelemesi boşuna değildir. “Başlangıcından itibaren kent, uygarlığın mallarını depolayıp nakletmek için özel olarak donatılmış, asgari alandan azami olarak yararlanılacak ölçüde yoğunlaştırılmış, ama aynı zamanda giderek büyüyen bir toplumun ve ona ait toplumsal mirasın değişen ihtiyaçlarına ve karmaşıkleşan biçimlerine yaşam alanı tanıyacak yapısal genişlemeleri gerçekleştirme gücüne sahip bir yapı olarak betimlenebilir. Yazılı kayıt, kütüphane, arşiv, okul ve üniversite gibi biçimlerin icadı kentin en eski ve en ka-

rakteristik başarılarından biridir” (Mumford, 2007: 46). Haydar’ın (1991: 21) ifadesiyle “şehir, medeniyetin daha büyük dünya içinde kendi dünyasını kurmanın bir ifadesidir.”

Kent ve medeniyet ilişkisi, kent hayatının niteliği üzerine düşünmeyi gerektirir. Kent medeni hayatın var olduğu bir iklimdir. Medeniyeti sadece teknolojik araçlar şeklinde anlamamak gerekir; medeniyet temelde bir dünya görüşü, hayat tarzı, hayata bakış, tasavvurdur. Bir toplumun yaşama hali, dünyaya kattığı değerler toplamı, varlık katmanları ve bütün varlık alemiyle kurduğu ilişkinin boyutlarıdır medeniyet. Bu bakımdan kent hayatını yahut kentleri medeniyetin bu yüzündeki yansımasıyla da okumak gerekir. İbn Haldun (1989: 223), kenti ‘medenî yaşayış’ olarak tanımlar ve bunun gayet tabii bir husus olduğunu ekler. Kent kendine özgü bir yaşantı oluşturur; bu medeni bir hayattır. Dolayısıyla sadece kent ile medeniyet arasında ilgi kurmak yetmemektedir; asıl kentsel hayatın nasıl medeni bir hayat olabileceği üzerine düşünmek gerekmektedir. Medeniyet kavramını yalnızca maddi gelişme doğrultusunda tanımlamak önemli sorunlara yol açmaktadır. Maddi koşullar güzel, doğru, estetik, doğal bir hayatı var etmemektedir. Dolayısıyla medeniyetin tek bir açıklaması, tek bir yönelimi yoktur. Kentin medeniyetin çekirdeği ve merkezi oluşu yalnızca kentsel imkânlarla, kent toplumunun maddi kültürüyle açıklanamaz. Kent medeniyeti bütün bir hayat tarzı, sosyal ilişkiler ağı ve bu ilişkilerin niteliğinin mekânsal izdüşümü olarak görülmelidir. Dolayısıyla insan ilişkileri, toplumsal bağlar, hayat kalitesi, duygu dünyası gibi unsurlar da birer değerlendirmeye kriteri olarak görülmelidir. Ancak bu şekilde kent ve medeniyet ilişkisi ve kentin medeniyete katkısı gerçek anlamda irdelenebilir. Aksi takdirde tek bakışla, yamuk bakışla bu ilişki gerçek mahiyetiyle açıklanamaz.

KAYNAKLAR

- Bulaç, Ali, 2007, “Medine, Medeniyet ve İddia”, *AyVakti*, S. 82-84.
- Can, Yılmaz, 1995, *İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı*, TDV, Ankara.
- Childe, Gordon, 1993, *Tarihte Neler Oldu*, Çev. M. Tunçay-A. Şenel, Alan yay., İstanbul.
- Childe, Gordon, 1996, *Kendini Yaratan İnsan*, Çev. F. K. Ofluoğlu, Varlık yay., İstanbul.
- Haydar, Gülzar, 1991, *Şehirlerin Ruhu*, Çev. Gürkan Sekmen, İnsan yay., İstanbul.
- İbn Haldun, 1989, *Mukaddime*, Cilt 2, Çev. Z. Kadiri Ugan, MEB yay., İstanbul.
- Karakoç, Sezai, 1989, *Sütun*, Diriliş yay., İstanbul.
- Mumford, Lewis, 2007, *Tarih Boyunca Kent*, Çev. G. Koca-T. Tosun, Ayrıntı yay., İstanbul.
- Özenören, Rasim, 2009, *Kent İlişkileri*, İz yay., İstanbul.
- Reader, John, 2007, *Şehirler*, Çev. F. Bahar Karlıdağ, YKY, İstanbul.
- Serjeant, R. B., (Ed.), 1992, *İslam Şehri*, Ağaç yay., İstanbul.
- Söylemez, M. Mahfuz, 2011, *İslam Şehirleri*, Düşün yay., İstanbul.
- Şeriati, Ali, 1987, *Medeniyet Tarihi I*, Çev. İbrahim Keskin, Fecr yay., Ankara.

ALİ GALİP YENER

MEDENİYET KAVRAMI, ÜTOPYALAR VE KAPİTALİZMİN KRİZİ

Medeniyet kelimesi, Arapça şehir anlamındaki Medine kelimesinden türemiştir ve bir yere yerleşmek, şehirleşmek anlamına gelir. Kelimenin etimolojisindeki şehirleşme ifadesi Doğu ve Batıdaki medeniyetleri ve ütopyaları ele alırken yol gösterici olacaktır. Doğu'nun ve Batı'nın medeniyet telâkkisi içinden ütopyalara bakmayı amaçladığımız yazıda kapitalizmin krizi çerçevesinde ütopya-medeniyet ilişkisini yorumlama imkânına da değinmeye çalışacağız.

Ütopyanın ne olduğu ile başlayalım. Ütopyanın ne'liği, Batı medeniyetinde ütopyaların yerini ve medeniyetlerde ütopya inşa etmenin önemini irdelemek için Fredric Jameson'ın *Ütopya Denen Arzu* başlıklı, ütopyacılığın arkeolojisini yaptığı değerli çalışmasına ayrıntılı bir şekilde yer vereceğiz. Jameson "Daima Tarihselleştir!" motto'su ile çalışan ve "toplumsal biçimlerin poetikası"nı ele alan bir edebiyat teorisyenidir. O, en baştan belirtelim ki ütopya meselesini edebiyatın değil tarihin konusu olarak değerlendirmekte ve "başka bir dünyayı mümkün kılacak en önemli insan yetisi olan tahayyülü canlandırmak ve siyasi-poetik bir yeti olarak körelmesine izin vermemek"¹ için gayret sarf etmekte haklıdır.

Ütopya kavramı ile Batı medeniyetinin krizi arasındaki ilişkiyi göz ardı ederek konuya yaklaşmak mümkün değildir. Batı medeniyetinin krizi derken kapitalizmin krizini ve dünyaya hayatın her alanında verdiği bir kısmı kalıcı zararları kast ediyorum. Kapitalizmin şimdilerde -krizde olsa dahi- hiç aşılmaz gibi duran tahakkümü ve dünyayı ekonomi-politik anlamında tektipleştirmesi insanın hayal kurmasının, ütopyalara sahip çıkmasının ve daha insani koşullarda yaşama imkânını aramasının önündeki temel engeldir. Kapitalizmin yarattığı muazzam insani tahribatı sorgulamada ve aşmada ütopyacı bir siyasetin sunduğu imkânlar söz konusu olabilir. Ütopya biçimini, "radikal farklılık üzerine, radikal ötekilik üzerine ve toplumsal bütünlüğün sistemsel doğası üzerine temsili bir düşünme" olarak gören Jameson, ütopyacı bir siyasetin temel dinamiğini kendisinden radikal derecede farklı bir sistem hayal etmeyi, hatta bazen gerçekleştirmeyi amaçladığı oranda, her vakit özdeşlik ve farklılık diyalektiğinde bulur.²

Jameson'ın çözümlemesi, ütopyacı biçimle ütopyacı arzu arasında, yani "yazılı metin ya da edebi tür ile günlük yaşamda tespit edilebilecek Ütopyacı bir dürtü ve onun uzmanlaşmış bir yorumbilgisel ya da yorumlayıcı yöntem tarafından hayata geçirilmesi arasında" ayrım gözetmeye dayanır. (s. 17) Thomas More'un *Ütopya*'sından (1517), bu başlangıç metninden iki farklı çizginin doğduğu söylenebilir. Bunlardan ilki "ütopyacı program"dır, diğeri ise "ütopyacı dürtü"dür.

İlkinde sistemik bir programda yeni bir toplum kurma gayreti, buna ait devrimci praksis, metin inşası, mekânı belirleyen şehir ve “niyet toplulukları” diye tanımlanan toplumsal düzenden özbilinçli ütopyacı kopmalar mevcuttur. Dürtü kısmında ise, siyasi teori, reform, ütopyacı özelliğin bir mekânı olarak “tek bina” ve ütopyalarla çok uğraşmış olan ve başyapıtı *Umut İlkesi*’nde (İlk cilt için bkz: İletişim Yay. 2007) ütopyanın maneviyatını öne çıkaran E. Bloch’un çalışmasından mülhem ütopya içeriğinin üç seviyesi olarak beden, zaman, kolektivite yer alır. Burada, bedenle (alegorik olan), kolektifle (anagojik yani görünür olandan yola çıkarak görünmez olanı gösteren), zamansallıkla (ahlâkî olan) ve ütopya özelliği anlamında metinsellik kast edilmektedir. (s. 21–27)

Jameson’ın konuya yaklaşımı, ütopyaların Batı toplumlarında inşasında psikolojik bir izaha değil, kapitalizmin serpilmesi ile koşullu olarak özgül fantezilerin mümkün olduğu şartları teorik esasa oturtan tarihi bir izah etme biçimine dayalıdır. Parayı ve mülkiyeti kaldıran More’un kanonik çözümü, sonraki ütopyalarda kendisini belli eder. Yeni motifler ve süsler bu kanonik çözüme eklenir. More’un kurnazlığı da içeren ince sanatı, yalan söylemeden yalanları çoğaltan bir tutum olarak adlandırılmıştır. More’un yapıtı ile yüzleşen okur, aldatmacalarla uğraşır ve bu yapıtta ütopya, ortodoksiyi sarsmaya, zamanın toplumunun dayandığı inanç ve kurumlara dokunmaya yatkın yeni bir fikrin kendini ardına sakladığı maske olarak belirir. Ütopya, More’dan bu yana hakikati aramakla fırsat kollamak arasında bir yerde duran bir politik metindir.³ Campanella, düzenin manastır mekânının geliştirilmesi yoluyla sağlanabileceğini iddia eder. Rousseau’da özgürlük fikri acılı bağımlılık tecrübesine yöneltilir; Fourier ve arzu, Saint-Simon ve yönetim, Bellamy ve sanayi ordusu, Morris ve onun sanat dediği “yabancılaşmamış emek”, More’un çözümüne eklenen belli başlı ütopyacı programlar arasındadır. (s. 31)

Jameson için, ütopyacı mekânın hakiki toplumsal mekân içinde hayal mahsulü bir adacık olduğu, başka türlü söylersek ütopyacı mekânın mümkün oluşunun bizzat mekânda ve toplumdaki farklılaşmanın bir sonucu olduğu önermesi hayati önemdedir. Bu bağlamda postmodernliğin amansız muhalifi olan teorisyene göre postmodernlik, “çeşitli toplumsal seviyelerin şimdiye kadar yarı özerk olma tehlikesi taşıdığı ve modernliğin önceki safhasının sunduğu ilerlemeci tablodan çok farklı, dağılmış çoğulluk ve sınırsız fisyon olarak bir ideolojik karmaşıklık tablosu yarattığı diyalektik bir doygunluk” hâlidir. (s. 35) Postmodernliğe eleştirel yaklaşan yazarın sosyalizm ile ütopyanın kesiştiği hâllerde ütopyanın özerkliği bakımından çeşitli meselelerin doğacağı tespiti de önemsenmelidir. Jameson, Lenin’in özgün denebilecek ütopyasının ilerlememesinin (bana kalırsa Rus toplumundaki mutlak başarısızlığının ve insani olma özelliğinin antikapitalist çıkışlı olmasına ve önderin şahsi vasıflarına rağmen daha en başta kaybetmiş olmasının- AGY) yarattığı derin hayal kırıklığına dair ütopyalardan bahseder. Bunlardan Yevgeniy İ. Zamyatin’in başyapıtı, bünyevi muğlaklık içeren o müthiş *Biz* adlı romanı hem bir ütopya, hem de bir anti-ütopya-

dır. Buradan hareketle, modernleştirici bir sanayi toplumunun meselelerinin, sosyalizmin sunduğu ütopyacı çözümler olmadan halledilebileceğini düşünmenin zor olduğunu iddia eden yazarın, bilişim teknolojisindeki devasa imkânların yarattığı günlük şartlarda sosyalist olmayan ütopyaların barınma imkânını görebilmesi bir değer-bilirliktir ve dogmatizmden uzaklaşma gayretidir. (s. 43) Ütopyaların oynadığı canlı siyasi işlevlerin, uygulama biçimi olarak yerle yeksan olmuş toplumculuk formlarında hâlâ aranıyor olmasının gülünçlüğüne dikkat çekmek lâzımdır.

More'dan yola çıkıp sonraki ütopyacı düşünme biçimlerine doğru yol alındığında Batı medeniyeti içinde temel bir düşünce şemasına varmak mümkündür. Bu şemada üstyapıda (kamusal alan, entelektüeller ve devrimci coşkuyu içeren alan) hümanizm-Yunanca-Antik polis üçlüsünün Protestanlık-İbranice-Kutsal Kitap ve Yahudi Krallığı ile ilişkisini kurmak söz konusudur. Şema, siyasi biçimlerde monarşidemokrasi karşıtlığını, manastır hayatı-kilise hiyerarşisi-yüz yüze topluluk-eşitlikçilik ile İnka İmparatorluğu-Asyatik Üretim Tarzı-Tanrı/İmparator- devlet komünizmi çelişkin dörtlülerini ve altyapı unsurları olarak sosyoekonomik sistem ile kolektif hayatı içerir. Bu çerçevede ütopya metni bir vizyon ya da tam temsilden ziyade, semiyotik bir işlem, çelişkiler ve karşıtlıklar arasındaki, bir toplum modeli yanılısaması yaratan bir etkileşim sürecidir. Metin olarak ütopyayı verili bir zamandaki çeşitli edebi türlerin geçici bir birleşimi olarak değerlendiren Jameson, ütopya metninin üretim sürecini anayasa yazımı ve siyasi manifesto biçimleri ile karşılar. (s. 54-61)

Jameson'ın ütopyayı arzu olarak ele alması, böylece bilimkurgu metinlerinde ütöpik olanı bulgulaması ve fantezi ile ilişkisini kurması çok detaylı bir şekilde üzerinde durmayı gerektiren bir konudur ve başka bir yazıyı gerektirmektedir. Sadece şu kadarına değinmekle yetinelim. Freud, arzunun tikelliğini doymak bilmez derecede bencil fantezi olarak tarif eder. Bu, toplumsal düzenin ardındaki çelişkili arzuları açığa çıkaran bir formüldür. Tümelik ise, gayri şahsiliği taklit eden ve herkesin rıza gösterebileceği bir soyutlama içeren mecazi olmayan incelelikle donatma sistemidir. Bu iki tariften yola çıkıldığında, ütopya düzeni, farklı ütopya rejimlerinin sahte tümeliliği ardına gizlenmiş Makyavelci bir pratik toplumsal organizasyon şeması olarak görülebilir. Ütopya denen arzu somut ve devamlı olmalı, bozguncu ve mahcur olmamalıdır. Bilimkurgu edebiyatında ise ütopya metni, arzunun kendi kendini nasıl aştığının refleksif olarak çetelesini tutarak ütopyacı arzuyu kayda geçirir. (s. 114 ve 124)

Ütopya meselesi Batı medeniyetinin kapitalist ilerleme ve dönüşüm evresi ile dolaysızca ilişkilidir. Doğu medeniyetinde ütopyalara nasıl yaklaşıldığı konusunda ise yazının sınırları içinde sadece İslâm medeniyetini ve Diriliş fikrini ele almaya çalışacağız. Önce medeniyetin tanımına bir bakalım. Türkçede bu kelimenin ilk kullanıcısı muhtemelen Sadık Rıfat Paşa'dır (1838). Medeniyet kelimesi Bianchi'nin Fransızca-Türkçe Sözlüğü'nün 1843 baskısında görülür. Latince "civitas" yani şehre ait olan gibi, şehir anlamındaki medine'yi anımsatan me-

deniyet kelimesi 1860'lardan sonra yaygın olarak kullanılmıştır.⁴ Medeniyet telâkkisine baktığımızda, Batı medeniyetini değerlendiren A. Toynbee'ye göre bir medeniyet, fetih ve teknolojik zaferlerle gelişmez. Medeniyetin büyümesi, kendi kendini belirleme ve biçimlendirme imkânının artışı ile dolaysızca ilişkilidir. Büyüyen medeniyette, toplum değerleri manevîleşir, karizmatik kurucu azınlık, çevrenin meydan okumasına verdiği cevapla kendini tazeler; toplum farklılaşmaktan bütünlüğe ve bütünlükten farklılaşmaya geçer.⁵

İslâm medeniyetinde şehir çok önemlidir ve Sezai Karakoç'un Diriliş fikri imanı haykıran bir şehrin inançlı erlerine dayanır. Dirilişin amacı, İslâm sitesini yeniden kurmaktır. Siteyi ayakta tutan, bir anlamda Karakoç'un olabilirliği-ne kesinlikle inandığı ütopyayı kuran dört temel sütun insan-şehir-anlam ve tarihtir. Diriliş insanı, anlamını İslâm'dan alan ve tarihini İslâmlaştırdığı şehrin, şehir+toplum olan sitenin kurucusudur. Karakoç'un teorik inşasına Diriliş ile ilgili kitaplarında detaylı şekilde yer verdiği sitenin, Diriliş sitesinin en güçlü yanı İslâm'ın koruyucu ilkelerinin çevrelediği ve İslâm aşk ve hakikatinin kucakladığı İslâm toplumdur. "Site dış'ı taklide kapalı, fakat incelemeye ve gerektiğinde ondan yararlanmaya alabildiğine açıktır. Ve hele dış'ı sürekli olarak gözleme, Sitenin en unutulmayacak özelliklerindendir. Sitenin manevi kuleleri sürekli olarak dış'ı gözleyen nöbetçilerin bir an terk etmediği gözcüler ve bekçiler yurdu. Bilim adamları, siyaset ve devlet kişileri ve askerlerin bu konuda uzman olanlarıncaya yürütülecek büyük görevidir bu dış'ı kollayış."⁶

Yukarıdaki alıntı, Diriliş, Tanrı aşkıyla diri bir ruh olarak gören ve Diriliş, Yeniden Doğuştan farklı olarak, bir medeniyetin, başka bir medeniyetin eritici etkisiyle asimile edilecek bir duruma gelmişken, tekrar ayağa kalkıp kurtuluşa ermesi olarak tanımlayan Karakoç'un Diriliş fikrinin, Batı medeniyetinin cenderesinden İslâm'ı kurtarma maksadında olduğunu gösterir. Karakoç'a göre, Batı medeniyetinin alâmetifarıkası hâlindeki Yeniden Doğu, bir medeniyetin, başka hiçbir medeniyet ve unsurun asimile edici etkisine girmeden, sönme durumundayken yeniden bir hamle ve kendini tazeleme işidir. Karakoç'un Batı karşıtlığı referansını ihmal etmeyen Diriliş fikri, esasen İslâmî vasıftaki sitenin (şehir ve toplumun) özüdür. Bu hali hazırda bir ütopya olarak değerlendirilebilir. Ne var ki Karakoç, ütopyalara karşıdır, Diriliş fikrini hiç ütopik bulmaz ve bu fikri biricik medeniyet telâkkisi olarak ileri sürer. Ona göre, Batı medeniyeti içindeki ütopyalar zararlıdır. Karakoç, bir toplumun bütün manevî ve medenî varlığıyla kendi benliğini insanlık bütünü içinde idrak etmesini olumlu görürken, karanlık tarih çağlarını bahane ederek, onu tekerrür edecek bir tabiat olayı gibi düşünme yanılgısı içinde birtakım trajik maceralara kalkışma olarak tanımladığı ütopyaların insanlığa zarar vereceğini söyler.⁷

Karakoç'un ütopyaya karşıtlığı ama Diriliş fikrini ütopik bulmaması ve medeniyet telâkkisini bu fikrin somutlanması üzerine inşa etmesini nasıl açıklayabiliriz? Mutlak bir sistem olan dini, Batı'nın Doğu'dan aldığını belirten düşünürü göre, İslâm ne

Doğulu ne de Batılıdır; bütün medeniyet telâkkilerinin üstünde bir yerdedir. Düşünür, Doğu'yu akıl miyopluğu, Batı'yı ise akıl hipermetropluğu olarak tarif eder. İslâm'ın Doğu ve Batı'nın üstünde, kendi başına var olan, aklın iki ilkesini de çalıştıran, temelinde “özdeşlik” ilkesini bulundurmakla beraber, çelişmezliği yapısal bir ilke olarak muhafaza eden, mutlakçılık ve rölativizmin barış noktalarını yakalamış, geçmişle gelecek arasına asil bir köprü kurmuş bir din ve dünya görüşü olduğunu yazar.⁸ Karakoç'un Batı'nın elindeki teknolojik gücün İslâm toplumunun elinde olması durumunda insanlığın savaşıardan kurtulacağını söylemesi de iyi niyetli bir sözdür elbette, ancak emperyalizmin dayattığı mevcut şartlarda maalesef bu söz bir temenniye dile getirebilir.

Benzer bir iyimserlik hâli, ütopya fikrinde gelecekte insan toplumunun daha iyi koşullarda yaşamasının imkân ve fırsatlarını bulma gayreti Jameson'da da vardır. Bu defa karşımıza Batı medeniyeti algısı içinde bir çözüm önerisi çıkartılır. Antikapitalizm bakımından, gelecekteki ütopyaların geniş anlamda sosyalizmden mutlak surette ayrıştırılmasının pek mümkün olmayacağını iddia eden Jameson, ütopyayı, “toplumsal ve ekonomik eşitlik gibi değerlerden ve yiyecek, konut, ilaç, eğitim ve çalışma gibi evrensel haklardan ayırmanın” imkânsızlığına inandığı için kapitalizmin yarattığı devasa meselelere çözüm getirmeyen bir modern ütopyanın düşünülemeyeceğini yazarken kendi ölçüsünde tutarlıdır. (s. 267) Bu çerçevede antikapitalist politik bir mücadeleyle öngören, şartlarını oluşturan ve ekonomi politiğin verilerini hesaba katan toplumsal çözüm önerilerini içermeyen, sadece manevi bir iklime sahip çıkan bir medeniyet telâkkisi içinde inşa edilmiş ütopyaların afakî, soyut, iyi niyetli düşünce gayretinden öteye gitmesi beklenmemelidir. Ne var ki bu iddia da ilerleme fikrini felâketle bir tutan ve ütopyayla felâket arasındaki ilişkiyi göz ardı etmeyen Walter Benjamin gibi düşünürlerin bakışına göre problemler içermektedir. Es-ki ile yeni'nin iç içeliği bakımından ütopya, modern kapitalizme özgü muğlaklığın ifadelerinden biridir; modern zamanın üretim ve toplumsal ilişkilerine özgü bir muğlaklık, bir üstünü örtme halidir. Ütopya aynı anda yeni'ye doğru hareketi ve eski'den (Benjamin'e göre tarih öncesinin sınıfsız toplumundan) bu tarafa, günümüze gelme hareketi arasındaki gerilim olduğu için, bu tarafta mevcut kapitalizmin tahakkümü gerçekte ütopyaların tasavvurunu imkânsızlaştırmaktadır.⁹

Ütopyalarda medeniyet kavramının sorgulanması günümüzde kapitalizmin kalıcı (yapısal) krizi ile beraber düşünüldüğünde ütopya kurmanın imkânsızlığı meselesini gündeme getirir. Yüksek düzeyde içselleştirilmesi gereken kavramlar yorumlanmadığında medeniyet telâkkisinin kaybedileceğine dikkati çeken Cevat Özkaya, bu durumda dünyayla hesaplaşma imkânının yok olacağını, bu kayıpla geleceğin Müslümanlıktan beslenmiş ama Müslümanlık dışı kaynaklarla da tahkim edilmiş bölümünün aktarılması sürecinin kesintiye uğrayacağını tespit eder.¹⁰ Geleceği aktarma yollarının kapitalist sistemin ve Batı medeniyetinin tahakkümü sebebiyle büyük ölçüde tıkalı olması, hiç şüphe yok ki, günümüzde Müslümanların

karşılaştığı en önemli meselelerden biridir. Modernite içinde Soğuk Savaş sonrası İslâmcı düşüncecinin kendi ütopyası dâhilinde ciddi bir canlanma yaşadığı muhakkaktır. Ancak yukarıdaki tespitlerin ışığında, bu fikriyatın ütopyadan gerçekliğe (Mannheim’ın kast ettiği anlamda ideolojiye) yöneldiği ve alternatif modernleşme gayretinden vazgeçip sistem içinde yer edinmeyi hedeflediği iddia edilmiştir.¹¹ Ütopyalarla medeniyet kavramı arasındaki ilişkiyi irdelerken, Batı medeniyetinin ulaştığı son noktanın cisimleşmiş hali olan ve krizlerden beslenen kapitalizmin sadece kârı arttırmayı amaçladığını ve hayatın her alanını bu hedef yönünde sömürgeleştirdiğini aklımızdan hiç çıkarmayalım. Bunu unutmadığımız ve kapitalizmle mücadelede sisteme teslim olmadığımız sürece ideolojiden yeniden ütopyaya ve alternatif modernleşme gayretine geri dönmek mümkün olabilecektir.

¹ Göksun Yazıcı, “Arzu ve Tahayyül”, *Express*, Aralık 2009 (yazıya www.metiskitap.com’dan ulaşılabilir.)

² Fredric Jameson, *Ütopya Denen Arzu*, Çev. F. B. Aydar, Metis Yay. 2009. Okuduğunuz yazıda paran-tez içindeki sayfa numaraları aksi belirtilmedikçe bu kitaptandır.

³ Miguel Abensour, *Ütopya* (Thomas More’dan Walter Benjamin’e), Çev. A. U. Kılıç, Versus Kitap 2009, s. 26–27

⁴ Muhittin Bilge, *Medeniyet ve Diriliş*, Hece Yay. 2004, s. 78. Ayrıca bkz. *Hece* dergisi Diriliş Özel Sayısı, 2. Baskı, Aralık 2011

⁵ Bilge, agy, s. 79

⁶ Sezai Karakoç, *Diriliş Neslinin Âmentüsü*, Diriliş Yay. 14. Baskı, 2001, s. 43

⁷ Bilge, agy, s. 28–29 ve 38

⁸ Bilge, agy, s. 49

⁹ Abensour, agy, s. 79

¹⁰ Cevat Özkaya ile Söyleşi, *Express Neoİslâm Özel Sayısı*, Nisan 2012, s. 35

¹¹ Yüksel Taşkın “Türk Müslümanlığı İnşa Çabaları ve Köktenci İtiraz”, *Birikim* 276, Nisan 2012, s. 6

SEMIHA KAVAK

KÜLTÜRLERİN KESİŞME NOKTASINDA BİR DURAK: MEDENİYET

Bir ülke veya toplumun, maddî veya manevî varlıklarının, düşünce, sanat, bilim, teknoloji ürünlerinin tamamını oluşturan unsurlar medeniyet olarak tanımlanmakta. Bu tanıma göre medeniyet, belirli bir insan topluluğu veya topluluklarının belirli bir coğrafya üzerinde ve belirli bir zaman içinde ortaya koydukları değerlerle sınırlı kabul edilmekte.

Oysa medeniyet kelimesi Arapça olup, “medîne” kökünden gelmektedir ve “şehir” demektir. Medenî olan, şehrin kültürüyle yoğrulmuş olup bu kültürü bir başka tarafa aktarabilecek özgülükte olandır.

Buradan bakıldığında medeniyet olgusundan insanları sosyal, ekonomik, kültürel ve ahlâkî yönden refah ve huzura kavuşturmayı anladığımız için, medenî milletlerin de bu çerçevede gelişerek daha mutlu olduğunu düşünebiliriz. Sözlüklerimiz, medeniyet sözcüğüne çeşitli tanımlar getirmekteler. Lügat-ı Nâcî: “Medenîlik, şehirlilik, bedevîliğin zıttı. Terakkiyât-ı hâzıraya muvafık surette maîşet ve ictima” (Muallim Nâcî, 1995); Kâmûs-î Türkî: “İlim, teknik, sanayi ve ticâretin nimetlerinden gerçek anlamda yararlanarak, bolluk, rahatlık ve güvenlik içinde yaşayış, hazariyet, terakkî (Şemseddin Sâmî, 1989); Mükemmel Osmanlıca Lügat: “Bedeviyetin zıddı. Medenîlik, şehirlilik, terakkîyât-ı hazıraya muvafık surette maîşet ve ictima” (Ali Nâzimâ, 1318); Osmanlıca-Türkçe Sözlük: “Şehirlilik, hayattan tam faydalanmak, iyi ve rahat yaşama. (Özön, 1997); Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat: “Medenîlik, şehirlilik, uygarlık” (Develioğlu, 1993); Türkçe Sözlük: “Uygarlık” (Türk Dil Kurumu, 1988); Osmanlıca-Türkçe Lügat: “Medenilik, şehirlilik, uygarlık, bir topluluğun hayat tarzı, bilgi seviyesi, sanat gücü, maddi ve manevi varlığı ile ilgili vasıfların tamamı. İlim teknik sanayi ve ticaretin nimetlerinden gerçek anlamda yararlanarak bolluk, güvenlik ve rahatlık içinde yaşayış.” (Risale-i Nur Enstitüsü, 2001).

Batı dillerinde de “medeniyet” anlamında kullanılan civilisation kelimesi, Latince ci-vitas kelimesinden gelen İngilizce city, Fransızca cité (şehir) kelimeleri ve yine İngilizce civic (şehre ait), civit (nazik, kibar) kelimeleri ile akrabalık taşımaktadır. “Medeniyet” kelimesinde de aynı durumu görmek mümkündür.

Tüm tanımlardan anlaşılacağı üzere; medeniyet ancak insanlığın ilerleyen, yerleşik düzene geçtiği, şehirleştiği, bir kültürü sonraki kuşaklara aktarabildiği zamanlarında ortaya çıkmış olmanın karşılığı olarak görülmektedir. O nedenle, insanın var oluşunu inceleyen Batı tarihçilerine göre medeniyete kadar geline dönemler çeşitli süreçlere ayrılmaktadır. Tarihçilerin kullanageldiği tasnifler ara-

sında en yaygın olanı da kuşkusuz Cellarius'ün tasnifi. Cellarius yazının bulunmasından önceki döneme prehistorik çağ, sonraki döneme de tarihî çağlar der. Prehistorik çağı kendi içinde iki döneme ayırır, bunlar: Taş devri ve mâden devri. Taş devrini de kendi içinde üç döneme ayırır, bunlar: Paleolitik çağ, mezolitik çağ ve neolitik çağ. Maden devrini de yine kendi içinde üç döneme ayırır: Bakır devri, tunç devri ve demir devri.

Bu tanımlara göre insanlığın medenileşme tarihi, yerleşik düzene geçtiği siteleştiği dönemlere denk gelmekte, geriye doğru medeniyet yerini vahşi yaşama terk etmektedir.

Medeniyet Tanımının İlk İnsan Reddiyesi

Yalnızca İslâmiyet'e göre değil, diğer ilâhî dinlere göre de, insanlığın ilk atası medeniyete konu olan yani yerleşik bir düzen kurma için gerekli olan bilgilere sahipti. Tanrısal bilgilerle donatılan ilk insan bu çerçevede insanın dirlik ve düzeni, mutluluğu için gerekli bilgilerle donatılmıştı.

İslâm inancına göre ilk insan olan Hz. Âdem bir peygamberdi ve yeryüzünde Tanrı'nın bir halifesi olabilecek olgunlukta, bugünün insanında olan erdemliliklerden daha çok erdemliliğe sahipti.

“Âdem yalnızca ilk insanın değil, aynı zamanda binlerce yıllık bir süre içerisinde ilk beşeriyetin tamamını da gösterir. İyi ama din, insanın geçmiş zaman içinde çok mükemmel bir durumda yaratıldığını ve o zamandan beri de sürekli düşüş gösterdiğini ileri sürmek zorunda mıdır? Hiç kuşkusuz, evet; zira Adn bahçesi kıssası sadece lafzı yönüyle yorumlanamasa bile, bu lafzı yönüne aykırı olarak da kullanılamaz. İlk insanın mükemmel bir biçimde ve daha sonra ‘düşüğünü’ söyleyen sadece Musevilik, Hristiyanlık ve İslâm değildir. Aynı gerçek, birçok değişik benzetmeyle örtülmüş bir biçimde, dünyanın her tarafında tarih öncesi geçmişten günümüze kadar gelmiştir.” (Martin Lings-Antik İnançlar, Modern Hurafeler)

İnsanoğluna bahşedilmiş bütün yetenek, imkân ve yardımların en geniş manadaki gerçekleştirimi demek olan medeniyet, ilk insanın yani Hz. Âdem'in gelişyle başlamıştır. İnsanlığa tarımı öğretmenin yanı sıra vahyedilen yaşam biçimini de öğreten Hz. Âdem'le birlikte hak ve batıl arasında da mücadele başlamış, ilâhî medeniyete karşı, şeytanî bir yaşam biçimi geliştirmenin de tohumları atılmıştır yeryüzünde.

O hâlde medeniyetin ilk kaynağını Tanrı'nın vahyine mazhar olan ilk Peygamber döneminden itibaren düşünmemiz gerektiği gibi buna karşı gelişen yaşam biçimini de bir başka isyan medeniyeti başlangıcı olarak değerlendirebiliriz.

İki Tür Medeniyet

İnsanlık tarihi, Hz. Âdem'le başlayan medeniyet yolculuğunda oluşan karşıtlıklar nedeniyle iki tür medeniyetle karşı karşıya kalmıştır. Bunlardan biri ilâhî

dinlere inanan insan topluluklarının ortaya koyduğu medeniyetler, diğeri de bu inanç sistemine karşı olan insan topluluklarının oluşturdıkları beşeri kaynaklı medeniyetlerdir.

Günümüzde medeniyete kaynak gösterilen eski Hind, Asur, Mısır, Yunan ve Roma medeniyetleri, putperest toplumların oluşturdıkları yaşam tarzlarıyla meydana gelmiştir. Bu toplumlarda birçok tanrıya inanılır, bu tanrılar insan gibi düşünülür, heykelleri yapılır, tapınaklarda onlara tapınılır ve peygamberlerle mücadeleyle girilir, onların getirdiklerine karşı çıkılırdı. Bu dönemlerde insanlara bilhassa krallara (Firavun, Nemrud, Promethe, Afrodit vs. gibi) yücelik atfettiklerinden bu kişiler, tanrı ya da yardımcıları gibi görülürdü. Buna göre şekillenen günlük hayatta, insanlar; asiller, aristokratlar, plepler, köylüler, köleler ve çeşitli isimler altında sınıflandırılır; hâkim sınıflar diğerlerini dinî, ekonomik ve beşerî bakımdan sömürürler ve zulmederlerdi. Bu farklılık öldükten sonra mezarda da kendini gösterir; üstün sınıflar için piramitler, kral mezarları gibi büyük mezarlar yapılırdı. Çoğunda kadınlar ikinci sınıf insan muamelesi görür, birçok zaman insan bile kabul edilmezlerdi. Zevkleriye Atina'daki hipodromlarda insanları çıırılçıplak spor müsabakalarına sokmak; çeşitli adlar altında tertipledikleri eğlencelerde her türlü çılgınlığı yapmak ve Roma'daki hipodromlarda köle yapıp “gladyatör” dedikleri insanları birbirleriyle ölümüne dövüştürmek ve günlerce aç bırakılmış aslanlara parçalattırmak vahşetiyle birlikte ahlaktan yoksun, aynı cinsler arasında sapık ilişkilerin geliştirildiği ortamlar oluşturulurdu.

İşte Batı tarihi, bu dönemleri dahi medeniliğin dayandığı tarihler olarak görmekte. Bu kültürü yansıtan şeyler eski çağlardan yansıyan medeniyet değerleri olarak ifade edilmekte, bunların bazıları spor olarak değerlendirilmektedir.

Batı Medeniyetinin Temelleri

Her medeniyetin biri manevî, diğeri de maddî olmak üzere iki temeli vardır. Çağdaş Batı medeniyetinin manevî temelleri; Helenistik kültür, Roma sadizmi ve Hristiyan ruhbanlığıdır. Birbirine çok zıt olan bu üç kültür, Batı medeniyetinin çelişik durumlarının da bir adresidir.

Batı'nın yaklaşık son iki asırdır kullandığı civilisation sözcüğü aydınlanma çağıyla dünyaya armağan edilmeye çalışılsa da Batı'da bu sözcüğün kökeni “police” yani düzen içerisinde medenî yaşama anlamına gelen bu sözcüğe dayanmaktaydı. Greko-romen kültürün yaslandığı Helenistik kültürde Tanrı, insanlığın düzenine ayak uyduran çoğul tanrılardan oluşmaktaydı.

Hristiyanlık öncesindeki Avrupa kültürünün en temel özelliği, pagan inançlara, yani çok tanrılı dinlere sahip olmasıydı. Avrupalılar, ibadet ettikleri bu sahte ilahların kendilerine hayatın farklı yönlerinde yol gösterdiğine ve yardım ettiklerine inanıyorlardı. Bunların en önemlileri arasında ise hemen her pagan toplumda savaş tanrıları yer alırdı. Pagan inancında savaş tanrılarına gösterilen bu rağbet, bu

kültürde şiddetin kutsal görülmesinin bir sonucuydu. Pagan kavimler, birer barbar toplumdular ve daimi bir savaş atmosferi içinde yaşıyorlardı. Kavim adına öldürmek, kan dökmek, kutsal bir görev sayılıyordu. Şiddetin ya da vahşetin hemen her türü, pagan dünyasında kendisine meşru bir yer bulabiliyordu. Şiddeti yasaklayan, bunun yanlış olduğunu açıklayan hiçbir ahlaki kaynak yoktu. Pagan dünyasının en “medenî” devleti sayılan Roma bile, insanların vahşi hayvanlara parçalatıldıkları ya da ölümüne dövuştürüldükleri arenaların diyarıydı. Roma yöneticileri çoğu kez zalimlikleri ile tarihe geçiyorlardı. Ünlü Neron, öz annesi, eşi ve üvey kardeşi başta olmak üzere sayısız insanı öldürterek iktidara gelmişti.

Roma’da bu vahşet kültürü hâkimken Vandallar, Gotlar, Vizigotlar gibi kuzeydeki barbar pagan kavimler çok daha vahşiydiler. Bu kavimler, bir yandan birbirlerini kırıp geçiriyor, bir yandan da Roma’yı yağmalamaya çalışıyorlardı. Yalnızca kaba kuvvetin geçerli olduğu, dahası bu kuvvetin her türlü kullanımının ahlaki sayıldığı, bir dünyaydı pagan dünyası.

Her ne kadar Yunan ve Roma medeniyeti kimilerine göre Avrupa medeniyeti değil, Akdeniz medeniyeti olarak kabul edilse de Avrupa uzun yıllar bu medeniyetin etkisi altında kalmıştır.

Batı medeniyetinin örnek aldığı devlet olan ve MÖ 8. yüzyıl dolaylarında Lykurgos tarafından askeri bir devlet olarak kurulduğu bilinen Sparta, tam anlamıyla bir savaş ve şiddet devletiydi. Sparta’da anne babalar erkek çocuklarına yedi yaşına kadar bakmakla sorumluydular. Çocuklar bu yaştan 12 yaşına kadar 15 kişilik bir ekibin üyesi olurlar ve kurallara uymakta başarı gösterenler önderliğe seçilirdi. Çocuklar sadece spor yaparak vücutlarını güçlendirir ve savaşa hazırlanırlardı. Okuma yazma önemli sayılmaz, müzik ve edebiyata pek ilgi duyulmazdı. Çocukların öğrenmesine ve söylemesine izin verilen şarkılar, sadece savaş ve şiddet konularını içeren şarkılardı. Sağlıklı ve güçlü doğan Spartalı erkek çocukların yaşamları devlete adanırken, sağlıksız bebekler dağlarda ölüme bırakılıyordu. Sparta hakkında en detaylı yorumları yapan düşünürlerin başında, ünlü Yunanlı felsefeci Platon gelir. Platon, Sparta’daki insanlık dışı düzene hayran kalmış ve kitaplarında Sparta’yı örnek bir devlet modeli olarak göstermiştir. Platon’un bu eğilimleri nedeniyle, 20. yüzyılın önde gelen düşünürlerinden biri olan Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* (Açık Toplum ve Onun Düşmanları) adlı ünlü kitabında, Platon’u açık toplumun ilk düşmanı ve baskıcı rejimlerin ilk ilham kaynağı olarak gösterir.

Platon’un vahşi öğretisi ve bunun yansımaları tüm diğer pagan toplumlarında da görülmüştür. Eski Mısır’ı yöneten Firavun’ların kurduğu sistem, bazı yönleriyle Sparta’yı andırır. Mısır Firavunları da güçlü bir askeri disipline sahip devlet sistemleri kurmuşlar ve bunu kendi halklarına baskı uygulamak için kullanmışlardır. Hz. Musa döneminde Mısır’ı zalimce yöneten Firavun II. Ramses, Sparta’daki bebek katliamlarını hatırlatan bir zalimlikle ülkesindeki tüm Yahudi erkek çocukların katledilmesini emretmiştir. Allah’ın Kuran’da bildirdiğine göre, Firavun tüm halkına

“Ben, size yalnızca gördüğümü (kendi görüşümü) gösteriyorum ve ben sizi doğru yoldan da başkasına yöneltmiyorum” (Mümin Suresi, 29) diyerek kendini medeniyetin temsilcisi olarak göstermiştir. Kendisinin pagan inancını reddederek Hz. Musa’nın getirdiği hak dine inanan büyütücülerini ise “Ben size izin vermeden önce O’na iman ettiniz, öyle mi? Muhakkak ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama keseceğim ve hepinizi idam edeceğim” diye tehdit etmiştir. (Araf Suresi, 123-124)

Sonuç olarak; İlähî dinlerin etkisinden uzak, çok tanrılı pagan kültürü Batı’nın ilk medeniyet temelini oluşturmaktadır. Bu pagan medeniyeti ilâhî dinlerle sürekli çatışmış, peygamberlerin getirdiği vahiy kültüründen kendini uzak tutan ve onlarla savaşılan bir yapı oluşturmuştur.

Sadece bir varlık mücadelesi veren ve vahyi insanlara ulaştırmaya çalışırken türlü zorbalıklarla karşılaşan peygamberler bu dönemlerde dünyayı etkileyecek bir devlet ve medeniyet modeli geliştirememiş oldukları için o dönemlere ait medeniyet etkisi pagan kültürünün etkisi altında gelişmiştir.

Hristiyanlık Sonrası Batı Medeniyeti

Avrupa’ya hâkim olan pagan kültürden oluşan Avrupa medeniyeti, 2. ve 3. yüzyıllarda Hristiyanlığın önce Roma’ya sonra da tüm Avrupa’ya yayılmasıyla birlikte önemli değişimlere uğradı. Hristiyanlık, Hz. İsa’nın insanlara tebliğ ettiği hak dinin temel ahlakî özelliklerini Avrupa toplumlarına taşıdı. Daha önceden şiddeti, çatışmayı, kan dökmeyi kutsal ve meşru sayan, sürekli birbiri ile çatışan farklı kabilelerden, ırklardan, şehir devletlerinden oluşan Avrupa, önemli bir değişim geçirdi. Pagan dünyada, her farklı kabile, her farklı ırk bir diğerini düşman olarak görüyor ve bu farklı gruplar arasında daimi bir çatışma yaşanıyordu. Her pagan toplumunun kendi kendine uydurduğu ayrı tanrılar, ayrı totemler vardı ve bunlar adına savaşıyorlardı. Hristiyanlıkla birlikte, tek bir inanç, tek bir kültür ve hatta tek bir dil Avrupa’nın geneline hâkim oldu ve pagan dünyanın çatışmaları ortadan kalktı. İnsanların birbirlerine, (düşmanlarına dahi) sevgi ve merhametle yaklaşmaları gerektiği, kan dökmenin Allah katında büyük bir suç olduğu gerçeği Avrupa toplumları tarafından öğrenildi.

Platon’un, Spartalı savaşçıları “bekçi köpekleri”yle bir tutması, putperest toplumlarda yaygın olan “animist” inançların bir uzantısıydı. Animizm, doğaya ve doğadaki hayvanlara bir ruh atfedilmesi anlamına geliyordu. Dolayısıyla animizm göre bir insanla bir hayvan veya bir bitki arasında önemli bir fark yoktu. Dinin hâkimiyetiyle birlikte, bu batıl inanış ortadan kalktı ve insanın Allah tarafından verilmiş bir ruha sahip olduğu, hayvanlardan tamamen farklı bir varlık olduğu ve dolayısıyla hayvanlarla aynı kanunlara tabi olamayacağı gerçeği Avrupa toplulukları tarafından anlaşıldı.

Avrupa’da Hristiyanlık bir insanlık medeniyeti oluştururken Ortadoğu’da ise İslâm gelinceye kadar Arap paganizmi (putperestliği) etkisini sürdürdü ve Arap

medeniyeti Hristiyanlık öncesi Batı'yı aratmayacak dejenerasyonlara uğradı. Araplar (ve diğer Ortadoğu ve Orta Asya toplumlari da) İslâm öncesinde savaşçı, kan dökücü, ırkçı bir kültüre sahiptiler. Hatta Sparta'da uygulanan "istenmeyen bebeklerin ölüme terk edilmesi" vahşeti, putperest Araplar'da da kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesi şeklinde uygulanmıştır. Kuran'da bu vahşi uygulama şöyle haber verilir:

"Ve 'diri diri toprağa gömülen kızcağıza' sorulduğu zaman: "Hangi suçtan dolayı öldürüldü?" (Tekvir Suresi, 8-9). Oysa onlardan biri, O, Rahman (olan Allah) için verdiği örnek ile (kız çocuğunun doğumuyla) müjdelendiği zaman, yüzü simsiyah kesilmiş olarak kahrından yutkundukça yutkunar. (Zuhur Suresi, 17)

Araplar ve diğer Ortadoğu ve Orta Asya toplumlari, ancak İslâm'la şereflendikten sonra kan dökücülükten uzak, barışçı, ılımlı, medeni bir kültüre kavuşmuşlar, eski kabile savaşlarından, göçebe (bedevî) vahşiliğinden kurtularak dini bir birlik içinde huzur ve istikrar bulabilmişlerdir.

Hristiyanlığın Dejenerasyonu –Rönesansın Temelleri

Avrupa'daki pagan kültürü Hristiyanlık tarafından bastırılmasına rağmen ölmedi. Hristiyanlığı, (Museviliğe yapıldığı gibi) tahrif etmeye başlayan Avrupa, din adına baskılar yapmaya ve bir din sınıfı oluşturmaya başladı. Artık yaşam tümüyle din sınıfının tahakkümü ve sapık fikirleri altında oluşmaya başlamıştı. Din üretmeyi, aklı ve bilimi reddediyor, onun yerine din sınıfının istediği şeyler yerleşiyordu. Bu durum bilhassa Avrupalı düşünürleri dinin etkisinden kurtulma ve dinden ayrı bir model arayışına itti.

16. ve 17. yüzyıllarda çeşitli Avrupalı düşünürler, Platon veya Aristo gibi eski Yunan düşünürlerinin kitaplarından etkilenecek pagan dünyasının kavramlarını yeniden Avrupa'ya taşımaya başladılar.

Paganizmin yeniden doğuşu, Aydınlanma felsefesinin siyasi sonucu olarak kabul edilen Fransız Devrimi'nde çok belirgin bir şekilde ifade edilmişti. Fransız Devrimi'nin kanlı "terör" dönemine liderlik eden Jakobenler, Hristiyanlık yerine paganizmi benimsiyor ve Hristiyanlığa karşı da büyük bir nefret körükliyorlardı. Devrimin en ateşli günlerinde Jakobenlerin yoğun propagandası sonucunda yaygın bir "Hristiyanlıktan çıkma" hareketi gelişti. Hatta bunun yanı sıra Hristiyanlık yerine pagan sembollere dayalı yeni bir "akıl dini" ortaya atıldı. İlk belirtileri 14 Temmuz 1790'daki Federasyon Bayramı'nda görülen "devrimci ibadet" gittikçe yayılmaya başladı. Jakobenlerin eli kanlı lideri Robespierre, "devrimci ibadet"e yeni kurallar da getirmiş, bu ibadetin ilkelerini bir rapor hâlinde belirleyerek, adına da "Yüce Varlık İbadeti" demişti. Bu gelişmenin çarpıcı bir sonucu, ünlü Notre Dame Kilisesi'nin "akıl tapınağı"na dönüştürülmesiydi. Kilise'nin duvarlarındaki Hristiyan figürleri sökülmuş ve orta yere "akıl tanrıçası" olarak tanımlanan bir kadın heykeli, yani pagan bir put yerleştirilmişti.

Batı Medeniyetinin manevî temelleri, pagan kültürü ve onun etkisinden dolayı bozulmaya başlayan, tahrif edilmiş Hristiyan kültüründen oluşurken, maddî temelleri ancak XVIII. yüzyılda (tahrif edilmiş) dinin baskıcı tutumuna karşı ortaya çıkan pozitivist gelişmeyle başlamıştır. Fransız devriminin dine ve din sınıfına başkaldırışını bilimin tahrif olmuş Hristiyanlık diniyle yaşadığı sorunlara bağlamak söz konusu olduğu kadar, Batı'nın İslâm'la karşılaşmasının da buna ciddi katkılar sağladığını belirtmeliyiz.

Rönesans denilen yeniden doğuş hareketi, her ne kadar Platon'cu pagan anlayışın yeniden dirilmesine yol açsa da tahrif edilmiş Hristiyanlığa Batı aydınının bu isyanının temellerinde İslâm'ın etkisini aramak gerekir. İslâm etkisi, Fransız Devrimi ile başlayan Friedrich Nietzsche ile şekillenen ve oradan da Nazi ideolojisine aktarılmış olan neo-pagan akım etkisini sürdürerek Charles Darwin, Francis Galton ve Ernst Haeckel gibi Allah'ın varlığını inkâr ederek, tüm hayatı bir “yaşam mücadelesi” gibi gösteren bir akımı doğurmuş olsa da deist aydınları da etrafına toplamıştır. Din sınıfına karşı yapılan bu ortak başkaldırıda Batı'yı etkileyen İslâm'ın büyük etkisi vardır.

İslâm'ın Batı Aydınlanma Çağına Etkileri

Batı dünyasında düşünce hareketinin doğup gelişmesinde, gerek Latin Ortaçağı'nın uyanışında, gerek Batı'nın yeniden doğuşunda (Renaissance) gerekse Hristiyanlığın yeniden biçim kazanışında (Reforme) en önemli faktör, -uzun süre göz ardı edilmesine karşılık- İslâm düşüncesinin, kültür ve medeniyetinin Latin mütercimler kanalıyla Batı'ya aktarılması olmuştur.

İslâm düşüncesinin Batı'ya geçişinde Endülüs ve Sicilya'da teşekkül eden bilim çevreleri etkili olmuşsa da bu bilim ve düşünceyi öğrenip benimsemeye sevk eden asıl faktör, Haçlı savaşlarıdır. Bu vesileyle İslâm ülkelerine gelen, İngiliz, Fransız, Alman ve diğer Avrupa milletlerinden oluşan batılıların bu ülkelerde parlak bilim ve medeniyeti görmeleridir. Haçlı savaşlarıyla gözü açılan şövalyeler, Doğu'da geziler yaparak, memleketlerine döndüklerinde bu parlak medeniyetin etkisini anlatmaya başladılar. Bunun sonucunda Batı dünyasında İslâm medeniyetine, ilim ve kültürüne karşı tutku derecesine varan hayranlık baş göstermiş, Endülüs ve Sicilya gibi Batı İslâm memleketlerine gelen din adamları, İslâm ilim ve kültürünü kendi ülkelerine taşımışlardır.

“Haçlı seferlerinin Avrupa'ya bilhassa Fransa'ya büyük faydası oldu. Çünkü o çağlarda ilim, fen ve sanatlar İstanbul ve Mısır'da çok üstün derecede olduğundan, buralarda Fransızlar pek çok şey öğrendiler.

Ayrıca, Arabistan'dan İspanya'ya geçen Müslümanlar arasında yaygın olan ilim ve fenni Endülüs Emevileri'nin payitahtı Kurtuba'ya gidip gelen Avrupalılar öğrenmeye başladılar. İstanbul'un fethi de Avrupa için mühim hadisedir. İstanbul'daki bilginler Frenkistan'a yayılarak buluşlar ortaya koymuşlardır. Avru-

palılar önce Arap ve Rum'un medeniyetini görerek taklid edip, ondan sonra hali kemale ermişlerdir.” (Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü-Ümit Meriç)

Nitekim Ortaçağ'ın başında İslâm düşüncesinin tercüme edilmeye başlandığı döneme kadar, Boetius, Cassidore, Isidor de Seville ve Bedele Venerable, Albin, Jean Scot Erigene, Gerbert ve St. Anselmus gibi, içlerinden ancak birkaçının orijinal olduğu düşünürler yetişmiş iken, İslâm düşüncesinin Latince'ye çevrilmesiyle birlikte, Abelardus'tan (öl.1142), Guillaume d'Occam'a kadar her biri gerçekten orijinal bir dizi düşünürler yetişmiş ve bunu müteakip de Rönesans hareketi başlamıştır. Sorbonne ve Oxford üniversitelerinin İbn Sina'cı (Avicennist) ve İbn Rüşd'çü (Averroist) akımların merkezlerini teşkil ettiği düşünülecek ve XV. yüzyılda Polonya'daki en büyük bilim merkezlerinden birisi olan Cracovie Üniversitesi'nde en etkili akımın Averroiste (İbn Rüşd'çü) akım olduğu hatırlanacak olursa bu etkinin büyüklüğü ve yaygınlığı da kendiliğinden ortaya çıkar.

Kısaca Batı'nın aydınlanma çağı İslâm'la tanışmanın derin etkisi altında gelişmiş, ancak sanayi devrimiyle pozitivizmin etkisinden kurtulamayan materyalist ve merkantilist bir yapının kemikleştiği bir yapıya dönüşmüştür.

Bir Evrensellik Aracı Olarak Medeniyet

Batı, insanlık tarihinin geçirdiği evreler sonucunda ortaya çıkan ve içinde teolojik unsurlardan ziyade paganist unsurlar taşıyan şeylerin bileşiminin oluşturduğu karma kültüre “medeniyet” (civilisation) dedi. Zaman içinde bu kavram kültürle eş kullanılır hale geldiği için Batı medeniyeti dendiğinde bundan Batı'nın ulaştığı sınai ve kültürel gelişme anlaşılır oldu. Medeniyeti kültürle karşılayan ilk millet Alman'lardı. Buradan başlayarak yaygınlaşan bu kullanım şekli zamanla her iki durumunu da kapsar şekilde kullanılır oldu. Kimileri kültürü; insanı olgunlaştırma çabası görürken, medeniyeti ise dünyayı olgunlaştırma çabası olarak değerlendirdi. Ama artık bugün kültür ve medeniyet çoğu kez birbiri yerine kullanılabilen kavramlar halini aldı. 18. yüzyıldan sonra Avrupa aydınlarının yeni bir Avrupa medeniyeti var etme çabaları birçok batılı ideolojinin varlığına yol açtı. Nietzsche kudret iradesini, Marks sınıfların idaresini, Darwin'se türler arasında mücadele yarışı olduğunu savunarak, Batı medeniyetine yeni bir ideolojiler kapısı açtılar. Bu ideolojik fikirler, Batı kültürünün hızla transferine de yol açtı. Öyle ki bu tarihten sonra bu ideolojilerin herhangi birinin etkisi altına giren milletler, Avrupa'yı da bir kültürler merkezi, bir medeniyet odağı olarak değerlendirdiler. Sanayi devrimi sonrasında oluşan Avrupa her ne kadar kendini medeniyetin odağı görse de kapitalizmin insan üzerinde yaptığı tahribatlar bu kültürel akım merkezinin aynı zamanda bir medeniyet merkezi olduğu yönündeki fikre karşı çıkarak medeniyet ve sınai gelişmenin birbirinden ayrı tutulması gereğini ileri sürdüler.

Bu yaklaşım içerisindeki aydınlar medeniyetlerin taşıyıcı bir unsur olduğunu, medeniyet yolundaki milletlerin başka bünyelerden kendi bünyelerine uyan tarafla-

rı alması gerektiğini, teknolojiyle, kültürün yani medeniyete beşiklik eden unsurların birbirlerinden ayrı tutulması gerektiğini belirtmekte. “Medeniyetler tek çizgi istikametinde gelişmez. Her medeniyet kendine has değerleri gerçekleştirerek insanlığın ortak hazinesini zenginleştirir. Bir medeniyet başka bir medeniyeti bütün unsurlarıyla benimseyemez. Medeniyetler üç yolla aktarılabilir: 1- Kolonileşme yolu (Fenikeliler Kartaca’ya, Yunanlılar Güney İtalya’ya ve Sicilya’ya, İngilizler Kuzey Amerika’ya, Avustralya’ya kültürlerini böyle yaymışlardır.) 2-Aşılıyarak: Tehlikeli bir usuldür bu. Her zaman tutmaz. Tutsa da ana gövdeyi felce uğratar. Boy atan, meyve veren yeni kültürdür. Helenleşen İskenderiye, Mısır ağacına yapılan böyle bir kültür aşısıydı. 3- Faydalanma yoluyla: Bir kültür kendi değerlerini inşa ederken başka bir kültürden malzeme alır. Bu türlü iktibaslar daha çok ilim ve teknoloji alanında geçerlidir. Yabancı bir medeniyetten dinî, felsefî, içtimaî, ahlâkî unsurlar alınabilir; ama sadece besleyici unsur olarak. Hind böyle yapmıştır.

Her orijinal medeniyet, ayıklayıcı bir uzviyettir. Yalnız kendi bünyesine uyan unsurları alır. Birçok kültürler vardır dünyada: Değerce birbirine eşit kültürler. Her kültürün kendine göre bir medeniyeti vardır. Kültürün kaçınılmaz akıbetidir medeniyet” (Umrandan Uygarlığa-Cemil Meriç)

Meriç, medeniyetlerin teke irca edilemeyeceğini belirtirken birçok ünlü Batılı da medeniyetlerin birden çok olduğuna dikkat çekmektedir. A. Toynbee, bu yaklaşımdan yola çıkarak tek bir medeniyetin olmadığını, başlangıçta 19 olan medeniyet kaynaklarının zamanla kaybolduğunu ve beş ana kaynağın kaldığını öne sürer. Uzakdoğu, Hind, Ortodoks Hristiyanlık, İslâm ve Batı. (Medeniyet Yargılanıyor A. Toynbee) Medeniyeti sadece Avrupa-Batı ile sınırlamayıp onun insanlık tarihinin bütünü içerisinde ele alınması gerektiğini söyleyen birçok Doğulu ve Batılı olsa bile, kapitalizmin tüketmek ve üretmek mantığı çerçevesinde oluşturduğu emperyalist ağ, buna uygun bir kültürün devşirilmesini de öngördüğü için medeniyet denilince bundan Avrupa-Batı medeniyetinin anlaşılması neredeyse ön şart olarak görülmektedir.

Batı Medeniyetinin Dünyaya Yön Verme (Medenileştirme) Tasavvuru

Sanayi devrimi sonrası pozitivizmin etkisiyle hızla kiliseden uzaklaşan ve materyalizme kayan Batı, hem kültürel yönden hem de teknolojik yönden dünyaya üstünlük sağlamaya başladı. Batının sanayi devriminden sonra hızla yükselen üretimin eritilmesi için hızlı bir tüketim modelinin yaygınlaştırılması gerekiyordu. Bunun için ilk yapılması gereken şey ise yenilikçi talepkâr akımların yaygınlaştırılması oldu. Üretilen sanayi ürünlerinin satılması, Batı burjuvazisinin daha çok kazanması için önce Batıcılık ideolojisinin kabul ettirilmesiyle mümkün olabiliirdi. “Medenî olmanın ve kalkınmanın yolu Batı’ya uymaktan geçer” sanayi devriminin yani Batı kapitalizminin bir ideolojisi olarak yaygınlaştı ve bu ideoloji birçok ana medeniyetin de çöktürülmesine yol açtı. Bunlardan biri de Os-

manlı devleti idi. “Tanzimat, Osmanlı İmparatorluğu’na Batı’ya pencere açtırmak amacı güdüyordu. İşte resmi ideoloji açısından çağdaşlaşma, hemen her zaman, uygarlığı olmadığı öne sürülen halka ‘medeniyet’ götürmek anlamına getirilmiştir. Çok uzun bir süre de aydınlar ya da yarı aydınlar bu anlama itiraz etmeyi düşünmemişlerdir.” (Çağdaşlık Sorunları-Selim İleri)

“Çağdaşlaşmak Avrupa’nın yeni bir ihraç metayı, kokain ve LSD gibi. Şuuru felce uğratan bir zehir. ‘Çağ-dışılık’ ithamı, iftiraların en alçakçası en abesi. Aynı çağda muhtelif çağlar vardır. Çağdaşlaşmak neden Hristiyan Batı’nın putlarına perestiş olsun?

Bu, kendi derisinden çıkmak, kendi mukaddeslerini inkâr etmek ve peşin peşin köleliğe razı olmak değil mi? Biz apayrı bir medeniyetin çocuklarıyız; düşman bir medeniyetin, bambaşka ölçüleri olan, çok daha eski, çok daha asil, çok daha insanca bir medeniyetin.” (C.Meriç, Bu Ülke)

Meriç’e göre madde üzerinde hâkimiyet kuran Avrupa’nın, kendi hâkimiyeti ve çıkarları uğruna zorba ve sefahat sütunları üzerinde inşa ettiği yeni medeniyeti insanın ruh dengesini bozmuş, kabaran iştihası ile dünyanın dengesini altüst etmiştir. Avrupa’nın hakiki İsevilerinden ve mütefekkirlerinden de bu duruma isyan vardır. Meriç, bu sefaletten yorgun, çıkarıcı Avrupa’ya, kendi içerisinden, inançlı, kalbi insanlık ateşi ile tutuşmuş gerçek aydınların da isyan ettiğini bildirir bize.

Lamennais, kilisenin aforoz ettiği, Hristiyanlığın en coşkun, en inanmış savunucusudur. Düşünüre göre, on dokuzuncu asır Avrupa’sını, akıldışı bir yobazlık dalgası önüne katmıştır: Akla perestiş. Hangi akla? Maddi çıkarlarını bir çoban köpeği uysallığı ile koruyan, alelâde ihtimalleri ezeli kanun diye sunan, bakkal terazisi kadar hassas, bakkal terazisi kadar yalancı bir aşağı bir yukarı. Lamennais bu sahte tanrıya isyan eder. “En hasta asır kendini hataya kaptıran asır değildir; hakikatten yüz çeviren, hakikati küçümseyen asırdır. Coşkun heyecanların olduğu yerde güç tükenmemiştir, ümit vardır henüz. Ama ya kıpırdanışlar sona ermiş, nabız durmuş, kalp soğumuşsa. Yakın ve önüne geçilmez bir çöküşten başka ne umulabilir? Neden saklamalı? Avrupa’da toplum hızla bu vahim âkıbete koşmaktadır” (Cemil Meriç Bu Ülke)

Batı kapitalizminin medeniyet adına ihraç ettiği ideolojinin dünyayı getirdiği hale isyan sadece Meriç gibi Türkiyeli aydınlardan gelmiyordu. Batılı birçok aydında, Batı’nın medeniyet tasavvurunun hastalıklı olduğunu, bu materyalist ve pozitivist düşüncenin insanlığı büyük bir “insanlık” tehlikesiyle karşı karşıya bıraktığını söylüyor ve Batı medeniyetini sert bir dille eleştiriyordu.

Batı Medeniyetine Batı Gözüyle Bakış

Medeniyetin tek ve sadece Batı medeniyeti olduğu yönündeki Andre Gide ve Ernest Renan gibi bazı düşünürlerin ortaya attığı iddialar, dünyada olup bitenlerin, insanı ihmalin tüm günahını Batı’ya yüklemeyi kolaylaştırmıştır. Batı’nın sa-

nayı devriyle başlayan savaş ve çatışmaların derinleşmesi dinin baskısından kurtulmak adına ayaklanan ve seküler bir yapıya kavuşan Batılı düşünürlerde ciddi bir şaşkınlığa yol açmıştır. İnsanlığa mutluluk getirme adına kiliseyle bağını koparan ve teknolojik atılımlarla işlerini kolaylaştıran Batı erken yaşanan insanlık krizleriyle neye uğradığını şaşırmıştır. Hızla yükselen ırkçılığın ve Hitler faşizminin insanlığa açtığı büyük yara ve bela ise bunun tuzu biberi olmuştur.

Yeni medeniyetin hızla düşüşe geçtiğini gören bazı Batılı düşünürler kapitalizmin sınıai devrimle birlikte sınıflar arasındaki makası büyüttiğini, diğer milletleri de esir almak için yeni pazarlar oluşturduğu gerçeği üzerine, bu kez suçu Batı'nın içinde bulunduğu algı yerine, uygulanan sisteme attılar. Bilhassa Batı'nın mevcut ideolojisiyle barışık olmayan Marksist düşünürler, Batı medeniyetinin temellerini eleştirmek yerine uygulanan sistemi eleştirdiler. Varoluşçuluğun en önemli temsilcisi olan Sartre'ın, Avrupa'nın kültürel temellerini değil de burjuvaziyi Avrupa'nın hasta adamı diye tarif etmesi buna bir örnektir. Yine "Batının Çöküşü" adlı önemli eserin sahibi olan Spengler de Batının Çöküşü'nün önsözünde "Yarattığım bu eseri bu yılların sefaletine ve iğrençliğine rağmen, bir Alman felsefesi diye adlandırmakla övünüyorum" eklemesini yapmayı eksik etmemiştir.

Bunlara rağmen Batı medeniyeti konusunda neredeyse iyimser hiçbir şey söylemeyecek kadar olumsuz görüşler belirten düşünürler de var ve bunların sayısı hiç de azımsanmayacak kadar çoktur. Bu isimler arasında dünyaca önem verilen düşünürler de yer almaktadır. Batı medeniyetini en ağır dille eleştirenler arasında yer alan Fourier; "Medeniyet iki sütun üzerinde yükselir; süngü ve açlık. Dolandırıcılarla namussuzların gönlüne göre bir düzen. Hâkim-i mutlak: Para.

Salnameleri kanla yazılı medeniyetin, münasebetleri yalan üzerine müesses: Yalan, kin ve kalleslik. Medeni insan, içtimai bir yılandır, nezaket ve terbiye icabı yalancı olmak zorunda." (C.Meriç-Umrandan Uygurlığa) der.

Ünlü sosyolog ve düşünür A. Sorokin de Batı medeniyetini ağır dille eleştirenler arasında yer alan bir isim; "Teknoloji ve sanayi dallarındaki ilerleme ve kalkınmamıza rağmen geçmişe oranla çok daha 'ahlak fakirliği' yaşamadayız, insani hasletlerden mahrum durumdayız. Kalkınmış ülkeler ahlak ve insani seciye açısından fakir ve geri kalmış ülkelerden çok daha ileri durumdadırlar. Bugünün maddeci medeniyeti tezat ve çelişkilerle doludur; sözlerle eylemlerde, inançla amellerde, duygu ve düşüncelerde hep tezat ve çelişki vardır günümüzde." demekte.

Batıda yeni teolojik arayışların artması ve birçok düşünürün Doğu mirasına eğilmesi de yeni bir medeniyet arayışının belirtileri olarak görülebilir.

Yok edilen kilisenin yerine konulan seküler yaşam, toplumu bir inançsızlık girdabına düşürmüş ve toplum hızla çürüme noktasına doğru yol almıştır. Bu durum üzerine Batı medeniyetinin başka kültürlerin uygun yanlarıyla desteklenmesi halinde çökeceği görüşü gitgide bir endişeye, paranoyaya dönüşmektedir.

Batı Kıskaçındaki Osmanlı

Doğu'da ve İslâm dünyasında Batı'nın etkileri aydınlanma dönemiyle başlayıp, sanayi devrimiyle yol alır ve son yüz elli yılda iyice belirleyici hale gelir. Osmanlı döneminde Batı'nın yaygın olarak tartışılması, özellikle askeri, ekonomik ve siyasi alanlarda Batı'nın üstünlüğünün fark edildiği gerileme döneminden itibaren başlamış olsa bile asıl etki son yüz elli yılda sonuç alıcı noktaya gelir.

Başlangıçta; ilginin kaynağında esas olarak, hem Batı ile yoğun bir ilişki hem de bu üstünlüğün nedenlerinin anlaşılması çabası vardır. Batı ile ilgili en yoğun tartışmalar ise, onun bir medeniyet olarak "ciddiye alınmaya" ve anlaşılmaya çalışılması ile ülkenin içinde bulunduğu sorunlara çözüm bulunması kaygısı tarafından şekillendirilmiştir.

Tanzimat Fermanı'nın ilânından sonra Mustafa Reşit Paşa'ya bir mektup gönderen Auguste Comte kurduğu yeni din olan pozitivizme Osmanlı'nın hazırlanmasını ister. Her ne kadar bu istek hemen gerçekleşmemişse de, çok geçmeden Beşir Fuad, Ahmet Ziya ve Ziya Gökalp'in eliyle pozitivizm Osmanlı bünyesine yerleşmeye başlamıştır. Artık Batı'dan alınan pratikler felsefi anlayışlarla desteklenmeye başlanmıştır.

II. Meşrutiyet dönemi Batıcılık düşüncesinin liderlerinden olan ve *İctihad* dergisini çıkaran Abdullah Cevdet'e göre tek bir medeniyet vardır ve bu medeniyeti olduğu gibi almamız halinde Batı karşısında yok olup gitmemiz Avrupa tarafından işgal edilmemiz kaçınılmazdır. Abdullah Cevdet gibi bazı aydınlar tümüyle Avrupa'yı taklidi savunsa da, Osmanlı aydınlarının çoğunluğu Avrupa'nın sınıisi ve ilminden yararlanılmasını ancak kendi yapımıza, kültürümüze adapte edilmesini savunurlar. "İkinci çizgide toplananlar modernleşmeyi topyekün Batılılaşmak tarzında anlamazlar. Geleneksel olanla modern olan arasında bir denge kurulması gerektiğini düşünürler. Birçok düşünür İslâmî nasların korunması suretiyle ülkenin içinde bulunduğu sıkıntılardan arınabileceğine inanır. Bu çerçevede değerlendirilebilecek ilk Osmanlı entelektüelleri Yeni Osmanlılardır. Onlar modernleşme olgusuna daha ihtiyatlı yaklaşmışlardır." (İlber Ortaylı-İmparatorluğun En Uzun Yılı, 1975)

Bunlar, Avrupa'dan gelen yeniliklerin başarılı olabilmesinin, İslâmî kimlikle uyum sağlayabildiği ölçüde mümkün olacağını düşünmüşlerdir. Bu grupta değerlendirilebilecek aydınlar Batı'dan gelen her şeyi topyekün kabul etmek veya sil baştan reddetmek yerine seçici olmayı tercih etmişlerdir. Said Halim Paşa şöyle der bu konuda: 'Evet Batı'yı taklid bizi tam bir başarısızlığa götürdü. Ama yine de bu medeniyetten geniş ölçüde faydalanmak zorundayız.' (Umrandan Uygurlu C.Meriç)

"İmparatorluğun son yıllarında, İttihat ve Terakki Partisi'nin iktidarda olmasının da yardımıyla modernleşmenin iki yüzünden birisi olan topyekün Batılılaşma, yönetim kademelerinde itibar görmeye başlamıştır. Kuşkusuz bunda İttihat

ve Terakki Partisi'nin tek ideologu olan Ziya Gökalp'in büyük etkisi vardır.” (Tarık Zafer Tunaya, Türkiye’de Siyasal Partiler)

Ancak bu dönemde de M. Âkif gibi düşünürlerimiz bir yandan Batı medeniyetini eleştirirken, diğer yandan da Batı'nın ilim ve tekniğinin alınmasını önemli görmüşlerdir. M. Âkif, Kastamonu’da, Nasrullah Kadı Camii’nde irad ettiği vaazının bir yerinde şöyle der: “Avrupalıların ilimleri, irfanları, medeniyetteki, sanayideki terakkileri inkâr olunur şey değildir. Ancak insaniyetlerini, insanlara karşı olan muamelelerini kendilerinin maddiyattaki bu terakkileri ile ölçmek katıyen doğru değildir. Heriflerin ilimlerini, fenlerini almalı. Fakat kendilerine asla inanmamalı, kapılmamalıdır.” (Ersoy, Sebülürşad, 1339) Batı’ya son derece temkinli ve ölçülü yaklaşan M. Âkif başka bir makalesinde; “Memleketimizde iki sınıf halk görüyoruz: Ne varsa Şark’ta vardır, Garb’a doğru açılan pencereleri kapamalıyız” diyenler, “Ne varsa Garp’ta vardır. Harîm-i ailemizi bile Garplılara açık bulundurmamalıyız” iddiasına kadar varanlar. Bana öyle geliyor ki, ne varsa Şark’ta vardır diyenler, yalnız Garb’ı değil, Şark’ı değil Garb’ı da tanımıyorlar.” (Ersoy, 1327) .

İstiklâl Marşı’nda Batı’ya “tek dişi kalmış canavar” diyen Âkif’in Safahat adlı eserinde buna benzer birçok dizeyle karşılaşırız:

“Tükürün milleti alçakça vuran darbelere!/Tükürün onlara alkış dağıtan kahpe-
lere!/Tükürün ehl-i salîbin o hayâsız yüzüne!/Tükürün onların asla güvenilmez sö-
züne!/Medeniyet denilen maskara mahlûku görün,/Tükürün maskeli vicdanına as-
rın tükürün!”

Batı ile ilişkilerimizde Japonları örnek almamız gerektiğini ifade eden M. Âkif, Batı'nın kıymetli, işimize yarayacak eşyalarını almamızda bir sakınca görmez. Ancak “moda gibi millî bünyemize uymayan çirkinliklerin ülkemize girmesine de izin verilmemelidir.” der. Bu düşüncelerini şu mısralarla ifade eder: “Garb’ın eşyası, eğer kıymeti hâizse yürür/Moda şeklinde gelen seyyie gümrükte çürür. (Ersoy, 1990)

Batı Medeniyetinin Yayılmacı Yüzü: Oryantalizm

Oryantalizm, Batı'nın Doğu’ya açılmak istemesiyle ortaya çıkmıştır. Oryantalizm, Batı medeniyetinin üstünlüğünü ve tekliğini olmazsa olmaz görür ve bu ana eksen üzerinde Doğu incelemeleri yapar. Aslında bu kavramın temelinde sanayi devrimiyle birlikte kendine yeni pazarlar arayan Batı'nın Doğu düşüncesini anlamaya çalışması ve Batı kültürünü bu yolla Doğu’ya empoze etme çabası yatar. Gerçek niyeti gizlenmiş olan bu kavramın amacı Afrika, Asya, Ortadoğu’da Batı medeniyetini yerleştirip bu ülkelerin halklarını her yönden sömürmektir. Asaf Hüseyin, Batı'nın İslâm’la Kavgası eserinde: “Batı sömürgeciliği dünyanın değişik yerlerinde insanları kendi yönetimine bağladı. Ancak İslâm ülkelerinde sömürgeciler uzmanı ve Fransız Katolik Enstitüsü üyesi Baron Carra de Vaux, Fransız yönetimine sunduğu çözüm yolu etnik ve politik bölünmeleri kullanarak

İslâm ülkelerini parçalamak şeklindeydi” der. Oryantalistler, yerleştikleri ülkelerde, o ülkenin kültürü, dini hakkında bilgi sahibi oldular ve gerek Yahudi bilgileri, gerekse Hristiyanlarla birlikte hareket ettiler. Oryantalist görüş Batı kültürünün bir parçası olarak gelişmiştir. Renan, Edward Lone, Toynbee gibi kişiler oryantalizmi, sömürge devletlerin çıkarı için kullandılar. İslâma Batılı bir gözle bakmayı getiren Oryantalizm sayesinde Batılı yeni düşünceler ve akımlar İslâm dünyasında etkili oldular ve yeni haritaların çizilmesine zemin hazırladılar. Batılı ülkeler bu dalı hızla İslâm ülkelerinde yaydılar ve bu ülkelerin üniversitelelerinde kürsüler kurarak öğrenci yetistirdiler. Müslüman bilim adamlarına paye vererek kendilerine bağladılar. Hz. Peygamber ve İslâmiyet hakkında getirdikleri yeni yorumlarla İslâm dünyasında düşünsel ayrılıkların ve kuşkuşların temelini attılar. İslâm’a getirdikleri bu yorumlar planlıydı. İslâm âlimlerinin topluma ve şartlara göre yaptığı farklı içtihatları Müslümanlar arasında siyasallaştırıp bir çatışma konusu haline getirdiler. Bu durumları nedeniyle Oryantalistler kimi Doğulu düşünörlere göre Hristiyanlığın gizli propagandistleri olarak görölürler. Bu sebeple oryantalistlerin İslâm incelemelerinde Batı medeniyetinin üstönlüğünün izlerini görmek hiç de şartırtıcı değildir.

Oryantalistler, İslâm ölkelerinde, teknolojik gelişimi gelişmenin tek ölçütü görüp geri kalmışlık düşüncesinin asıl kaynağının Doğü düşüncesi olduğunu Müslümanlara gizli ifadelerle sundular. Bugün bazı Müslümanların geri kalmışlığı Batılı gibi olmamaya bağlamasının temelinde oryantalizmin önemli etkisi vardır.

Medeniyete Genel İtirazlar: Medeniyetsiz Medeniyet

Batı kapitalizminin şekilden şekle girerek bir dünya esareti yaratması, bu durumu önceden sezenler için de bir esin kaynağı oldu. Batı’dan yayılan yeni düşünceler, bütün dünyada bir arayışın da habercisi oldular. Düşüncenin çeşitliliğinin belirmesiyle medeniyet sorgulamaları ve yeni bir medeniyet arayışları da bu çerçevede hızlandı. Yeni ideolojilerin vücut bulması ya da örgütlenmelerin hızlanması da dönemsel olarak bu dönemlere denk düşer. Sanayide oluşın işçi sınıfı ezilenlere yeni bir ideoloji sunar. Bu tanrısız ideolojinin medeniyet algısı ise büsbütün reddiyelerle doludur.

Batı’nın eleştirel düşünörlülerinin hemen hemen tümü bu tanrısız ideolojiden yani Marksizm’den etkilenirler. Bu düşünörlülerin kimisi insanlığın köklerini gelekte, folklorik kültürde, bakir dinlerde, mistisizmde ya da antik dönemlerde aramaya yönelirler. İşte böylece Batı medeniyetinin temelleri de sarsılmaya başlar.

Batı düşüncesinin etkisinden sıyrılmaya çalışan Doğü düşünörlüleri de yeni çıkış yolları ararlar. Yüzyılın son çeyreğinde ise milletler geleneklerinin kökeni üzerine eğilmeleri esnasında yeni bir tanımı ortaya atarlar. Bu yaklaşıma göre, Batı’nın medeniyet diye gördüğü değerlerin tümü insanlığı tehdit eden ve otokrasiyi güçlendiren unsurlardır. O nedenle ilk yapılması gereken şey bu bakış açısı

sını değiştirmek olmalıdır. Bu dūřünceyi en net şekilde seslendirenlerden biri olan İşmet Özel bu konuda şöyle der: “İřlām devleti geçmişte nasıl medenileşmiş bunu iyice anlayıp, böyle bir medenileşmeyi önleyici tedbirleri alma gayreti içinde bir İřlām toplumuna gitmemiz esastır. Çünkü medenileşmek yetim hakkını gaspa yönelmek demektir.” (Üç Mesele)

Bu çerçevede başlayan ve günümüzde de devam eden bu tartişmalar yalnızca Türkiye’de ve İřlām ũlkelerinde değil, Doęu’da da, Batı’da da tartişılmaktadır. Genelde medenileşmenin getirdiği konular olan modernlik ve post-modernlik tartişmaları da yer yer bu konu çerçevesinde ele alınan konulara yakın dūřmektedir.

Medeniyetin Yeniden İhyası ya da Yeni Bir Medeniyete Doğru

Konunun girişinde bahsettiğimiz gibi, insanlık tarihinin oluşturduğu medeniyetleri iki ana kaynağa ayırabiliriz. Vahye dayalı, peygamberlerin oluşturmaya çalıştığı yaşam tarzları ile oluşan topluluklar ve onlarla çatışan, onların sunduklarını tahrife yeltenen ve onlara karşı çıkanların oluşturduğu topluluklar.

Bu her iki minvalde yũriyen topluluklar, bugün sŔzlũklerde anlamını bulan medeniyet dediğimiz olguları oluşturmuşlar ve bunların etkileşimlerini yaygınlaştırmaya çalışmışlardır. Böyle bakıldığında tarih sahnesinde yer alan her yerleşik milletin bir medeniyet olgusunun olduğunu kabul etmek durumundayız. Böylesi bir kabulden sonra medeniyetlerin içiçelik durumlarına göre birbirlerinden etkilen-diğini ve bir sonraki medeniyete kucak açtığını söyleyebiliriz.

Nasıl Pagan kũltũrtũ sonunda, savaştığı dinlerin etkisi altına girmişse ve daha sonra etkisi altına girdiği dinlerin tahrifine yol açmışsa, medeniyetler de dŔnem dŔnem insana yani vahye yaklaşan ya da yabancılaşan şekillere bũrũnmüřlerdir.

Geçmiş medeniyetlerin oluşturdukları ũzerinden bugün bir çıkarsamada bulunsak bile artık dũnya yeni bir dŔneme girmiştir. Bu dŔnem teknolojinin her şeyi hızla eskittiği bir dŔnemdir ve artık bu dŔnemlerde izleri geleceğe taşınacak, sŔzlũklerin medeniyet tarifine uygun medeniyet unsurlarının tekrarlanacağını, benzer medeniyetlerin oluşacağını dũřũnmemeliyiz.

Bugũn artık gŔrkemli mabetler yerine gŔrkemli plazalar var ve bireyin sanat işçiliğini robotların engin yetenekleri almıştır. Artık bugün hiç kimse yeni Sũleymaniyeler, Sũmelalar beklememektedir.

Bir kŔy haline gelen dũnyanın muhtarı da oyuncusu da bireydir artık. Dũnyada ne olup bitiyorsa bunları Ŕęrenmek, aylar sũren yolculukları saatlere sığdırmak, ihtiyaç duyulan arşivlere ve bilgilere bir tıkla ulaşmak mũmkũn hale gelmiştir.

O halde, yeni medeniyet evrene ve Rab’bine yabancılaşmış olan insana yŔnelecek ve onu yeniden inşa edecektir.

Artık, “izm”ler tũmũyle iflas etmiştir ve Batı medeniyeti bũyũk bir çŔkũře girmiş olmasına rağmen, ũrettięi materyalist sekũlerizmin yerine koyacak bir şey

bulamayacak durumdadır. Bu manzarada tek alternatifin İslâm olacağı gitgide açığa çıkmaktadır.

“Batı medeniyeti Yahudi-Hıristiyan dinine, Grek-Roma mirasına, sekülerlik ve demokrasi ilkelerine dayanıyor. Başka alanları da etkileyen çağdaş düzenlerinin adı da liberal kapitalist düzendir. İslâm medeniyeti, Hz. İbrahim’den beri aynı isimle devam eden İslâm vahyine, tevhid gerçeğine, Allah’ın yarattıklarının insanlara emanet edildiği ve onlara şefkatle muamele etmek gerektiği esasına dayanmakta, ‘yöneticilerin seçimle işbaşına gelmeleri, danışma yoluyla yönetmeleri, yönettiklerine hesap vermeleri, başarısızlık veya ehliyetin kaybı halinde emaneti ehline teslim etmeleri’ şeklinde özetleyebileceğimiz siyaset usulünü içermektedir. İslâm ile Batı medeniyetlerini ayıran farkın ‘demokrasi ve teokrasi’ farkına indirgenmesi cehalet değil, bilmezden gelmektir, tecahüldür. Fark çok daha geniş ve derindir. İslâm medeniyeti geçmiş asırlarda iyi bir imtihan vermiş, insanları geliştirip mutlu edebileceğini, dünyaya huzur, adalet ve hürriyet getirebileceğini ispat etmiştir.” (İslâm ve Batı Medeniyetleri, Hayrettin Karaman)

Beyan, burhan ve irfanla bir bütün oluşturan İslâm düşüncesi, insanlığa tek reçete durumundadır.

HAYRİYE ÜNAL

MEDENİYETE KARŞI DİSTOPYA: HER YERDEN HİÇBİR YERE

İnsanda rasyonel olmayan bazı endişeler rüyalarda açığa çıktığı gibi, sanatsal eserlerde de açığa çıkar. Edebî yaratış bunu tüm varyasyonlarıyla ortaya koyar. İnsan, sürüsüne dâhil olmayla özel olma arasında bir sarkaçta korkularıyla gelişir. Ütopyaları da böylece yaratır, sanat eserlerini de. Tekinsizlikle beslenen sanatta, güvenlik arayışı ile beslenen toplum tuhaf şekilde birbirine gizli bir aşk-nefret ilişkisi ile bağlanmıştır. Bu yazıda, bazı filmler ve kitaplar dolaylarında uygar insanın uygunsuz düşlerinden –onlara karabasan da diyebiliriz- ve bu düşleri yaratan dürtülerden bahsedeceğim. Uygunsuz düşler, gidişattaki uygunsuzluğu tiye almak amacıyla yazıldıklarında ise distopya adını alıyor. Distopyaları medeniyetin *alzheimerı* kabul edebiliriz. İnsanlık bu muhayyel evresinde başlangıçtaki amacından uzaklaşmış olduğu için.

Ütopyaların ayinlerden kalkış yaptığını yazmıştı Northrop Frye. Toplumun nereye varacağı konusunda bir fikre erişmek isteyen ütopya yazarı toplumsal törenleri, ayinleri gözlemlerdi. Ayinler toplumun gereksinimleri ve korkularını dile getirir. Distopyalar ise bazen sözleşmesizliği, törensizliği anlatır, bazen de bunu gülünçleştirir. Korkuların üzerine gider de diyebiliriz. Fakat tasarımsal dünyanın da tuhaf ayinleri vardır. Kurallara bağlı ve doğrudan sonuca yönelik ayinlerdir bunlar. Olabilecek uç noktaya edebiyatla varan insanın düşgücü, kötü kehaneti eserde göstererek bir tür katarsis sağlar.

Bunun bireyler üzerinde nasıl yaşandığına dair fevkalade örnekler verdiğini düşündüğüm bir yönetmen var. Lars Von Trier. Geleceği veya geçmişi işaret etmeyen mikro kara ütopyalar ürettiğini düşünüyorum. İnsan tekinde başlayıp biten süreçte uygarlığın getirdiği tüm davranış bileşenlerinin bir insanda nasıl da kaybolduğuna dair en sert denemeler ona aittir. Bundan dolayı ve ümitsiz tasarımları nedeniyle gericilikle itham edilmiştir.

Antichrist'te (2009) dünyayı kadın ve erkek arasında paylaştırmıştır, iki cins arasında dile rağmen var olan anlaşma engeli, birbirlerini anlama konusunda had safhada kötürümleşmiş iki kişi arasında birbirini yok etmeye götürecektir. Bu mikro evrende kadın sakladığı korkular nedeniyle saldırganlaşır fakat sonra giderek kurbanı dönüşür. Erkeğin cevabı şiddetiyse giderek kendini izleyici gözünde haklılaştırır ve kadını öldürmekle yetinmeyip onu yakarak yok edecek bir öfkeye dönüşür. Erkeksi öfkenin ve kibrin kadının sakladığı endişeyi anlayamaması dünyada eşitsiz güçler arasındaki tüm dengesizliklerin bir sembolü gibidir.

Dogville’de (2003) ve Manderlay’de (2005) de yarattığı teatral mikro evrende haklı görünen bir şiddeti doğuran dinamikleri ortaya döker Trier. Trier’in evrensel bir kısas ahlâkı tesis ettiği bile söylenebilir. Bu ahlâk bazen Dalgaları Aşmak’ta (1996) olduğu gibi topluma karşı ve asla normal bir vatandaş için anlaşılabilir olmayan bir ahlâktır. Dilsiz olanın bulanık bilincini dinlemeye hiç ara vermez Trier. Onun filmleri masumiyetin, sadece madunların bilinçaltında biriken tehlike duygusunda yattığını gösterir. O kölelerin, özgürlükle birlikte bir dile sahip olmaya başladığı anda, haksız güç kullanımına başladığını göstererek özgürlüğün paradoks oluşunu vurgular. Buradan dilin özgürlükle bağını, ama aynı zamanda dilin tahakküm aracı olarak iktidar elinde en büyük silah olduğunu da bir kez daha anlamak mümkündür. Manderlay’de kölelerin dayanışması; ortak tehlike duygusunun eril, özgür ve yetişkin bireylerde olmadığını da göstermektedir. Manderlay’de mülkiyet ve güç ellerine geçtiği anda, kadının özgürlüğünü elinden almak istemeleri, kölelerin masumiyetlerinin sözde oluşunu pek güzel kanıtlar. İnsan, çoğunlukla zulme uğradığında da sırasını beklemektedir. Bu sıra güç eline geçtiğinde neler yapabilecekleri konusundaki sınırsızlığın sırasındır. İnsandaki karanlık tarafa vurgu yapan Trier, her ne kadar çizdiği mikro evreni genelleştirme iddiasında bulunmasa da eserleri dünyayı yorumlayacak kadar derin sorunları işlemektedir.

Andy Wachowski ve Lana Wachowski’nin çektiği Matrix (1999) ise kozmik boyutta tartışıyordu aynı şeyi. Orada tüm evreni kapsayan güç düşüncesinin insanları aynılaştırmak suretiyle bir deneyin kobaylarına çevirmesi insana biçilen edilgen rolü yansıtıyordu. Sayılabilir birimler olarak insanın ifade edilişi filmlere mahsus değildir, bunun sağlam kökeni edebiyattadır. Zamyatin’in Biz’de bireyleri sayı olarak ifade etmesi, her birinin bir numarası olması eşitliği de vurgulamıyor mudur? Romanın nerdeyse tüm teması insanın sayısal bir değere tekabül edişidir. Bugün nüfusun ölçüsüzce arttığı dünyada insanların tüketici vasfı onları istatistiksel bir değere indiriyor. Bir başka deyişle, kalabalık dünyanın işleyişi de zaten bu. Dolayısıyla distopyaların birer hayal olarak çağının kapandığı, zaten gerçek oldukları, yaşadığımız dünyanın bunu içerdiği söylenebilir.

Tasarımsal dünyalarda sayılara, bir başka deyişle matematiğe (genel olarak bilime) duyulan güvenin gerekçesini Ursula Le Guin’de buluyoruz: “Eğer yalnızca sayılardan oluşan bir kitap yazılabilseydi, doğru olurdu. Haklı olurdu. Sözlerle söylenen hiçbir şey tam doğru çıkmıyordu. Söze dökülen şeyler düzgün durup birbirine uyacağına eğilip bükülüyor, uçup gidiyordu. Ama sözlerin altında, merkezde, Kare’nin merkezi gibi, her şey doğru çıkıyordu. Her şey değişebilir, ama hiçbir şey yitirilemezdi. Eğer sayıları görebilirseniz bunu anlayabilirdiniz; dengeyi, şekilleri, dünyanın yapı taşlarını görürdünüz. Onlar sağladı.” (Mülksüzler)

Kusursuzluk merakı her şeyi eşitleyen bir rendedir. Sivilliğini insanın elinden alan bir durum olarak bu nizam ve eşitlik sıradanlaşmayı beraberinde getirir. Biz romanında benler bütün içinde Entegral’de eritilmiştir. Çünkü Zamyatin’in ifade-

siyle “Orijinal olmak diğerlerinden farklı olmak, dolayısıyla da eşitliği bozmaktır. Eskilerin küçümsendiği *sıradan olmak* bugün bizim görevimiz” (Biz) değil mi? Matrix’te yüzlerce aynı yüze sahip Ajan Smith’le savaşan Neo’nun sürekli vurgulanan tekliği Biz’in sayı-insanlarına bir gönderme gibi. Bir yapay zekâ olan Smith’in sonradan insana mahsus tutkuyu edinmesi, yüzlerce eşdeğerine rağmen kendine –kendi burada nedir ki?– ait bir amaç geliştirebilmesi onu sistem açısından virüse dönüştürecektir. Tıpkı Zamyatin’in D-503’ü gibi. Rasyonelleştirme ve bilimselleştirme gereği de bu düşsel dünyalarda önemlidir. Gizliden gizliye insanı mahveden şeyin rasyonelleştirme gereği duyması olduğu mesajı verilir. İnsanın daima akıl dışı tutkularla beslendiğine inanmaya devam ediyordur edebiyat. “Bir gün Plappa bize irrasyonel sayıları anlattı... Masanın üstünü yumruklayıp çığlıklar atmaya başladığımızı hatırlıyorum. ‘ $\sqrt{-1}$ ’i istemiyorum, $\sqrt{-1}$ ’i benden uzak tut!’ Bu irrasyonel sayı içimde, yabancı, ürkütücü bir yaratık gibi büyümüştü. Beni yiyip bitiriyordu; üstesinden gelebilmek, kavrayabilmek mümkün değildi, çünkü *akıl dışıydı*.” (Biz) Matrix’te de Neo’nun kendine inanması onu inandığı kişi yapacaktı, fakat sonuçta bu da akıl dışılığı nedeniyle yine devre dışı bırakılacaktı senaryo gereği. İktidarın bireyleri sayılaştırması yönetmeyi, kullanmayı ve onları birer pil gibi kendi lehine çevirmeyi kolaylaştırır. Dolayısıyla uç tutkular, yetenek patlamaları gerekmiyordur, hatta bunlar iktidar –örneğin Velinimet- açısından daima zararlı bulunacaktır. “Şairlerimiz artık ulaşamayacak yüksekliklerde değiller. Ayakları yere basıyor, Müzik Üretimevi’nden yükselen Marş’ın eşliğinde bizimle birlikte yürüyorlar. Lirleri artık, sabahları elektrikli diş fırçalarından yayılan sesleri, Velinimet’in Makinesinin korkunç kıvılcımlı çatırtılarını, kapalı perdelerin heyecanlı hışırtılarını, Tek Devlet Marşı’nın heybetli yankılarını, kristal avizenin şıkırtılarını, en son yemek kitabının şen şatırlarını ve seyrek de olsa yollardaki alıcıların fısıltılarını da kapsıyor.” (Biz)

Sayılabılır birimler olarak insanı yönetmenin ikinci unsuru makinelerdir. Makineler insan eliyle kurulan her şeyde kontrolden çıkmaları ile korkulara yataklık ederler. İnsan yaşamını kolaylaştıran her unsur insandan bir bedel istiyormuş gibi yine akıl dışı bir varsayımdan kaynaklanır bu. Bilinçaltı bir korku kaynağı olan makinenin en önemli vasfı olan mekanizm ise insanlara atfedilir. Kara ütopyalarda olaylar her noktası seçilen çağın formatına göre güvenlik personeli, kameralar veya başka araçlar aracılığıyla denetlenebilir alanlarda geçer. Denetlenebilirlik şarttır. Ballard’ın Süper Kent’i buna iyi bir örnektir. Seçilen uydu kent Eden-Olympia’da hastalıklar bile –gözle görülmeyen virüsler, bakteriler- kontrol altına alınmalıdır. Sağlık takibi için kullanılan bilgisayarlı denetim sistemi, insanların her sabah uyandıkları zaman girecekleri yeni verilerle karaciğer enzimleri, kolesterol, prostat göstergelerini sürekli takip edebilecektir. Her şey, “yalnız Eden-Olympia’nın akla getirebileceği ve ne anlama geldiğini çözemeyeceği kadar totaliteryen”dir. Bu şekilde daha verimli kılınan bireylerle kazanç maksimize edilebilir ve insanlardan tam sonuç alınabilir. Totaliteryen denetleme meka-

nizması bu defa kâra hizmet etmektedir. Üst düzey güvenlik şarttır, makinesel oluşum dakikliği önemser: “Güvenlik, İsviçre saati gibi dakik olmalıdır. Her şeyin bir mekanizması var. Burada yüksek sınıf zamanı geçerli, canınız istediğinde sistemi durduramazsınız.” (Süper Kent)

Bu iş esaslı sistemde birer makine gibi olması beklenen insanların bir şekilde rahatlaması gerektiği için insanların suç anlayışı ahlak anlayışından arındırılır. “İş, Eden-Olympia’da sekizinci ölümcül günahdır. Eğlenecek bir şeyler bulmak esastır.” Bu sistemin sarsılmazlığında bulunacak eğlence, yoğunluğu ve içerdiği şiddetle en kısa sürede en hızlı tatmini sağlamak zorundadır. Sistem kimsenin hastalanmaması ve yavaşlamaması üzerine kurulu olduğu için, çok çalışan, patentler alan, buluşlar yapan, büyük şirketlere milyarlar kazandıran bu başarılı bünyelerin ruh sağlığını stabil tutmak amacıyla suç çeteleri oluşturulur. Suç, artık suç adını almamakta, çalışırken makineleşmiş bünyeyi rehabilite eden, tutkusal boyutta ona belirlenmiş bir boşalma sağlayan salt bir gerekliliktir. Sistemin kendi dışındaki insanların hayatını, değerlerini hiçe sayan işlemesi, cinayetler, çocuk fuhuşu ve uyuşturucu sistem dâhilinde yakalanan kusursuzluğun “küçük” bedelleridir.

Ülkücü fakat yıkıcı bu sistemlerin mülkiyete karşı tutumlarına dair de birkaç gözlemlerde bulunmak gerekir. Mülksüzler kitabında insanın mülkiyetçi duygularını sorgulayan Le Guin’in çizdiği bir ana-oğul sahnesi bu açıdan ilginçtir. Shevek, bebekken ayrıldığı annesi ile 20 yaşlarında karşılaşır. Annesi oğlunun yazdığı bir kitap nedeniyle duyduğu gururu anlatmaktadır: “Daha önce hiç aramadığım bir tür zevk veriyor bana –bir tür coşku” ve anne bundan dolayı şaşkıncıdır, fakat bastırılmış doğasının o topluma mahsus ahlakî yargılardan bağımsızlaştığı anda hemen ortaya çıktığının farkındadır: “Seninle gurur duyduğumu itiraf etmeliyim. Bu garip, değil mi? Mantıksız, hatta mülkiyetçi. Sanki bana ait bir şeymişsin gibi! Ama insan yaşlandıkça her zaman tümüyle mantıklı olmayan bazı güvenceler arıyor. Sürdürebilmek için.” (Mülksüzler)

Marks tarafından soyut kurgulara kapılmakla, Hegelciler tarafından ise dinsel yabancılaşmayı diriltmeye çalışmakla suçlanan Proudhon mülkiyet duygusunu gerekli bulmaktadır. Sahiplik duygusu, ona göre bireyin gelişmesi için bir gerekliliktir. Kahramanımız Shevek içinse bir mülkiyetçi ile mektuplaşmak bile korkunçtur. “Sahip olmak yanlıştır, paylaşmak doğrudur” ve “Hiçbir şey senin değildir.”

Makinesel sistemlerde doğa geri püskürtülmüştür. Hemen tümünde düzen, temizlik tıkr tıkr işlerken doğaya has bir hareket özgürlüğü çağrıştıran her şey yadırgatıcıdır ve hemen denetim altına alınır. Ballard’ın kentinde suç bir boşalma aracılığı iken, Zamyatin’in kentinde suç özgürlüğün neden olduğu bir taşkınlık olarak nitelenir. “Özgürlük? İnsan doğasında suç işleme içgüdüsünün hâlâ var olması ne ilginç! Suç sözcüğünü özellikle kullanıyorum. Özgürlük ve suç bölünmez bir... aeronun hızıyla hareketi gibi birbirine bağlıdır. Aeronun hızı sıfır olunca hareket edemez. İnsan da böyle, özgürlüğü sıfırda olunca suç işleyemez. Bu açık. İnsanı suçtan kurtarmak için özgürlükten kurtarmak gerekir.” (Biz)

Böyle sistemlerden bağımsız olan, ekstrapolatif olmayan bazı mikro kurgulara bakarsak, akla adasal oluşumlar geliyor. Çevreyle bağından soyutlanmış bu tür tasarımlarda William Golding'ın Sineklerin Tanrısı'nda olduğu gibi insanlık bellekte kalan son izlerle tasavvur edilir. Böylece özgürlüğün ham hali sorgulanmış olur. Sistemin kaybolduğu hallerde insandaki temel iki dürtünün -biyolojik yaşamı sürdürme ve ulvi arzular (kurtuluş gibi)- ortaya çıkışı konu edilir. Sineklerin Tanrısı'nda çocukların insiyakî olarak daha hür oluşları, kavramsal düşünmeksizin eylemlerini sürdürüşleri, adadaki olayları daha da ilginç hale getirmektedir. İnsanın toplumsal organizasyona duyduğu ihtiyaç, kitapta çıplak olarak görülebilir. İnsanın bir sözleşmeye duyduğu ihtiyaç onun insanlık geçmişini iyice analiz etmesiyle akla uygun hale getirilir. Ancak çocuklar çoğunlukla bu neden-sonuç ilişkisinden habersizdirler. Doğal anarşizmleri, eksik yaşam tecrübeleri, henüz biçimlenmemiş erdemleri, onları hayvani davranışlara çabucak götürmektedir. Uygur bir dünyada da kesinlikle var olan bu dürtüler ve davranış modelleri sadece daha dolambaçlı ve süslü olarak yerine getirildiği için insanca görünmektedir. Bu kitap dolayında Bakunin'in bireysel özgürlüğün gerçek özgürlükle ilgisi olmadığı tezi akla gelebilir. Ona göre insanlık tarihi, insandaki ilkel tarafın, hayvansı tarafın yadsınmasından ibarettir. Sineklerin Tanrısı çocukları özne seçerek tarihsiz bir kapalı ortam yaratmıştır, böylelikle o ilkel taraf tüm çıplaklığıyla gözümüzün önüne serilir. Kitapta dikkati çeken İngilizlik vurgusu başlarda belirip kaybolur. Çocuklar başlarda bir İngilize yakışanın medeniyet olduğunun bilincinde olarak hareket ederler, fakat biyolojik varolma kaygısı, gizli hayvansı boyut olan etçillik İngilizliği siler. Tuhaf şekilde şunu da fark ederiz kitap bitince. Kitap boyunca kendimizi yanında hissettiğimiz Ralph, ateşi yanık tutmak isterken Jack ile savaşa girmiş, onların çetesinin avına dönüşmüş; nihayetinde kurtuluşu ise Jack'in saldırganca ateşe verdiği adadan çıkan dumanlar sağlamıştır. Jack'in edimi tüm haksızlığına rağmen Feyera-bend'in "toy anarşizm" dediği şeye uygun düşerek kurallar ve standartların sınırlılığına varmayı –elbette çocukların dünyası çerçevesi içinde- sağlamıştır.

Sineklerin Tanrısı, doğru taraftaki çocuğun da kurtuluşu ile sona erer. Kitap boyunca ibre kendisinden yana tutulan, onun bakış açısıyla kitabı izlediğimiz Ralph kurtuluşa inanır. Çocukları hayvani davranışa götüren temel dürtülerin analizi ise çok başka bir eserle yapılacaktır: Anthony Burgess'in eserinden uyarlanan Kubrick'in yönettiği Otomatik Portakal (1971) filmiyle. İnsan doğası ve toplum arasında büyük çatışma, bir dizi suçla ortaya dökülür. Çetenin elebaşı kişinin kendisine örnek olarak Beethoven'i seçişi ve onu dinlerken suç hayallerine boğulması sanatla-şiddet arasındaki gerilimi bir kez daha ortaya döküyor. Tecavüz esnasında yine Beethoven dinliyor çete. Makineleşmiş ve maddi anlamda tatmin olmuş insanın, aynı zamanda Bu-nuel'in sözleriyle "modern dünyanın ne olduğunu gösteren" bu film sistemlerin insanlar tarafından yaratıldığı ve sistemlerin şiddeti de kaçınılmaz şekilde yarattığı bakımından dâhiyanedir. Film, şiddetin, Feyera-bend'in iyi örgütlenmiş bir toplumda tüm engelleri aşmak için gerekli olduğu yorumunun çürütülmesi gibidir.

Aynı yönetmenin bilim kurgu tarzında efsane sayabileceğim 2001 A Space Odyssey (1968) filmi ise insanın kendi ürettiği robot karşısında düştüğü aczi, onun kibrine karşı tokat gibi indirir.

Michael Bay'ın Ada (2005) filminde insanlık ticari emellerin doruğuna vararak iflasa sürüklenir. Klonları yaratılarak yedekleri üretilen zenginler bu klonları bitkisel hayatta sanarak buna razı olmaktadır. Oysa klonlar da kopyası oldukları kişi kadar duygu ve düşünceye sahiptir, kanlı canlı yaşamaktadırlar. Şirketse onlara bir geçmiş, bir gelecek, bir yaşam üretmiştir. Tabii mistik bir sürü veriyle onları kapalı sistemde tutmaktadır. Ürün olarak adlandırılan ve numaralarla ifade edilen klonlardan bazıları varlıklarını sorgulamaya başladığında sistem çöker.

Distopik ve başlangıca dönme fikrinin TV dizilerine de esin kaynağı olduğunu görüyoruz. Son yılların etkileyici dizisi Lost da (Yön. Jack Bender, Stephen Williams vd. 22.09.2004-23.05.2010) Sineklerin Tanrısı'nda olduğu gibi bir uçak kazasında bir adaya düşmüş kazazedeleri anlatır. Güç savaşı, geçmiş gelecek düşüncesi, zamanda yolculuk ve bilimsel utku saplantısının sonuçlarını mistik hayallerle harmanlayarak verir. Medeni dünyaya geri dönüş arzusu bu dizide o denli baskındır ki, senarist ada etrafında tüm yönleri birbirine karıştıran bir manyetik alan örerek buna mukavemet eder, adayı kapatır. Ancak böylelikle yaratmaya çalıştığı illüzyon seyirciyi etkileyebilir.

Pasolini'nin Salò'su (Sodom'un 120 Günü, 1975) ise bir cinsellik distopyasıdır. Faşizmi eleştirirken yine şiddet ve cinsellik dürtülerinin denetimsiz sonuçlarını göstermek bakımından oldukça erken de bir örnektir. İnsanın birçok şeye sahip olduktan sonra başkasının acısından haz çıkarmaya başlaması insan mizacını analiz etmek bakımından dâhiyanedir. Kapalı bir grup ve mekân kullanılarak elde edilen ortak alanda her irade diğer iradelere boyun eğdirmek isteyecektir.

İnsan bedeni ve kozmik varlıkla veya sistemle tam bu irade savaşı anlamında ilgi kuran iki önemli filmden biri Trier'in Melankoli'si (2011), biri de Tarkovski'nin Kurban (1986) filmidir. Kurban'da nükleer felakete karşı susma sözüyle mukabele eden bir baba, Melankoli'de ise yaklaşan bir meteorla etkileşime giren bir kadın vardır. Kurban'da babanın iradesi kendini feda ederken, Melankoli'de kadının iradesini hiç seslendiremez. Büyük bir güçsüzlükle ümitsizliğin doruğunda teslim olur. İnsan bedeni ile beyninin arasında geçen irade savaşının anlatıldığı bir eser de Hakan Günday'ın Kinyas ve Kayra kitabıdır. Bu kitap da suç dürtülerinin vardığı nokta açısından distopik bir romandır. Daha çok içsel bir serüven olarak seyreden romanda, modern dünya insanının zevk algısı yüce değerlerle çarpışmaya gerek duymaksızın tatmin edilir ve tüketilir. Dibine kadar yaşanan hayat yine ölümle ya da sıradanın risksiz beyazlığında cevabını bulabilecektir. Tüm bu yazı boyunca gündeme getirdiğim eserlerde anlatılan zayıf, güçlü, farklı, yenilmiş, göksel, utkulu vb. karakterler insanın yeryüzünde bulunuşunda yarattığı her şeye dair farklı tepkileriyle anlamlıdır. Bu yüzden yıkım ve yaratım birlikte sürmektedir.

FİRDEVS CANBAZ YUMUŞAK

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ ROMANLARINDA KEMALİST MEDENİYET PROJESİNİN TAŞIYICISI KADINLAR

Batılılaşma Türkiye’de kadın üzerinden çok süratli bir şekilde ivme kazanmıştır. Daha açık söylemek gerekirse “Kadının konumu, Batılılaşma’nın, Kemalist medeniyet projesinin mihenk taşıdır”(Göle, 92). Kadın ve aile konusunun Osmanlı-Türk toplumunu bir sorun olarak Tanzimat ile birlikte meşgul etmeye başladığını, kadının toplumsal konumunun özellikle bu dönemde tartışılmaya başladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Tanzimat döneminde değişik kesimlerden aydınların üzerinde durduğu temel nokta, kadınların geleneksel konumlarının ve kadına ilişkin geleneksel değerlerin modern toplumun ihtiyaçlarına cevap veremeyeceği hususudur. Görücü usulü ile evlilik, çok eşlilik, eğitim, boşanmada kadının da söz sahibi olması gibi konular, o dönemde edebiyata da yansıyan gündemdeki kadın sorunlarıdır. Özellikle görücü usulü ile evlilik konusu dönemin en önemli problemlerindendir. Bilindiği gibi ilk edebî eserlerimizden Şinasi’nin (1826-1871) *Şair Evlenmesi* (1860) adlı oyunu görücü usulü evliliğin eleştirildiği bir metindir. Şinasi’nin *Şair Evlenmesi*’nin yanında, Namık Kemal’in (1840-1888) *İntibah* (1876) adlı romanı, Ahmet Mithat Efendi’nin (1844-1913) *Felsefe-i Zenan* (1869), *Eyvah* (1870) ve *Diplomalı Kız* (1889) adlı romanları, Sami Paşazade Sezai’nin (1859-1936) *Sergüzeşt*’i (1889), Nabizade Nâzım’ın (1862-1893) *Zehra*’sı (1896) kadın ve onun toplumsal konumu hakkında fikir yürütülen, sorunların dile getirildiği kurmaca eserlerdir. Ayrıca Namık Kemal’in, kadınların eğitimi ile ilgili kaleme aldığı “Terbiye-i Nisvan Hakkında Bir Layiha” (1867) ve “Aile” adlı makaleleri, Şemsettin Sami’nin, *Kadınlar* (1880) adlı incelemesi, Selahattin Âsım’ın *Türk Kadınlığının Tereddidi* (1905) ve Celal Nuri’nin *Kadınlarımız* (1915) adlı incelemeleri de, o dönemlerde kadın sorunları dolayısıyla kaleme alınan incelemeler arasındadır. Erkek yazarların kaleminden çıkan Tanzimat romanlarında idealize edilmiş bir kadına rastlanmaz. Zaten Tanzimat romanında “örnek” erkek tipler de görülmez. Deniz Kandiyoti, bu dönem romanlarını “Tanzimat evi, babasız, zayıf ve dar kafalı annelerin entrikalarının, oğulların beceriksizlikleri, ahlaksızlıkları ve budalalıklarıyla birleştiği, dönüşsüz trajik sonuçlara yol açacak bir yer olarak resmedilir” (Kandiyoti, 1997: 138) diyerek özetler.

Tanzimat, kadın meselesinin farklı düzlemlerde tartışılmaya başladığı bir dönemdir ve bağlamlar değişse de kadının toplumsal konumu ile ilgili tartışmalar bugün hâlâ devam etmektedir. “Kadın konusu Kemalizm’in yan ve göstermelik

bir uğraşı olmaktan öte, onun özüne ilişkin olanı anlamamızı sağlar. Kemalist hareket, demokrasiden ödün verme pahasına (halk egemenliği dini değerlerin egemenliği olabileceği için), laikliği sahiplenmiştir. Laiklik ilkesinin en belirgin göstergesi ise müslüman bir toplumda kadın haklarına verilen önemdir. Ancak kadın hakları ile laiklik arasındaki ilişki yalnızca siyasi alanın, laik devlet oluşumunun bir tezahürü olmanın ötesinde, yaşam örüntülerinde işlenmektedir. Kadın konusu, gördüğümüz gibi, Tanzimat'tan itibaren Medeniyet bilincinin gelişmesiyle başbaşa gitmiş, kadınlar Cumhuriyet ile birlikte Medeniyet değişiminin baş aktörleri yapılmak istenmiştir" (Göle, 90-91).

Medeniyetten bahsederken kelimenin etimolojisinden yola çıkarak anlamı üzerine tartışan Ali Şeriatî'yi işaret ederek, evet, medeniyet kelimesinin şehirle ilişkisini hatırlatmayı ancak medenî olmanın sadece şehirli olmak ile sınırlandırılmasının yanlışlığını da hatırlatmak isterim. Yani "Medeni olma; şehirli olma, şehirde oturma değildir, fakat medeni insan şehir yerleşimi merhalesine ulaşmıştır" (Şeriatî, 1998: 13-14). Aynı şekilde Şeriatî, "medenî insan, medeniyetin malzemelerine sahip insan değildir; çünkü medeniyetin malzemeleri (makine, buzdolabı vb.) vahşi birinin emrine verilebilir. Belki medeniyet toplumun veya insanın ruhî ve fikrî bir yükselme merhalesinden ibarettir... Öyleyse benim görüşüme göre medeniyet zihinseldir; aynî değildir; başka bir tabirle manevidir, maddî değildir" (59-60) demektedir. Şeriatî, maneviyattan maksadının sosyal ve ideolojik şuur olduğunun, "kelimenin gerçek anlamıyla; sorumlu, düşünen ve çare arayan insanın aydın düşüncesi, şuurlu görüşüdür" diyerek altını çizerek (Şeriatî, 60).

Öte yandan bugün medeniyet terimi 'İslam', 'Arap' ya da 'Fransız' medeniyeti şeklinde her kültürün tarihsel göreceliğini değil, modernliğin sahibi olan Batı'nın üstünlüğünü ifade eder. " 'Medeniyet' kavramı teknoloji ve dünya görüşünden adab-ı muâşerete kadar uzanan geniş bir olgular kümesini ifade ederek, Batı'yı kendisiyle aynı çağı paylaşan ancak 'ilkel' olan toplumlardan ayırır. Medeniyet kavramı yansız, değer yargısı içermeyen bir kavram değildir; Batı'nın üstünlüğünü açıkça belirtir ve kendine özgü Batıcı kültür modeline evrensellik atfeder" (Göle, 2001: 28). "Bu yüzden medeniyet kavramı 'sürekli hareket halinde olan bir şeyin' ileriye doğru gidişine değinen ilerleme fikrini kapsar. Yalnızca (Batı ülkelerine ait) belirli bir gelişme haline işaret etmez, aynı zamanda (Batılı olmayanlar için) ulaşılması gereken bir ideali de ifade eder. Medeniyet kavramının altında yatan pozitivizmin temel ideolojisi, her yerde ve her zaman uygulanabilir olma iddiasından dolayı Batı medeniyetine evrensellik atfeder. Buna bağlı olarak modernleşmenin temel amacı, Batı'nın tanımladığı şekliyle –ve Türk modernistlerinin sonuna kadar şart koştukları bir şey olan– 'muasır medeniyet seviyesine erişmektir'" (Göle, 28).

Medeniyet Tasarımı ve Milliyetçi İdeoloji Arasındaki Sentez: Kadın

1919'da başlayan Millî Mücadele sürecinde Türk kadınının rolü hayati önem taşımaktadır. Osmanlı'nın son döneminde önemli bir sivil toplum hareketi oluşturan

kadınlar Cumhuriyetin ilan edildiği yıllara gelindiğinde Türkiye’deki en aktivist grupların başında yer almaktadırlar. Cumhuriyetle birlikte gündeme gelen “yeni kadın kimliği” büyük ölçüde Türkçü ve Batıcı aydınların görüşlerinin bir sentezidir ve daha çok Ziya Gökalp’e dayanır. Cumhuriyet feminizminin fikir babası aynı zamanda Türkiye’de Türkçülük akımının öncüsü ve kuramsal mimarı Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*’nda (1923) “Türk Feminizmi” başlıklı bölümde Eski Türklerin, hem demokrat, hem de feminist olduklarını, Ziya Gökalp, 1913’te yazdığı “Kızıl Elma”da Türk milletini kurtaracağına inandığı mefkûreyi güzel bir kız şeklinde göstermiştir. “Ay Hanım” ile kadına etkin bir rol çizerek Türkçülük akımı içinde kadının önemini vurgulamıştır. Milli duyarlılığı öykülerine taşıyan Ömer Seyfettin’in “Bahar ve Kelebekler” (1911) adlı öyküsünde ise, Osmanlı kadını temsil eden doksan yedi yaşındaki nine ve kısmen yeni Türk kadını temsil eden on sekiz yaşındaki torun karşılaştırılması yapılır. Bu öykü, Ömer Seyfettin’in şahsında, Türk aydınının, kadının toplumsal konumu konusunda kafasının ne kadar karışık olduğunu gösteren iyi bir örnektir. Aynı şekilde Ömer Seyfettin’in, “Fon Sadriştayn’ın Karısı” (1918) ve “Fon Sadriştayn’ın Oğlu” (1918) öykülerinde de Türk ve Alman kadını karşılaştırılması yapılır. Sonuç Türk kadını lehinedir ama yine de net değildir.

Bu kafa karışıklığı uzun bir süre devam edecektir. Yeni Türk kadını, ne ölçüde millî ne ölçüde medenî olacaktır sorusunun cevabı tam olarak belli değildir; çünkü “Kemalizm, “medeniyet tasarımı ve milliyetçi ideoloji arasındaki sentezi yeni kadın imgesinde aramaktadır” (Göle, 97-98). “Tanzimat’tan bu yana süregelen yoz alafranga kadın tipine bir alternatif olarak sunulan ideal kadın tipi, Ziya Gökalp’in kültürel özün bileşenlerinden biri olarak gördüğü ‘İstanbul Türkçesi’ ile konuşacak ama kamusal alanda yer alırken Anadolu kadınına benzemeye çalışacaktır” (Güneş, 2005: 73). Haliyle bu süreç bazı tutarsızlıklara neden olmuştur. Evet, bu süreçte Anadolu kadının ön plana çıkarılmış ve ideal olarak gösterilmiştir. “‘Koket, halkına yabancı Osmanlı kadını’ ya da ‘taassup altında, medeniyete yabancı müslüman kadını’ karşısına ‘Anadolu kadını’ çıkarılmaktadır. Kemalist milliyetçiliğin halkçılıkla beslenmesine benzer bir biçimde, Kemalist kadın hareketi Osmanlı kozmopolitliğine karşı Anadolu kadını yüceltmektedir.” (Göle, 91). Ancak öte yandan kanon dışında kalan metinlerle tam tersi yönde mesajlar verilir. “Cumhuriyet dönemi romanları, Türkiye Cumhuriyeti’nin bu yeni ‘medenileşmiş’ yaşam biçimini, onun sahip olduğu süs, mal ve giysilere dayanarak ‘ilerlemeci ve medenileşmiş’ bir Cumhuriyetçi bireyin ideal nitelikleri ve âdetleri olarak yüceltiyorlardı: Çay salonları, ziyafetler, balolar, sokaklar iki cinsiyetin toplumsallaştığı kamusal yerler olarak belirlenmişti; karı-kocanın el ele yürümesi, erkek ve kadının el sıkışmaları, balolarda dans etmeleri, birlikte yemek yemeleri, erkek ve kadının yüz yüze gelişleri Avrupalı tarzın yeniden üretimiymi” (Göle, 31).

Aslı Güneş, Norbert Elias’ın medeniyet kuramı ile okuduğu kanon dışında kalan popüler aşk romanlarının, “Kemalist modernleşmenin modernitenin görünüşünü oluşturmada Adab-ı Muaşeret kitabı olarak rol oynadıklarının” söylene-

bileceğini ifade eder (Güneş, 2005: 92). “Medeniyetin görüntüsünü oluşturma-
nın önemli araçlarından biri olan adab-ı muaşeret kitaplarının edebiyattaki karşılığı
Adab-ı Muaşeret Romanı olarak adlandırdığımız popüler aşk romanlarıdır. [...] Kemal-
ist modernleşmenin, Batılı yaşamı yerleştirmek için başvurduğu, kılık-kı-
yafet düzenlemelerinden, resmî Cumhuriyet balolarına kadar tüm düzenlemeler
Adab-ı Muaşeret Romanları’nda bir görgü kitabındaki gibi ayrıntıyla işlenir. Bu
metinlerde, olay örgüsünden çok ‘soylu’ salonlarda nasıl davranılacağı kaygısı
öne çıkar” (Güneş, 2005: 3-4). Güneş, “Cumhuriyet devri popüler aşk romanla-
rında, sahip olduğu kültürel mirasla alt sınıflara olduğu gibi paradan başka gücü
olmayan tüccar sınıfına karşı ayrıcalıklı konumunu koruyan bürokratik elitin ya-
şam tarzının Kemalist hareketin adres gösterdiği ‘muasır medeniyet’in bir ve ay-
nı şey olduklarını görmek mümkündür” der (Güneş, 2005: 92). Bu romanlar,
“kamusal ve özel alanın medeni görünümüne kavuşması için gerekli olan nezaket
ve görgü kurallarını en kapsamlı ve ulaştıkları kitle hesaba katılırsa en etkileyici
biçimde yansıtan ve bu anlamda Kemalist modernleşmenin üst-kültür yaratma
çabasında önemli rol oynayan metinlerdir” (Güneş, 2005: 93). Batılılaşmanın
ateşlendiği yıllarda öncü isimlerin bu bağlamda kitaplar yazması tesadüf değil-
dir: “Abdullah Cevdet’in 1927 yılında yayımladığı *Mükemmel ve Resimli Adâb-ı
Muâşeret Rehberi* adlı kitabı ise, aydınların görevinin, iktidarın bütüncül anla-
yıştaki tutumuna karşı ‘toplumun yetiştirilmesi’ görevine sarılmalarının, entelek-
tüellik yerine ‘aydın’ olma işlevinin kalıcılaştırılmasının örneğini oluşturur.
Cumhuriyet’in özellikle kılık kıyafet ve kadının konumu konusundaki tavrı ve
Batılı birçok tutumun ‘muasır medeniyet’in gerekliliği olarak örnekleriyle yaşı-
ma geçirilmesi yolundaki çabasıyla, görgü kurallarının öğrenilmesi günlük konu-
lardan biri haline gelir” (Emiroğlu, 2012: 80-81).

Erken Cumhuriyet dönemi (1923-1950) kanonik romanlarına baktığımızda “ken-
disini ulusal kalkınmaya adanmış olan ciddi, çalışkan ve profesyonel kadın ‘yapay’ ve
özentili bir Avrupailik iddiasına karşı kendini ayrı tutan bir mihenik taşı gibi görünü-
yordu. Osmanlı kozmopolitliğinin aksine Kemalist kadın tipi tevazuyu ve fedakârlı-
ğı vurguluyor, (İslam öncesi) Anadolu’ya ait olduğu varsayılan geleneksel nitelikle-
ri yeni koşullara uyarlamasıyla da milliyetçi projeyi temsil ediyordu” (Göle, 31). An-
cak zamanla bu algı değişmeye başlar. Göle’nin tespitine göre, Avrupa modasını ta-
kip eden Cumhuriyet’in kadın seçkinleri için moda, kadının toplumsal konumunun
değişmesini yansıtmaktan çok, üst sınıfların zevk değişimine tekabül etmektedir
(94). Kemalizm’in milliyetçilik bilinci ise bundan yara almaktadır; çünkü kadınların
modaya düşkünlüğü Batıcılığın eleştirisini yapanların hedefi haline gelir (Göle, 95).

29 Ekim 1923’te Cumhuriyet’in ilanıyla birlikte kadınların kamusal alana gir-
mesini sağlayan yasal ve yapısal reformlar hızlanır. 1924’te Tevhid-i Tedrisat
Kanunu’nu ile tüm eğitim kurumları Millî Eğitim Bakanlığı’na bağlanırken, kız-
lar da erkeklerle eşit haklarla eğitim görmeye başlarlar. “Genelde bir ‘ideal in-

san'ın niteliklerini yeniden tanımlayan çoğu ulusal devrimin aksine Kemalist devrim bir 'ideal kadın'ı yüceltir. Yeni yeni doğan Kemalist paradigmadaki kadınlar, Batılılaşmanın öncüleri, laikliğin taşıyıcıları ve medeniyet tercihindeki dramatik değişimin şahitliğini yapan aktörler olurlar" (30). Türk modernleşmesi vatandaşlık ve insan haklarının geliştirilmesinden ziyade, kadınların kamunun parçası vatandaşlar haline getirilmesi ve Kemalist reformların belkemiğini oluşturan kadın haklarının temin edilmesidir (Göle, 30).

Öte yandan, 1920'den sonra yazılan bazı romanlarda, toplumsal değişikliklerden kadınların çok daha çabuk etkilendiği ve "ahlâklarının daha çabuk bozulduğu" sıklıkla vurgulanır. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Kiralık Konak* (1922) ve *Sodom ve Gomore* (1928) ile kadının, çöküş ve yozlaşmanın ideal taşıyıcısı olduğunu ima etmektedir. Peyami Safa'nın *Sözde Kızlar* (1923) romanı da buna örnek gösterilebilir. Müfide Ferit Tek'in eserlerinde kadının, millî hassasiyetler bakımından üzerinde durulmuş ve Yakup Kadri, Peyami Safa gibi o da, kadının dejenerasyona daha açık olduğunu misyoner faaliyetlerine kapılan birer pervane olarak tanımladığı kızlar üzerinden *Pervaneler* (1924) romanında işlemiştir. Belki bununla da ilgili olarak, erken Cumhuriyet dönemi romanlarında idealize edilen kadınlar "kadınlıklarını" bir kenara bırakarak, kısa saç, dar pantolon, alçak ökçeli iskarpinleri ve makyajsız simalarıyla "erkeksi" bir görüntü kazanmışlardı. Halide Edip Adıvar, dava içinde "kadınlık" rollerini terk eden, cinsiyetsiz bir kadın olma yolunda ilerleyen roman kişileri çizmiştir. Cumhuriyet devrimleriyle birlikte ilk defa erkeklerle birlikte aynı sınıflarda karma eğitim alma imkânına kavuşan ilk kuşak kadınlar Nilüfer Göle'nin tabiriyle "dişiliklerinden soyutlanmış" erkeksi kadınlar olarak yetiştirilmişlerdir (Çaha, 1996).

Gökalp'in "Kızıl Elma" eserinde Ay Hanım ve Halide Edip Adıvar'ın Gökalp'in "Turan" şiirinden mülhem *Yeni Turan* (1912) adlı romanındaki idealize edilmiş kadın, "Kaya" düşünülürse, milliyetçi düşüncede kadının kurtarıcı, kurucu işlevine yapılan vurgu görülecektir. "Halide Edip Adıvar, Kemalist kadın tipini hazırlamaktadır. Ulusu için yararlı olmaya çalışan, siyasi alanda erkeklerin yanında yerini alan, buna karşın 'müşfik'liğinden bir şey kaybetmeyen, ağırbaşlı, arkadaş, vatanın anası, halkçı kadın tipi." (Göle, 81). Onun romanlarında anlatılan kadınlar "ne alafranga tüketen süs bebeği gibi, ne de sürekli fitne unsuru olarak tanımlanacak, cinsiyet yüklü kimliğinden sıyrılarak 'milleti' için 'halkının' yanında, erkeğini 'yoldaşı' olarak yer alacaktır. Kadın cinsiyet yüklü kimlikten arındırılmış, 'faydalı insan' mertebesine eriştirilmiştir. Kadınların toplumsallaşması, görünürlük kazanması artık 'süfli zevkleri' değil, eğitilmiş, vatani için çalışan kadın imgesini çağrıştıracaktır" (80). Kemalist medeniyet projesinin örnek olarak gösterdiği yeni Türk kadını tipini daha iyi tanımak ve anlayabilmek için kanonik bazı erken Cumhuriyet dönemi romanlarına yakından bakmak gerekmektedir.

Moda, Yaşam ve Giyim Tarzları

“Cumhuriyet’in resmi ideolojisi Medeniyet’e katılma ütopyasını yaşam ve giyim tarzından ayırmamaktadır. ‘Uygarım diyen Türkiye Cumhuriyeti halkı aile hayatı ile, yaşayış tarzı ile, baştan aşağıya dış görünüşü ile de uygar olduğunu göstermek zorundadır’ diyen Mustafa Kemal’in Batılılaşma sürecinde giyim kuşama verdiği önem (örneğin kendisinin golf pantolonlu resimleri) şapka kanununun çıkarılmasına kadar gitmiştir” (Göle, 86). Kemalizm’in yeni kadın imgesi ise, en çok da Halide Edip’in romanlarında bir terkip ile şekil kazanmaktadır. “Ancak Halide Edip’in Doğu-Batı sentezi biraz daha fazla Doğu’ya, Anadolu kadınına doğru meyletmiştir. Halide Edip’in halkçılığı, Kemalist halkçılığın evriminden farklı olarak İslami geleneklere karşı tanımlanmaz.” (Göle, 98). Halide Edip halk ile bütünleşme simgesi olarak çarşafı da savunmuş, çarşaf giyerek halkın milliyetçi hisleri ve İslami inançlarına tercüman olacağını düşünmüştür (Göle, 99). Kemalist reformlarsa kadının dinin etkisinden kurtarmayı hedefleyerek, toplumsal görünürlük kadar fiziksel görünürlüğü de teşvik etmektedir: “Falih Rıfkı’nın hatıratında aktardığı şekliyle, ‘Kadını kurtaracaktı. Kurtarmak için önce açmalı idi. Haremi yıkmalı idi. İlk yapılan ilerden biri, İstanbul tramvayları ile vapurlardaki perdelerin kaldırılması olmuştur.’ Halide Edip ise ‘Hem efendim, bizim peçelerimize, perdelerimize ne karışyorsunuz?’ diyerek ‘Ankara aleyhindeki cepheye’ katılmıştır” (Göle, 99). “Milli mücadele yılları geride kaldıkça, halk ile bütünleşme söylemi de yerini halkı medenileştirme yolunda eğitime iradesine bırakacaktır” (Göle, 99). Bu temaya Türk sinemasında da uzun yıllar boyunca rastlanır. Köyden gelen kadın, dik yürümeyi, çatal-bıçak kullanmayı, şivesiz konuşmayı, dans etmeyi öğrenir, kılık-kıyafeti değiştirilir ve “medenileştirilir”.

Halide Edip Adivar’ın romanlarındaki idealize edilen kadınlar sade giyimli, halkın içinden kadınlardır. “‘Yeni Turan’ kadınları ‘evlerinin süsü’, ‘erkeklerinin sevda amacı’ olmaktan çıkmış, öğretmenlik yapan, hastabakıcılık eden, ‘ağırbaşlı’, ‘karakterli’, ‘yararlı, çalışkan bir toplum elemanı’, ‘erkeklere temiz bir arkadaş, çocuklara ve bütün memlekete bir ana, bir mürebbi’ olan kadınlardır (Göle, 91). *Yeni Turan*’da Kaya, bir muhalifin bakış açısı ile şöyle anlatılır: “İslâm tarihinde örneği çok, fakat Türk tarihinde görülmemiş bir şey, bir kadın örneği karşısında idim. Kadın ilerlerken kıyafeti, o kadar İslâm’ın söylenti ve inancıyla uygun görünüyordu ki, bu benzersiz olay, oradakiler arasında beklediğim bir küçük başkaldırma yahut şaşkınlık doğurmadı. Arkasında, ta ayaklarına kadar inen ve bol, uzun kollan ellerini örten, dizlerine düşen yumuşak, kurşunî bir yün cübbe vardı. Çevresinde uyandıracağı her türlü hisse karşı güçlü fakat sade kişiliği, duygusuzmuş gibi, kesin adımlarla yürürken ince, uzun ayaklarında bazı Turan kadınları gibi yumuşak bir deriden, fakat tamamen Türk köylüsü gibi yapılmış, bir çift çarık olduğuna inanıyordum. [...] Düşük ve güçlü omuzları üstünde ince ve uzun boyunun taşıdığı başının iskeletinde, doğa en ince kalemlerle oynamıştı. Bunun ör-

tülüştündeki sadelik ve güç! Alnının saç çizgisinin altından kulaklarını ve çenesinin altını çevirerek yalnız biraz yuvarlakça olan yüzünü meydanda bırakan bir beyaz Bursa bezi, iddiasız, fakat güzel kıvrıntılarla omuzlarına düşüyordu. Bir tel saçını bile açıkta bırakmadan, yüzünü bütün güç ve yeteneği ile gösteren bu beyaz örtüsü ortasında, bütün bakışlar dikildi. Teni beyaz, renksiz; fakat güneşte havada dolaşmaktan altını bir zenginlik almış. Kaşları siyah, ince, kalemle çekilmiş; sonra altında uzun siyah kirpikler arasında büyük, biraz donuk firuze renginde iki mavi, direnen ve kudretli bakış... Bu bakışta katiyen, kadın ya da erkek, insana cinsiyet hatırlatan bir şey yoktu. Bu iki göz, kuvvetinden habersiz olduğu için direnilmesi zor iki isimsiz güçtü! Ayaklarında beyaz, yumuşak, süetten çarıklar; başında biraz daha omzuna düşen, fakat aynı suretle örtülmüş beyaz krep düşün bir başörtüsü, bütün elbisesi ile beraber dalgalanıyordu” (Adivar, 45). Kayanın kıyafetleri modaya uymaz ama Kaya, sade ve güzel giyinir; mücevher takmaz. Paşa ile yurt dışına çıktığında da tavrını değiştirmez: “Ne yaparsın, dedi, Kaya’yı giydirmek gerek. Bu kadar didinmeme karşılık ancak tentene, elmas ve renk olmamak şartıyla bu düz kurşunî yahut siyah ipeklilerin yeni biçimlerine tahammüle alıştı. Hele çarıklarını çıkarmakta Bulgaristan’la son ticaret ve hudut anlaşmamızın sonuçlanması kadar gerçekten sıkıntı çektim” (61).

Türkçü siyasetçi ve yazar Ahmet Ağaoğlu’nun (1869-1939), *Serbest İnsanlar Ülkesi*’nde de “Erkeklerin elbiselerine, kadınların tuvaletlerine dikkat ettim. Hepsi sade yerli malından yapılmış fakat pek ince ve zarıftı. Zinet ve tecemmülâtan eser yoktu. Kendi kendime: -Hem sade, hem yüksek! İşte yaşamak san’atı!”(44) ifadelerine rastlanır.

Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun *Ankara* romanı, yukarıda zikredilen çelişkileri yansıtan kanonik eserlerden biridir. Romanın baş kişisi Selma, Kemalizmin medeniyet ve milliyetçilik tasarımlarının yansıtılmaya çalışıldığı bir örnektir. “Boynu, başının üstündeki gür ve kabarık saç yığınına güçlkle taşıyor gibiydi. Ne kalça, ne göğüs... uzun bir hastalıktan yeni kalkmış bir oğlan çocuğuna benziyordu” (Adivar, 25). Selma, kendi başına herhangi bir düşünce geliştiremez. Evlendiği erkekleri kendi seçiyormuş gibi görünse de, bu bir kurgudan ibarettir. Hayatı, düşüncesi, birlikte olduğu erkeğe göre şekillenir. Romanın ikinci bölümünde Milî Mücadele’den sonra değişen Hakkı Bey ile birlikte Selma, eski salon kadını günlerine döner: “O zamanın modasına göre etekleri diz kapaklarını ancak örten yarı açık kollu bir saten çay elbisesi içinde, Selma Hanım, bir genç kız gibi körpe ve sade görünüyordu. Fakat, yanına gidilince kendisinde, bir Meclisi İdare reisinin hanımı olmanın bazı alâmetlerini görmek güç değildi. Selma Hanım, boynunda oldukça büyük bir *renard argente* [Tilki kürkü] taşıyordu. Parmaklarının birçoğunda yüzükler vardı. Ağzında bir iri yakut taşıyan bir yılan bilezik kolunun yarısına doğru uzanıyordu. Dudakları tıpkı bu yılanın ağzındaki yakut renginde bir *ruj*’la boyanmıştı ve onu dansa kaldıran her erkek başdöndürücü bir lavanta kokusuyla

sarhoş oluyordu” (105-106). Bu dönemde “İlk zamanlar Türk hanımların balolarında dans etmesi, hele ecnebilerle dans etmesi pek hoş görülmezdi. Bunlar, bir Avrupalı salon hanımının bütün masraflarını yapmakla beraber *mond*’un [sosyetik çevre] zevkini henüz onlar kadar çıkaramıyorlardı” (115). “Dans, üst sınıfın olmazsa olmaz ritüellerinden biri hâline geldiği popüler romanların tersine, kanonik metinlerde millî ülküden uzaklaşmanın bir göstergesi sayılır” (Güneş, 2005: 70). Öte yandan, “Militan kadın yurttaşın olmayı reddettiği ‘salon kadını’ tipi, popüler aşk romanlarının ideal kadınıdır.” (Güneş, 70). Mustafa Kemal kadınla erkeğin bir aradalığını da bizzat teşvik etmiştir. Cumhuriyet’in ilanının yıldönümlerinden birinde verilen ve yabancı temsilcilerle birlikte devlet yüksek yöneticilerinin de çağrılı olduğu bir baloda, kadınların bir türlü dansa kalkmadığını görünce, kibarca dans edilmesini emretmiştir (Göle, 87).

Selma’nın üçüncü evliliğini yaptığı Neşet Sabit, bu toplantılara katılan kadınların halini acıyarak eleştirir; Neşet Sabit, ideal bir Kemalist olarak çizilmiştir (135). Ancak romandaki ideal kadın Selma değildir. Her ne kadar Selma, romandaki dönüşümü ile örnek bir kadın olarak çizilse de Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun bu romanda idealize ettiği kadın tipi Yıldız’dır. Çünkü “O, hâlisti. O, saf-tı. O, sıhhatli idi. Ondandır hiçbir hata çıkmasının imkânı yoktu. Bütün kusurlar, bütün günahlar, bütün şerler ancak Selma Hanım’a ve Selma Hanım yaşında olanlara aitti. Mazinin bütün taaffünü [kötü, pis kokusunu] yalnız bunların içine sinmişti” (221). Selma, üçüncü evliliğinden sonra bütün hayatını ülküsüne adanmış da “gene, ruhunda eski salon kadını pasifliğinden, zayıflığından bir şey” vardır (173). Neşet Sabit’in “Bir defa Yıldız Hanım, benim içinde büyüdüğüm, tahsilimi yaptığım, gözümü açıp kendimi bildiğim devirlere ait hiçbir şey hatırlamıyor. Ne fese, ne kafese, ne peçeye dair bir fikri var. Ne eski harfleri biliyor” diyerek ekler: “Zaman iki insanı, birbirinden daha ne türlü ayırabilir?” (218). Selma ve Neşet Sabit’e göre Yıldız, onların, onların neslinin ürünüdür: “Biz, düşünüp münakaşa etmese idik, bugün, ne Stadyumdan, ne Yıldız Hanım’dan, ne de onun tiyatrosundan eser olacaktı. O da bizim gibi bir ıssız harabenin tozu toprağı içinde yıpranıp gidecekti. O, kendi varlığı kadar, bu varlığa kıymet veren şeylerin hepsini de bize borçludur. Yeni nesle biz vücut verdik. Onu bizim neslimiz yarattı. Hem de, ne mihnetler, ne meşakkatler, ne tehlikeler mukabilinde; ne zor, ne korkunç imtihanlardan geçerek” (219). Bu genç kızların ise “karanlık, kasvetli hayaller” kurmağa vakti yoktur: “Sabahtan akşama kadar her saati bir meşguliyetle doludur ve sporun rasyonel usulleri sayesinde onun bünyesi gibi ahlâkı da sıhhatli ve faziletli bir inkişafa doğru feyz alıp gitmektedir” (220).

Yıldız, hem oyuncu hem sporcu son derece aktif, enerjik bir genç kızdır. Neşet Sabit’in “en az, birkaç yüz metrelik bir mesafeden, yüzünün hiçbir çizgisi görünemeyen bu çıplak bacaklı, çıplak kollu, başı leylakî bir mendille sarıli sporcu kız silüetinde Yıldız’ı” fark etmesi (211) Selma’yı kısa bir süre kıskandırırsa da, roman-

da Yıldız, olabildiğince dişiliğinden soyutlanarak anlatılır: “Selma Hanım, o küçük narin sporcu silüetinin Yıldız olduğunu, ona mahsus bir baş ve gövde hareketinden anlamıştı. Yoksa, bunun, uzaktan bir oğlan çocuğundan hiç farkı yoktu. Ne göğüs, ne kalça... Öyle dümdüz, öyle fidan gibi bir kız vücudu ki, eski Yunan frenskle-rindeki Hermafrodita bedenlerinin tam örneğidir. İşte, ellerini arkasına doğru götü-rüp göğsünü ileriye uzatıyor ve başı hafifçe yana eğilmiş olarak Neşet Sabit’e ba-kıyor. Bu, onun mutad duruşlarından biridir” (211). Sadeliği, eski bir İstanbul ka-dını olan Selma’nın aksine süssüzlüğü, Yıldız’ı Cumhuriyet şehri Ankara’nın ör-nek genç kız tipi haline getirmektedir: “Yıldız, sahne dışında dünyanın en sade, en tabii insanı idi. Mesela, o gün, buraya gelmek için, üstüne başına ufacak bir ihti-mam bile göstermemişti. Arkasında oldukça kullanılmış bir kurşuni kostüm tayyör ve ayaklarında kalın deriden kısa ökçeli spor ayakkabıları vardı. Ankara tiftiğinden bir koyu renk şanday, ta çenesinin altına kadar çıkan yakası ve bileklerine kadar inen kollarıyla gövdesini sımsıkı kavramıştı. Kendiliğinden kıvrıcık saçları aynı yünden, bir elde örülmüş berenin kenarlarından ancak dışarıya çıkıyordu. Dudak-larında ruj namına hiçbir şey yoktu. Kirpikleri ise hafifçe sürmeli idi. Yıldız, Ne-şet Sabit’in yanından çıktıktan sonra gündelik ekzersislerini yapmak üzere doğru-ca Stadiuma gidecekti ve belki, yalnız ona göre giyinmişti. Zaten, bu kızın, kendi sanatından sonra en büyük aşkı, merakı spor idi. Hatta denilebilir ki, çok defa on-da sporun tiyatroya galebe çaldığı oluyordu. Hele müsabaka mevsimleri gelince Yıldız, tiyatrodaki vazifelerini büsbütün sermeye, rollerini unutmaya başlardı” (216). O güne kadar, spor âleminde kadınların erkeklerle yarışa girişleri çok görül-müştü. Fakat, bunların hepsi, ya otomobil, ya motosiklet, ya bisiklet gibi daima bir makineli âletin yardımına dayanan yarışlardır: “Doğrudan doğruya bünyenin ken-di gücüne dayanan sporlar arasında, buna, muhtelit [karma] müsabakaların hemen ilki nazarıyla bakılabilir. Onun için halkta, bahusus kadınlarda, bu koşu, büyük bir helecan ve âlâka uyandırıyor” (212).

Aydınlanmanın Simgesi Öğretmen Kadınlar

Türk edebiyatında öğretmen, oldukça sık rastlanan bir tiptir. Müfide Ferit Tek’in (1892-1971) *Aydemir* (1918) adlı romanında Aydemir’in sevdiği ve ölümünden sonra ülküsüne sahip çıkan kadın Hazin de, Mehmet Murat’ın (1854-1917) *Turfan-da mı Yoksa Turfa mı?* (1891) adlı romanında Zehra da Mansur’un idealindeki ül-kenin kadınıdır; idealize edilmişlerdir ve toplumun aydınlatılmasında eğitimci göre-vi görürler. Cumhuriyet dönemi romanlarında idealize edilen kadın öğretmen tipler-i öte yandan Cumhuriyet kadını için de bir model oluşturmuştur. Türk dünyasını yeniden yaratmak için çalışan Ay Hanım, ideal kadın tipinin eğitici rolüne dikkat çekmektedir. Bakû’da yaşayan Ay Hanım, Paris’te tahsil görüp yurda döndükten sonra önce Bakû’de çalışmalara başlar; biri erkeklere biri kızlara iki ayrı okul açar. Daha sonra da İstanbullu Turgut’un aradığı Kızılma’yı gerçekleştirmiştir. Bu ha-

yali gerçekleştirenin kadın oluşu ve isminin de aydınlığı imlemesi dikkat çekicidir. Cumhuriyet ile birlikte aydınlanmanın simgesi olan öğretmen tipinin *Çalığışu* (1922) ile başladığı düşünülür. Aslında Fatma Aliye Hanım'ın *Refet*'i (1896), Cumhuriyet döneminde örnekleri artacak olan “öğretmen tipi”nin ilk örneğidir; ancak Fatma Aliye, referansları dolayısıyla kanona dâhil edilmemiştir. Öğretmen yine, Halide Edip Adıvar'ın *Vurun Kahpeye* (1926) ve Reşat Nuri Güntekin'in *Yeşil Gece*'sinde (1928) toplumun aydınlanmasında örnek tipler olarak kurgulanmıştır.

Yeni Turan'ın Kaya'sı, Oğuz ile birlikte İstanbul'a gitmeden önce yaşadığı köyde de öğretmenlik yapmıştır (114-115). Yeni Turan'ın en önemli icraatlarından biri hiç şüphesiz “Türk Kadını Kurumları”dır: “Yeni Turan'ın öğretmenlik eden, ağırbaşlı, karakterli hasta bakıcı yetişen, bir muharebe olur olmaz arap savaşçıları gibi Mehmetçiklerin yaralarını sarmaya giden, ordunun dikişini dikmek için kadın çalışma yurtlarında çalışan, eski Türk işleme sanatlarını Yeni Turan'a uygulamak için ekonomik, insancıl, bilimsel ve bilmem daha bir sürü yönlerde çalışan, akın akın kadınları vardı” (17). Öte yandan Yeni Turan kadınları sivil toplum faaliyetleri de yürütmekte, hayır işleri de yapmaktadırlar: “Bir mahalle yoktu ki fakiri, hastası Yeni Turan Kadınları Yardım Seven Kurumu'nun biri tarafından bakılmış olmasın; bir mahalle yoktu ki okul parası veremeyecek kadar fakir olanların çocuklarını Yeni Turan'ın açtığı okulların birinde parasız okutmasın. Bir mahalle yoktu ki, orada Yeni Turan'ın kurdurduğu sade, salaş bir salonda, gene bu kadınların idare ettiği, çocuklara dinî, ahlâkî yararlı bilgi veren bir cuma okulu bulunmasın! Bazan cuma günleri bizim mahallenin köşesinden geçerken, bu cuma okullarının kapısını aralık bulursam, bakardım. Her vakit uzun, ciddi yüzlü, beyaz başörtülü, siyah cübbeli bir kadının çocukların karşısında tatlı bir sesle ahlâkî bir hikâye söylediğini yahut duvardaki tahtaya, bir hayvan, bir eşya, bitki resmi çizdiğini yahut da çocuklarla bir elişi yaptığım görürdüm. Bu cuma okulları hele İstanbul'da o kadar çoğalmıştı ki, Yeni Osmanlılar bile çocuklarını oralara göndermeye başlamışlardı (18). Yeni Turan'ın vaat ettiği toplum düzeninde kadının çok önemli bir konumu vardır. Bu konum Kaya'nın şahsında şekillenir. Kaya her bakımdan örnek bir kişidir; Fransızca ve biraz Almanca bilir. Romanda Kaya'nın şahsında ideal bir kadının nasıl olması gerektiği söylenirken öte yandan “İstanbullu” kadınlar da eleştirilmekte ve kadınlara, eleştirilen bu vasıflardan uzak durulması gerektiği mesajı verilmektedir: “Fakat bu İstanbullu kadınlar birer kukla, birer ulussuz, işsiz, amaçsız, süslenmiş kukla” (111).

Ankara'da (1934) Selma, “İyi bir tahsil görmüş olmasına ve fikir davalarını çok iyi anlayabilecek bir seviyede bulunmasına rağmen memleket işlerine karışmak emeli gönlünden hiç geçmemişti. O, gün bu gündür, acemi ip cambazı gibi hep hayattaki muvazenesini aramakla meşguldü” (18). Selma, milli mücadele yıllarında hemşirelik yaparak halkının çilesini paylaşır, son dönemlerde ise, yine halkına ‘faydalı’ olabilmenin yollarını arayacak ve öğretmenlik yapmaya başlaya-

caktır. İlk eşi Nazif'ten ayrıldıktan sonra yepyeni bir döneme girer; ancak Cumhuriyetin ilanından sonraki yıllarda kendisine yine süs bebeği muamelesi yapılmıştır: “Hakkı Bey’in senede birkaç bin lira sarfederek süslediği lavantalarla bir tropika çiçeği haline sokup nice dans kavalyelerinin kolları arasına bıraktığı bu kadının bir lüks eşyasından, bir faydasız süsten –nihayet tatalım da- bir zevk âletinden farkı neydi?” (150). Selma Hanım, bir gün çalışmak istediğini ‘Hayatımı kazanmak için değil, fakat bir şeye yaramak için. Bizi, yalnız süsleyip dans ettirmek için mi açtınız? Yalnız buna yarayan bir kadın hürriyetinin ne kıymeti var?’ diyerek ifade ettiğinde, Hakkı Bey, onunla bir çocuk gibi alay eder: ‘Geriye alırsak kıymetini o vakit anlarsınız.’” (152). Selma Hanım sonunda patlayacak ve şöyle serzenişte bulunacaktır: “Şu bizim, gûya içtimâî bir inkılâbın öncüleri olduklarını zanneden okur yazar Türk kadınları demek istiyorum. İşte, bunların hepsi, boş yere hür, azât olmaktan mustarıptirler. Evde hiçbir faydamız, sokakta hiçbir faydamız kalmamıştır. Bir derin boşluk içinde dönüp duruyoruz” (157). Selma, Neşet Sabit ile evlendikten sonra öğretmenlik yapmaya başlayacaktır.

Erken Cumhuriyet dönemi romanlarına yakından bakıldığında Kemalist medeniyet projesinin kadınlar üzerinden nasıl işlediğini görmek mümkündür. Bu tür okumalar medeniyet tasarımı ve milliyetçi ideoloji arasındaki sentez arayışında, kadının nasıl “kullanıldığını” ve kurgulandığını da gözler önüne serer. Kadın üzerinden gerçekleştirilmeye çalışılan bu sentezin eleştirisi ve hesaplaşması daha sonra özellikle Adalet Ağaoğlu’nun *Ölmeye Yatmak* (1973) romanında Aysel karakteri üzerinden yapılacaktır.

KAYNAKÇA

- Adıvar, Halide Edip, *Yeni Turan*, Orhaniye Matbaası, İstanbul (1.bs. 1912- 2.bs. 1342/1924).
- Ağaoğlu, Ahmet. *Serbest İnsanlar Ülkesi*, Sanayi-i Nefise Matbaası, İstanbul 1930.
- Çaha, Ömer, *Sivil Kadın*, Vadi Yayınları, Ankara 1996.
- Emiroğlu, Kudret. *Gündelik Hayatımızın Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Güneş, Aslı. “Kemalist Modernleşmenin Adab-ı Muaşeret Romanları: Popüler Aşk Anlatıları”. Ankara: Bilkent Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Şeriatî, Ali. *Medeniyet ve Modernizm*. Çeviren: Fatih Selim-Abdurrahman Arslan. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980.
- Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem* (Medeniyet ve Örtünme). İstanbul: Metis Yayınları, 2001.
- Kandiyoti, Deniz. *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar*. Metis Yayınları, İstanbul 1997.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Ankara*, İletişim Yayınevi, İstanbul (1.bs.1934-16.bs. 2003).

ERCAN YILDIRIM

KÜRESEL MEDENİYET VE ZAMANIN RUHU

Tarihin bilinen çağları içinde meydana getirilen medeniyetlerden hiçbiri tüm dünyayı kapsayıp işgal edememişti.

Şimdiye kadar dünyada hâkim medeniyetin unsurlarıyla tanışmamış çok fazla kültüre, kişiye ve devlete rastlamak mümkündür. Tâ ki içinde bulunduğumuz zamanın medeniyetine kadar. Küresel medeniyet kapsayıcılığı, ürettiği teknik – maddi ve manevi kültür, etkileyiciliği, cazibesıyla dünya çapında etkili tek medeniyet vasfını kazandı. Geçirdiği evrimler bir tarafa, olgunluğuna ulaşmamış olması gelecekteki büyüklüğü için daha iyi fikir verebilir.

İçinde bulunduğumuz medeniyeti tanımlarken “Batı medeniyeti” biçiminde vasıflandırmak çok mümkün değil. Bu tanımlama aslında bütün medeniyetler için de geçerli bir durum. Batı kavramının içeriği bir tarafa Batı’yı meydana getiren medeniyetin yekpare olmadığı gerçek.

Hangi Batı medeniyeti? Avrupa kavramının oluşmaya başladığı 8. yüzyıla kadar olan Batı mı yoksa Haçlı Seferleri ve sonrasındaki Batı mı? 16. asırdan sonra kendini yenilemiş ve önceki yüzyılları tamamen aşmış bir Batı mı? Belki de ABD’nin ürettiği ve şekillendirdiği Batı’da buna dâhil olabilir. Nereden bakılırsa bakılsın Batı ile medeniyeti sürekli kendini yenilediği bir tek Batı medeniyetinden bahsedemeyiz. Hele ki Küresel Medeniyet için sadece Batılılara münhasır bir medeniyet kesinliğine ulaşmak mümkün görünmemektedir. Çünkü Küresel medeniyetin üreticisi ve yayıcısı sadece bir kanaldan ve merkezden yürümemekte; dünyanın tamamı Küresel Medeniyete katkı sağlamaktadır.

Küresel Medeniyetin ürettiği kültür Avrupa’nın da tartıştığı ve dizginlemeye çalıştığı bir yapı / tehlike halini almaya başladı. Avrupa fikrinin özellikle 8. asırda şekillenmeye başlaması, kavramın ortaya çıkışı ve zamanla bunun yerleşmesi; ilerleme, teknik gelişim, rasyonalite ve doğa felsefesinin yeniden kurulmasıyla ilgili olagelmişken, Küresel Medeniyet tüm bu değerleri bireylerin zihninden çıkardığı gibi bunların esaslı bir tehdit unsuru olduğunu dile getirerek Avrupa’yı Avrupa haline getiren düşünceyi de hırpalamaktadır.

Avrupa özellikle 20. yüzyılda girdiği kimlik bunalımını aşabilecek enstrümanlar geliştiremediği için bunu türlü yollardan izale etmeye çalıştı. Bir anlamda bireylere kimlik değerlerinin neler olduğunu hatırlatabilecek her türlü unsuru ortadan kaldırmaya yöneldi. Kimliklerin dayandığı mensubiyet temelleriyle oynadı. Farklı ve çok hızlı aidiyet değerleri, mekânları, nesneleri üretti. Çünkü Avrupa kendini gerçekleştirebileceği bir teolojiyi kuramadı. Ürettiği medeniyetin kökleşmesini sağlayacak metafizik ve ruhi gerekçeleri üretmedi. Üretmek iste-

di fakat teknik büyüklük buna engel oldu. Heidegger'in belirttiği ve tehlikeyi önceden bildirdiği gibi varolanlar üzerine kendini kurduğu ve onu temellendirdiği için varlık hakkında düşünmeyi kesti. Dahası bunun yersizliğini icbar ettirdi.

Bütün bunlardan sonra Avrupa kendi kurduğu yapının altında kalma tehlikesiyle karşı karşıya buldu kendini. Zira Batı medeniyetinin işleyişini sağlayan ekonomik dinamizm yani dünya sistemi yüzyılın ortasında el değiştirdi. Bu değişim Batının iç meselesi olmaktan çıkarak tüm dünyaya yayıldı. Çünkü usul olarak farklı metotlara dayalı bir dünya sistem zuhur etmeye başladı. Sermaye ve kârın azami derecelere çıkarılması, aşırılaşan üretimi eritebilmek için nüfusun sayısını değil sadece nesneye karşı bakışını değiştiren bir algı aslına bakılırsa kurulmak zorundaydı. Son zamanlarda ilerlemeye duyulan inançsızlık ve güvensizlik bu aşırı üretim ve tüketim dengesizliğinin de bir ürünü.

Avrupa için sonuç böyle olmamalıydı tabi.

Kurdukları medeniyetin kendi ellerinden çıkması onları derin bir varoluş bunalımına esas şimdi sokmaya başladı. İktidarın el değiştirmesi değil yalnızca mesele olan iktidar üzerinde söz haklarının gittikçe zayıflaması da büyük sorun.

Bu aşamadan sonra sormak tabi ki gerekli: Küresel Medeniyet, Batı medeniyeti için bir tehdit midir? Batının Küresel Medeniyet üzerinde söz söyleme, inisiyatif kullanma, yönlendirme hakkı yok mudur? Küresel Medeniyetin dikey ve yatay yaygınlığı, coğrafyaları aşan yapısı Batı medeniyetinin gözden geçirilmesini daha da ötesi gözden çıkarılmasını gerektirir mi?

Küresel Medeniyet; Coğrafyadan ve Batıdan Uzakta

Küresel Medeniyetin temel vasfı da bu zaten. Merkez fikrinin ve ayrıcalığının belli coğrafyada toplanmaması.

Bir Tanzanyalı Küresel Medeniyetin gözündeyse bir Avrupalı da odur.

Dünya Sisteminin merkez – periferi dengesi hala ve daha kuvvetli olarak varlığını sürdürmekte fakat merkezin yeri artık sabit bir coğrafyadan çıkmak üzere. Çevrenin üretilenlerden ve kârdan / sermayeden eline geçen geçmiş dönemlerde hemen hiçbir şey yoktu.

Şimdi dünyada üretilenlerden periferidekiler de haklarına düşeni almaya başladı.

Fakat bu bilindik ve sosyalist tarzda eşit / adil bölüşüme yol açacak nitelikte yaygınlık değil tam tersine sistemin merkez algısının değişmesi, merkezin dünyaya dengeli olarak dağılmasıyla ilgili. Çünkü merkez coğrafi konumunu Batı Avrupa ve Kuzey Amerika “evren”ine sıkıştırmak istemiyor. Küresel Medeniyete katkısı, bu “doymuş” sahaların çok da yeterli değil. Periferidekiler sermaye ve kar bölüşümünden gelebilecek her türlü parçaya razı. Bu rıza hem kol hem de beyin gücünü bütün konsantrasyonuyla birlikte merkezin işleyişine bırakacak derecede üst seviyede.

Küresel Medeniyet esasında dünyaya yeni bir varoluş bilinci ve algısı da getirdi. Avrupa'nın üretemediği teolojik gerekçeleri Küresel Medeniyet rahatlıkla karşılayabilmektedir.

Niçin karşılmasını ki?

Küresel Medeniyet bireyin düşündüklerini, inandıklarını, hissettiklerini söylemesinde ve uygulamasında bir beis görmediği gibi bunları “ibadet”mişçesine sunmasında da problem görmez. Problem bir tarafa bu yönelimin kökleşmesi taraftarı.

Yaygınlığı ve tutarlılığı, kabul edilebilirliği de buradan gelir zaten. Başta dini inançlar olmak üzere kültürün tüm unsurlarının yorumları Küresel Medeniyet tarafından makbul addedilir. Öyle ki yorumlardaki aşırılıklar, farklılıklar, uygulamalardaki çeşitlilik Küresel Medeniyetin zenginliğinden sayılır.

Böylece tarih boyunca süzülüp gelmiş inançlar ve kültür örüntüleri sıradanlaştırılarak farklı yorumların hayata geçirilmesi teşvik edilir. Bu, çoğulculuk başlığı altında ele alınan kültür yorumları bireylerin beslendiği ana kaynağa olan bağılıklarını sona erdirir. Bu sayede toplumun merkezine yerleşmiş temel değer ve mensubiyet bağları ile bireyler arasındaki irtibat kopartılır. Çünkü Küresel Medeniyet bireye büyük değer verdiği gibi onun düşünce ve eylemlerini sahiplenir. Her bireyin gücü Küresel Medeniyetin sunduğu imkânlar arasında seçme tercihi yapabilmesinden kaynaklanır. Bireyin yalnızca cemaatten ayrılması değil, kendisine sanal da olsa yeni mekânlar, arkadaşlar ve inanç grupları bulması, kendini ifade edebileceği alanların çoğalması bireyin statüsünü ve kudretini artırabilmektedir.

Bilgiye ulaşımın çok rahatlaması, bireylerin inandığı kıymetler hakkında araştırmalarını artırmaya ve sorgulamaya götürmektedir. Dolayısıyla konunun uzmanları, âlimler tarafından yorumlanan naslar, öğretiler artık kendine güvenen her bireyin yorum alanına dâhil olabilmektedir. Rasyonel paydayla birlikte klasik ilim geleneği devre dışı bırakıldığında bireyin kendi kendine otorite belirleme ve tayin etme gücü de artar.

Küresel Medeniyet tüm inançları ve dinleri birleştirdiği, aynı düzeye getirdiği gibi yorum farklarını da dini inanışın konumuna denk getirebilmektedir. Böyle olunca İslam ile Hristiyanlığın ya da Yahudiliğin benzer konumlarda olması bir tarafa İslami uygulamaların tarih boyunca gelmiş sürekliliği sorgulanmaya başlamakta; alternatif yorumlar, çıkarımlar ve fikirler kullanışlı kabul edilerek geçerlilik kazanmaktadır. Dolayısıyla İslam’ın gücü yekpare Müslüman varlığının bir sonucu olmaktan uzaklaşarak, bireylere kadar inen bir çoğulculuk içinde kaosa sürüklenebilmektedir.

Kaos savaşlarda ve çatışmalarda değil fikirlerde, inançlarda ve yorumlarda yaşanmaya başlamaktadır. Küresel Medeniyet büyük çatışmalar ve savaşlarla büyütürken değil dünyadaki insan varlığını belli bir yöne kanalize ederek varlığını güçlendiriyor. Bu, mensubiyet bağlarının yer değiştirmesiyle ilgili.

İslam, Hristiyanlık ya da başka dinler bireylerin kendilerini ifade etmelerini sağlayan tek saik değil bu aşamadan sonra. Buradan üretilen yorumlar ve zenginliktir esas olan. Küresel Medeniyet çokluktaki birliği kurmayı bu anlamda başarmıştır.

Merkezsiz, Topraksız Küresel Medeniyet

Küresel Medeniyetin önceki medeniyetlerden çok belirgin vasıfları var.

Bunların başında teritoryal olmaması gelir. Küresel medeniyet belli bir toprak bütünlüğüne, sınıra sahip değil. Varlığın ve gücünü toprakları muhafaza etmekten almıyor. Yayılmacılığı topraklarını genişletme üzerine kurulu değil. Çünkü Küresel Medeniyetin belirli bir odağı, merkezi de yok.

Onu kuran bir yapı Avrupa merkezli zihin ve irade bulunmakla birlikte, Küresel Medeniyetin bu nüvesi mutlak merkezi oluşturmaz. Dolayısıyla bir başkente de sahip değil. New York'ın 20. yüzyılın başında kazandığı statü ve güç bugün hükümlanlığını devam ettirse bile Küresel Medeniyetin yönetildiği, yönlendirildiği yer değil. Küresel medeniyeti kurup, koruyan ve kendi varlığıyla medeniyetin varlığını özdeşleştiren bir kadroda ortalıklarda gözükmemekte.

Küresel Medeniyet imparatorluklar döneminin bir ürünü değil. İmparatorluklar gibi bir aileye ve kişiye dayanmaz. Fakat belli zümrelerin hâkimiyeti ve yönlendirmesi çok açıktır. Küresel Medeniyet mantığına bağlı olarak her türlü otorite ve kişisel güç, başarı ve kariyer ödüllendirilse bile etkinliğini uzun süre koruyamaz, imparator kisvesine bürünemez, kendi sürekliliğini kendi kendine sağlayamaz. Kökleri yoktur, çünkü geleceği belirsizdir.

Dünyanın en büyük şirketlerinden birinin başında bulunan bir kişi rahatlıkla konumunu çok kısa sürede kaybedebilir.

Bir başka yere sürülebilir, kazandığı statü ve mal varlığı elinden alınabilir. Aynı şey şirketler için de geçerlidir. Mühim olan sektöre bağlı şirket çokluğu ve onun içindeki liderdir. Bir ulus – devletten bile daha büyük ekonomik hacme sahip bir şirket bile yerini kısa sürede kaybedebilir. Düşmanı gibi görülen, mücadele ettiği rakibine liderliği bırakabilir. Buradaki temel yönlendirici iş yapabilme becerisini katlama yeteneğidir. Merkez bu kıvraklığın elden gitmesine neden olabilir. Şirketler veya kişiler medeniyetin, imparatorluğun zaman içinde durağanlaşmasına sebep olabilir.

Çatışma, Müdahale, Askeri Güce Dayalı Medeniyet

Kısa zaman içinde bu kadar çok dönüşüm geçirebilmiş, yenileyebilmiş tek medeniyet Küresel Medeniyettir.

Medeniyetlerin en büyük emarelerinden olan askeri güç ve bürokrasi de fiili olarak Küresel Medeniyet bünyesinde görülmez. Ancak dünyadaki işleyişe Küresel Medeniyetin ürettiği kültüre karşı alternatif niteliğindeki tüm oluşumlar, medeniyetin kendi teknikleri ile izale edilebilir. Eğer düzelmezse ve inatçı tavrını sürdürürse ulus – devletler aracılığıyla askeri müdahalenin muhatabı olabilir. Askeri güç Küresel Medeniyetin en büyük avantajını oluşturur. ABD'nin bina ettiği devasa askeri yapı, askeri harcamalara dayalı ekonomik temerküz çok az yerde başarısız oldu. Ortadoğu ve Afganistan'daki başarıları temelde NATO kimliğine bağlıydı belki ama bu ittifakın geliştirdiği savaş tekniği ve elektronik saldırı teknolojileri, as-

kerlerin düşman ordularıyla karşı karşıya gelmesini engelledi. Hava saldırıları, akıllı ve güdümlü füzeler ile düşman güçleri yok edilebildi, teslim alındı.

Küresel Medeniyetin metodu böyle: kesintisiz ve aman vermeden çatışma anlayışına karşın mümkün olduğunca düşmanla cephede karşı karşıya gelmeme.

Küresel Medeniyetin baskı, çatışma ve müdahale yöntemi biraz da imparatorluk fikrinin zaman içinde kaybolmasına paralel olarak, teknik manadaki gelişme ve buna bağlı maliyetlerdeki artışla da ilgili. Çünkü klasik emperyalist, sömürge döneminde sınırlı sayıda asker, bir yeri işgal edip, idare etmeye yeter de artardı. Direniş için gerekli malzeme yalnızca sömürgecilerin elindeydi. Ancak Küresel Medeniyetin tekniği ve tüketimi yatay manada tüm dünya sathına yayması, askeri teçhizatın da herkesin eline geçmesine neden oldu.

İngiltere Hindistan'ı belki 30 bin askerle idare edebilmişti ama şimdi bu çok da mümkün görünmüyor.

Zaten fiili işgal imparatorluk fikri bakımından çok mantıklı görünmüyor, bu saatten sonra. Öne çıkacak medeniyet aktörleri çok güçlü değiller. ABD Küresel Medeniyetin esas gücü gibi görünse de etkinliği gittikçe azalmakta. Zira artık işgaller müthiş masraf gerektiren meşgaleler halini aldı. Kâr oranları gittikçe düşmeye başladı. Çünkü Küresel Medeniyet kendi ürettiği teknolojik üstünlüğü bir şekilde düşmanlarına da ulaştırdığı için olan bitenden habersiz dünyada kimse bulunmamakta. “Özünde maliyet – yarar bilançolarına göre ölçülen siyasi rasyo- nelliğin yanı sıra, öncelikle de her yerde hazır ve nazır medya aracılığıyla genişleyen kamuoyu denetiminin emperyal siyaseti cazip olmaktan çıkardığı, hatta imkânsız hale getirdiği savunulmaktadır.” (Münkler, 2009, 227)

Küresel Medeniyet tüm medeniyetler gibi hayatı en tepeden en aşağıya kadar bütün kademelerinde tamamen kontrol etmek ister. (Ritzer, 2011, 153) Fakat Küresel Medeniyetin kontrol mekanizması yalnızca belli dönemler ve bazı konularda yoğunlaşmamış, bir zihniyet dönüşümü halini almıştır. Çünkü Küresel Medeniyet bireylerin belli oranda hayatlarını idame ettirme şartlarını kendi kurguladığı ve kurduğu mekanizmanın sağlıklı işlemesine bağlamıştır. Bu mekanizmanın işlerliği Küresel Medeniyetin icbar ettirici bir hegemonya kurmasını gerektirmez her zaman. Çünkü sistem şiddet gerektiren baskı yöntemlerini makbul bulmaz. Bireyler için bu böyledir. Ancak Küresel Medeniyetin asıl çarpıştığı konu sermayenin mekân tutmasıdır.

Küresel Medeniyet için sermaye sabit olamaz. Sermaye gezgindir. Gezgini- liği dünyayı kapsayan bir anlayış gerektirmesindendir. O derece yaygınlık kazanmış bir zihni dönüşüm ile karşı karşıya bulunmaktadır ki dünya, yerleşik, otokton ve teritoryal her türlü güç, potansiyel tehdit içerir. Çünkü Küresel Medeniyet için sınırlar dünyadan başlar. Kendi iç dengelerini ve sınırlarını oluşturmaya çalışan unsurların akıbeti hiç de müspet olmayabilir. Küresel Medeniyetin sınır kavramı bu bakımdan çok keskindir.

Coğrafi yaygınlık bir bakıma hükümranlığın garantisidir. Küresel Medeniye- tin bireylere ve toplumlara sunduğu devlet modeli ulus – devletten başkası değil

elbette. Çünkü ulus devlet örgütlenmesinin mantığı Küresel Medeniyetin çalışma sistemi için daha elverişlidir.

Zira dışa karşı birlik görüntüsü veren ulus – devletlerin içteki karmaşa ve çatışmaları, her biri dinamiti andıran sorunlar yumağı, kendini tatmin edememiş yurttaşlar topluluğu, etnik aidiyetler, dini yönsemelerin vuzuha kavuşmaması Küresel Medeniyetin işleyiş biçimini çok kolaylaştırır. Küresel Medeniyetin yaygınlığı ulus – devleti güçlü kılar belki ama bireyleri ve toplumu rahatlıkla dönüştürür. Bunu algılamada ulus – devletler yetersiz kalmaktadır.

Meselenin yalnızca iktisaden şirket modelleri ve kendi aralarındaki çatışmaları gibi algılanması esaslı tehdidin üstünü örter: “Coğrafi yayılmalar, yeniden düzenlemeler ve yeniden yapılanmalar, mekâna sabitlenmiş (toprağa çakılı) değerleri tehdit eder. Bu çatışma kaçınılmazdır ve sonsuz kere tekrarlanır, çünkü yeni bölgelerin de, işlevlerini etkili bir biçimde yerine getirmesi için fiziki altyapılara ve inşa edilmiş ortamlara gereksinimi bulunmaktadır. Mekâna sabitlenmiş büyük miktarlardaki sermaye, başka bir yerdeki mekânsal sabitlenmenin gerçekleştirme kapasitesini engelleyen bir etmen olarak hareket eder.” (Harvey, 2008, 97)

Avrupalı ile Sudanlıyı Eşitleyen Medeniyet

Küresel Medeniyetin yöntemleri, kadrosu, işleyişi çatışma ve savaş mantığı, enstrümanları eski medeniyetlerden, dünya sisteminin önceki dönemlerinden tamamen farklı.

Fetih anlayışı bile değişik.

Aradaki tek benzerlik tüm dünyanın egemenlik altına alınması aşkı, çabası, hedefi. Küresel Medeniyetin gücü ve etkisi o derece büyük ki Avrupa bile ona direnmeye başlamıştır. Burada Küresel Medeniyetin merkez güçleri arasındaki mücadelenin, ABD ile özellikle Avrupa’nın çatışması söz konusu olsa bile esasında içinde bulunduğumuz medeniyetin dönüştürücü gücünün boyutları önemli hale gelmiştir. Çünkü Küresel Medeniyeti de meydana getiren Avrupa / Batı Medeniyetinin varolma çabası Küresel Medeniyetin işleyiş tarzını çok iyi anlatabilir. Zira Küresel Medeniyet için “dünya vatandaşlığı” önemlidir.

Küresel Medeniyetin ulusu, dünya yurttaşlarından ibarettir sadece.

Bu algı içinde Avrupa’nın Avrupalının yeri de rahatlıkla Sudanlıdan, Pakistanlıdan, Koreliden farksızdır. Küresel Medeniyet iş yapabilecek ve kurulan sistemi idame ettirebilecek güce ve birey portresine bakıyor. Avrupalının uzun dönem süren hegemonya ve sömürgeciliği, doymuşluğu ve sistemi işletmedeki uyusukluğu Küresel Medeniyetin işini zorlaştırır. Çünkü Avrupa artık “savaşçılar kıtası değil, emekliler kıtasına dönüşmüştür.” (Tourine, 2007, 66)

Sırf dinamizmini kaybettiği için değil yönetmeleri eskidiği için de Küresel Medeniyetin ilgisinden uzakta kalmaktadır Avrupa. Küresel Medeniyetin dönüştürücü gücündeki efsun, yumuşaklığındadır. Tezlerinin bireyi ürkütmeden, korkutmadan

ve rızasıyla kabul edilmesine dayanır. Avrupa'nın tartıştığı konu kıtanın tekrar gücü ve organizasyonu eline alması üzerine. Avrupa, Küresel Medeniyet karşısında varolma talep etmekte, bu bilinci yerleştirmek istemektedir.

Avrupa Birliği projesinin “Avrupalılık” mensubiyeti ile “dünya vatandaşlığı” alenen çarpıştır. Avrupa hala geleneksel yöntemlerini kullanma taraftarı olduğu için eskiyi diriltme çabasına girişmiş, “fethi” yine temel paradigmaları haline getirmeyi mesele ve politika haline getirmiştir: “Ulusal bilincin Amerikan ve Fransız Devrimleri sırasındaki fetihçi gücünden eser kalmamıştır artık; demokratik toplumlar da ekonomik yoğunlaşmanın tehdit ettiği çıkarların tepkici bir şekilde savunulmasından başlayan yeni loncacı devletin koruması isteğine kadar giden, ama her an erktekelci bir yönetimi iktidara getirebilecek olan siyasal davranışları benimsemiş orta ulamların sığınma yerine dönüşmüştür artık.” (Tourine, 2011, 297)

Çünkü Avrupa fikri, halk iradesinden ya da büyük bir düşünce hareketinden çıkmadığı için, Avrupa bir ulus olmadığına göre, bir ülkeler, kentler, fikir akımları, okullar, araştırma merkezleri bütünüünün oluşturduğu düşünsel, bilimsel, sanatsal ve kültürel alandan daha yaratıcı, ABD'den daha bağımsız, daha kozmopolit ve daha çok kültürlü olabilir. (Tourine, 2007. 67)

Küresel Medeniyetin söylemleri arasında ABD Başkanı Bush'un sözünü ettiği “barış dolu özgür bir dünya” (Harvey, 2008, 4) kurmak gelir.

Küresel Medeniyetin “büyük savaşlar”dan kaçınmasına rağmen “bölgesel çatışmalar” a yol vermesi, yeri geldiğinde ve sık sık bunu kullanması klasik medeniyetlere yaklaştıtır onu. Ama Batı Medeniyetinin ağır ve yıkıcı dünya savaşları döneminden “maksimum kar” elde edilemediği için küçük çaplı çatışma ve müdahalelerle sistemin yürümesi sağlanabilmektedir.

Yine Bush'un “Bizden yana olmayan bize karşıdır” ifadesi medeniyet kavramını çok açık biçimde ifadelendirir. Küresel Medeniyet için önemli olan savaş ortamı oluşturmayacak denli bağlılık bildirmektir. Buradaki bağlılık bilindik manada ve siyasal olarak eklemelenmenin çok ötesindedir. Klasik medeniyetler gibi kültürler arasındaki geçişliliğin en aza indiği ve kesintisiz bir benimsemenin kendini gösterdiği aidiyettir esas olan.

Hız, Büyüme, Teknoloji ve Cazibe: Yeni Emperyalizm

Küresel Medeniyet öncekiler gibi “emperyal” hedeflerle donanmıştır. Medeniyetin kendisi zaten bu bakımdan başka milletleri ve kültürleri kendi ürettiği kültür çerçevesinde şekillendirmeye dayanır.

Küresel Medeniyetin emperyal yapısı onun geniş bir coğrafyayı kapsamasından ileri gelmiyor; dünyadaki kültürleri ve dinleri etkileyip onları dönüştürecek denli “iddia” sahibi olmasından kaynaklanıyor. Dünyanın her tarafında Küresel Medeniyetin gücünü görenler kadar cazibesine kapılanlarda bu emperyal aşkın muhatabı oluyor.

Dünyadaki ekonomik yapıyı, siyasal teorilerle birlikte ekonomi – politiği kavramada “dünya sistemi” tezi önemli bir açılım sağlar. Dünya sistemi tezi bu bakımdan bir tez olmanın ötesinde dünyadaki ekonomik gidişatın gerçekten “bütüncül” bakılması gerektiğini gösterir. Çünkü kapitalizm de evrensel işleyişe sahiptir. Sahip olmak zorundadır. Ruhu gereği sömürmeye dayandığı için sömürenlerin, kaynaklara ulaşması yani dünyanın en ücra kesimlerine erişmesi gerekir.

Kapitalizm Küresel Medeniyetin ekonomik yapısını kavramada tek teoridir belki ama bu medeniyetin kapitalizmi götürdüğü aşama çok daha ileridir. Çünkü ekonomik verilerle birlikte kültürel irade de bu hızlı değişime ön ayak olmuş durumda.

Küresel medeniyet aynen dünya sistemin mekanizmasına paralel işler yapmaktadır. Hız, teknik ve teknolojik dolaşım, yenileşme Küresel Medeniyetin cazibesini ve saygınlığını da artırır: “Merkezin çevre üzerindeki öncelikli avantajı onun teknik ve örgütsel üstünlüğüne dayanır ve bu avantaj merkezin gelişmiş sanayileriyle çevrenin hammadde üreticileri ve düşük teknolojisi arasındaki işbölümünü niteler. Merkezin yeniliklerdeki yönlendiriciliği ve endüstriyel üstünlüğü sayesinde merkez, ekonomik ortaklarıyla uygun ticari şartları belirleme yetkisine sahiptir. Daha yüksek verimlilik ve sonucunda daha yüksek oranlarda kâr edinimi ve sermaye birikimi hızlı ekonomik büyümenin, servetin ve gücün merkezde odaklanmasının arkasındaki en önemli sebeplerdir.” (Gılpin, 2011, 122)

Muazzam bir teknolojik yenilik, sürekli devinim, her geçen dakika yeni bir teknoloji, yeni modeller, yeni ürünler, yeni programlar... Ardı ardına çıkan ve bir öncekini diskalifiye eden teknolojik aygıtlar dünyanın her köşesindeki sisteme muhalif kesimleri bile kendisine bağlamaktadır. Gıda teknolojisinin akıl almaz derecede gelişmesi, ürünleri çeşitlendirmesi, yiyecek ve içecekleri aylarca koruyan teknikler geliştirmesi “herkes”leşmeyi beraberinde getirir.

Dünya yurttaşlığı bu akıntıdan kendini kurtaramaz. Küresel Medeniyet kadim medeniyetleri Çin, Hind, Mezopotamya’yı çoktan tarihin nostaljik kısmına gönderdi bile. Çünkü Batı Medeniyetinin 18 – 20. yüzyıllarda yaptığı doğrudan sömürü yöntemi de artık tarihin tozlu raflarına kalktı: “(İspanyollar) Encomienda denilen tüyler ürpertici bir sistemi uygulamaya başlamışlardı. Bu sisteme göre imtiyaz sahibine yalnız bir toprak değil, köle gibi dilediği biçimde kullanabileceği bir miktar da yer verilirdi. Zavallı yerliler kırbaç altında, İspanyolların Yeni Dünya’da erkenden geliştirmiş oldukları şeker kamışı, boya çıkarılan bitki ve daha sonra tütün tarlalarında, aynı zamanda da en zenginleri Darien’de bulunan birkaç altın madeninde aralıksız çalıştırılıyorlardı. Zavallı Kızılderili yerlilerin hızla yok edilmeleri öylesine korkunç boyutlara ulaşmıştı ki, sömürgeciler Afrika’dan siyah ırktan köle getirtmek zorunda kaldılar.” (Luraghi, 2000, 57 – 58)

Küresel Medeniyet uyguladığı neoliberal programlarla klasik dönemdeki Batı Medeniyetinin sömürge mantığını daha da sertleştirdi. Dünyanın belirli bölgelerinde uygulanan sömürgecilik Küresel Medeniyette aşırılaştı. Küresel Medeniyeti diğerlerinden ayıran kendi bünyesindeki toplumları da yoğun bir sömürüye

dâhil etmesidir. Bu, çalışma koşullarının ağırlığından değil çalışma mantığının aynı kalmasından kaynaklanır. Çünkü Küresel Medeniyet yurttasına sistemi gö-bekten bağlar. Yurttasın geleceği çalıştığı sektörün azami kârına bağlıdır.

Şirketine, Kapitalizme, Medeniyetine Sahip Çık, Karnın Doysun

Bir anlamda sektördeki kâra değil ama zarara ortaklığı vardır çalışanın.

Bu, klasik manada sanayi işçisini açıklamaz. Hizmet sektöründen tarıma kadar dünyanın her yerinde çalışanlar kendi selametleri için gayret gösterirler. O saha-nın zarar etmesi, diğer sektörlerin karlarının düşmesi, çalışanın geleceğinin karar-ması demektir. Bu yüzden Bretton – Woods sonrasındaki düzende çalışan siste-min tam göbeğine yerleşerek ücretini sağ salım alabilmek için sistemin herhangi bir sekteye uğramaması için gayret sarfeder duruma gelmiştir.

Bu neoliberalizmin tam istihdam politikasının yanında “iş ve üretim disiplini-ni” artırmakla da ilgili esasında. Anglo Sakson kapitalizmin çok sert kurallara ha-iz olması, aşırı gelişkin bir finans hayatının varlığı (Stanford, 2011, 52 – 54), ça-lışma hayatında yanlışla, hataya, savsaklamaya yer bırakmadan bir anda işsiz do-layısıyla “aç” kalmaya kadar varan sert kurallar, dünyadaki kapitalizmin varlığını zaman zaman keskinleştirebilmektedir. Çünkü azami kâr çoğu zaman taşeronlaş-manın ötesinde işçi azaltmayla da ilgilidir. General Electric on bir yıl zarfında yüz bin çalışanını işten atmış, bunun karşılığında da gelirini 1.5 milyardan 4.7 milya-ra yükseltebilmiştir. (Korten, 2008, 263)

Ne olursa olsun Küresel Medeniyet şirket kültü üzerinden yürümez. Fakat şir-ketlerin ürettiği ekonomik ahlak toplumların geneline yansıdığı gibi dünyaya da yayılmaktadır. Bu, Darwin’in “güçlü olanın hayatta kalacağı” tezinin birebir kar-şılığıdır. Dünyadaki hayat algısı varoluş fikrini de dönüştürmüştür. Aşırı sert olanlar ile aşırı ılımlılar ulus devletlerin parçalanmasına neden olabilmektedir. Zira Küresel Medeniyetin doğal zenginliği olan bölgelerine zaman zaman yaptı-ğı naif baskılar tepkilerin dozajına bağlı olarak artabilmektedir. Petrol sahaları bir tarafa başka enerji kaynaklarının bulunduğu alanlardaki koridorlar doğrudan müdahalenin muhatabı olabilirler.

ABD’nin 21. yüzyıldaki baskınları, bölgesel müdahaleleri Küresel Medeniyet içindeki varlığını kanıtlar hale gelmekten öte medeniyetin işlerliğini artırmaya da dayanır. Çünkü dünyada medeniyetin kapsamına girmemiş, ekonomik işleyişe ka-tılmamış ve piyasa şartları içine dâhil olmamış alanların varlığı Küresel Medeni-yeti tehdit eder. Hiçbir kaynağın âtil bırakılmaması, Küresel Medeniyetin sanayi ve teknoloji sahasının dışında kalmaması ana meselelerdendir. Bu amaçla Küre-sel Medeniyet sürekli olarak kendini yeniler, teknolojisini geliştirir ve dünya sis-temi içindeki politik kulvarları günceller.

İşlemeyen her türlü organı keser atar.

Küresel Medeniyet lehine olsa bile geri kalmış teknoloji ve anlayışa sahip saha-larda devrimler yapar ve sistemin lehine çalışabilecek, üretebilecek beyinleri iş ba-

şına getirir: “emperyal politikanın en büyük görevi bu ekonomi alanını hukuki olarak düzenlemek, rekabetin askerî çatışmalara dönüşmesini engellemek, paranın istikrarını sağlamak ya da ekonomi merkezinin para birimleri arasında istikrarlı döviz oranları oluşturmak, teknolojik yenilikler aracılığıyla emperyal alanın çevresinden üstün olmasını sağlamak”tır. (Münkler, 2009, 239)

Eski Kapitalizm

Küresel Medeniyet, evet kapitalizm demektir.

Fakat buradaki ayrım kapitalizmin de geçirdiği evrimle ilgili. Kapitalizm de tek değil. İtalyan Site Devletleri’ndeki oluşum, ekonomik çark kapitalizm olarak kabul edilemez ama dünyada onlarınkine benzeyen bir iktisadi işleyişte yoktu. Amerika kıtasının bulunması, okyanuslara açılma, merkantilizmin yoğunluğu, Hollanda, İspanya ve Portekiz’in sömürgelere ulaşması kapitalizmi doğurmuş ve iktisadi kuralları kadar kendi ahlakını da üretmeye başlamıştır. Ancak İngiltere’nin yetkeyi devralıp Sanayi yoğun bir ekonomiye girişmesi ve sonrasındaki gelişmeler önceki dönemden ayrılır, bu dönem tam kapitalizmdir. 1. Dünya Savaşı’na kadar kapitalizmin bu evresi sarsılmaz, yıkılmaz bir armada gibi dünya sathında dalgalandı. Fakat Cihan Harbi, harp şartları kapitalist iktisadın mekanizmasını tıkadı. Kapitalist olabilecek tüm odaklar işlevini bir süreliğine erteledi. Çünkü kapitalizm yalnız ekonomi değildi.

1930 buhranını atlattıktan sonra zaten kapitalizmin özgüvenine başka hiçbir sistem ulaşamamıştı belki.

Bu derece ağır bir bunalım, çökme eşiği aşıldığına göre bundan sonra buhran ve bunalım söz konusu dahi olamazdı, bu çok erkenden engellenebilirdi. Dünyada üretim durmuştu neredeyse. Çok enteresandır; ihracat için kıvranan dünya, üretim yapmak için varını yoğunu harcayan ulus – devlet teknolojik ilerlemeden bir nebze olsun geri adım atmadı. Eski Dünya’ya ait her türlü savaş, ulaşım, fabrika makinesinin yenileri, seri olanları, sağlamları ve pratik olanları çıkıyordu. I. ve II. Dünya Savaşları arası kapitalistlerin kendi iç hesaplaşmalarıyla geçti.

Yeni sistemler denendi, yeni ekonomiler piyasa sürüldü fakat kapital ruh kendini “sömürmek”ten alıkoyamadı. Periferideki devasa kaynakları elde etme konusunda merkez ülkeler anlaşılmadı. Ortaklıkta kuramadılar. Almanya belki çok çalışkan, parlak bir zekâyâ sahipti ama insanoğlunun ulaşabileceği ender egolar-dan birini de millet kimliğinde barındırıyordu. Alman ruhu, kimliği kapitalizme tarafından kullanıldı. Sonunda Almanya kapitalizme yeni şekiller verdirecek siyasi gelişmelerin başlatıcısı oldu.

II. Dünya Savaşı’na kadar dünyada kapitalist paradigma çok farklı işliyordu. Dünya sisteminin işleyişi de farklıydı. Yöntemleri doğrudan müdahale ve yönetime dayanıyordu. Denizaşırı sömürge mantığı dünyayı görünür ve yaşanır kaosa soktuğu; merkez devletlerin büyük oranda kâr hedeflerken zarara uğrattığı daha da ileri-si kapitalizmin varlığını sorgular duruma düşürdüğü için bir an önce terk edilmeliydi. Onun yerine “kontrollü ve denetimli” idare getirilmeliydi.

II. Dünya Savaşı'ndan kazançlı çıkan istisnasız tek devlet ABD oldu.

ABD'nin çalışma sistemi özellikle İngiltere'ninkinden oldukça farklı gelişti. Demokratik idarelere yol verdi ABD. Demokratik yöntemin uygulayımı modernleşmesini tamamlamamış çoğu devlette iğreti duracağı besbelliydi, bunu bir idare tarzı olarak belirledi dünya sistemi. Dini gelişmelere, o sahadaki ulus devletin inanç yapısına saygı göstererek devlet ile halk arasındaki irtibatın sıkılaşmasını temin etti. Böylece merkezi idarelerin güçlenmesini ve yönetiminin rahatlamasını sağladı.

Yeni kapitalizm, ABD'nin Dünya Sistemi

Klasik faşist idareler devrilmmişti ama modern devletin yönetim anlayışı zaten gerekli kontrolü ve baskıyı uygulayabiliyordu.

Bir kere ABD Avrupa'ya sıkı bir siyasi denetim getirdi.

Sonradan bunu kırmak için başta Almanya olmak üzere Avrupa kendi birliğini tesis etmek için çabalamaya başladı. Türkiye gibi ülkelerde kişi ve parti üstünlüğüne dayalı baskı yönetimlerinin işlemediğini gördüğü için ABD idaresindeki dünya sistemi, demokratik tarzı yürürlüğe soktu ancak başta Ortadoğu ülkeleri olmak üzere Afrika ve Asya'da sömürge olmuş ülkelerde parti ve partiye bağlı kişi yönetimi esasını getirdi. Bu dönem ulus devletlerin çok kuvvetlendiği, devletin egemen gücünü halkının üzerinde gösterdiği zaman dilimidir. Soğuk Savaş şartları içinde bloklaşmalar ve kamplaşmalar sadece uluslar arası sistemin değil ülke içlerinin de temel vasıflarındandı. Bu, dünya sisteminin işleme mantığını bütünüyle karşılıyor esasında çünkü Soğuk Savaş'ta kutup başları olan ABD ve SSCB birkaç küçük karşılaşma dışında büyük muharebelere, sıcak temaslara girmediği halde tüm çarpışmalar periferilerde gerçekleşti. (Nye – Welch, 2010, 189 – 192)

II. Dünya Savaşı sonrasında hala bir Küresel Medeniyetin varlığından söz edemeyiz.

Klasik dünya sistemi teorisi ile hegemonik istikrar teorisi arasında bir yerde ABD'nin başını çektiği ve kapitalizmin yenilendiği; iktisadi olarak yepyeni kurumlar, sömürge alanları, ekonomik teoriler geliştirildiği; buna karşın dünya satışına yayılmaya başlayan ve adına kabaca "Amerikanlaşma" denebilecek kültür emperyalizminin, kapitalizmin farklı boyutlarının da gündeme gelmeye başladığı bir döneme adım attı dünya.

Burada iki nokta çok önemliydi.

Birincisi Keynes üzerinden kapitalizmin yepyeni bir anlayış ve iktisadi düzenle tekrar ve fakat daha da güçlü bir biçimde dünya piyasasına çıkış; ikincisi kapitalizmin yalnızca iktisat olmadığının teyidi. Keynes üzerinden dünyaya ABD merkezli dünya sistemi yeni kurumlar kazandırdı: "Keynes'in (aydın bir muhafazakâr olarak) esas amaçlarından biri, kapitalizmi kurtarmaktı. Nitekim II. Dünya Savaşı'ndan sonraki buna hizmet eden, kısa süre için de olsa, onun düşünceleri olmuştur. Eleştiriyor olsa da kapitalizm, Keynes için, alternatiflerin en iyisidir. Bütün öbür yaptıkları bir yana, Keynes, kapitalistlerin tüylerini diken diken ettiği ke-

sin olan bir şeyle, finans çevrelerinin bitmeyen nefretini kazanmıştır: mali piyasaları küçümsemek.” (Dowd, 2008, 175)

II. Dünya Savaşı sonrasında dünya sisteminin teşekkülünde siyasi biçimlendirmeyi Yalta yaptıysa, iktisadi düzeni de Bretton Woods sağladı.

Bretton Woods sistemi bugünkü Küresel Medeniyet düzeninin küçük bir kopyası, ilk denemesi gibiydi.

Çok uzun sürmedi ama etkileri, kuvveti ve yaygınlığı çok büyük oldu. Küreselleşmenin ilk ayaklarından biriydi. Çünkü ulus – devletler arasında korkunç bir yarış vardı. Kapitalist ekonomi esas bile olsa kendi aralarındaki yarış nedeniyle zararı kapitalist sistem çekiyordu. Aşırı korumacılık, gümrük tarifelerinin fazlalığı ve paranın değerinin sık sık düşürülmesi sistemin ahengini bozuyordu. Bretton Woods ile bunlara kesin bir çözüm getirilmek istendi. Öncelikle tüm devletler “kendi para birimi için altın esasına ya da (buna eşdeğer olarak) 1944 yılı Temmuz ayı itibarıyla ABD Dolarının altın karşısındaki değerine göre belirlenmiş bir ‘itibari değer’ biçecekti.” Kurlar ve istikrar, uluslar arası ticaret için merkez bankaları yetkilendirilirken, bu amaçla IMF teşekkül ettirilmişti. En önemli ise sistem ABD dolarını esas almıştı. (Ritzer, 2011, 194)

IMF, Dünya Bankası, Dünya Ticaret Örgütü, Gümrük Tarifeleri ve Ticaret Genel Anlaşması gibi gelişmeler 27 yıl hüküm sürdü. 15 Ağustos 1971 yılında Nixon’un dolardaki devalüasyonu fırsat bilerek ABD’yi altın standardının dışına çekmesiyle Bretton Woods sistemi çöktü. Bu çöküş sıradan olduğu kadar çok önemli etkiler bıraktı.

II. Dünya Savaşı sonrası iktisadi düzen devletler kadar uluslar arası planda tesirleri olan “kurumlar” ile idare olunmaya başladı. Sadece Dünya Bankası ya da IMF değil NATO ve BM’de artık ulus devletlerin başıbozuk davranmalarına müsaade etmiyordu.

Bretton Woods sonrasında ulus devletler “herkese açık” sınırlarını ve gümrüklerini dışa kapatmaya, kısmaya başladı. Korumacılık gittikçe güçlendi ve dolar temel kıymet olmaktan çıktı. Küresel Medeniyetin etkili kurumları bu dönemde teşekkül etmeye başladı. Esasında Küresel Medeniyetin alt yapısı da bu aralıkta oluştu: “1940’ların sonu ile 1970’lerin başı arasındaki geçen 25 yıl, hem kapsamı hem de derinliği bakımından kapitalizmin tarihinin en sürekli, en alabil-diğine genişlemesidir. Bu genişleme iktisadi etkinliğin bütün alanlarında kendini göstermiştir: en çok, önde gelen ülkelerin dayanıklı tüketim malları başta olmak üzere kişi başına reel tüketimde; her türden tüketim alanına yönelik inşaat ve donanım şeklinde reel yatırımın bütün alanlarında; sanayi, tarım ve hizmet sektörlerinin tüketim ve üretim mallarında, büyük ölçüde ulaşımda ve finansa; yatırımda ve ticaretle dünya çapında muazzam artışlarda.” (Dowd, 2008, 187)

Bretton – Woods’un açtığı kapı sadece kapitalizmi yeni yöntemlere sürüklemeye aynı zamanda dünyanın şimdiye kadar gördüğü en büyük değişimlerden birine kapı araladı. Amerikanlaşmanın kültürel bakımdan aşırılığı, kapitalizmin şartlarının zorluğu kendisine yönelik muhalefeti iyiden iyiye artırmıştı.

1970 Dönüm Noktası

1970 sonrasındaki değişim dünya sisteminin bir taşla birden fazla kuş vurma-sını sağladı.

Kapitalizm denetim mekanizmalarını geliştirdi. Kurumlar vasıtasıyla coğrafi yayılımını gerçekleştirdi, dikey anlamda da doğrudan bireyleri kontrol altında tutabilmeyi mümkün kıldı. Sisteme karşı muhalefetin güçlü ve temelli olarak uç verip, daha kontrollü olmasının önüne geçti. Üretim ilişkilerini, teknolojik gelişmişliği artırarak, tüketim taleplerini, iştahı kabartarak devasa bir ekonomi kurdu.

Bunu yaparken “herkesi” paranın döndüğü sahaya çekti, yerleştirdi. Sivil toplum kuruluşlarından, dini cemaatlere kadar kapitalizme muhalif kesimleri bile “anonim şirket” mantığı içinde hissedar kıldı. Sadece ücretli emektar değil, çarkın dönmesi için zorunlu dişli haline getirdi. Gündelik, en düşük temel ihtiyaçları bile karşılayabilmek bu dünya sisteminin kapsamına girmekle mümkün olabilir hale getirdi: “Sermaye böylelikle emeğin bir kesimini kendi yapıları içine almak ve bu işçilerle marjinal hale getirilen nüfus arasındaki ayrımı pekiştirmek suretiyle emek gücünün sınırlı bir kesimi için garantili bir ücreti temsil eden örgütlere ayrıcalık tanıyordu. Hem her ulus içinde, hem de uluslar arası alanda bir hiyerarşik ayrımlar sisteminin yeniden inşası, toplumsal hareketlilik ve akışkanlığın kontrol altına alınmasıyla başarılı. Üretimin otomasyonu ve bilgisayarlaşması da dâhil teknolojinin baskı amaçlı kullanımı, bu çaba içinde kuşanılan değişmez bir silahtı.”(Hardt – Negri, 2008, 283)

Küresel Medeniyetin teşekkülü kapitalizmin geçirdiği bu evrimlerin sonucudur. “Muhallifler de gerekli”, “Muhalefet zenginliktir” görüşü Küresel Medeniyetin en etkili tezlerinden biridir.

Buradaki esas mesele Küresel Medeniyetin “karşıtlıklar üzerine” kurduğu yapıdır.

Tüm medeniyetler gibi Küresel Medeniyette kendisine düşman icad ederek varlığını meşrulaştırır. Kendisinden olmayanı düşman kabul etme prensibi medeniyetlerin tümünde vardır. Ama imparatorluk halini almış olanlarında mesela Roma’da bu tez çok daha baskındır.

Barbar yalnızca avami manada kaba, yıkıcı manasının ötesinde “bilinçli” olarak yerleşik medeniyetin karşısında duran, onu ortadan kaldırmaya çalışan, kendi yaşam biçimini idame ettirmeye gayret gösteren manalarında.

Küresel Medeniyet elbette barbarlardan kurtulmak ister. Çünkü kurduğu düzeni sıhhatini önemser. Ancak başta İslam olmak üzere Küresel Medeniyete potansiyel tehdit oluşturanlar barbar başlığı altında “ötekileştirilir”, yok edilmek istenir. Küresel Medeniyetin taraftar olduğu muhalefet yöntemi sistemin arızalarını açıklayıp bunların düzeltilmesini istemeye dönük olanıdır. Sosyalist işçi hareketlerinin sıhhatli çalışma şartlarına kavuşmasıyla onların muhalefeti kesilecektir. Küresel Medeniyet bu tür eleştirileri zenginlik sayar ama bu medeniyetin uyguladığı her türlü yönetimi doğrudan ve şartsız yok sayanları barbar addeder.

1970’li yıllardan sonra muhalefet unsurlarında çoğalma ve çeşitlenme gözlen-di. Ancak hiçbir muhalif hareket 1960 dönemindeki kadar etkili ve tutarlı olamadı. Sahici yaşamayı deneyen muhalif hareketler belirmedi. Hem Küresel Medeni-

yetin nimetlerinden yararlanan hem de ona karşı durma çelişkisini bünyesinde taşımayı zul addeden kimse olmadı. Dahası sistem karşıtı hareketler daha çok dini ve anti kapitalist olmaktan uzak kaldı. Yine kapitalizmin kendi çerçevesi içinde “politik” uygulamalarla ve yönetimin, iktidarın paylaşılmasıyla yakından alakalı. 19. yüzyıldan bu yana sistem karşıtlığı “bu dünya”nın yani dünya sisteminin kendi mantığı içinden konuşmaktadır. (Arrighi, Hopkins, Wallerstein, 1995, 35)

Küresel Medeniyet çoğulculuğu, çok kültürlülüğü, etnik yapıların isteklerini, küçük kültür gruplarının varlık gerekçelerini önemser, bunlara destek olur. Küresel Medeniyetin artık temel stratejisi budur. Bu tür ulus devletleri zayıflatacak her türlü girişime destek olurken; kendisine yönelik belirgin tehditleri hiç vakit geçirmeden, hepsini ciddiye alıp sonunu getirmeye çalışır. Küresel Medeniyetin çokluğu ve buradan çıkardığı ortak zenginliği onun temel paradigması ve varoluş kaynağıdır: “Dünya yönetiminde küresel bir siyasi strateji geçerli. Bu stratejinin hedefi, sistem karşıtı potansiyel güçleri devletlerin parçalanmasını destekleyerek, olabildiğince ufalamak. Amaç olabildiğince çok Slovenya, Çeçenistan, Kosova ve Kuveytler yaratmak... Bu amaçla topluluk kimliği (etnik vb.) sorunu – ister dinî, ister etnik olsun – çağımızın temel sorunlarından biri.” (Amin, 2000, 60)

ABD Küresel Medeniyetin Neyi Olur?

Küresel Medeniyet mi Amerika Birleşik Devletleri mi?

ABD Küresel Medeniyetin nesi olur?

Bir kere tüm dünyayı bu derece egemenliği altına alabilecek bir “teritoryal” devlet yok, olamaz da. ABD için dünya sistemi içinde merkez ülkelerin reisi, hegemonik güç yapılanmasının en başındaki ülke olabilir. Hatta imparatorluk...

Fakat bir “Pax Americanadan bahsetmek mümkün mü? ABD imparatorluğuyla, “ABD Barışı” yan yana gelebilir mi? ABD için herhalde en doğru tanımlama “ABD çatışma”sı olabilir. Bu da ABD’nin imparatorluk anlayışının bir gereği. Çünkü dünyadaki çatışmalar ABD ile diğer devletler arasında olmaktan çok, bölgelerin kendi içinde meydana gelmektedir. ABD bu durumda kavgayı durdurmak için müdahale etmekten başka çare bulamaz. Irak’ın Kuveyt’e müdahalesi, Nikaragua, Sudan, Balkan sahaları genellikle bölgesel çatışmaları imparatorluğun desteklediği ve sonradan oralara “barış götürme” adı altında müdahale ettiği görülmektedir.

Dolayısıyla ABD’nin varsa bir imparatorluğu, yine eski bilindik imparatorluk modellerinden çok farklıdır. Ancak gerçek olan tek husus dünyadaki ekonomik sistemin yürütmesinde, işletilmesinde ABD’ye büyük ihtiyaç duyulduğudur. ABD’yi bugünkü konjonktürde tarihten çekip aldığınızda sadece kapitalist sistemin değil, dünyanın kılcallarına kadar ulaşmış iktisadi nizamın ve onun getirdiği ahlakın da büyük yara alacağı görülmektedir.

Onun yerine ikame edilecek bir devlet olabilir mi? Sistem kendi güvenliğini sağlayabileceği yeni ve otoriter bir devlet ikame edebilir mi?

Dünyadaki üretim ve tüketim, Pazar sahaları; merkez ve periferi eski bilindik dünya sistemi işleyişinin dışına çıkmaktadır. 1945 – 1990 yılları arası ABD’nin

dünyadaki tek hegemonik güç ve siyaset – ekonomi belirleyici olduğu düşünülürse sonraki dönemlerde bu etkisi iyiden iyiye azalmaktadır.

Vietnam Savaşı'ndaki "ağır yenilgi" bile ABD'nin egemenliğini sarsmamıştı.

Ama ilerleyen yıllarla birlikte ABD'nin başını çektiği dünya sistemin tarihin o dönemine kadar yaşanmış en büyük iktisadi genişlemeyi yaşaması, ABD'nin başını yiyecekti ki yedi. Çünkü bu dönem müthiş bir birikim sağladı. Refah devletinin akıbeti yeni muhafazakârlık tezleriyle birlikte kuvvetlendirilmek istendi ama dünya sathına yayılan "kar azmı" periferide de kendini göstermeye başladı: "Kâr haddi çok yüksek ve artı – değer toplumsal ve coğrafi bakımlardan fazlaca eşitsiz birkaç öncü mamüldeki nispi tekellerin ateşlediği bir dönem" (Wallerstein, 1993, 168) sona ermek zorundaydı. Çünkü bu kârın büyük kısmı ABD'ye akıyordu. Gerçek şirketleri vasıtasıyla olsun gerekse uluslar arası kurumların vasıtasıyla olsun.

Peşinden büyük bir durgunluk baş gösterdi. Çünkü teknolojik gelişmelerle birlikte birim alandaki üretim ve verim hem sanayi hem de tarım sahasında müthiş artışların yaşanmasına neden oldu. İmparatorluk bunları kontrol edebilecek bir mekanizmayı tabi ki kuramazdı.

Periferide de kapitalizmin nimetleri ve usullerine göre iş yapmak isteyen ve bu iktisadi temerküzü merkeze kaptırma niyetlisi olmayanlar imparatorluğun etkisini zayıflatıp, para akışını azalttı.

ABD'de kendini gösteren ekonomik durgunluk Küresel Medeniyetin doğuşuydu bir anlamda. Çünkü İmparatorluğun mantığı periferilere de geçmişti. Kapitalizmin ve özellikle acımasız neoliberalizmin ilkelerinden biraz olsun taviz verme niyetlisi olmayan yeni devletler, sınıflar, yapılar dünyanın her yerinde belirdi, yetkeyi devraldı ve kendine uygun küçük imparatorluklar kurmaya başladı.

Asya Kaplanları ile Anadolu Kaplanları İmparatorluğun temsil ettiği iktisadi zihniyete alternatif bir düzen tesis etmek yerine, neoliberalizmin ekonomik ahlakını kendi sahalarına taşımanın gayreti içine düştü. Az sayıda işçi ile maksimum verim elde etme, rasyonellik olarak telaffuz edilmeye, Türkiye'deki "dindar" kesimlerde de yaşlandı. ABD'nin imparatorluğu zayıfladıkça periferide de yeni neoliberal, ABD tarzı iktisadi düzenler kurulmaya başladı.

ABD İmparatorluğu Bitti mi?

Küresel Medeniyet ABD mirası üzerinden yükselmeye başladı. ABD hemen hemen tüm dünyayı kapsayan bir yapı kurmuşken, Küresel Medeniyet bu yetkeyi devraldı. ABD hala dünyanın en güçlü devleti ancak artık Küresel Medeniyetin mekanizmasının sorunsuz çalışmasını sağlama işi yerine getirir oldu.

Yoksa Küresel Medeniyet kendisine yeni "kolluk güçleri" bulabilir. Üretim – tüketim ve pazar kapasitesini askeri güçle birleştirecek bölgesel güçler icad edebilir.

Bunların vasıtasıyla "de facto" yönetime gidebilir. Fakat zaten hazırda bu işleri yapabilen imparatorluk varken, yeni güçler yaratarak devlerin çatışmasına niçin sebep olsun ki?

ABD İmparatorluğu zayıfladı ama etkisi bitti mi? Hayır. ABD hala dünyanın “ağababası”dır. İktisadi düzeni kontrol etmekte, dünyadaki para akışını denetlemekte, dünya sathında üretim ve tüketimin, sanayi mamüllerinin yarısından fazlasına sahip olmaktadır. Dünyanın askeri bakımdan tek etkili gücü ABD’dir. ABD imparatorluğunun varlığı ve devamı, Küresel Medeniyetin tesiri bu devasa askeri güç ve yetenekten gelmektedir. Peki ekonominin bu derece yayılıp küresel zemine kaymasına rağmen ABD etkisini nasıl sürdürmüştür? İmparatorluğa özgü strateji öngörüsüyle bir anlamda: “iç tüketim (hem kamusal hem özel) ve sistemin savunulmasında askeri harcamalar, ulusal tasarruflara ve üretime yönelik yatırımlara göre artırılarak” (Gülpın, 2011, 103) etkinlik devam ettirilmiştir. Askeri harcamalarını artırarak iktisadi gücü sarsılmadan yürütebilme stratejisi tuttu. Çünkü böylece ABD, elinden geldiğince uydu devletler ve Fransa ve Britanya’nın da yardımıyla ekonomik yapıya karşı çıkanlara karşı büyük operasyonlar düzenledi. (Harvey, 2008, 139)

Bizatihi kendisi sahaya inerek para akışını sağlasa da yeni bir strateji geliştirerek “şirketleri” vasıtasıyla dünyadaki yayılımını sürdürmeyi büyük oranda başardı. Tekelleri kırılan ABD, yerel tekellere karşı şirketleri aracılığıyla kazanımlarını tekrar elde etmeyi kısmen başardı.

Dünyada en fazla borcu olan ülke ABD. Borcunu isteyen var mı? Borç verme niyetlisi olan var mı?

ABD’nin silahlarına sahip olmak için can atan merkezde ve periferide o kadar çok ülke var ki, bunların silah teknolojilerini yalnızca bölgesel muharebelerde kullanma ihtimalleri var. Üstelik ABD’nin istediği düşmana karşı kullanabilirler.

Uçakların, füzelerin ve radarların kod sistemlerinin ABD denetiminde olması bir tarafa; modern savaşlarda uydu üzerinden gerçekleşen GPS sistemi olmadan savaş kazanmak mümkün değil. ABD uydularını kapattığı zaman GPS’nin de bir manası kalmıyor zaten.

Amerikalılaştırmadan Küresel Medeniyete

II. Dünya Savaşı’na kadar değil ama sonrasında dünyada büyük oranda “Amerikalılaştırma” politikası izlendi. Esasında ABD’nin imparatorluk fikri uyarınca bunu politika ve kültür ihracı biçiminde dünyaya zorlamasından ziyade dünyanın yerleşik kültürünü alma hususunda bir eğilimi oldu.

Nasıl olmasın ki? Holywood, Coca Cola, Mc Donalds simgeleri altında o döneme kadar dünyada görülmemiş yeni teknolojiler, gündelik yaşam unsurları ile karşılaşılıyordu. İngiliz dünya sistemi böyle bir kültür etkileşimine yol açmamıştı. Zaten İngilizler de kendi kültürlerinin aşağıda gördükleri diğer toplumlar tarafından alınmasını pek tercih etmedikleri açıktı.

Üstelik İngilizlerin dünyanın başka yerlerindeki toplumlara verebileceği “ortalama” spesifik bir kültürleri de yoktu. Fakat ABD her şeyin bayağısına teşne bir kültürü, kitle, popüler ve tüketim kültürünü yaşamaya başlamıştı. Çünkü aşırı üretim sonuçta aşırı tüketime muhtaçtı. Amerikalılar tüketmek için çalışıyor-

lardı. Dünya sistemini de bu şekilde kurgulamışlardı. Amerikalılaştırma ekonomik sistemin ötesinde kültür üretimi ve ihracıyla ilgilidir: “Devrimci Fransa ve Sovyet Rusya gibi Amerika da salt bir devlet değildir, kendini aynı zamanda dünyanın belli bir biçimde dönüşümüne adanmış bir devlettir. Bu bakımdan Amerikan kültürel hegemonyasının, Britanya hegemonyasından hiç görülmeyen politik bir boyutu vardır. Britanyalılar, güçlerinin zirvesindeyken bile, dünyayı dönüştürmeye hiç kalkışmadılar.” (Hobsbawm, 2007, 59)

Amerikalılaştırma kapitalizmin en ileri ve sert aşamasının dünya genelinde uygulayımıdır bir anlamda. Kapitalizmin kuralları Amerika’da o kadar katıdır ki bireylerin kendilerine ait bir dünya kurması için vakitleri bile yoktur. Kapitalizmin doğusundaki örneklerin hepsi, ABD’nin temsil ettiği dünyada geçerliliğini sürdürür.

Hileli iflas, sömürü, para için savaş, faiz, spekülasyon, köle ticareti, gasp, kumar, acımasızlık, güçlünün yanında zayıfı ezme, aşırı kâr, banka, vaatle kandırma, senet imzalatma, ortaklık, tefecilik, hırsızlık, borç vererek tahakküm, zekaya bağlı oyunlar kapitalizmin kuruluşunun yanında sonraki dönemlerde de en önemli özellikleri arasında yer aldı. Kapitalizmin kendine özgü kuralları dünyanın hiçbir yerinde o zamana kadar bu şekilde yaygın ve geçerli değildi.

Kapitalizm kendi ahlakını da oluşturmuş, bu ahlak çerçevesinde işleyişin sağlıklı olacağını salık vermiştir: “Unutma ki zaman paradır, her gün çalışıp emeğinin karşılığı olarak on şilin kazanabilen ve yarım gün gezintiye çıkan ya da odasında yan gelip yatan biri, kendi zevki için sadece altı pens harcasa bile, yalnız bunları hesap etmemelidir, bunların yanında beş şilin daha harcamıştır ya da daha fazlasını sokağa atmıştır. Unutma ki kredi paradır. (...) Para parayı üretir ve ondan elde edilen daha fazlasını ve daha fazlasını üretebilir. (...) Şu atasözünü unutma, iyi bir ödeyici, herkesin cüzdanının efendisidir. (...) Çalışkanlık ve ölçülülüğün yanında, genç bir adamın bütün ticari işlerinde, ilerlemesini sağlayacak dakiklik ve adaletten daha önemli başka bir şey yoktur. (...) Kişi kredisini etkileyen en önemsiz eylemleri dikkate almak zorundadır. (...) Borçlarına sadıksan, bu durum senin şerefli bir insan olduğun gibi sorumlu biri olduğun da gösterir; bu da senin kredini artırır.” (Weber, 1997, 43 – 44)

Dünyada hiçbir devlet tek başına ekonomik sistem dayatacak kadar güçlü değildir.

Daha da önemlisi hiçbir devlet ve toplum dünyaya kültür aktarımı yapacak özgün bir kültüre sahip değildir. “Birörnek” olmuş toplumlar ve devletlerle karşı karşıya artık dünya. Küresel Medeniyet bir devletin ve toplumun etkisini göstermekten çok uzakta çünkü gücü görünenin ötesinde. Dünyada farklı kimliklerin, kültürlerin, dinlerin ortaklığı sözkonusu. Dahası dünya ortak bir kültür ve dini anlayışı üretmekle meşgul!

Kapitalizmin kuruluşu tüccar sınıfın doğuşuna bağlı büyük oranda. Yani otokton bir ahlaka sahip olmayan, çok değişik sınıflarda, renklerde, din ve kültürlerde insanları bir araya getirme, onların dilini anlayıp konuşabilme, paranın çekici yüzü karşısında bu insanları birleştirip, “herkesleşme”yi gerçekleştirebilme, kıvrak bir ze-

kâ kadar, kıvrak bir iradeye de sahip olmayı gerektiriyordu. Kapitalizme ruhunu veren, para sözkonusu olduğunda her şeyi arka plana iten bu anlayış olmuştur.

Bu sınıf o döneme kadar varolan esas zümreleri müthiş bir dönüşüme uğrattı, zanaatkârlardan patron, köylülerden işçi çıkardı. Yerleşik ekonomik yapıyı dönüştürdü. “Bu insanlar (burjuva) el emeğiyle geçinenlere öylesine yüksek meblağlara varan avanslar veriyorlardı ki, borçlarını ödemekten âciz olan bu insanlar kısa sürede kapitalist bir şirketin ücretli işçilerine dönüşüyorlardı. En önemli ‘ortaklık’ kurma yöntemlerinden biri buydu.” (Sombart, 2008, 105)

Küresel Medeniyet: Ortak Kültür, Ortak Üretim, Çokluk

Küresel Medeniyet kapitalist dünya sistemini, moderniteyi tanımlamak için kullanılan “kitle” kavramının çok ötesine geçerek yeni birliktelikler kurgulamakta. Ortaklık, çokluk bunların en başında gelen kavramlar. Küresel Medeniyet önceki medeniyetlerden farklı olarak “dünya çapında” dönüşüm için çabalar. Bu yüzden de “yepyeni bir insan” portresi hedefini güder. Her renkten, kültürden, ırktan ve millettten insanın “ortak” değerleri, geleceği Küresel Medeniyet tarafından belirlenmiştir.

Bu insan portresi öyle bir yapı arzeder ki yaşanılan hayatın yüksek ve erişilmez olduğuna neredeyse iman etmiş, yaptıklarının hatadan münezzeh olduğuna kani olmuştur. Modernite bu insanı büyük oranda belli bir kıvama getirmişti. Küresel Medeniyet ise süreci tamamlamaktadır. Nietzsche bu hakikati çok önceden görmüştü: “Önünde yayılan sürüyü bir gözle: Ne dünü bilir ne bugünü, bir o yana sıçrar, bir bu yana, yer uyur, geviş getirir, yeniden sıçrar, sabahtan akşama, bugünden öbür güne, kısacık yaşamının haz ve acılarıyla bağımlı, an’ın tepciklerinde durur, bu yüzden de ne bir üzüntü ne de bir bıkkınlık duyar.” (Nietzsche, 2011, 37)

Küresel Medeniyet varsa yeni bir dünya savaşı olmaz. Çünkü Kant’ın ve diğer Aydınlanmacıların projeleri buna yönelik “ebedi barış” etrafında şekillenmiştir. Bu ideal moderniteyi inşa ettiren felsefi atağı meydana getirdi ama sonuç hiç de tasarlanan gibi olmadı. Dünyanın gördüğü en büyük yıkımlar, savaşlar, katliamlar modernite ile gerçekleşti.

“Dünya vatandaşlığı” projesi de Kant’tan çıkmadır. “İnsan haklarına dayalı demokratik anayasal bir devletin cumhuriyetçi düzenini sağlamak için, savaşlarla egemen olunan uluslar arası ilişkileri gevşek devletler hukukuna dayandırmak yeterli değildir; devlet içi hukuk daha çok, halkları birleştiren ve savaşı ortadan kaldıran küresel bir hukuk durumu biçiminde belirlenmelidir.” (Habermas, 2010, 69) Buradaki mesele dünya vatandaşlığının bir hukuk normu yada birlikteliği olmaktan çok kültürelidir. Çünkü Kant’ın ve diğer Aydınlanmacıların kastı dünyayı tek bir üst hukukta birleştirecek, tekdüze yapıdır.

Modernite kısmen bunu gerçekleştirdi ama İslam gibi, Türk unsuru gibi yapılar dikkate alınmadı. Dahası kapitalizmin ve kapitalistlerin “kendi aralarındaki” çatışmaları, maddi medeniyetin iç çekişmeleri hesap edilmedi ve ortak hukuk ve “dünya devleti” teorisi gerçekleşmedi. Savaşlardan kaçınan modernite teorisyen-

leri iki dünya savaşına sebep oldular ama kimliklerin eşitlenmesini uzun yılların sonunda gerçekleştirme yolunda önemli adımlar attılar.

Küresel Medeniyet ile Küreselleşme aynı şey midir?

Tarihin hemen her döneminde küreselleşmeye mündemiç girişimler, gelişmeler olmuştur. Barutun bulunup kullanılması bile ulaştığı coğrafyada Çinlilerin “küresel” işler yaptığına işaret edebilir. Ancak Küresel Medeniyetin ürettiği teknolojik ve teknik gelişmelerin kullanımı ona esas kimliğini vermez.

Küresel Medeniyet, dünya çapında ortak bir insan davranışı, düşüncüsü geliştirme projesidir.

Burada sorun olan tamamen maddi temele dayalı ortaklıkların sonradan manevi ve kimlik boyutlarına taşınıp taşınmayacağı ile ilgili esasında. Çünkü kapitalizmin kendisi, finans sektörü ve yeni üretim – tüketim mekânları ortak fikrini çoktan inşa etmişlerdir bile. Kıtalararası ticaret sadece alışveriş değildir. Finansın düzenleniş tarzını makbul addetmektir. Piyasanın kuralları ve tabi ki ticaretin yapısı, ortaklığı beraberinde getirir. Sorun yalnızca Çin’de üretilen bir bilgisayarı farklı kıtalarda, farklı coğrafyalarda kişilerin kullanması değil; davranış yapılarının, kimlik ve düşünüş tarzlarının da zamanla buna göre şekillenmesiyle ilgili.

Yeni Mensubiyet Kanalları

Yoksa Küresel Medeniyet taraftarları zaten çoktan “ortak varoluşu” değil, “ortak varoluşu yaratma”yı hedeflemişlerdir bile. (Hardt – Negri, 2011, 133) Çünkü kapitalist üretim dengeleri ile birlikte sanayileşme akabinde gelen kent düzenlemeleri “ortak” kültürü, yaşam formlarını oluşturmuştu bile. Metropol, her türlü kültür ve entelektüel faaliyeti finanse eden çevreler, teknolojinin kendisi, ulaşım ve iletişim sektörleri “ortak yaşama kültürü”nü geliştirmişti. İçeride aynılık gösteren bu durum, devlet dışında daha değişik olabilmekteydi. Ancak Küresel Medeniyet için coğrafya ve sınır kalmadığından “yurttaşını” tüm dünyada aynılaştırmak isteyecektir. Elbette rasyonalize edilmiş bir işleyiştten söz edecektir.

Borsanın birbiriyle alakası olmayan milyonlarca kişiyi aynı kadere götürmesi, bankanın tüm mensuplarını aynı havuzda toplaması ortaklık fikrinin yaygınlığını daha sarıh açıklayabilir. Sadece iktisadi tercihler ya da ticaret değildir finans. Kendi kültürüyle bireylerin hayatlarını dolayısıyla umutlarını satın aldığı, onlara gelecek vaadinde bulunduğu için aidiyet kesbeder. Modernitenin ve Küresel Medeniyetin ortaklığı, kaderlerin ve meşruiyet kaynaklarının da ortaklığı demek aynı zamanda. Eskiden savaşlar sınırlı sayıda insanın ilgi alanı ve işiyken (Nye - Welch, 2010, 108), mesela II. Dünya Savaşı’nda “sığınak kültür”ü üretecek kadar “herkesi” ilgilendirir oldu.

Herkes herkesin yabancıya ya da ailesi olacak kadar iç içe geçmeye başladı. Küresel Medeniyet aile, aşiret, kabile, cemaat gibi yapılanmaları ortadan kaldıracak yeni mensubiyet damarlarını açtı / açacak. Kahvaltı yaparken, alışveriş yapabilmek istidadı bireylerin kendini denetleyecek, kontrol edecek, yardım edecek kaynakla-

rını önce sınırlandırdı sonra yavaş yavaş kaldıracak. Geleneksel yapıların tasfiyesi zorlamayla değil, işlev kaybı nedeniyle gerçekleşecek.

Yurttaş, vatandaş kavramları endüstrileşme kültürü ve devlet yapılanmasının bir ürünü.

Yurttaş dini, etnik her türlü bağından, aidiyetinden sıyrılmış, devletin ideolojisini, görüşünü, politikasını benimsemiş kişiye denir. Bu bakımdan yurttaş zaten yeni bir kimlik inşasının adı.

“Dünya vatandaşı” Küresel Medeniyetin belirlediği insanın vasfı olabilir.

Küresel Medeniyetin yurttaş her hangi bir dini bağı kendine ideal olarak belirleyemez. Peki dinin gerektirdiği ritüelleri gerçekleştirebilir mi? Elbette. Hatta Küresel Medeniyet bireylerin maddi birikimlerini daha iyi muhafaza etsin, metafizik bakımdan korunduğuna iman etsin, dua etsin diye dini inançları, ibadetleri, ritüelleri yerine getirmelerini ister.

Öyle ki yerli – yerel kültürlerin devamlılığı, çeşitliliği ve çokluğu Küresel Medeniyet için kazançtır. Çünkü kişiöğlunu tarihinden ve toprağın renginden toprağın ürettiği kültürden söküp atmak her zaman mümkün olamaz. Küresel Medeniyet modernitenin ilk dönemlerinde uyguladığı ve başarısız olduğu bu politikasından vazgeçer. Dini ve kültürel, felsefi inançları “renk” olarak kabul eder. Mozağin parçalarıdır bunlar. Çok kültürlülük, farklılıkların tanınması insanın benliğini okşayan kavramlarla bireylere hatırlatılır. “Haysiyet ve insan olma” aşaması kültürlerin rahat rahat ifade edilmesine, çok kültürlülüğün yerleşmesine yol açar. (Taylor, 2010, 55 – 60)

Herkesin ibadetlerini yerine getirip ve görüşlerini özgürce dillendirmesi Küresel Medeniyetin ortak kültürünün temel direklerinden biridir. Bu sayede din ve kültürel etkinliklerini yerine getirenlerin, “kendilik” iddiaları kaybolur. Zaten inancını yaşayabiliyorsan daha ötesini istemenin manası yoktur. Bunun bir adım ilerisi barbarlık olabilir. Küresel Medeniyet Pakistan’da, Sudan’da yaptığı gibi medreseli, hafızları rahatlıkla “el – Kaide” ithamıyla ortadan kaldırılabılır. Çünkü Küresel Medeniyet için ibadetleri yerine getirmek başka, dinin tezlerini savunup hayatta karşılığını belirleme çabasına girişmek başkadır. Küresel Medeniyet zaten bu yolla temel düşmanını baştan İslam olarak belirlemiştir.

Küresel Medeniyetin Oluşumu, Medeniyetler Çatışması ve Düşman Olarak İslam

Samuel Huntington’un “Medeniyetler Çatışması” Küresel Medeniyetin temel düşmanının belirlenmesinden başka ne olabilir ki? Soğuk Savaş’ın bitip Küresel Medeniyetin şekillenmeye başladığı yıllarda ortaya çıkan Medeniyetler Çatışması tezi temelde iki nokta üzerinde durur. (Huntington, 2006, 23 – 51) Birincisi artık dünya üzerinde devletler, milletler savaşlarını ideoloji ya da ekonomi için değil kültür daha da açığı din için yapacak. Bunun taraflarından birisi mutlaka İslam olacak. Hatta dünyanın geri kalanı İslam’a karşı birlik oluşturacak. Küresel Me-

deniyetin bir vasfı gibi “ortaklık” İslam’a karşı kurulacak. İkinci önemli temel ise gerek İslam’ın dize getirilmesinden sonra Müslümanları kapsasın gerekse onun öncesinde tüm dünyadaki medeniyetlerin bir şekilde aynı düzlemde ve kültürde birleşsin, “çokluk” içinde “ortaklık” kurmaları. Bu tez esasında dünya sistemi teorisıyla birlikte diğer izah tarzlarının sona erdiğini işaret eder. Huntington’un üzerinde sıkça durduğu gibi Türkiye’nin bu aşamadaki konumu önemlidir.

Tarihsel kırılması en fazla olan ülkelerden Türkiye hangi medeniyet dairesinin yanında yer alacak?

Çatışmanın taraflarından biri mi olacak, bizzat mücadeleyi yürüten mi olacak?

Türkiye’nin Küresel Medeniyetin bünyesinde yer alması için çok büyük çabalar sarfedilerek politikalar geliştiriliyor. Küresel Medeniyetin “ortak”lık fikrine karşı daha ileride “aynı”lık tezleri bile üretilebilmektedir. Batı ile Türklerin kurdukları yapıların ortaklığı, benzerliği ve aslında aynı kaynaktan beslendiği görüşleri Küresel Medeniyetin “herkes”leştirme, melez kültür üretme çabalarının bir sonucu: “sömürge geçmiş, göçler ve daha yakın dönemde küreselleşme, toplumsal pratiklerin iç içe geçmesine ve birbiriyle ilişkileneşine uzun bir zamandır katkıda bulunuyor. Demek ki ayrı medeniyetlerden söz etmek son derece güç, hatta olanaksız; modernite seküler bir tahayyülün taşıyıcısı olarak aktarılmış, ulus – devlet, parlamento, sivil toplum gibi kurumlarda şekillenmiş, piyasa ekonomisi ve onun doğal sonucu olan tüketim toplumu tarafından tektipleştirilmiş ve en sonunda merkezden en uzaktaki halklara bile kendi kültürünü nüfuz ettirmiş, benimsetmiştir.” (Göle, 2010, 15)

Burada ortaklık ve diyalog çabaları esasında İslam’ın temel tezlerinin ortadan kaldırılmasına yöneliktir. Çünkü Avrupa Türkiye’yi bile “fethiçi” olarak algılamaya devam ettiği müddetçe (Touraine, 2007, 62) İslam’ın bu fetih manasını kesinlikle ortadan kaldırmaya çalışacaktır.

Zaten Küresel Medeniyetin niyeti de bölgesel çatışmalar başlığı altında İslam’ın ve diğer kültürlerin “öteki”leştiren niteliklerini yok etmektir. “Ortaklık”, “dünya vatandaşlığı” ve melez kültürler teorileri bu direnç noktalarını kırmak içindir: “Bugün artık Avrupa için söz konusu olan, İslami farklılığın tanınması ya da tanınmaması değil, tam tersine ikisi için ortak bir yeri yeniden düşünmeye, yeniden oluşturmaya ve çatışma üzerine kurulu diyalogun dışına çıkmaya gücünün olup olmadığıdır.” (Göle, 2010, 37)

Küresel Medeniyete karşı ne tür muhalefet yapılabilir?

İslam’ın varlığı bile Küresel Medeniyet için potansiyel bir tehdittir ama Batıdan ve dünyanın geri kalan kısımlarından sahici ve sahih bir karşı çıkış beklenmeyecek galiba. Çünkü Küresel Medeniyet karşıtı hareketler küreselleşmeye daha da önemlisi küreselleşmenin bazı kısımlarına aykırı duruyorlar.

“Yavaş yemek yeme hareketi” İtalya’da çıktıktan sonra çok fazla taraftar topladı. Amerikan fast food anlayışına karşı bir tepki olarak doğan hareket çok değişik coğrafyalara yayılarak “küresel bir boyut” kazandığı ama Küresel Medeniyetin başka alanlarına herhangi bir tez geliştiremedi.

Böyle bir muhalefet hareketi çok da güçlü olmayan alternatifler, Küresel Medeniyetin şekillendirme fonksiyonunu artırmasında cesaret verebilmektedir.

Cinsiyet ayrımcılığı, feminizm, kadın hakları, kolektif kimliklerin savunulması, ırk ve etnik ayrımlar, ötekileştirme, herkese saygı, barış içinde bir arada yaşama, diyalog, hoşgörü gibi kavramlar Küresel Medeniyetin kültür modelinin en sık başvurduğu temel kavramları. Kapitalizmin, modernitenin kendi iç yasaları vardır. Bilinenin, görünenin ötesinde sömürüyü sürdürecektir içsel yapıları bulunur. Küresel Medeniyet zaten ürettiği değerlerle çok bilindik, aşına söylemleri barındırdığı için naif ve kabul edilebilir addediliyor.

İnternet, Sosyal Medya, Alışveriş: Özgürlük ve Güç İstenci

Dünyada herkesin ürettiği ortak kültür formları sadece sistemin merkezinden ya da beyninden çıkmıyor artık. Müslüman ya da herhangi bir dinden, mensubiyet grubu farklı alanlardaki kişilerden tüm dünyayı kapsayacak “ortak kültür” ürünleri çıktığı gibi yoğun talep görmektedir.

Sadece sosyal medya, twitter, facebook, youtube değil müzik, sinema, bağımsız kısa filmler bile rağbet görebilmekte. Herkesleşmenin, Küresel Medeniyet kültürünün en belirgin olduğu sahalara tabi ki sosyal medya. Blog kültürü de Küresel Medeniyette oldukça aktif kültür formlarından biri. Sadece sosyal medyada, bloglarda ya da youtube’da yazı yazan, fotoğraflarını çekip paylaşan ya da video çekip yükleyen kişiler kendilerini “önemli, değerli” kalmış saymıyor.

İnternette her türlü yüklemeleri ve indirmeleri yapan kişilerin bağımsızlık manifestosu bilinenin ve araştırılanın çok ötesinde. O derece yoğun bir ego tatminine varıyor ki internet bireyi herhangi bir cemaat ya da kültür grubunun yaptığı mislini karşılayabiliyor. Küresel Medeniyet kişilere özgürlüklerini, ifade hürriyetlerini her platformda sunmalarını sağlayarak bilinen değer üretim merkezlerini etkisizleştiriyor.

Marketlerden aynı ürünün çok farklı markalarından seçebilme hürriyeti ve erkinin kişi oğluna yüklediği tatmin duygusu ve gücü başka doyum vesilelerini ortadan kaldırmaya yetiyor. Ya da sosyal medyada devletin ileri gelenleriyle, sanatçılarla, yazarlarla yapılan söyleşiler, eleştiriler, beğenmediğini ifade edebilme yetkesi dünyada şimdiye kadar gelebilmiş en iyi “kendini gösterebilme” yöntemi. Bu Küresel Medeniyetin gücünü artırdıkça artırırken, toplumların bünyesindeki kökleşmesini de sağlar.

Küresel Medeniyet klasik, geleneksel değer üretim merkezlerini, dinleri değersizleştirip, onları yeni bireylerin gözünde küçültüp, tarihselleştirerek varlığını meşrulaştırır. Artık dünyada o kadar çok anlam üretilebilmekte ki... “Tanrı ölmedi, hipergerçek bir şeye dönüştü.” (Baudrillard, 2008, 210) Dolayısıyla klasik kutsallar, yeni birey için hiçbir şey ifade etmiyor.

Çünkü onların elinde iletişim kanallarının sunduğu “istediğini kutsallaştırabilme” yetkisi ve özgürlüğü var. Kimsenin bağlanıp, hesap vereceği saha kalmayacak. Bir ustadan eğitim almanın, dizinin dibinde yetişmenin de manası yok.

Yemek yapmak için aşçıya ya da “bir bilen”e bile ihtiyaç yok. Eskiden Amerikanlaşmanın en önemli vasıtası sayılan fast food zincirlerine karşı durmak bir şey ifade ederdi. Ancak böyle bir kanaatin tartışmaya yer verilmesi bile aslında boş. Çünkü marketlerde satılan ambaljlı, çabuk bozulabilen, uzun süre saklanabilen, basit, pişmiş, kısa sürede ısıtıp yenebilen ve tabi ki usta gerektirmeyen ürünler ve kullanım değeri bireylerin özgürlüklerini sağlar.

Ortak Kültür, Kültürel Türdeşlik ve Finans Merkezli Kader Ortaklığı

Müslüman, Batı - Doğu ayrımı olmadan dünyada yaygınlaşmaya başlayan herhangi bir hastalığın, kuş gribinin, Sars'ın etkisi hemen hemen tüm dünyada aynı olabilmektedir. Hiçbir kültür ayrımına gitmeden herkesin tepkisi ortaklaşabilir. Çin'den gelen bir grip dünyayı terörize edebilir.

Aynen mortgage krizi gibi. Krediler ve kredi kartlarının aynılaştırdığı insan gruplarının, Türkiye'de olsun dünyanın değişik yerlerinde olsun temel kaygıları ortaktır. Yeni tüketim nesnelerine ulaşabilme ile bunu karşılayacak parayı kazanma, kredi kart faizleriyle başa çıkma yollarını elde edebilme dünya sathında kültürel türdeşliği sağlar. Iphone telefonun yeni modeli için böbreğini satan bir Çinli ile onu alabilme uğruna ek iş yapan Latin Amerikalı arasında “kutsal” farkı kalkmıştır.

“Kültürel türdeşlik” Küresel Medeniyetin ideolojisi değil aynı zamanda dayanağı, varoluş nedeni. Kültürel türdeşliğin üretilmesi biraz da Küresel Medeniyetin yapısıyla ilgili esasında. Çünkü bir merkezi, sahibi fiilen bulunmayan medeniyetin üreticisi dünya yurttaşları olduğu için ortaya herkesin üzerinde ittifak ettiği başkalarının da kabul etmeye mecbur kaldığı bir kültürel örgü çıkıyor.

Belki büyük şirketler, finans kuruluşları dahası ulus devletleri bile zorlayan hükümranlılığı altına alan “finans devleti” bile çok ortaklı yapıda olduğu için sisteme gücünü bu çok kültürlü, ortaklı yapı sağlıyor. Bu sorun dünyanın birçok kesiminde rahatsızlık verici düzeyde olabilir. Buna karşı çıkan gruplarda var.

Küresel Medeniyetten Çıkmak İsteyen Avrupa

Ancak Avrupalıların kaygısı sistemin arızalar verip vermemesi ve Avrupa kimliğinin aşınıp aşınmamasıyla ilgili aslında. Çünkü Küresel Medeniyetin kültürel türdeşliği Avrupa ruhunu da sarsabilecek boyutlara ulaşmış durumda. Dolayısıyla Avrupa hem medeniyetin bu haliyle dünya üzerindeki hükümranlılığını tarihin en büyük boyutuna ulaştırmasından memnunkül duyarlarken hem de bunun kendilerini de yemesinden endişe etmektedirler. “Karşı karşıya olduğumuz sorun şu: Erkinlikle topluluk, pazarla ekinel kimlik bağdaşabilir mi? Hem birbirimize hem de birbirimizden farklı olarak birlikte yaşayabilir miyiz? (...) Farklılıklarımızı bir yana bırakarak birlikte yaşamak ya da aralarında yalnızca pazar ve şiddet yoluyla iletişim kurabilecek bağdaşık topluluklarda birbirimizden ayrı yaşamak?” (Tourine, 2011, 71)

Avrupa Küresel Medeniyetin öngördüğü ortak kültür havzasında, geleneksel kültürlerin daha açığı Müslümanların kendi dinlerini yaşayarak ortak kültür üretmelerine bile karşı durmakta, sürece mütereddit yaklaşmaktadır.

Üretilen mal ve hizmet kadar anlam imali, Avrupa'nın varlık şartlarını kısıbilmekte.

Küresel Medeniyete Avrupa'dan gelen eleştirilerin en belirginini toplum ve bireyin, Avrupa ruhunun söndürülmesi yönündedir.

Küresel Medeniyet özneyi de ortadan kaldırdı ve insan neslinin dünyadaki etkinlik alanını daralttı. Kimlik bunalımı, korku ve düş kırıklığı birbirine öyle geçmiş ki bu sorunların niteliği anlaşılamıyor bile. Dolayısıyla kargaşa içinde insanın gücü zayıfladığı için kendine ait bir yol da çizemiyor: "Temel rahatsızlığımız uzun zaman yasakların ve yasanın üzerimizdeki baskıcı ağırlığı oldu; şimdi tam tersine, ister kitle ekininin içinde boğulsun, isterse yetkeci toplulukların tutsağı olsun, bir Benin oluşamamasından rahatsızlık duyuyoruz." (Touraine, 2011, 81)

Küresel Medeniyetin gücü o kadar fazladır ki, ortaklık ve birlikte yaşama teklifleri hiç müspet karşılanmadığı halde mecburen rıza gösteriliyor. Avrupa her şeye rağmen kökeni kendi medeniyeti olan Küresel Medeniyete direnmeye kararlı: "Özne olarak oluşturmadığımız ve kendimiz için, başlıca amacı kendi yaşamamızın birer Öznesi olarak yaşama istemimizi korumak olan yasalar, kurumlar ve toplumsal örgütlenme biçimleri saptamadığımız sürece birlikte yaşamayı başaramayacağız." (Touraine, 2011, 212)

Avrupa'nın ve bilincini yitirmemiş toplumların meseleleri artık kültür üretimi konusuna yönelmiştir. Çünkü Küresel Medeniyetin yaygınlığı ve dönüştürücü etkisi o kadar büyük ki önüne katmadığı herhangi bir coğrafya bulunmuyor.

Klasik ilerleme tezleri dahi cazibesini yitirdi. Küresel Medeniyet tarihin en hızlı değişen, yenilenen ve çeşitlenen kültürlerini, teknolojilerini üretiyor.

Bu "hızlı devinim kültürü"nin önünde şimdilik durabilecek başka alternatifler bulunmuyor. Zira her yeni meta kendi anlamını ve kültürünü de peşinden sürüklüyor: "Sermayenin mal ürettiği dönemlerde tüketim kendiliğinden gerçekleşmekteydi. Oysa bugün hem tüketiciyi hem de talebi üretmek gerekmektedir. Bunu yapabilmek ise malı üretmekten çok daha pahalıya mâl olmaktadır." (Baudrillard, 2010, 30) Bu hıza elbette Batı bile yetişemiyor. Modernitenin mekan, zihniyet ve teknolojik bakımdan yepyeni bir evresiyle karşı karşıya bulunan dünyanın gelişmelere rasyonel izahları bile bulunamıyor.

İlerleme fikrine inancın kaybolmasının nedeni de bu zaten.

Gidişatın yorgun düşürdüğü bireyler sürekli eskiyi anarak yaşamak zorunda hissetmeye başladılar kendilerini. Çünkü ilerlemenin sonsuzluğuna inanç başladı. Sonsuzluk bireyi bir yere bağlamaz. Bilakis kökünden kopardığı için hem mekân hem de zaman bakımından boşlukta bırakır. İlk zamanlar bunun verdiği mutluluk Küresel Medeniyetin en olgun üretim ve tüketim biçimi olduğu fikirlerini getirdi. Fakat çok da uzun olmayan bir süre de homurdanmaları da doğurdu.

Küresel Medeniyetin coğrafyayı ve sınırları kaldırması vatan fikrinin yeniden doğmasına yol açabilmektedir.

Kimse siberetik bir mekânda yer almanın (Bauman, 2010, 25 – 26) uzun zaman keyfini çıkarmayı düşünmeyecektir muhtemelen.

Coğrafyanın sonu, yurtsuzlaştırma tarihî birikimiyle bireyin tekrar kendini düşünmesine yol açabilir mi? İnsanlar sanal vatan etrafında tek kültürde birleşebilir mi? Yalnızca finans ortaklıkları kurup banka, borsa ile kader ortaklığı içine girebilir mi?

Şimdilik bunlara itirazlar getiren milletlerle karşılaşmıyoruz. Küresel Medeniyetin çözdüğü meselelerden biri insan varoluşuyla ilgili olanı. Medeniyet insanın neye teşne olduğunu uzun kapitalizm denemelerinden sonra iyice keşfetmiş durumda.

Küresel Medeniyet bir proje olmanın ötesinde gibi görünüyor: gücü dünyanın ve insanın ontolojik yapısını tespit edebilmesinden geliyor.

KAYNAKÇA

- Amin, Samir (2000) Değişim Halindeki Dünya Sistemi. Özgür Üniversite Defterleri.
- Arrighi, Giovanni; Hopkins, Terence K; Wallerstein Immanuel (1995) Sistem Karşıtı Hareketler. Metis Yayınları.
- Baudrillard, Jean (2008) Simülakrlar ve Simülasyon. Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, Jean (2010) Sessiz Yığınların Gölgesinde. Doğu Batı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2010) Küreselleşme. Ayrıntı Yayınları.
- Dowd, Douglas (2008) Kapitalizm ve Kapitalizmin İktisadı. Yordam Kitap.
- Gilpin, Robert (2011) Uluslar arası İlişkilerin Ekonomi Politikası. Kripto Yayınları.
- Göle, Nilüfer (2010) İç İç Girişler: İslam ve Avrupa. Metis Yayınları.
- Habermas, Jürgen (2010) “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak. Yapı Kredi Yayınları.
- Hardt, M. – Negri A. (2008) İmparatorluk. Ayrıntı Yayınları.
- Hardt, M. – Negri A. (2011) Ortak Zenginlik. Ayrıntı Yayınları.
- Harvey, David (2008) Yeni Emperyalizm. Everest Yayınları.
- Hobsbawm, Eric (2007) Yeni Yüzyılın Eşiğinde. Yordam Kitap.
- Huntington, Samuel (2006) Medeniyetler Çatışması. Vadi Yayınları.
- Korten, David C. (2008) Dünyayı Yöneten Şirketler. Etkileşim Yayınları.
- Münkler, Herfried (2009) İmparatorluklar. İletişim Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2011) Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine. Say Yayınları.
- Nye, Joseph S. Jr – Welch, David A. (2010) Küresel Çatışmayı ve İşbirliğini Anlamak. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ritzer, George (2011) Küresel Dünya. Ayrıntı Yayınları.
- Sombart, Werner (2008) Burjuva. Doğu Batı Yayınları.
- Stanford, Jim (2009) Herkes İçin İktisat. Yordam Kitap.
- Taylor, Charles (2010) Çokkültürcülük. Yapı Kredi Yayınları.
- Touraine, Alain (2007) Yeni Bir Paradigma. Yapı Kredi Yayınları.
- Touraine, Alain (2011) Birlikte Yaşayabilecek Miyiz? Yapı Kredi Yayınları.
- Wallerstein, Immanuel (1993) Jeopolitik ve Jeokültür. İz Yayıncılık.
- Weber, Max (1997) Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu. Ayraç Yayınevi.

KENAN ÇAĞAN

TEORİ VE FANTAZMA: TARİHİN SONUNDA MEDENİYETLER ÇATIŞIR MI?

Soğuk Savaş kazanmış olabiliriz, ki bu güzel bir şeydir; bunu güzel sözcüğüyle ifade etmek yetmez; güzelden daha güçlü bir sözcük gerekli; evet, harika bir şey bu. Ne var ki, şu an tek düşmanımız biziz, kendi kendimizin düşmanınız yani; onlar, başkaları düşmanımız değil artık.
Irving Kristol

Yirminci yüzyılın son çeyreği sosyal bilimler açısından oldukça verimli bir tartışma zeminine sahip oldu. Gündemi dolduran çok sayıda başlık olmasına rağmen, bunlardan özellikle ikisi siyaset bilimi ve sosyoloji çevrelerini çok meşgul etti. Bunlardan biri tarihin sonunu imleyen Fukuyama'nın eskatolojik teorisiyle ilgiliydi, ötekisi ise Huntington'un medeniyetler çatışması olarak adlandırdığı öngörüsüyle bağlantılıydı. İlk bakışta birbirlerini değilliyor gibi gözükse de bu iki teori hemen hemen aynı tarihlerde ortaya çıktılar. Fukuyama'nın *Tarihin Sonu Mu?* çalışması 1989 yılında, Huntington'un *Medeniyetler Çatışması* makalesi ise 1993 yılında yayınlandı. Türkiye'de de belli düzeylerde tartışılan bu iki konu, aradan geçen süre içerisinde çeşitli vesilelerle hatırlandı, tartışıldı ve halen de zaman zaman hatırlanmakta ve tartışılmakta. Her tartışma gündeminde olduğu gibi bunda da, taraflar birbirlerinin tezlerini çürütecek hatırı sayılır deliller ileri sürdüler. Ama söz konusu tezleri ileri süren teorisyenler, ileri sürülen bütün eleştirilere ve aradan geçen sürede gelişen bazı olaylara rağmen, olup bitenleri ve ileri sürülen karşı argümanları, tezleri aleyhinde ikna edici deliller olarak kabul etmediler ve tezlerinin hâlâ geçerli olduğunu ileri sürdüler. Böylesi spekülative bir konuda konunun taraflarından birinin ötekisi lehine tartışmadan çekilmesini beklemek çok doğru değildir ve pek sık rastlanılır bir durum da değildir. Dolayısıyla böylesi bir tartışmaya dahil olurken, tarafların argümanlarını göz önünde bulundurarak kendi yerimizin neresi olduğunu belirlememiz isabetli görünüyor. Bu nedenle tartışmaya her iki teorinin ana argümanlarını özetleyerek başlamakta fayda var.

Francis Fukuyama, 1989 yılında tarihin sonunu ilan ettiğinde bize yepyeni bir şey söylemiş olmuyordu. Aksine zaten hatırı sayılır bir birikime sahip olan eskatoloji literatürüne mütevazı bir katkıda bulunmuş oluyordu. Eskatolojiler yaygın biçimde dinsel karakterli olmalarına karşın, seküler muhtevalı eskatolojilerin varlığı da bilinir bir şeydi. Dinsel eskatolojilerin seküler eskatolojilerden ayrılan yönü, tarihin sonunu fiilen bitiyor olmalarıydı. Oysa seküler eskatolojiler mevcut fiili durumu bir kıyamet sahnesiyle sonlandırmıyor, aksine bir tür yeryüzü cenneti-

ne ulaşıldığı inancından hareketle bir sona işaret etmiş oluyorlardı. Fukuyama'nın bu konudaki öncüleri sadece Hegel'den ibaret değildi. Örneğin sosyolojinin kurucu isimleri olan Aguste Comte ve Karl Marks da eskatolojik düşünceye sahip düşünürlerdi. Comte'un *Üç Hal Yasası*'ndaki pozitivist aşama ya da Marks'ın komünist toplumu aslında tarihin sonunu işaret ediyorlardı. Dikkat edilirse tarih anlayışlarında evrimci olan düşünürlerin tarihin sonu konusunda, içerikleri birbirlerinden farklı toplum tiplerine karşılık gelse de, bir inançları ve beklentileri vardı. Evrimci tarih anlayışı insanların/toplumların sürekli bir evrim geçirdiğini, evrimin ise lineer bir çizgide hep ileriye ve yukarıya doğru olduğuna inanıyordu. Ancak onlara göre evrim sonsuza değin sürecek bir süreç değildir. Bir noktadan sonra evrimin en üst aşaması yaşanır, insan mükemmel noktaya ulaşır ve hep ütopyası kurulan o kusursuz toplum modeline ulaşılmış olur. O noktadan sonra ise insanlar ve toplumlar yatay düzlemde kendini çoğaltarak ve yenileyerek sürdürür.

Evrimsel tarih anlayışıyla Fukuyama (2002: 22-25) da tarihin bir sonu olduğu kanaatindeydi. Ona göre Batılı liberal demokrasiler insanlığın evrim çizgisinde nihai noktayı işaret ediyordu. Fukuyama'nın Batı'nın ya da Batı düşüncesinin zaferi saydığı bu tarihsel gelişme, aynı zamanda insanoğlunun ideolojik evriminin son noktasıdır. Çünkü liberal demokrasi ile beşeri yönetim biçiminin son evresine ulaşılmıştır. Ancak Fukuyama liberalizmin elde ettiği zaferin şimdilik temel düşünceler ya da bilinç alanında gerçekleştiğini, gerçek ve maddi dünyada bu zaferin daha tamamlanmadığı uyarısında bulunma ihtiyacı hisseder. Fukuyama tarihin sonu varsayımının yeni olmadığını, kendisinden önce de bazı düşünürlerin bu varsayımı ileri sürdüklerini ifade eder. Marks'ın komünist ütopyasını bu konuda örnek gösteren Fukuyama, Marks'ın bu varsayımını kendi tezinin de öncüsü ve gerçek fikir babası olan Hegel'den ödünç aldığını ifade ederek esasında bir yandan Hegel'e ve onun tarihin sonu ile ilgili tezine göndermede bulunmak ve bir yandan da Hegel'i Marksizm'in çarpıtıcı merceğinden kurtarmak ister. Fukuyama'nın önemli referanslarından biri de Hegel'in önemli devamlılarından biri olan Kojeve'dir. Kojeve de tıpkı Fukuyama gibi Hegel'i yeniden canlandırmak isteyenlerden biridir. Bilindiği üzere *Jena Savaşı*'nda Napolyon'un Prusya monarşisini yenilgiye uğratmasıyla birlikte, Fransız Devrimi'nin ideallerinin zafere ulaşması ve hürriyet ve eşitlik ilkelerine dayanan devlet anlayışının evrenselleşmeye başlayıvermesi, Hegel'in 1806 gibi oldukça erken olarak nitelendirilebilecek bir tarihte tarihin sonu varsayımını ortaya atmasına neden olmuştur. Çünkü tarihin sonunda ortaya çıkan devlet biçimi ve anlayışı insanlığın evrensel özgürlüğünü bir hukuk sistemi aracılığıyla tanıyıp koruyacak ve sadece yönetilenlerin rızasıyla var olacaktır. Hegelci geleneğin devamlıları bu sözde "evrensel homojen devlet" anlayışının, gerçek uygulanabilirliğini ve yaşanırılığını savaş sonrası dönemdeki Batı Avrupa ülkelerinde mümkün olduğuna inanmışlardı. Uygulamada bazı gecikmeler olsa bile, onların şaşmaz bir sadakatle inandıkları şey, bu rejimlerin

ideolojik evrimin nihai noktasında elde ettikleri teorik gerçekler mutlaklıdır ve hiçbir zaman daha ileri götürülemezler. Dolayısıyla ideolojik gelişme gerçekten tamamlanmışsa –ki tamamlanmıştır- o zaman homojen devlet er ya da geç maddi dünyada da zafere ulaşacaktır.

Tarihin sonu tezinin sadık savunucusu Fukuyama (2002: 32-33) liberal demokrasinin insanlık tarihindeki büyük çelişkiye son vererek, evrensel geçerliliğe sahip bir eşitlik ve özgürlük fikri yarattığını savunmuştur. Liberal demokrasilerin bu başarısı Fukuyama tarafından, liberalizmin ideolojik rekabetten zaferle çıkan tek ideoloji olduğu sonucunun çıkarılmasına neden olmuştur. Ona göre geçen yüzyılda liberalizme iki alternatif ortaya çıkmıştı. Bunlar faşizm ve komünizmdi. Ama bunların her ikisi de geçen yüzyılda sınanarak geçersizleştirilmişlerdir. Faşizmi yıkan ve onu alternatif olmaktan çıkaran şey onun başarısızlığıydı. Komünizm, faşizme oranla liberalizm karşısında daha ciddi bir alternatifti. Ancak Fukuyama Marks'ın liberalizmin en temel çelişkisi olarak nitelendirdiği şey olan sermaye ile emek arasındaki çelişkinin Batılı toplumlarda çözümlendiğini düşünüyordu. Yani Fukuyama'ya göre Batı toplumlarında sınıf sorunu başarılı bir şekilde çözümlenmiştir. Hatta bu noktada Fukuyama Amerika'da olduğunu iddia ettiği eşitlikçi yapının Marks tarafından düşlenen ve ileri sürülen sınıfsız toplumun başarılı bir şekilde gerçekleşimi olduğunu ileri sürüyordu. Ancak Fukuyama halihazırda Amerika'da zengin ve fakir arasında bir uçurumun var olduğunu ve bu var olan uçurumun da gittikçe büyüdüğünü itiraf etmekle de birlikte, bunun liberalizmin doğal bir ürünü ve mirası olarak görülmemesi gerektiğini, söz konusu olumsuzluğun gerçek sebebinin toplumsal ve tarihsel miras olarak belirlenmesi gerektiğini iddia ediyor. Ona göre liberal demokrasinin iki temel ilkesi olan özgürlük ve eşitlik yeterince gerçekleştirilmediğinde bu olumsuzluklar olabilir. Dolayısıyla sorun ilkelerin kendisinde değil, o ilkelerin hayata geçirilememesindedir.

Fukuyama (1993: 16-22) tarihe devinimini kazandıran efendi-köle ikileminin/çatışmasının bütün insanların hür, eşit ve özgür olduğunu savunan liberal düşüncenin gelişmesiyle ve Batılı toplumlarda siyasal bir model olarak uygulanmasıyla sona erdiğini, bu nedenle de artık tarihin sonuna gelindiğini iddia etmiştir. Ancak bu noktada bir parantezle Fukuyama'nın tarihsel devinimin işleyişine ilişkin kendini dayandığı Hegelci anlayışı tekrar etmekte fayda var. Bilindiği üzere Hegel'e göre tarihsel devinimin esas nedeni olarak maddi ihtiyaçlardan ziyade, 'kabul görme ihtiyacı' vardır. Tarihsel mücadele bu ihtiyacın giderilmesine yöneliktir. Hegel bu ihtiyacın giderilmesine yönelik efendi ve köle ilişkisindeki çelişkinin Fransız Devrimi'yle ortadan kaldırıldığı görüşündeydi. Fukuyama ise kabul görme sorunun liberal demokrasiler aracılığıyla nihai olarak çözüldüğünü ve artık efendi- köle ilişkisinin yerine evrensel ve eşit kabul görmenin geçtiğini söylüyor. Böylelikle tarihe esas devinimini kazandıran çatışma nedeni ortadan kalkmış, çatışma nedeni ortadan kalktığı içinse tarih sona ermiştir. Bu noktadan

sonra tarihin seyri, evrimini tamamlayamayan toplumların evrimlerini tamamlayarak, liberal demokrasiye ulaşmaları şeklinde olacaktır. Fukuyama gerçekçiliği elden bırakmayarak, süre giden ve olması muhtemel çatışmaları ve krizleri de göz ardı etmez ve hâlihazırda olup biten ve olabilecek bazı çatışmaları tarihin sonuna engel teşkil etmediğini söyler.

Fukuyama (2002: 4042) İlginç sayılabilecek bir biçimde tarihin sonunda tüm toplumların liberal toplumlar olması gerekmediğini, ama liberal olmasalar bile onların sadece farklı ve daha yüksek insan toplum biçimlerini temsil ettikleri şeklindeki ideolojik iddialarına son vermeleri gerektiğini, bunun ise yeterli olacağını ifade ediyor. Fukuyama faşist ve komünist ideolojileri ölü ideolojiler olarak nitelendirdikten sonra liberalizmle rekabet edebilecek ve tarihin sonu için tehdit teşkil edebilecek iki potansiyelden daha söz etme lüzumu hissediyor. Onu bu ihtiyaca yönelten şey liberal toplumlarda sınıf sorunun ötesinde çözülmesi olanaksız başka çelişkilerin ve açmazların olup olmadığını tartışmaktır. Fukuyama bu noktada potansiyel tehdit saydığı o iki alternatifi açıklıyor: Din ve milliyetçilik. Fukuyama'ya göre milliyetçiliğin liberalizmle uzlaşmaz ve çözülemez bir çelişkisi yoktur. Çünkü dünyadaki milliyetçi hareketlerin çoğu bir başka gruptan ya da halktan bağımsızlık istemenin ötesinde ciddi bir programa sahip değildir ve sosyo ekonomik örgütlenme için şümüllü bir gündem oluşturabilecek güçten yoksundur. Ayrıca milliyetçilik en nihayetinde liberal demokrasilerle paralyze olabildiğinden liberalizm açısından ciddi bir sorun değildir. Din ise artık arkaiktir, bir anlamda tarih dışıdır. Dolayısıyla tarihin sonuna ciddi bir alternatif değildir. Ancak Fukuyama yine de cari olan bir dini canlanışın olduğunu kabul ediyor. Bunun sebepleri arasında liberal tüketim toplumlarındaki manevi ve kişilik boşluğuyla birlikte gelen mutsuzluğu gören Fukuyama, yine de liberalizmin ideolojisinden kaynaklanan bu eksikliğin teşhisi için dine gerek olmadığını düşünüyor. Fukuyama'ya göre çağdaş dünyada hem liberalizme hem de komünizme siyasal alternatif olarak sadece İslâm teokratik bir devlet önermektedir. Ama ona göre İslâm'ın önerdiği siyasal doktrinin Müslüman olmayan insanlar ve toplumlar için bir cazibesi yoktur. Bu nedenle de onun tüm dünya çapında önemli değişiklikler yaratabilecek boyutlarda gelişebileceğine inanmak hayli zordur.

Fukuyama (2002: 49) *Tarihin Sonu mu?* makalesini bitirirken tarihin sonu tecrübesinin oldukça hüznü verici olacağını belirtiyor. Ona göre tarihin sonunda “ideolojik mücadelenin yerine ekonomik hesaplar, sürekli olarak yenisinin baş gösterdiği teknik sorunların bitmeyen çözümleri, çevre sorunlarına gösterilen ilgiler ve daha çok tüketme arzusunun tatmin edilmesi gibi olaylar ve gelişmeler alacak. Tarih sonrası dönemde sanata da felsefeye de yer –ve gerek- olmayacak; sadece insanlık tarihinin ürünlerinin sergilendiği müzelerle ve onların bakımlarıyla ilgilenilecek... Belki de tarihin sonunda, yüzyıllarca sürebilecek bu can sıkıntısı olasılığı, gelecekte tarihin bir kez daha yeniden başlamasına önayak olacak.”

Huntington'un 1993'de Fukuyama'nın hemen akabinde ileriye sürdüğü tez¹, çatışmanın bittiği ve ütopyanın vuku bulduğu kabulüne mesafelidir. Hatta Huntington'un fikirleriyle Fukuyama'nın fikirleri arasında ciddi oranda bir çelişkidenden bahsedilebilir. Çünkü Huntington (2001: 22) tarihsel devinimi besleyen çatışmaların bittiği fikrine karşı olmakla kalmaz, aksine çatışmaların devam edeceğinde ısrar eder. Huntington'un tezindeki orijinal taraf bu noktadan sonra ortaya çıkar. Ona göre çatışmalar devam edecektir. Ancak bu çatışmaların motivasyonu artık ideolojik ve ekonomik olmayacak, kültürel olacaktır. Soğuk savaş döneminin ideolojik çatışmaları son bulmuştur. Huntington'a göre bundan sonra olacak çatışmalar milli devletler ve ideolojiler arasında değil, medeniyetler arasında olacaktır. Medeniyetlerin çatışması küresel siyasete hâkim olacak. Medeniyetler arasındaki fay hatları geleceğin savaş hatlarını oluşturacaktır. Ayrıca artık medeniyetler arasında cereyan edecek bu mücadele süreci, modern dünyadaki mücadelelerin evrimindeki nihai aşama olacaktır. Huntington'a göre (2001: 23) medeniyetler siyasetinde, Batılı olmayan medeniyetler dâhil millet ve hükümetler, artık, tarihin, Batı kolonyalizminin hedefleri biçimindeki objeleri olarak kalmayacaklar, fakat tarihin muharrik ve müşekkilleri olarak Batı'ya katılacaklar.

Huntington (2001: 24) medeniyeti en yüksek kültürel gruplaşma ve en geniş kültürel kimlik seviyesi olarak tanımlıyor. Yine ona 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 edilir." Medeniyetlerin en önemli kurucu unsuru ise dinlerdir. Dolayısıyla çatışmalar bir anlamda dinler arasında olacaktır. Medeniyetler arasındaki fay hatları kırıldığında ortaya çıkacak çatışmalar bir tür dinler arası çatışma olacaktır. Huntington yeryüzünde hâlihazırda yedi sekiz (Batı, Konfüçyus, Japon, İslâm, Hint, Slav-Ortodoks, Latin Amerika ve muhtemelen Afrika medeniyetleri) kadar yaşayan medeniyetten bahsediyor. Ancak Huntington, gelecekte dünya siyasetindeki kutuplaşmanın kabaca Batı ve diğerleri (the west and the rest) şeklinde olacağını düşünüyor. Ama bu kutuplaşmayı daha da daralttığına bu medeniyetlerden özellikle üç tanesine dikkatleri çeker. Batı, İslâm ve Konfüçyus medeniyetler. İslâm ve Konfüçyus medeniyetler arasında kurulacak ya da kurulmakta olan bir ittifak öngören Huntington, çatışmanın bu ittifakla Batı medeniyeti arasında olacağını ileri sürer. Huntington (2001: 34) bir ittifaktan bahsediyor gibi gözükse de, esas söylemek istediği şey, çatışmanın Batı ile kanlı hudutlara sahip olduğunu düşündüğü İslâm arasında olacaktır.

Huntington (2001: 25-27) gelecekte çatışmaların neden medeniyetler arasında olacağını altı başlık altında topluyor: "Birincisi, medeniyetler arasındaki farklılıklar sadece hakiki değil esaslıdır. Medeniyetler birbirlerinden tarih, dil, kültür, gelenek ve en mühimi de din yoluyla farklılaşırlar. İkincisi, dünya gittikçe daha küçük bir yer haline geliyor. Farklı medeniyetlerin insanları arasındaki etkileşimler gittikçe artıyor: Bu artan etkileşimler medeniyet şuuru ve medeni-

yetlerin kendi bünyelerindeki müşterekliklerin yanı sıra medeniyetler arasındaki ayrılıkların fark edilmesini güçlendiriyor. Üçüncüsü, dünya çapındaki sosyal değişme ve ekonomik modernleşme süreçleri, insanları çok eski mahalli kimliklerden koparıyor. Bunlar aynı zamanda, bir kimlik kaynağı olarak milli devleti zayıflatıyor. Dünyanın çoğu yerinde bu boşluğu doldurmak için din, sık sık ‘fundamentalist’ diye yaftalanan hareketler biçiminde devreye girmiştir. Dördüncüsü, gücünün zirvesindeki bir Batı, Batılı olmayan yollardan dünyayı biçimlendirmek için gittikçe artan daha fazla arzu, istek ve kaynağa sahip olan Batı dışı ülkelerle yüz yüze geliyor. Batılı olmayan birçok ülkede elitlerin yerlileşmesi ve Batı’dan uzaklaşması vukua gelirken, aynı zamanda, Batılı –çoğunlukla Amerikan- kültür, tarz ve alışkanlıklar halk kütelleri arasında daha popüler hale geliyor. Beşincisi, etnisiteden daha fazla olarak din, insanlar arasında keskin ve dışlayıcı bir ayrım yapıyor. Ve sonuncusu, bir yandan başarılı ekonomik bölgecilik medeniyet şuurunu takviye edecek, diğer yandan da ekonomik bölgecilik ancak müşterek bir medeniyet içinde kök saldığı zaman muvaffak olabilecektir.”

Huntington (2001: 29) insanların gittikçe kimliklerini etnik ve dini terimlerle tanımlayacağını, durum böyle olduğu sürece de, kendilerini biz ve ötekiler şeklinde konumlandıracaklarını, en nihayetinde de birbirleri arasındaki ilişkinin esasının bu olduğunu fark edeceklerini ileri sürüyor. Huntington’a göre Batı dışı toplumlarda bu farkındalığı destekleyen Batılı etkenler de vardır. Örneğin Batılı toplumların kendi değerlerini (liberal demokrasi gibi) evrensel ve mutlak olarak sunmalarını, askeri, politik ve ekonomik üstünlüklerini korumak için sürdürdükleri çabalar Batı dışı toplumlarda bir kimlik farkındalığı yaratacağını ve yaratılan bu kimlik etrafında bir karşı mücadele oluşturacağını/oluşturduğunu ifade ediyor.

Huntington (2001: 38) medeniyetler çatışması tezi ile yeryüzündeki bütün çatışmaların tamamıyla medeniyetleri arası olacağını ileri sürmüyor. Ona göre aynı medeniyetler içerisindeki grupların ya da devletlerin birbirleriyle şimdi olduğu gibi gelecekte de çatışacakları büyük bir olasılıktır. Ancak olabilecek bu çatışmalar medeniyetler çatışması tezini geçersizleştirmeyeceğini düşünüyor. Çünkü medeniyetler saflaşması gittikçe artmaktadır ve esas faylarda bu saflar arasındadır. Ona göre gelecekte kırılması muhtemel esas büyük faylar, gerçek büyük çatışmalara karşılık gelecektir. Öyle ki eğer bundan sonra bir dünya savaşı olursa, bu medeniyetler arası bir savaş olacaktır.

Huntington (2001: 41-44) tezi içerisinde farklı medeniyetler arasında bölünmüş ülkelerden de bahsediyor. Türkiye’yi de bu ülkeler arasında anıyor. Bölünük ülkeleri gerçekte Batılı olmayan, ama liderleri tarafından Batı’nın bir üyesi yapılmaya çalışılan ülkeler olarak tanımlayan Huntington, bu ülkeleri medeniyet kimliklerini yeniden tanımlamaya çağırıyor. Bu bağlamda Türkiye’ye esas yerinin İslâm medeniyeti olduğunu hatırlatarak, Batı medeniyeti içerisinde yeri olmadığını söylüyor. Türkiye’nin İslâm medeniyetindeki yerine rucü ederek, İslâm medeniyetinin liğderliğı rolü için mücadele etmesi gerektiğini telkin ediyor.

Huntington'un (2001: 48-49) tezinde dikkat çekici nokta, onun betimleyen ve öngörülerde bulunan bir tez olmakla kifayet etmemesidir. Huntington siyasi bir duyarlılıkla stratejik öngörülerde bulunur ve böylelikle bilimsel bir tavırdan çok, siyasi ve ideolojik bir tavır geliştirir. Huntington'un stratejik öngörütleri ve tavsiyeleri Batı medeniyetinin bu çatışmadan mümkün en az zarar ve ümit edilen en parlak bir zaferle çıkmasına yöneliktir. Batı ve diğerleri ayrımını bilimsel bir veriden çok, politik bir gerçek olarak kabul eden Huntington, ayrıştırıcı ve kategorize edici tavrını sonuna kadar sürdürür. Nitekim bu doğrultuda makalesinin sonunda Batı toplumlarına önerilerde bulunur. Örneğin Avrupa toplumlarıyla Kuzey Amerika'nın birlik ve dayanışma içinde olmasını, kültürleri Batı'ninkine yakın Doğu Avrupa ve Latin Amerika'yı Batı toplumlarına katmayı, Rusya ve Japonya'yla işbirliğine dayalı yakın ilişkileri geliştirmeyi, Konfüçyen ve İslâmî devletlerin askeri kapasitelerini hafifletmeyi, Konfüçyen ve İslâmî devletler arasındaki farklılık ve ihtilafları kullanmayı, Batılı değer ve menfaatlere yakınlık duyan medeniyetleri desteklemeyi, Batılı değer ve menfaatleri yansıtan ve meşrulaştıran kurumları güçlendirmeyi ve Batılı olmayan devletleri bu kurumlara daha fazla dâhil etmeyi önerir.

Fukuyama'nın tarihin sonu tezi ile Huntington'un medeniyetler çatışması tezi arasında muhteva itibarıyla olan ayrışma, aralarında var olan özde büyük ortaklığı kapatmaya yetmez. Bu iki çelişmiş gibi gözüken tezin yollarının kesiştiği yer, aralarındaki ortak paydanın kendini açık ettiği yer, her ikisinin abartılı Batılı etnosentrizmleridir. Dikkat edilirse her iki tez de Batılı bir zeminde ve Batılı toplumlar ve değerler lehine ve onların zaferleri ve sürdürülebilirlikleri üzerine kafa yorurlar. Fukuyama ütöpik bir özgüvenle bu süreci bir zafer tacıyla süslemişken, Huntington gerçekçi bir tavırla süren tehditleri tanımlamak ve onlara karşı tedbirli olmayı önerir. Böyle bakıldığında, aslında her iki tezin birbirlerini tamamladıkları bile rahatlıkla söylenebilir. Fukuyama'nın aceleciliği, Huntington'un realizmiyle dengelenmiş olur. Fukuyama ve Huntington arasında önceden tasarlanıp, kurgulanmayan bu kendiliğinden gelişen ittifakın, Batı medeniyetinin ötekiler karşısındaki pozitif konumlanışını korumaya ve güçlendirmeye yönelik olduğu aşîkârdır. Onun için de evrensel geçerliliği olan objektif tezler oldukları iddiasını tartışmak bile yersizdir. İdeolojik oldukları son derece açık olan bu tezlerin siyasal hedefler paralelinde geliştirilen stratejik öngörüler olarak değerlendirilmeleri daha gerçekçi olacaktır. Dünyayı çok kaba biçimde ikili bir kompartmana ayırıp ötekiler karşısında kendi toplumsal ve tarihsel tecrübesinin biricikliğini savunan bu tezlerin ahlaken de malûl oldukları unutulmamalıdır. Her iki teze yönelik olacak değerlendirmeye ve eleştirilerin bu bağlamı göz ardı etmemeleri çok önemlidir.

Seyfuddin Âdem Hüseyin'in (2002: 203) esasında birbirlerini tekzip eden bu tezlerin, düalist ve objektivist bir epistemolojiye ve realist bir ontolojiye zimni bağlılıklarıyla benzeşik olduklarını tespit etmesi, iki tez arasındaki özde ortaklıkları bilmek açısından önemlidir. Aynı kaynaklardan beslenen ve sonuç itibarıyla aynı

hedefleri gözeten her iki tezin, soğuk savaş sonrası dönemde yenedünya düzenini kurmak isteyen muktedirlere (ABD'ye) kamuoyu oluşturma ve meşruiyet kazandırmak gibi bir işlevi yerine getirdiği unutulmamalıdır (Davutoğlu, 2001: 369).

Ahmet Davutoğlu (2001: 370) tarihin sonu tezini Batı medeniyetinin geçirmekte olduğu kriz sürecini örtmeye yönelik bir çaba olarak nitelendirmektedir. Kaçınılmaz sonu engellemeye yönelik bir son bir gayret. Dolayısıyla her durumda bir 'son'dan bahsetmek mümkün, ancak bu son, tarihin sonu değil, idealize edilerek evrenselleştirilen ve bütün dünyaya empoze edilmeye çalışılan Batılı değerlerin sonudur. Batılı değerlerin Bosna gibi dünyanın birçok yerinde iflas ettiğini gösteren somut durumlar, sonuç itibarıyla Batı medeniyeti için çanların çalınmasını sağlamıştır. Çalınan çanlar yüreklere korku salmaya başladığında ve kendi kendini yüceltmenin ve kendine tapınmanın yaklaşan felaketi engellemeye yetmeyeceği görüldüğünde, yeni bir dinamizmle mücadele etmenin gereği ortaya çıktı.

Bu noktada mücadelenin motivasyonu daha önceleri de olduğu gibi, bir kez daha çatışmada arandı. Medeniyetler çatışması bu ihtiyacı karşılayacaktı. Bir anlamda bir savaş stratejisi olarak öngörüldüğü için, medeniyetler çatışması tezi, bilerek, isteyerek barışı, diyalogu, işbirliğini ve birlikte yaşama tecrübesinin imkânını göz ardı ediyordu. Çatışmada ısrar edilmesinin bir nedeni onun yenileştirici dinamizmine güvenilmesiydi, bir nedeni de bu çatışmada ötekine, düşmana mevcut bütün kötülükler yüklenerek, bu sayede üretilen atıkların depolanmasına yarayacak devasa coğrafi kuyular temin edilmesiydi. Bir taşla iki kuş meselesi. İslâm bu işlevi yerine getirecek en derin ve en karanlık kuyuydu. Bu kuyuya her şeyi gömülebilirdi. Örneğin silah üretim ve ticaretinin hukuki gereçlerini buraya gömebilirdi. İslâm dünyasının her yerinde akıttığı kanı bu kuyuda, terörizm, demokrasi, insan hakları ve benzeri gerekçeleriyle saklayabilirdi. vs...vs...

Söz konusu iki tezin birlikte değerlendirilmesi, niyetleri belli bir projenin göz ardı edilmemesini sağlar. Ancak ayrı ayrı değerlendirildiklerinde de çarpıcı bir çok sonuç elde edilebilir. Örneğin Fukuyama'nın Tarihin Sonu tezini çarpıcı ve mükemmel bulan Allen Bloom (2002: 50-51), Fukuyama'nın tarihin sonunda olduğumuz iddiasını kabul etmekle birlikte, tarihin sonunda sonu gelmeyen şeylere dikkatimizi çekmekle, bu teze içkin huzursuzluğu açık etmiş olmaktadır. Tarihin sonunda paradoksların sonu yok anlaşılan. Bloom'un konuyu değerlendirdiği yazısının hemen başında 'bizim kazandığımız anlaşıldığına göre, biz kimiz ve -bundan sonra- neler yapacağız?' şeklinde sorduğu soru, bir sonda olduğumuz kabûlünü zımnen de olsa tehdit eden, hiçbir şeyin daha tam mükemmel sona ulaşmadığı gerçeğini açık etmektedir. Nitekim yazısının ilerleyen sayfalarındaki şu satırlar söz konusu edilen sonu yeni başlangıçlara sürükler mahiyettedir: "Soğuk savaş döneminin ağırlıklılığından arındırılmış istek ve arzuların savurgan bir biçimde her bir tarafı kaplayıvermesine ve insanın özlem duyduğu tortulaşmış, rasyonel olmayan durumların ve duyguların boy vermesine tanık olabiliriz artık."

Bloom'un imlediği şeyler farkında olmadan tarihin sonunu tıkamakta, onun parlak ışığını söndürmüş olmaktadır. Bloom'un bu satırları Fukuyama'nın tarihin sonunda yüzyıllarca sürebilecek bir can sıkıntısının gelecekte tarihi yeniden başlatabileceği savına benzemektedir. Aslında bu satırlar Bloom'un satırlarından daha çok paradoksaldır. Zira eğer can sıkıntısı gibi son derece insani bir durum, tarihe bir dinamizm kazandırıp, ona tekrar işlerlik kazandıracaksa, o zaman insana içkin potansiyellerin sınırına gelinmediği de açık edilmiş olmaz mı? Potansiyeller çoklu ihtimalleri ihtiva ediyorsa, bunun izdüşümleri, kapıların hep açık kalması gerektiğini söylemiş olmaz mı? Bazı ihtimallerin son bulması, sadece bazı ihtimallerin son bulması anlamındadır, hepsinin değil. Bütün ihtimallere son verecek irade insanın elinde değildir. Dahası bu ihtimalleri harekete geçirecek öz insana içkindir. Dolayısıyla insan sona ermedikçe –kelimenin en gerçek anlamıyla, yani bir tek insan bile yeryüzünde kalmayınca dek- tarih de sona ermeyecek. Çünkü Nietzsche'nin de ifade ettiği gibi 'son insan' kaçınılmaz olarak hep yeni olanı arayan ve başkaldıran, alçalabilen bir varlıktır (Bloom, 2002: 54).

Bu bağlamda değerlendirilmesi gereken önemli bir husus daha var, o da şu: Fukuyama (2002: 172) kendi tezine yöneltilen eleştirileri de dikkate alarak tezinde bazı yenileştirmeler yapar ve çağdaş doğa bilimleri bitmedikçe (son noktalarına varmadıkça) tarih de sona ermez, der. Fukuyama'nın tezinde yaptığı bu revizyon, tezinin ilk sunumunu iptal etmek anlamına gelir. Bu nedenle onun iddialarını bütünlüğü olan şeyler olarak varsaymak yanlış olur. Her birini kendi içinde değerlendirmekte yarar var. Zira tarihi sona erdirecek dinamiği değiştirmiş olur, ki bu dinamik liberal demokrasiden çok daha açık uçludur. Doğa bilimleri nerede biter? Soru buysa, cevap da şudur: Bilim yapacak herhangi bir insan yeryüzünde kalmadığında... Görüldüğü üzere Fukuyama'nın tezi pis bir kısır döngüyle ve alaycı bir üslupla kendi içinde dolanıp durur. Bu nedenle içsel tutarlılığı olmayan bu tezi, her iddiasıyla ayrı ayrı değerlendirmekte fayda var.

Fukuyama'yı eleştiren birçok düşünür onun asıl iddiasını (ilk iddiasını demek lazım aslında) eleştirir: liberal demokrasinin evrenselleştiği ve ebedileştiği iddiasını. Buradaki asıl problem liberal demokrasinin niçin evrensel bir kabule mazhar olacağı sorusunda gizlidir. Hem de Fukuyama'nın (2002: 253) kendisinin demokrası, kapitalizm ve Hristiyanlık arasında tarihsel bağlar bulunduğu ve demokrasinin, Hristiyanlığın insanlığın evrensel eşitliği doktrininin laikleşmiş bir versiyonu olduğu gerçeğini kabul ve itiraf ediyorken. Bu soru Fukuyama tarafından "Batının kurumları bilimsel metod gibidir ve her ne kadar Batıda keşfedilmiş olsalar dahi evrensel geçerliliğe sahiptir" gibi son derece subjektif bir yargıyla cevaplandırılmaktadır. Aslında bu cevap tartışmayı gereksiz ve geçersiz hale getirecek kadar saçmadır. Ama tartışmayı sürdürmenin yine de faydası olabilir; en azından sosyal bilim çevrelerinde itibar görmüş bir tezin bilimsellik iddiasıyla ne kadar bilim dışı olduğunu gösterebilmek için.

Devam edelim; burada tartışmaya açık olan konu şudur: Hak ve özgürlükler kavramlarının kaynağı kim ya da neresidir? İnsanın temel hakları nelerdir ve özgürlüğü hangi durumlarda mümkündür? Aynı şekilde eşitlikten murat edilen nedir? Bu soruları insan merkezli bir evren algısıyla çözümleyen Batılı paradigma niçin evrensel geçerliliğe sahip sayılsın? Örneğin insan'ın haklarını belirleyen bir tanrının varlığı durumunda özgürlük ona teslimiyetle düz orantılı olarak belirlenirse ne olacak? Böyle bir paradigmanın geçerliliğine sahip insanlar direkt ilkel, arkaik, tarih dışı ve ya en iyimser ifadeyle evrimleştirilmeye aday mı sayılacaklar? Fukuyama bu olası alternatifleri peşin peşin mahkum etmekten yana. Ama güzelim teoriyi inciten şey, ötekilerin acı varlığı ve kendi paradigmalarına olan inançları. Ayrıca vurgulanması gereken bir husus daha var, o da şu: Liberal demokrasiyi bir hedef olarak gösterip, bütün Batı dışı toplumları bu hedefe mecbur etmek, tarihin sonunda hangi demokratik tavrıla açıklanabilir? Tarihin sonunu otoriter bir rejimle ihdas etmek, ilan edilen son'u daha başlamadan geçersizleştirmek anlamına gelmez mi? Tarihin sonuna ilişkin karşı argümanların en geçerli olanları tezin kendi içinde saklı.

Bu noktada Fukuyama'nın İslâm'la ilgili görüşlerinin kör bir önyargının ürünü olduğunu belirterek devam edelim. Çünkü o İslâm'ın iç dinamiklerini bilmeden, ama bazı tahminleri nedeniyle kendi kendini tedirgin ederek ve İslâm'ı da peşin peşin mahkûm ederek, liberalizm karşısında alternatif olmayacağı sonucuna ulaşmıştır. İslâm'ın dar alanda kaldığına inanan Fukuyama, onun bütün insanlara seslenebilecek bir cazibeye sahip olmadığını düşünür. İslâm'ı liberalizmin diğer alternatifleriyle aynı kefedeki değerlendirmesi, daha başlarken büyük bir yanlışla düştüğünün kanıtıdır. Zira Faşizm, Komünizm ve Milliyetçilikler liberalizmin alternatifi olmaya namzet diğer Batılı ideolojilerdir. Oysa İslâm, Batılı algının ve düşüncenin tamamen dışında ilahi bir tasarım ve teklif olarak, diğer ideolojilerle kıyaslanmayacak derecede orijinal yönleri sahiptir. Bütün insanlığa seslenme becerisi onun en başat özelliklerinden birisidir. İslâm bütün dengeleri ilga edecek bir eşitlik anlayışından ziyade, Tanrı'nın buyruğu doğrultusunda bir adalet vaat eder. Haklar ve özgürlükler, bütün kullarına merhametiyle muamele eden Tanrı'nın buyrukları doğrultusunda belirlenir. Ruhu doyurmanın sırrı maddi refahın tesis edilmesiyle değil, manevi ilkenin yaygınlaştırılması ve gerçekleştirilmesi sayesinde.

Fukuyama'ya yöneltilen önemli eleştirilerden biri de liberal demokrasilerin sınıf sorununu çözmediğine ilişkin kesin yargısıyla ilgili. Ancak dünyanın öteki yerindekiler bir yana, liberal demokrasilerin ana yurtlarındaki milyonlarca yoksul, evsiz bu konuda da Fukuyama'nın çuvalladığına işaret etmez mi? Tabi bir de terzinin öteki kefesindeki inanılmaz servetleriyle zenginler var. Geniş bir orta sınıfı, sınıf sorunun çözümü olarak almak, milyonlarca yoksulu ya da az sayıdaki aşırı zengini saymazsak çözüm olarak alınabilir. Ama tarihin sonu gibi bir ütopyanın gerçekleştiğini varsaymak için, ortanın dışındakiler hatırı sayılır bir kara deliğe işaret ediyorlar. Öyle ki ütopya söyleminin kendisini yutabilecek kadar büyük kara bir deliğe. Kaldı ki bu kara deliğin yanı başında kocaman ağızlarını açmış

ütopyayı yutmaya hazırlanan ırkçılığı, ayrımcılığı, ötekileştirmeyi saymıyoruz bile. Amerika hayranı Fukuyama Amerika'nın liberal demokrasisini herkese bir ideal olarak sunarken, Amerika'da hâlâ çözülmeden bekleyen ırk sorununu görmüyor. Oysa zencilerin yüzyıllardır içine hapsedildiği mağdurlar hapisanesine şimdi de Müslümanlar, Hispanikler, Çinliler, Hintliler ekleniyor. Bu durumda yaygınlaşan eşitlik mi oluyor? Yoksa ütopyaadaki kara delik mi büyüyor?

Tarihin sonundaki kara delik büyüdükçe, savaş çığlıklarıyla bu kara deliği yamamak isteyen Huntington, daha mı makul şeyler söyledi? Kimi araştırmacıların yeni bir haçlı savaşı için çağrı olarak okuduğu Huntington'un tezi bazı araştırmacılar tarafından da tuhaf bulundu. En hafif ifadesiyle yanlı ve bilimsellikten uzak olan bu tez, Batılı sahiplerin ruhlarına bir kez daha ayrıcalıklı ve değerli olduklarının sahte meltemini estirdi. Yüce hatıralarını romantik bir bağlılıkla bir kez daha andılar. Barbar düşmanlarını anarak, kılıçlarını bir kez daha bileylediler. Kültürel miraslarının biricikliğine inandılar, sonradan görme ortaklar istemediklerini ilan ettiler. Sınır hatları kalın çizgilerle bir kez daha belirlendi. Diplomatik dilin sahteciliği bile iptal edildi. Çünkü savaş borusuna üflenmişti, düşmanla uzlaşmanın imkanı yoktu artık. Tıpkı yüzlerce yıl önce Kudüs'te olduğu gibi. Batı medeniyetiyle İslâm medeniyeti bir kez daha karşı karşıyaydı. Ötekiler tarafların küçük müttefikleriydi. Tez bu kadar kültürelci olunca, meseleyi anlamak için siyaset biliminin veya sosyolojinin verileri kendiliğinden yetersiz kaldı. Huntington'un tezini anlamak için hatırı sayılır düzeyde Batı tarihi ve Hristiyan teolojisi bilmek gerekir. Aksi taktirde onun (2001: 110, 131) "Batı, modern olmadan çok önceleri de Batı idi", "Batı Hristiyanlığıyla demokrasi arasında güçlü bir bağlantı vardır" ya da "Batı Hristiyanlığı tek başına Batı uygarlığının en önemli tarihi karakteristiğini teşkil eder" deyişini anlamak güçleşir.

Her şeye rağmen onun tezindeki aşırı gerçekçi tavır zaman zaman çarpıcı boyutlara ulaşır. Gerçek niyeti Batı medeniyetini toparlamak olsa da, yaklaşan kötü tehditleri görmezden gelmez. Örneğin Huntington'un (2001: 81) Amerikan hegemonyası gerilemektedir, Batı kültürünün aşınması devam etmektedir derken bu gerçekçiliğe sahiptir. Batı medeniyetinin yaşadığı krizin onu bir çözülmeye ve yıkıma götürdüğünü gören Huntington, bu krizi onun içsel arızalarını gidererek onarmaktan ziyade, ona bir düşman yaratarak, çatışmayla dinamizm kazandırmak istemiştir. Oysa bireyci tüketim kültürünün, emperyalist yayılmacılığın, çifte standartlı politikaların, insanı tanrılaştıran anlayışının yarattığı sıkıntıları onarmanın yolu, bunları daha katlanılmaz kalacak bir saldırganlıkla beslemek değildi. Batının yeni bir düşünceye, anlayışa ve tefekküre ihtiyacı varken, Huntington ona eski ve yeni düşmanlarını hatırlattı. Bununla da kalmayıp Batı'nın krizinin müsebbipleri olarak da bu düşmanları gösterdi. Dolayısıyla krizi çözmekten ziyade daha da büyüttü.

Huntington (2001: 110-119) Batı'nın özgünlüğü ve biricikliği üzerinde durur sürekli bir biçimde. Batılı tarihsel ve toplumsal tecrübeyi ve onun üretimlerini eşsiz sayar. Örneğin Batı medeniyetinin diğer medeniyetlerden ayrı olarak sivil

toplum, çoğulculuk, demokrasi, ferdiyetçilik, kanunun üstünlüğü, insan hakları gibi değerleri ürettiğini düşünür. Ona göre Batı uygarlığı değerlidir ama evrensel olduğu için değil, benzersiz olduğu için değerlidir. Bu nedenle Huntington'a göre Batı medeniyeti evrensellik illüzyonunu terk etmeli; canlılığını, birliğini ve gücünü artırmalıdır. Bunun için ne gerekiyorsa o yapılmalıdır. Örneğin Batı dışı ülkelerden gelen göç kontrol edilmeli ve kabul edenler asimile edilmeli. Gerekirse batılılaşmak karşısında dirençli terörist toplumlara askeri müdahaleler yapılmalı. Batı yanlısı bölünük ülkelerde Batılı değerler ihlal edilirse, Batı yanlısı mukteditler demokrasiyi iptal etmeli, baskıcı rejimler kurmalı. Görüldüğü üzere Huntington, lafı dolandırmadan, sahte bir insancılık siyasi yapmadan bütün çıplaklığıyla Batılı çıkarların peşinde olduğunu açıkça beyan etmektedir.

Samir Amin (2001: 350) Huntington'u Batı emperyalizminin suçlarını kültürel çekişmenin ürünü olarak temize çıkarmakla suçluyor. Pierre Beaudet (2001: 314) ise medeniyetler çatışması tezini oryantalizmin geri dönüşü olarak yorumluyor. Kuşkusuz Huntington'ın tezine baştan beri yöneltilen en büyük itirazlar hep bu minvalde cereyan etti. Bu tez Batı'nın yüce ideallerini korumak için ortaya atılmış stratejik bir plandı ve korumayı ya da korunmayı çatışma üzerinden temin etmek istiyordu. Ancak Huntington'ın Batı ve diğerleri arasında olacağını ya da olmasını istediği çatışma, bazı yazarlar tarafından başka bir biçimde yorumlandı. Çatışmanın sürekliliğine inanan James Kurth (2001: 222) gibi bazı yazarlar, çatışmanın dışarıda bir yerde, ötekilerle Batı arasında değil, Batı'nın kendi içinde olacağını öngördü. Yani ona göre çatışma Batı ile Batı arasında olacaktır. Hatta bu çatışma Batı medeniyetinin beyninde başlamış durumdadır.

Bu durum Huntington ve benzerlerinin (örneğin Fukuyama'nın) hiç arzu etmediği bir şeydir. Ama Huntington'un ve diğerlerinin de çok iyi bildiği üzere, tarih bizim arzularımız istikametinde ilerlemiyor. Ötekileştirme siyasetini ve onun üzerinden yaratılacak ve yürütülecek bir kavgayı, kendine çıkış yolu olarak belirlemiş bir siyaseti peşinen mahkum etmekte hiçbir tereddüt göstermeye gerek yok. Çünkü niyetler sarıh, üstelik bu niyetlerle biçimlenen eylemler de son derece sarıh. Bu yüzden Batılı değerleri ve toplumları korumak için, olası bütün tehditleri, -Batılı bütün ulvi değerleri ihlal ederek üstelik-zorla bastırmayı teklif eden ikiyüzlü bir tavır bunların ötesinde bir değerlendirmeyi hak etmiyor.

Son söz olarak; Huntington'ın savaş çılgınlıkları, rüyada zafer sarhoşluğu yaşayan Fukuyama'yı uyandırmaya yetmemiş gözüktüyor. Kendi fantazmalarını hakikatin önüne geçirerek, hakikate yön vermeye yeltenmiş gözüktüyorlar. Oysa hakikat ipotek altına alınabilir bir şey değildir. Her iki yazarın da bundan haberli olduklarını varsaymak lazım. Eğer varsayımımız doğruysa, aldanişlarını ideolojik körlükle ya da bir tür akıl tutulmasıyla açıklayabiliriz. Ya da bilinçli bir aldanişram olduklarıyla. Nitekim metin boyunca işaret ettiğimiz gibi Batılı algıları buna son derece müsait gözüktüyor. Başlıkta sorduğumuz soruyu bir kez daha cevaplayarak bitirelim: Tarihin sonu bir yanılsamadan ibaret, çatışma ise münhasıran me-

deniyetler arasında olmayacak. Ancak nihai çatışma (bu aynı zamanda ilk çatışmadır da) hakikatle karşıtları arasında olacak. Tarih, bu dinamik üzerinden başladığı günden biteceği güne akmaya devam edecek. Tarihi bitirecek olan şey, mad-di gelişmenin tavan yapması değil, manevi değerlerin tabana vurması olacak.

KAYNAKÇA

- Beaudet**, Pierre (2002), “Atina ve Mısır’da Antik Uygarlıklar ve Batı’nın İcad Edilmesi”, **Tarihin Sonu mu?**, Der. Mustafa Aydın- Ertan Özensel, çev. , 3. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- Bloom**, Allen (2002), “Fukuyama’nın Makalesi Üzerine”, **Tarihin Sonu mu?**, Der. Mustafa Aydın- Ertan Özensel, çev. Yusuf Kaplan, 3. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- Davutoğlu**, Ahmet (2001), “Fukuyama’dan Huntington’a Bir Bunalımı Örtme Çabası ve Siyasi Teorinin Pragmatik Kullanımı”, **Medeniyetler Çatışması**, Der. Murat Yılmaz, 5. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- Hüseyin**, Seyfuddin Adem (2002), “Tarihin Sonu ve Medeniyetler Çatışması”, **Tarihin Sonu mu?**, Der. Mustafa Aydın- Ertan Özensel, çev. Mevlüde Ayyıldızoğlu, 3. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- Fukuyama**, Francis (2002), “Tarihin Sonu mu?”, **Tarihin Sonu mu?**, Der. Mustafa Aydın- Ertan Özensel, çev. Yusuf Kaplan, 3. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- Fukuyama**, Francis (2002), “Yayınlanışının 10. Yılında Tarihin Sonu’nun Neresindeyiz?”, **Tarihin Sonu mu?**, Der. Mustafa Aydın- Ertan Özensel, çev. Cemal Aydın, 3. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- Fukuyama**, Francis (2002), “Yayınlanışının 10. Yılında Tarihin Sonu’nun Neresindeyiz?”, **Tarihin Sonu mu?**, Der. Mustafa Aydın- Ertan Özensel, çev. Birol Akgün-Yasin Aktay, 3. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- Fukuyama**, Francis (1993), **Tarihin Sonu ve Son İnsan**, çev. Zülfü Dicleli, İstanbul: Simavi Yayınları.
- Huntington**, Samuel P. (2001), “Medeniyetler Çatışması mı?”, **Medeniyetler Çatışması**, Der. Murat Yılmaz, çev. Yusuf Kaplan, 5. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- Huntington**, Samuel P. (2001), “Cevap: Medeniyetler Çatışması Değilse Nedir? Soğuk Savaş Sonrası Dünyanın Paradigmaları”, **Medeniyetler Çatışması**, Der. Mehmet Öz, çev. Yusuf Kaplan, 5. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- Huntington**, Samuel P. (2001), “Batı Tek’tir, Ama Evrensel Değildir”, **Medeniyetler Çatışması**, Der. Murat Yılmaz, çev. Fazıl Osman Yıldırım, 5. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- Kristol**, Irving (2002), “Hepimiz Birer Hegelciyiz”, **Tarihin Sonu mu?**, Der. Mustafa Aydın- Ertan Özensel, çev. Yusuf Kaplan, 3. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- Kurth**, (2002), James, “Asıl Çatışma”, **Tarihin Sonu mu?**, Der. Mustafa Aydın- Ertan Özensel, çev. Zeynep Şahin, 3. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.

¹ Edward Said gibi bazı yazarlar medeniyetler çatışması tezinin Türkiye’de yaygın bilinirliğe sahip Yahudi asıllı Türkolog ve oryantalist Bernard Lewis’a ait olduğunu iddia ediyorlar.

HÜSEYİN TUNCER

“ÜÇ MEDENİYET” VE “MEDENİYETTE VAHDET”

Medeniyet (civilisation, uygarlık), bir yaşam biçimidir; kültürlerin birleşmesinden oluşan bir üst yapıdır ve de evrenseldir. Medeniyet gelişmişliğin, kalkınmanın, huzur ve refahın ürünüdür. Dünyada medeniyetin beşiği olarak Yunan ve Roma medeniyetleri gösterilmektedir. Bunun tezahürü olarak, Avrupa medeniyetinden söz edilmektedir. Hristiyan Avrupa'nın gözünde, Yunan mucizesi söz konusudur. Batı aydınlarına göre, gerçek medeniyet, Hristiyan medeniyetidir. Bu yüzden, Avrupalı aydınlar arasında, İslâm medeniyetini ötekileştiren/dışlayan bir bakış söz konusudur. Bunlara bağlı olarak, Buda-Brahma medeniyetinden de söz etmek gerekir. Yazımızda medeniyetten bahsederken, bu üç medeniyetin (Avrupa veya Batı medeniyeti, İslâm medeniyeti, Buda-Brahma medeniyeti) sorulaması yapılacak ve medeniyette vahdet (birlik) üzerinde durulacaktır.

Tarihte medeniyete merkezlik eden yerler arasında; Çin, Hindistan, Mısır, Mezopotamya, Grek (Yunan) ve Roma, İslâm ve Hristiyan âlemi görülmektedir. İlerleyen zaman içerisinde medeniyet, Avrupa'dan Uzakdoğu'ya kaymaya başlar. Brahma-Budist çizgisinde Japonya gerçeğiyle karşılaşırız. Hint medeniyetinin Brahma-Putra, Ganj ve İndus nehirleri sayesinde ortaya çıktığı belirtilir. “Mısır, Nil'in bir hediyesidir” derler. Mezopotamya'nın iki nehir arasında yer alışı da medeniyeti etkilemiştir. “Müslümanların ezici çoğunlukla yaşadığı Ortadoğu, Akdeniz çevresi tarih boyunca çeşitli medeniyetlerin boy attığı bölge olmuştur. Mısır, Grek-Roma, İslâm medeniyetleri bu diyarın çocuklarıdır.” (Niyazi, 2001, 205). Hristiyan medeniyetinin de bu coğrafyadan yoğrulduğu söylenebilir.

Milletlerin hayatında sanayileşme, modernleşme, batılılaşma, bilim, teknik ve gelişme, medeniyetin göstergesi şeklinde karşımıza çıkar. Medeniyetin yükselişi, toplumun bilim ve teknikteki gelişmesine katkıda bulunur. Medeniyet, farklı kültürlerin özümsemiş şeklidir. Bu farklılıkların aynı potada kaynaştırılması, bu bütünlük içinde çeşitlilik yaratırken, medeniyetin şekillenmesine katkıda bulunur; her toplum bu nimetten payına düşeni alır; bu şemsiyenin altında toplanmış olur. Bir çıkarımla medeniyetin tek, kültürlerin çok olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden medeniyet, “insanlık tarihi boyunca, birbiriyle kenetlenmiş hamleler, yâni ortak bir miras içinde, bütün milletlere ait dehaların objektif gerçeklik hâline dönüştürülmesi”dir (Lahbabi, 1980, 23).

Yunan mitolojisine göre, ilk medeniyetin temelini atan Prométhée (Promete)'dir. Gökyüzünden ateşi çalıp insanlığın yararına sunmuş ve cezalandırılmıştır. Kurtuluşun Batı'da olduğunu anlatmaya çalışan Tefik Fikret, oğlu Halûk'a seslenirken, “Promete” şiirinde,

“Gör dâimâ önünde esâtîr-i evvelin
Gökden dehâ-yi nâr-ı çalan kahramanını...” der.

“Çalışma medeniyetinin, bu keşiflerin şartlarını genelleştirmeyi, beşerî imkânların tümüne gerçekleşme ve herkese bugünkü ilerlemeden maddî ve manevî yönüyle azamî derecede istifâde etme şansına sahip olma imkânları vermeyi kendine görev telâkki etmesi gerekecektir.” (Lahbabi, 1980, 82). Cemil Meriç, medeniyetin ülkeler fethetmekle gelişemeyeceğini söyler; medeniyetin teknolojik zaferlerle ve madde üzerine hâkimiyet kurmakla büyüemeyeceğini vurgular. “Medeniyetin büyümesi demek, kendi kendini tayin etme, kendi kendini biçimlendirme imkânlarının gittikçe artması, toplum değerlerinin manevîleşmesi, cihaz ve tekniklerin sadeleşmesi demektir.” (Meriç, 1980, 112).

Günümüz medeniyeti, maalesef yapıcı olmaktan çok, yıkıcı özellikleriyle öne çıkmaktadır. Medeniyet vahşî, çirkin yüzüyle kendini göstermektedir. Yangın bombaları, savaş alanları ve istismarlar, vahşîliğin karanlık yansımaları olarak belirmektedir.

Âkîf’in, Millî Mücadele yıllarındaki siteimleri, günümüzde daha belirgin biçimde gözlenmektedir.

“Medeniyet denilen kahpe, hakikat yüzüstü”,
“Medeniyet!” dediğin tek dişi kalmış canavar”

deyişi, bundandır. Batı’nın üstün refleksleri, insanlık dışı davranışlarıyla anlam-sızlaşmaktadır. İnsanın, milletin hak ve hukukunu hiçe sayan bir üstünlük, medeniyetin erdemleriyle bağdaşmamaktadır. Batı medeniyetinin esas unsurları; ilim, teknik, hukuk ve hürriyet olduğuna göre, bu yüce değerlerin çıkarlar uğruna, ayaklar altına alınmaması gerekir.

Mümtaz Turhan, garplılaşmak için, Garp medeniyetini meydana getiren eski Yunan ve Lâtin kaynaklarına inmek lâzım geldiğini söyler ve “Garp medeniyeti eski Yunan ve Lâtin kültür çevresi içinde meydana gelmiş bir Hristiyan medeniyetidir. Bizim bu medeniyeti dıştan taklit etmek suretiyle ona intisap etmemiz mümkün değildir” (Turhan, 1967, 13) der. “Bunun için evvelâ Yunan ve Lâtin medeniyetinin kaynaklarına inmek, sonra da İslâmlıkla Hristiyanlığın esaslarını telif etmek (uzlaştırmak) lâzımdır” derken, bu konuda beliren ortak düşünceye de işaret etmiş olur.

Server Tanilli, Batı uygarlığının İlkçağ’dan Yunan ve Roma mirasına konduğünü belirtir. İlkçağ’ın sonlarına doğru ortaya çıkan Hristiyanlığın bir başka temel öge olduğunu öne sürer. Özellikle Hristiyanlığın Ortaçağ’da, Kilise ile Batı’nın inanç dünyasına damgasını vurmuş olduğuna göndermede bulunur. Yazara göre, “Batı uygarlığının en önemli kaynaklarından biri Yunan uygarlığıdır. Yunan uygarlığı –Helenistik hükümdarlıklar aracılığı ile- Roma İmparatorluğu’nu derinden derine etkilemiş (tir). Yunan kültürünü özümseyen Romalılar,

onu aynı zamanda Batı'ya geçirmişlerdir.” (Tanilli, 1010, 33). Yazar, Hristiyanlığın Doğu mistisizmi, Yahudi Mesihçiliği, Yunan düşüncesi ve Roma evrenselciliğinin “kavşak noktasında” ortaya çıktığını savunur. Hristiyanlığın kurucusu İsa'nın, ilk Roma İmparatoru Agustus zamanında, Filistin'de dünyaya geldiğini, kurmuş olduğu dinin kendisinden çok sonra, Batı dünyasına yayılan ve egemen olan bir din kimliği kazanmış olduğunu söyler (Tanilli, 2010, 45).

Batı edebiyatını anlayabilmek için, Yunan ve Roma edebiyatını bilmek gerektiği muhakkaktır. Türk aydınları Paris'in kültür, edebiyat ve sanat ortamından etkilenecek, Eski Yunan'a karşı hayranlık duymuşlardır. Bunun en bariz örneği, Yahya Kemal'dir. O, Paris'te dokuz yıl kadar kaldı, yurda döndüğü zaman, birikimlerini iyi değerlendirdi. Nev-Yunanîlik görüşünü benimsedi; Yakup Kadri de bu görüşe katıldı; bir Akdeniz Medeniyeti'nden, bir Havza Edebiyatı'ndan söz ettiler. Yahya Kemal'in,

“Sicilya kızları üryan omuzlarında sebû”

“Hadikalarda nevâgîr iken şadırvanlar,

Somâki kurnalarından gümüş sular dökülür”

dizeleri, bu ilhamla yazılmış hayranlığı ifâde eder; Yunan esatirinin her kavmin malı olduğu görüşü hâkim olmaya başlar/yaygınlaşır. Bazı Avrupa ve Rus yazarlarına göre, “Avrupa coğrafi bir kavram değil, tarihî ve kültürel bir bütündür, Cermen-Roma medeniyetinin alanı, daha doğrusu kendisidir. Avrupa medeniyeti, cihan-şümûl (dünyayı kapsayan) beşer medeniyeti olmayıp birçok medeniyetlerden bir tanesi(dir). Roma ve Yunan medeniyetleri bile Avrupa medeniyeti değil, Akdeniz medeniyetidirler.” (Meriç, 2007, 108).

Bizde, Batı'ya ve Batı medeniyetine açılma, yönelme eğilimleri, Tanzimat'la başlamakla birlikte, modernleşme ve medeniyet üzerine ciddi tartışmalar, II. Meşrutiyet (1908)'in ilânından sonra baş gösterir. Fikir adamlarımız, asrileşme ve medenileşme yolunda düşüncelerini ortaya koyarlar. Hiç şüphesiz dönemine damgasını vuran fikir adamı/düşünür, Ziya Gökalp'tır. Bu devrede beliren fikir hareketleri (Baticılık, İslâmcılık, Türkçülük), Batılılaşmaktan maksadın, Avrupalılara benzemek olmadığını; Avrupa'dan ilim ve tekniği almak gerektiği konusunda aynı düşüncededirler. İlim ve tekniğe ağırlık vermek, millî kültürümüze bağlı kalmak ve millî özelliklerimizi yaşatmak, Ziya Gökalp'la birlikte, bu dönemin ortak görüşü hâline gelir.

Mehmet Âkif, İslâmcılık cereyanı içinde reformcularla birlikte hareket eder. İslâm'ı, Batı'nın ilim ve tekniğinden yararlanmak sûretiyle yüceltme gayretlerini Cemâleddin Efgânî (Afgânî) ve onu takip eden Ahmed Cevdet Paşa, Ahmed Midhat Efendi, Said Halim Paşa ve Mehmet Âkif'te görmekteyiz.

“Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmı,

Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâmı”

diyen Âkif, bu perspektif içerisinde düşüncelerini ortaya koyar. Âkif'in anlayışı-na göre, medeniyetin beşiği, “İslâm dünyası”dır. İslâm medeniyetine ve prensip-lerine bağlı kalmak kaydıyla, medeniyet yolunda yükselmek mümkündür. O, İslâmî saflığı ve sadeliği ile yeniden güçlendirmek ve Batı'nın ilminden, tekniğinden yararlanmak sûretiyle çağa ayak uydurmak düşüncesindedir. Âkif, uygarlığın kaynağı olarak Doğu'ya hayranlık besler. İslâm dünyasının maddî ve manevî açıdan kalkınmasını ister. O nedenle İslâm dini ile Batı medeniyetine büyük önem verir. İslâm dininin yükselmeye engel olmadığını belirtir. Kalkınmak, huzur ve refah içinde yaşamak için, Batı medeniyetine yönelmek gerektiğini vurgular. Âkif,

“Alınız ilmini garbın, alınız san'atını
Veriniz hem de mesainize son sür'atini”

der, İslâm ile çağdaş ilmi birleştirmeye çalışır, insanımızı Batı medeniyetinin imkânlarından istifade etmeye çağırır. Âkif, bu yüzden, İslâm dinini çağdaş gelişmeye engel gören zihniyetin aksine, İslâmî çağdaş gelişmeye engel görmemiştir. Ona göre, ilim ve teknikte Batı'ya, manevî ve ahlâkî alanlarda ise Doğu'ya yönelmemiz gerekir. Bu hususta örnek aldığı tek millet Japonlardır. Bizim gibi doğulu sayılan bu ülkenin, millî kültürüne bağlı kalarak, Batı medeniyetini idrâk edişleri, Âkif'in hayranlığına vesile olmuştur.

Kültürün millî, medeniyetin evrensel olduğunu belirten Ziya Gökalp'ın medeniyet konusundaki düşüncelerinin Âkif'in fikirleriyle örtüştüğünü görürüz. Ziya Gökalp, muasırlaşmak anlayışıyla Avrupa'nın ilim ve tekniğinden yararlanmayı amaçlar; şekil bakımından Avrupa'ya benzemeyi doğru bulmaz. Türk milletinin varlığını koruyarak, yükselmek için, çağının medeniyetini benimsemek zorunda olduğunu söyler. Onun “Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Garp medeniyetindenim” sözü, döneminde kabul görmüş bir düşüncenin verimidir.

Erol Güngör, Avrupa'dan bilgi ve teknik almak şeklindeki klâsik iddianın sosyolojik açıdan yanlış olduğunu söylemekle birlikte, bu iddiaya haklılık payı da tanınabileceğini ifade eder. Aslında Batılılaşma tezinin, hiçbir zaman sadece Batı teknolojisinin değil, Batı'nın “ilim ve tekniğinin” alınması şeklinde ortaya atılmış olduğunu ileri sürer (Güngör, 2010, 26). Tanzimat dönemi (1823-1850) ile Cumhuriyet devri (1923-1950) arasında bir kıyaslama yaparken, 1823-1850 yılları arasındaki devrede, sadece teknolojik değil, müesseseseleşme (kurumlaşma) bakımından da Batı medeniyetinin Türkiye'deki yayılma hızının daha yüksek olduğunu belirtir. Teknolojik medeniyetin, ülkemize İkinci Dünya Savaşı ve sonraki yıllarda hızla girmeye başladığını ifade eder (Güngör, 2010, 42-43).

Ziya Gökalp, medeniyetten ilim, teknoloji, siyasî, iktisadî ve idarî yapılanmayı kasteder. Bu da medeniyetin bir bakıma bütün olarak benimsenmesi anlamına gelir; bu anlayış Ahmet Ağaoğlu'nun düşünceleriyle örtüşür; ancak Ziya Gökalp,

Batı medeniyetine girmekle Türklüğümüzden ve Müslümanlığımızdan bir şeyler kaybetmiş olmayacağımızı belirtir. Buna örnek olarak, Japonların Batı medeniyetine uyum sağlamalarına rağmen, kendi kimliklerini taşıdıklarını gösterir. “Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Garp medeniyetindenim” ifadesi, bu anlayışla söylenmiş diye, algılayabiliriz. Erol Güngör’e kadar pek çok bilim adamımız, medeniyetin bir bütün hâlinde benimsenmesi gerektiği görüşünü savunurlar.

Ziya Gökalp ve Âkif’lerle aynı havayı teneffüs eden, edebiyat tarihçisi, fikir ve siyaset adamımız M. Fuad Köprülü, Türk-İslâm çerçevesinde konuya yaklaşırken, düşüncelerini şu şekilde ortaya koyar:

“Türkler, İslâm ümmeti camiasına girerek, İslâm Medeniyeti adını verdiğimiz büyük bir kültür dairesinin inkişafına –Araplar, İranlılar ve sair Müslüman unsurlarla beraber- bin yıldan fazla çalışmışlar, muhtelif İslâm sahalarında askerî aristokrasiye (soylular sınıfına) müstenit (dayalı) devletler kurmuşlar ve Büyük Selçuklu İmparatorluğu’nun kuruluşundan başlayarak son asra kadar, İslâm dünyasının hegomonyasını (hâkimiyetini, üstünlüğünü) ellerinde tutmuşlardır.” (Köprülü, 2004, 21). Köprülü, Bağdat, Arap ve İran medeniyetinden bahseder ve tesir gücüne dikkatleri çeker: “İran’ın ve İran medeniyetinin Garbî ve Şarkî Roma üzerindeki tesiri, şu son otuz yıllık tetkiklerle yavaş yavaş daha iyi aydınlanmakta ve bilhassa Sâsânî devri medeniyetinin gerek Bizans, gerek diğer komşu devletler üzerinde ne kadar müesir (etkili) olduğu, gün geçtikçe daha çok anlaşılmaktadır.” (Köprülü, 2004, 99).

Selçuklular üzerine çalışmalarıyla tanınan tarihçi Osman Turan, Türklerin İslâmîyet’i Arap ve İranlılardan sonra kabul etmiş olduklarına ve bu medeniyete büyük hizmetlerin Selçuklular devrinde yapıldığına temas eder. “Selçuklular devrinde gelişen Türk-İslâm medeniyeti faaliyetlerine Araplar ve İranlılar yine ileri derecede hizmet etmekle beraber, gerek yeni gelen kültür unsurları ve gerekse daha kesif (yoğun) bir şekilde Türk âlimlerinin iştirakleri (katılımları), bu medeniyete Türk-İslâm ismini vermek lüzumunu göstermiştir. Zira İslâm dünyası ve medeniyeti bu sâyede yeni bir aşî ve hayatiyet (canlılık) kazanmıştır” (Turan, 2012, 15).

Osman Turan, Selçuklu devrinde Türk-İslâm medeniyetinin siyasî, askerî, idarî, ilmî, iktisadî, içtimaî, sanâyi ve güzel sanatlar (mimarî, resim ve heykel, musiki) alanında büyük atılımlarda bulunduğunu kaydeder. “Selçuklu devri güzel sanatlar bakımından da İslâm medeniyetinde yeni bir safha ve hamleyi temsil eder. Türkler, İslâm dini ve medeniyeti sâyesinde çok büyük bir kudrete ve medeniyete kavuşurken, kendi kültür unsurlarını da bu medeniyete aşılayarak, ona yeni bir hüviyet, kudret ve hayatiyet kazandır”mışlardır (Turan, 2012, 381). Osman Turan; Türkistan, Hârizm, Horasan, Afganistan, İran, Azerbaycan, Anadolu, Irak, Suriye ve Mısır’da Türklere ait çok sayıda âbidelerin bulunduğunu, bu ülkelerde Selçuklu devrinin câmi, medrese, türbe, hastane, kervansaray, kale ve köprülerin mevcut olduğunu belirtir. Türk-İslâm medeniyeti izlerinin bu mimarî yapılarda yaşamakta olduğunu kaydeder.

Osman Turan, Türkistan’da devrine göre, ileri bir medeniyetin var olduğunu, birçok din ve kültürlerin bu ülkede kaynaştığını ifade eder. “İslâm medeniyeti,

Yakın-Şark'ta olduğu gibi İran ve Türkistan'da da çeşitli kültürleri kaynaştırmakta büyük bir rol oynamıştır. “Türkistan, müspet ilimler yanında yetiştirdiği tefsir, hadîs, fıkıh ve kelâm âlimleri ile de İslâm medeniyetinde müstesna (ayrı) bir yer işgal eder.” (Turan, 2012, 467). Yazar, Türk-İslâm medeniyetinin Moğol istilasıyla çöküşüne değinir. Bu istilâyla, Türk-İslâm medeniyetini teşkil eden kültür ürünlerinin tahrip edildiğini belirtir ve Moğol istilâsının İç Asya, Türkistan, Hârizm, Horasan, Afganistan, İran, Irak, Azerbaycan, Şarkî Anadolu ve Suriye’de büyük tahribatlara sebep olduğunu söyler. Bu istilânın, Türk-İslâm medeniyeti için bir felâket olduğunu ifade eder (Turan, 2012, 477-482). Turan’a göre, Selçuklu devri, İslâm medeniyeti için olduğu kadar XI. asırdan sonra, Avrupa medeniyetinin doğuşu bakımından da büyük bir önem arz etmektedir. İslâm medeniyeti ile birlikte Eski Yunan medeniyeti mahsûllerini Avrupa’ya taşıyan Renaissance (Rönesans) ve Réforme (Reform) hareketlerinin doğuşuna hizmet eden, Bizanslılar değil, Selçuklu devri Müslümanları olmuştur (Turan, 2012, 424-425).

Nevzat Kösoğlu, bir medeniyetin kurulabilmesi için, toplumun ruh gücünün belli bir varlık anlayışı ile motive edilmesi gerektiğine işaret eder. Osmanlı’nın kurucu gücünün câmi, medrese ve tekke üçlüsü ile şekillenmiş olduğunu söyler. Orta Asya’da geleneksel kültürü içinde yaşayan bu gücün, İslâmiyet’le müşerref (şereflendirilmiş) olunca, yeni bir kuruluşa adım atmış olduğunu belirtir. “Bu îmân gür, diri güç, kısa zamanda İslâm dünyasının yükünü omuzlar. Selçuklu, Osmanlı ve Timur çıkışları, İslâmiyet ile ölçülenmiş, şekillenmiş bu rûh gücünün fevkalâde açılışlarıdır” (Kösoğlu, 1997, 20).

Bu devrede, görüş ve düşünceleriyle hakkında en çok konuşulan ve dikkatleri üzerinde toplayan bir fikir ve siyaset adamımız da Azerbaycanlı Ahmet Ağaoğlu’dur. O, Millî Mücadele’yi desteklemiş, ardından Cumhuriyet Türkiye’sinin kurulmasında, Modern Türkiye’nin oluşmasında çaba gösteren Gazi Paşa’nın, ülkemizi Batı medeniyeti çerçevesi içine sokma gayretlerini takdirle karşılamıştır. Ağaoğlu, bütün çalışmalarında, millete dayanan devlet görüşünü, ferdin hak ve hürriyetlerini koruyan devlet diye benimsemiş, her vazifenin karşılığında bir hak vardır, tezini savunmuştur. O, Türk ve İslâm dünyasının Batı medeniyeti doğrultusunda, hiçbir koşul ileri sürmeden yürümesi gerektiği kanaatindedir. Bu anlayışı, onu Ziya Gökalp ve Mehmet Âkif çizgisinden uzaklaştırmaktadır. Ağaoğlu, konuya ilişkin düşüncelerini, Malta’da sürgün hayatı yaşadığı 1919-1920 yıllarında yazmış, sonradan bunları Türk Yurdu dergisinde “Üç Medeniyet” adı altında seri yazılar (1340-1342/1924-1926) hâlinde yayımlamıştır. Bu yazılar, Tezer Taşkıran tarafından aynı adla kitaplaştırılmıştır (1972).

Ahmet Ağaoğlu’na göre, medeniyet hayatın bütün tecellilerini, maddî ve manevî bütün olaylarını içermelidir. “Medeniyet, düşünce ve tecessüs tarzından başlayarak giyiniş şekline kadar hayatın bütün olaylarını içine almalıdır” (Ağaoğlu, 1972, 4). Yazar, medeniyeti, İslâm medeniyeti, Avrupa ve Batı medeniyeti, Buda-Brahma medeniyeti diye üçe ayırır; görüşlerini bu zemine oturtur. “Bu üç medeniyetin nü-

fus bakımından en önemlisi Buda-Brahma medeniyetidir ki, tahminen sekiz yüz milyonluk büyük bir cemaati içine alır ve yayılma alanı Hindistan, Çinhindi, Çin, Kore, Japonya'dır. Yine aynı bakımdan ikinci derecede önemlisi, Batı veya Avrupa medeniyetidir ki Avrupa, Amerika ve Avustralya'yı içine alır. Gerek tarih, gerek nüfus bakımından en sonuncusu da İslâm medeniyetidir ki Afrika'yı hemen tamamıyla, Asya ile Avrupa'nın bir kısmını içine alır.”(Ağaoğlu, 1972, 4).

Ağaoğlu, kavimlerin çokluğunda kan, cins, renk ve dil değişikliklerine rağmen, bazı ortak ve genel tarafların bulunduğunu, bu müstereklerin medeniyetin esasını teşkil ettiğini belirtir. Medeniyetin kendine göre ortak bir düşünme gücü, bir zekâsı, bir kalbi ve bir dimağı olduğunu söyler. İslâm âleminde, en hareketli ve etkili faktörün din unsuru olduğunun altını çizer. Bu ortak din, dimağ ve kalbin İslâm medeniyetini yarattığı ifade edilir. Yazar, İslâm cemiyetleri ile Osmanlılığın çöküşünü, Batı medeniyeti ile olan mücadelenin sonucu olarak görür. İslâm ve Buda-Brahma medeniyetinin, Batı medeniyeti karşısında yenildiğini, çare olarak, Batı medeniyetinin şahsiyet ve özelliklerini kabul etmek ve onun iradesine tabi olmak mecburiyetinin hâsıl olduğunu öne sürer.

“Gerek Müslümanlar ve gerek Sarı ırk çevresi, elbiselerinden ve evlerinin döşenmesi gibi hayatın maddî tecellilerinden başlayarak, edebiyat ve müzik gibi manevî tarafların en munis köşelerine kadar Avrupa modellerini taklit etmektedirler. Hele içtimâî, siyasî, teknik müesseselerde, eğitim ve öğretimde Avrupa'nın bütün bütün öğrencisidirler” (Ağaoğlu, 1972, 10). Yazar, Avrupa medeniyetinden uzaklaşan cemiyet ve medeniyetlerin her geçen gün tükendiğini, bu yüzden Avrupa medeniyetine ısınmaktan başka çareleri olmadığını kaydeder. Avrupa'nın ilim ve fenninin doğrudan doğruya kendi şartlarının ve genel unsurlarının bir eseri olduğunu belirtir. “Avrupa medeniyeti başka medeniyetlere galebe çalmışsa, yalnız ilim ve fenni ile değil, bütünüyle, bütün elemanlarıyla, bütün noksanları ve faziletleriyle çalmıştır.”(Ağaoğlu, 1972,12). Yazar, bu üstünlüğü/başarıyı, Batı medeniyetinin bütününe, zihniyetine, görüş tarzına, ruhuna, kafasına ve dimağına bağlar. Asıl tartışma konusu olan fikrini net bir şekilde söyler, dönem arkadaşlarıyla çelişen yanı ortaya çıkar. “Bundan dolayı kurtulmak, yaşamak, varlığımızı devam ettirmek istiyorsak, hayatımızın bütünüyle –yalnız elbiselerimiz ve bazı müesseselerimizle değil- kafamız, kalbimiz, görüş tarzımız, zihniyetimiz ile de ona uymalıyız. Bunun dışında kurtuluş yoktur.”(Ağaoğlu, 1972, 13).

Ahmet Ağaoğlu, Medeniyet alanında mağlup olduğumuzu, galip medeniyeti benimsemek mecburiyetinde olduğumuzu ısrarla vurgularken, Gökâlp ile Âkîf'in Batı'nın sadece ilim ve tekniğini almamız konusundaki görüşlerine karşı çıkmış olur. Batı medeniyetini parça parça, kısım kısım değil, onu olduğu gibi kabul etmek gerektiği görüşünü, ısrarla savunur. Konuya ilişkin düşüncelerini, şu şekilde teyit etmeye çalışır:

“Avrupa sanayiini alıp, Endüstriyalizm'den Sosyalizm'den çekinmek ne kadar mümkün değilse, birbirinin gerekli parçaları olan diğer alışlar da öyledir. Bir

taraftan söz hürriyeti istemek ve diğer taraftan da filân ve filân şeyden bahsolunmaması iddiasında bulunmak, istenilen şeyin mahiyetini anlamamak veya samimiyetten uzak olmak demektir.” (Ağaoğlu, 1972, 12).

Yazar, bir başka medeniyete geçmemizin mümkün olabileceğini, geçmişimizden hareketle açıklamaya çalışır: “Tarihinde dinini en aşağı iki kere değişmeyen hangi millet vardır? Türkler meselâ vaktiyle Şamanizm ve daha sonra birçok dinlere girdikten sonra İslâmiyet’i kabul etmişlerdir. Araplar da İslâmiyet’ten evvel birkaç dine mensuptular. Zaten böyle olmayan bir tek millet yoktur.” (Ağaoğlu, 1972, 14).

Bu konuya daha sonradan Osman Turan’ın geniş ölçüde temas ettiğine tanık olunacaktır. Osman Turan’a göre, “Türkler eskiden nasıl kısmî olarak Mani, Buda ve Hristiyan dinleriyle birlikte Soğd ve Uygur alfabelerini kabul edip Şâmânî dinlerini Gök-türk alfabelerini bırakmışlar ise büyük kitleler halinde Müslüman olur ve daha büyük bir İslâm medeniyetine girerlerken de aynı şeyi yapmışlardı.” (Turan, 2012, 414). Aynı şekilde yazar, Uygurların ilk zamanlarda, Şâmânî dinine ve eski an’anelere bağlı kalarak, Orhon yazısını kullandıklarını; bu süreçte Manî, Buda ve İsa dinlerini kabul ettikten sonra bu dinlerle birlikte, Yakın Şark’tan gelen ve Aramî bir aslı bulunan Soğd ve ondan çıkan Uygur alfabelerini aldıklarını ve bu yazılarla yazılmış pek çok eserler bıraktıklarını belirtir (Turan, 2012, 415).

Ağaoğlu, “Üç Medeniyet” başlıklı yazılarında (Din, Ahlâk, Fert, Aile, Cemiyet, Devlet, Hükûmet), aynı mantıkla hareket eder, batılı normlara uymamız gerektiği yolunda düşünceler üretir; Batı medeniyetini seçeceksek, bunları benimsememiz ve bu doğrultuda çalışmamız gerektiğini ifade eder. “Medeniyette Vahdet” (Türk Yurdu, 1928-1929) başlıklı yazı dizisinde, “Bizi ihâta eden (kuşatan) maddiyatın neresine atf-ı nazar etsek (baksak) hep bütün beşeriyetin, bütün kavimlerin müşterek mesaîflerinin mahsûllerini görürüz ve yalnız bir değil, kim olursa olsun bir Alman, bir Fransız, bir İngiliz, bir İtalyan hulâsa bütün diğer medenî insanlar da aynı hâldedir ve hatta denilebilir ki bir insan ne kadar medenî ise o derecede ihtiyaçları tezâyüd ettiğinden (arttığından) o nispette beşeriyetin ve kavimlerin müşterek mesaîflerine muhtaçtır, o mesaîfin mahsûlleri ile muhâttır (etrafı çevrilmiştir)” (Ağaoğlu, Medeniyette Vahdet -1, 1928) der, medeniyet tarihinde hiçbir zaman silsilesinin kırılmadığını, medeniyetin bütün insanlığın ortak malı olduğunu, şu düşüncesiyle açıklamaya çalışır:

“Yunanistan ilk medeniyet avâmilini Şark’tan aldı ve dehâsı nispetinde onu genişleterek Roma’ya nakletti. Roma da yine dehâsı nispetinde onu zenginleştirerek İskenderiye Mektebi’ne tevdi etti (bıraktı). İskenderiye Mektebi’nden İslâmlara geçti. İslâm Devri, aldığı mirasa yeni bir revnak (parlaklık, güzellik) vererek Avrupa’ya intibah (uyanma) ve teceddüd (yenilenme) devri esnasında nakleyledi ve o günden bugüne kadar mezkûr (zikredilen, anılan) miras genişleye genişleye hâl-i hazır (şimdiki) şeklini aldı (Ağaoğlu, Medeniyette Vahdet-1, 1928).

Ağaoğlu; nehir, deniz, umman ve hava devri olmak üzere, dört medeniyetten söz eder; ilk medeniyetlerin vadilerde, nehir kenarlarında teşekkül ettiğini belirtir, genişleyen halkayı şu şekilde ortaya koymaya çalışır:

“İlk medeniyet hücreleri olan Babilistan ve Âsuriya, Hindistan Çini ve Mısır medeniyetini Fırat ve Dicle, Ganj, Viyanteskıyan ve Nil nehirleri etrafında temerküz etmiş görüyoruz.” Nihayet medeniyet sahası genişleyerek Fenikya, Yunanistan, Roma ve Kartaca’ya yayılıyor, böylece medeniyet Akdeniz çevresinde oluşuyor. Amerika’nın keşfiyle medeniyet sahası genişleyerek ummanlar etrafında toplanmış oluyor. Bugün medeniyetin sahası, nehir, deniz ve ummanları aşarak fezaya/havaya ulaşıyor.

Meseleye manevî açıdan bakıldığında dikkate alınırsa, ışığın Doğu’dan geldiği anlayışı, medeniyet ışığının ilk defa Şark’tan çıktığı anlamına gelir. Bu görüşten hareketle, medeniyetin kaynağı Asya’dır denebilir. Çin, Hindistan ve güneybatı Asya’da medeniyet güneşi parlıyordu. Mısır, Asya’nın bir parçası olarak düşünüldüğü için, bu coğrafyaların dışında tutulmuştur. Hindistan İngilizlerin esaretine girmiş, Çin ise Avrupa devletlerinin oyuncağı hâline gelmiştir; kötü yönetimlerden dolayı, bu medeniyetler çöküş sürecine girmişlerdir (Ağaoğlu, Medeniyette Vahdet-1, 1928). Âsuriye, Babilistan, İran, Mısır ise kötü idare ve dış kuşatmalardan dolayı mahvolmuştur. Eski Şark medenî merkezleri maruz (tesir altında) kaldıkları dış baskılar sebebiyle zarar görmüşlerdir. Şark’ta her şeyin padişaha bağlı oluşu, olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Dış etkenlerle birlikte, devlet idaresindeki bozukluk, Mısır, Âsuriye ve Keldanya’nın yıkılışına neden olmuştur (Ağaoğlu, Medeniyette Vahdet-2, 1928).

Ağaoğlu, Hristiyanlığın ortaya çıkışının bütün Batı dünyasını alt üst ettiğini ve bütün değerleri yerle bir ettiğini; İslâmiyetin doğuşunun ise dünyayı kapsayan bir yenilik hareketi olduğunu söyler. Yunanlıların ilk medeniyet esaslarını Şark’a borçlu olduklarını, sonradan bu esasları geliştirdikleri ve yaratıcı dehâları sayesinde, muhteşem bir medeniyet kurmayı başardıklarını ifade eder (Ağaoğlu, Medeniyette Vahdet-3, 1928). Medeniyette Vahdet (5, 6, 7) yazılarında, Yunan ve Roma medeniyetini doğuşundan çöküş anına kadar sorgular. Yazara göre, Yunan ve Roma, bugünkü Avrupa hayatının teşekkülü üzerine derin tesirler icra etmiştir. Şarktaki eski medeniyet merkezlerinin sönmesi ve Yunan-Roma devrinin başlaması ile medeniyet devrinin nehir devri bitmiş, deniz devri başlamıştır. Avrupa, Asya ve Afrika kıtalarında, Akdeniz etrafında toplanmış bir medeniyet merkezi ortaya çıkmıştır. Yunanistan ve İtalya coğrafi konumları itibarıyla, deniz devrinin etkin gücü olarak çalışmışlar ve en mükemmel güzellikleri temsil ederek, medeniyete katkılar sağlamışlardır. Yunan bakıra, mermere can verip güzel sözler söyleme hünerini göstermiş; böylece heykelde, hitabette, güzel sanatlarda, ilim ve felsefede yaratıcılığını kanıtlamıştır. Roma ise hukuk ve yönetimde başarılı olduğunu göstermiştir.

“Yunanlıların Şark âlemi ile temasları, Yunan felsefesinin Şark dinleri ile imtiazı ve bu imtiazın İskenderiye Mektebi’nin Neoplâtonizm(Yeni Plâtonculuk/Yeni Eflâtunculuk) husûle gelmesini (ortaya çıkmasını) mücîp oldu (gerekli

kıldı). Şarkın Yunanlılaştırmasını sırf Yunan medeniyetinin tesiri ile yaptı. Roma pazusunun kuvveti ile fethettiği yerleri teşkilât ve kavanininin (kanunlarının) fazileti ile Romalaştırdı.” (Ağaoğlu, M.V.-4, 1928). Siyaset ve hukukta liderlik sergileyen Roma; ilim, fen, felsefe, edebiyat, güzel sanatlar sahasında Yunan’ı örnek aldı; diğer Avrupa ülkeleri de aynı yolu izlediler. Ağaoğlu, Yunanlılardaki ilim, fen ve güzel sanatlar dehâsının Romalılardaki hukuk dehâsı ile bir araya gelerek, Yunan-Roma devrinin medenî ihtişamını ortaya çıkarmış olduğunu belirtir. Yunanlılar, zekâ ve ruhlarının fevkalâde seçkin yeteneklerine rağmen, milî vahdet ve devlet teşkili hususunda başarılı olamamıştır; ancak Pitagoras, Arşimed, Thales, Hipparkhos, Ptolome, Hipokrat, Aristo, Homer, Polybios, Eflâtun, Ksenofon vb. değerleri, bu medeniyet yetiştirmiştir; bir başka ifadeyle, bu medeniyetin oluşmasına, bu şahsiyetlerin büyük katkıları olmuştur. Ağaoğlu, Yunan ve Roma medeniyetinin Aristo, Eflâtun, Cicero ve Seneca gibi değerleri yetiştirmesine karşın, “muhtesim fert ve cemiyetsiz devlet”in yaşayacağını düşünmelerinin en büyük zaafı olduğunu altını çizer. (Ağaoğlu, M.V.-6, 1928).

Ağaoğlu’na göre, “Roma ve Yunanistan’daki dinler, halkın dehâsından doğmuş tasavvurlardaki bilâhare sanat sayesinde muayyen şekiller almıştır. Şark medeniyetleri teferruatlara ve hususiyetlere varıncaya kadar dinî bir renkle alûde iken (bulaşmışken), Yunanistan ve Roma medeniyetleri bilhassa dünyevî ve beşerî idi. Yunan felsefesi semâdan mülhem olan (ilham edilmiş) esaslarla değil, akl-ı beşer (insan akli) üzerine müsteniddi (dayanmıştı). Yunan felsefesi ‘Filo-zofya’ nın ifade ettiği gibi felsefe hakikatini seven, bilgiye âşık olan zekâ mahsûlüdür.” (Ağaoğlu, M.V.-5, 1928).

Ahmet Ağaoğlu, “Medeniyette Vahdet” başlıklı yazı dizisinin sonuncusunda, üçüncü medeniyet devrinden “Kurûn-ı Vustâ” (Ortaçağ)’dan söz eder, medeniyet-teki gelişmeleri gözler önüne sermeye çalışır. Yazara göre, kurûn-ı vustâda medeniyet, deniz medeniyeti özelliklerini taşımaktadır. Medeniyet; Bizans, İslâm ve Batı Avrupa kollarına ayrılır. İslâm hilâfeti, Roma’dan Asya ve Afrika’ya, İspanya, Çin ve Hindistan’a kadar yayılır. Bunun dışında kalan Avrupa, Şark’ta Rum veya Bizans, Garp’ta Cermen- Romen veya Katolik diye iki kısma ayrılıyor. Cermen ve Romen kavimleri, Garp veya Katolik Kilisesi etrafında; Rum ve İslav kavimleri, Şark veya Ortodoks Kilisesi etrafında toplanıyor. Yazar, yan yana yaşayan, dine dayalı bir adlandırmayla üç medeniyetten (İslâm Medeniyeti, Ortodoks Medeniyeti, Katolik Medeniyeti) söz eder. Kurûnu Vustâ devrinde, Avrupa’da iki hayat tarzı ortaya çıkmıştır: Garp’ta Cermen, Romen veya Katolik; Şark’ta Rum, İslav veya Ortodoks. Böylece din her şeye hâkim olmuş; insanlık Şark medeniyetleri yönünde yürümüştür. Anane, nakliyat ve ilhama itibar artmıştır. İslâm âlemi ile Hristiyan âlemi arasında salıp (haç) kavgaları baş göstermiştir. Kurûnu vustâ esnasında Garp’ta medeniyet ışığı sönmüş, galebe Şark’a geçmiştir; İslâm devleti, Avrupa’nın içine- Şark’tan Adalar Denizi ve Balkanlar, Garp’tan İspanya ve güneyden de Sardunya ve Sicilya’ya- sokulmuştur.

“Üç medeniyet, üç tarz-ı hayat (hayat tarzı) bu kerre yekdiğeri ile temas ediyor, karışıyor, yekdiğerinden birçok şeyler iktibas ediyorlar (alıyorlar). Salıp kavgalarının medeniyet tarihi nokta-i nazarından (bakış açısından) asıl ehemmiyeti bu noktada mündemiçtir (saklıdır).” (Ağaoğlu, M.V.- 7, 1928).

Yazar, Üç Medeniyet’te söz konusu olan Avrupa veya Batı medeniyeti, İslâm medeniyeti ve Buda-Brahma medeniyetine karşılık, “Medeniyette Vahdet” yazı dizisinde; din eksenli bir tasnifle İslâm medeniyeti, Ortodoks medeniyeti ve Katolik medeniyetinden söz eder. İki yüz yıl süren (1096-1291) bu mücadele, Türklerin üstünlüğü ile sonuçlanmış, Türkler bu üstünlüklerini ve yaratmış oldukları medeniyeti Avrupa’nın içlerine kadar taşımışlardır.

Medenî olmayan milletlerin, medenî olan milletlerin tutsağı olacağı düşüncesi, her zaman için geçerli bir anlayıştır. Bunu kavrayan ve hayata geçiren Türk milleti, Batı standartlarına uygun bir anlayışla kendisini yenilemiş, yüzünü geleceğe çevirmiş; din, aile, ahlâk, fert, cemiyet, devlet ve hükûmet ekseninde toplumu huzura kavuşturacak atılımları yapmış, medeniyetin nimetlerinden yararlanmayı amaçlamıştır. Medeniyette vahdetin sağlanmasında, hür, demokratik ve çağdaş yaşantı esas kabul edilmiştir. Böylece Türk-İslâm medeniyetinin ilme, tekniğe, gelişmeye ve yükselmeye engel olmadığını bütün dünyaya göstermiştir. Türk-İslâm medeniyeti, “kültürden medeniyete” uzanan süreçte, Batı ve Hristiyan dünyasına ışık tutmuş ve tutmakta olduğunu kanıtlamış, dinler ve medeniyetler arası diyaloga açık olan bir medeniyetin temsilcisi olduğunu tescil ettirmiştir.

KAYNAKÇA

- Ağaoğlu, Ahmet, Üç Medeniyet, İst., 1972, 146 s.
- Ağaoğlu, Ahmet, Medeniyette Vahdet (1-7), Türk Yurdu, 1928-1929.
- (Medeniyette Vahdet-1, C: 21-7, S: 195-34, Kânûn-ı Sâni 1928, s.32-36; M.V.-2, C: 21-7, S:196-35, Şubat 1928, s.17-20; M.V.-3, C: 21-7, S:197-36, Mart 1928, s.3-5; M.V.-4, C: 21-7, S:198-37, Nisan 1928, s.20-23; M.V.-5, C: 21-7, S: 199-38, Mayıs 1928, s.9-12; M.V.-6, C: 22-8, S: 205-44, Teşrin-i Sâni 1928, s.40-42; M.V.-7, C: 3-23, S:12-14/ 206-208, Şubat 1929, s.4-6).
- Güngör, Erol, Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, İst., 2010, 180 s.
- Köprülü, M. Fuad-W. Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi, İst., 2004, 327s.
- Kösoğlu, Nevzat, Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler, İst., 1997, 771 s.
- Lahbabi, Muhammed Aziz, Millî Kültürler ve Medeniyet (Çev. Bahaeddin Yediyıldız), İst., 1980, 200 s.
- Meriç, Cemil, Umrandan Uygarlığa, İst., 2007, 349 s.
- Niyazi, Mehmed, Medeniyetimizin Analizi ve Geleceği, İst., 2001, 212 s.
- Tanilli, Server, Uygarlık Tarihi, İst., 2010, 572 s.
- Turan, Osman, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İst., 2012, 542 s.
- Turhan, Mümtaz, Garplılaşmanın Neresindeyiz?, İst., 1967, 136 s.

YÜKSEL AKSU

Sinema VE MEDENİYET

I

Gerçekten de ikisi de ‘diş’li’ kavram. Diş ve dişliliği hem metaforik anlamda hem gerçek anlamda kullanıyorum. Makinelerin, fabrikaların dişlileri ile sinemanın dişlileri arasında hem tarihsel olarak hem de zihinsel olarak bağ vardır.

Günümüzde medeniyetten anladığımız sanayi uygarlığı yani kapitalizm, yani burjuva uygarlığı ise bunun üretim ilişkileri bağlamındaki altyapısının en önemli sembolü fabrika dişlileridir. Üst yapısal bağlamdaki yani kültürel alandaki en önemli sembollerinden biri de sinema makarasının peliküle geçirilen dişlileridir. Bu dişlilerin döndürdüğü makaraların birinden metalar diğerinden onun düşleri, mantalitesi akıp gider. Biri meta fetişizminin altyapısını hazırlarken; diğeri zihinsel, ideolojik üstyapıyı üreterek; star fetişizmini, modern ikonografiyi yayararak karşılıklı, ortak medeniyetlerini pekiştirir.

Günümüz medeniyetini ‘Batı medeniyeti’ olarak algılıyorsak sinema bu medeniyetin en güzide çocuklarından biridir. Ve bağrından çıktığı medeniyete en fazla hizmet eden, bu medeniyetin kültürel, ideolojik, zihinsel iktidarını yerleştirmek için en büyük misyonere dönüşmüştür.

Sinemanın icadı; burjuvazinin icatlar döneminin sonuna doğru yani burjuva sanayi uygarlığının kışandosunda olur (1896). Abisi tren, yuvarlak hesap elli yaş civarındadır ve bu icada, fiilen poz vererek katılır. Dünya sinemasının ilk filmi böylelikle Lumiere kardeşlerin ‘Tren’in gara gelişi’ olur. Tren ve sinema sonraki yıllar hem imge olarak, hem de tematik olarak yana yana yayılmış. Tren garları, tren yolculukları, istasyonlardaki ayrılma ve kavuşmalar, kameranın önünü kapatan kara tren buharından cut yaparak başka sahnelerle geçişler, göç sahneleri Amerikan sinemasında neredeyse bir külliyat oluşturan tren soygunları, buharlı gemiler ve limanlar, eşzamanlı olarak icat edilen uçak ve havaalanları sonraki yıllarda otomobiller, çarpışmaları, takip sahneleri, patlayan arabalar, hız, yerinden etmeler, büyük göç ve modern göçebelikler vs. vs. Tüm bunlar ve bu minvaldekiler sonraki yıl ve yüzyılda yayılmanın en önemli sembolleri olmuştur. Araçlar metaları uzak diyarlara yayarken sinema da zihinleri, algıları, ideolojik kodları başka diyarlara götürerek yerli ve yerel olanları darmadağın etmiştir. Bu tam da burjuvazinin icatlar dönemini bitirip bir daha anmamak üzere ‘eşitlik’, ‘özgürlük’, ‘kardeşlik’ kavramlarını rafa kaldırıp yayılmacı ve emperyalist dönemin başladığı vakitlere tekabül eder. Sinema ve tren ve uçak ve otomobil. Kapitalist medeniyetin yeni sembolleri. Hemen hemen medeni olan her şey bu yayılmacılıkta artık medeniyet taşıyıcısı birer misyonerdir. Yıllar sonra Marshall

Mcluhan'ın söyleyeceği gibi 'araç mesajın kendisidir'¹... Trenler, uçaklar, gemiler; sadece mal, meta, insan taşımaz; asker, tank, bomba mühimmat da taşır. Sinema da bunların haklılığı, ulviligi, yani iknayı, hegemonyayı sağlayacak ideoloji ve zihinsel kodları taşır. En çok seyredilen filmler: En yakışıklı erkekler, en güzel kadınlar, en kahraman, en etik, en cömert beyaz adam, yani Batı uygarlığıyla en yamyam, en geri, en beslenme bozukluğu olan, en çirkin ve cahillerin yaşadığı öte dünya arasındaki çatışmalardan oluşur... Gelenler tanklarıyla tüfekleriyle rüya gibidir ve ıslah etmeye, geliştirmeye, medeni yapmaya gelmişlerdir. Öğretmeye, toplum mühendisliğine. Sinema sayesinde bu medenileştirmenin ulvi yanları anlatılıp öğretilir. Gelenler; zeki, ulvi, erdemli, şefkatli ve cesurdurlar. Direnenler, itiraz edenler ise ilkel; soru soranlar ise art niyetli. Yani 'Âdem' olan adam Batı'da; maymun ve insan arası, evrimin son halkasında olan üçüncü dünyadadır. Tarzan bile çevre şartları gereği değil fitraten Batılı ve medenidir. Ormanda büyüse bile o fitraten erdemli insandır. Etrafındaki zenciler ve hayvanlar ona hizmet eder, kısacası sadrazam tohumudur.

Sinema icadından tez zaman sonra sadece kayıtçı, belgeleyici tanık olmaktan çıkıp kurmacayla (*fiction*) kendi evrenini kurup, medeniyet taşıyıcısı ve yayıcısı olarak tarihte yerini alır. Avrupa ve Amerika'da büyük bir endüstri olur. Artık karşımızda 'sinema' adında bir medeniyet fenomeni ve medeniyet sunumu (temsili) vardır.

II

Bugünkü yaygın kullanımıyla medeniyet, medeni'likten yani şehirlilikten gelir. Yerleşik olan siteli, şehirli olana medeni, göçebe olana yani yerleşik olmaya bedevi denilirken aynı zamanda sınıflılığa kendiliğinden vurgu yapılır. Dolayısıyla medeniyet ilkel komünal ve göçebe toplumdan sonra ilk yerleşmeler ve sınıflı toplumun ortaya çıkmasıyla başlatılır. Yani köleci toplumla. Bu yüzden Batı tarihçiliği tarihi, yazıyla başlatır. Samuel N. Kramer'in dediği gibi 'tarih Sümer'le başlar'. Mezopotamya, Mısır derken, antik uygarlığın zirvesi antik site devletleri ve peşi sıra Roma uygarlığı olur. Asya, Mezopotamya ve Mısır uygarlıklarında ritüellerle iç içe olan drama ve gösteri sanatları daha sonra Antik Yunan döneminde Euripides, Sofokles, Aristafofanes(Aristophanes) gibi yazarlarla özgün ve laik metinlere dönüşür. Günümüzde kullandığımız tragedya ve komedyayı ayırımı da bu dönemde ilk kez Aristoteles tarafından *Poetika*'da drama ve sanat kuramı olarak formatlanır. Klasik dönem Yunan medeniyetinin en önemli metni olan bu eser, günümüz Batı medeniyetinin de kutsal kitabına dönüşür. Ve sınıflı toplum zihniyetinin en temel estetik paradigmasını oluşturur.

Aristoteles'in *Poetika*'sında kavramsallaştırdığı '*mimesis*' ve '*katharsis*' günümüz Batı drama sanatlarının, dolayısıyla konvansiyonel sinema ve Hollywood'un esasısını oluşturur. Mimesis (yansıma, benzetme, taklit) aracılığıyla özdeşleşme ve

sonunda katharsis (taşma, arınma) süreciyle birlikte gevşeme, tevekkül, kadercilik, verili duruma rıza gösterme, sinemanın en önemli işlevlerinden biri olur.

Aristoteles, tragedya ve tragedya kahramanını ulvi, sıra dışı, kahraman, tanrılara yakın, soylu olarak tanımlar. Ve tragedyanın soylu bir uğraş, soylu bir kavrayış olduğunu söyler. Sıradan insan, halk, köle, kadınlar tragedyanın birinci de-receden öznesi olamaz. Komedyaya ise sıradanın, halkın, kölelerin, soysuz ve ba-yağının alanıdır. Kahramanlar, krallar ve soyluların alanı ise tragedya.

Genel olarak konvansiyonel sinemaya, özelde Hoylwood'a baktığımızda içe-rik ve biçim olarak tamamıyla Aristocu bir estetikle karşılaşırız. Sıra dışı kahra-manlar, yakışıklı ve güzel kadınlar ve onların pasörleri halktan, sıradan insanlar-dan oluşan yan karakterler. Esas oğlan veya esas kız sıra dışı, fitraten soylu, ola-ğanüstü yetenekleri olan, güzel, nurlu, auralı ve kahramandır. Kahramanlarının kahramanlık yapabilecekleri iri yarı konular vardır senaryolarda. Savaşlar, yıkım-lar, işgaller, titanların hücumu... Spesial efektler, Dolby dijital surraundla ses çevrindirmeler, kostümler, prodüksiyonlar, çatlamalar, patlamalar, helikopterden helikoptere atlarken şarjör değiştirmeler: Neredeyse ilkel mitolojinin çağdaş tek-nolojiyle sunumunu görürüz bu teknolojik şovun içerisinde. Zihin ilkel, sunum modern ve havalı... Uzaylılara, kötü adamlara, ilkelere, saldırgan vahşi Kızılde-rililere, adam yiyen Afrikalı yamyamlara karşı; iyilik, güzellik ve erdemin, mede-niyet ve kahramanlığın temsilcisi beyaz insanlar. Yapım tasarımından senaryo ve rejije zihinsel arka planına baktığımızda konvansiyonel sinemanın fonunda mut-laka Robinson ve Cuma vardır. Afrika maceralarında yanlarında zenci bir rehber, Apaçilere karşı iyi iz sürücü ıslah olmuş bir Kızılderili, kahraman polisin yanın-da pasör ya da goygoycusu bir zenci yardımcı... Yani mutlaka bir adet CUMA vardır. Yani olağanüstüler, kahramanlar, soylular ve sıradan olanlar her yerde mutlaka ayrıştırılarak sinema yapılır. Nasıl ki Batı medeniyetinin referans nokta-sı Antik Yunan uygarlığı ise konvansiyonel Batı sinemasının referans noktası da aynı uygarlıktır. Günümüzde yaptığı en önemli işlevi de: Sıradan insanların sıra-danlığını; bir hâl ve ahval, bir oluş, bir kader bir natura olduğunu kavratıp tahkim etmesidir. Ancak yakışıklılar, güzeller, çok yetenekliler, karizmatikler, cesurlar yani soylu ve özel olanlar sinemanın alanı; diğerleriye ya yardımcıları ya da se-yircileridir. Soylular, üstün ve sıra dışılar hayatın içerisinde onu kuran yaratan ve savunanken; kitleler, sıradan insanlar Platon'un mağarasındakilerdir².

_ Şimdi dedim, insan denen yaradığı eğitimle aydınlanmış ve aydınlanmamış olarak düşün. Bunu şöyle bir benzetmeyle anlatayım: Yeralında mağaramsı bir yer, içinde insanlar. Önce boydan boya ışığa açılan bir giriş... İnsanlar **çocukluk-larından** beri ayaklarından, boyunlarından zincire vurulmuş, bu mağarada yaşı-yorlar. Ne kımıldanabiliyor ne de burunlarının ucundan başka bir yer görebiliyor-lar. Öyle sıkı sıkıya bağlanmışlar ki, kafalarını bile oynatamıyorlar. Yüksek bir yerde yakılmış bir ateş parlıyor arkalarında. Mahpuslarla ateş arasında dimdik

bir yol var. Bu yol boyunca alçak bir duvar, hani şu kukla oynatanların seyircilerle kendi arasında koydukları ve üstünde marifetlerini gösterdikleri bölme var ya, onun gibi bir duvar. Böyle bir yeri getirebiliyor musun gözünün önüne?

_ Getiriyorum.

_ Bu alçak duvar arkasında insanlar düşün. Ellerinde türlü türlü araçlar, tah-tadan yapılmış, insana, hayvana ve daha başka şeylere benzer kuklalar taşıyorlar. Bu taşıdıkları şeyler, bölmenin üstünde görülüyor. Gelip geçen insanların kimi konuşuyor, kimi susuyor.

_ Garip bir sahne doğrusu ve garip mahpuslar!

_ Ama tıpkı bizler gibi! Bu durumdaki insanlar, kendilerini ve yanlarındaki-ni nasıl görürler. Ancak arkalarındaki ateşin aydınlığıyla mağarada karşılarına vuran gölgeleri görebilirler, değil mi?

_ Ömürleri boyunca başlarını oynatamadıklarına göre, başka türlü olamaz.

_ Bölmenin üstünden gelip geçen bütün nesneleri de öyle görürler.

_ Şüphesiz.

_ Şimdi bu adamlar aralarında konuşacak olurlarsa, gölgelere verdikleri ad-larla gerçek nesneleri anlattıklarını sanırlar, değil mi?

_ Öyle ya.

_ Bu zindanın içinde bir de yankı düşün. Geçenlerden biri her konuştukça, mahpuslar bu sesi karşılarındaki gölgenin sesi sanmazlar mı?

_ Sanırlar tabi.

_ Bu adamların gözünde gerçek, yapma nesnelerin gölgelerinden başka bir şey olamaz ister istemez, değil mi?

_ İster istemez.

_ Şimdi düşün: Bu adamların zincirlerini çözer, bilgisizliklerine son verirsen, her şeyi olduğu gibi görürlerse, ne yaparlar? Mahpuslardan birini kurtaralım; zorla ayağa kaldıralım; başını çevirelim, yürütelim onu; gözlerini ışığa kaldırsın. Bütün bu hareketler ona acı verecek. Gölgelerini gördüğü nesnelere gözü kama-şarak bakacak. Ona demin gördüğün şeyler sadece hoş gölgelerdi, şimdiyse ger-çeğe daha yakınsın, gerçek nesnelere daha çevriksin, daha doğru görüyorsun, dersek; önünden geçen her şeyi birer birer ona gösterir, bunların ne olduğunu so-rarsak ne der? Şaşırakalmaz mı? Demin gördüğü şeyler, ona şimdikilerden daha gerçek gibi gelmez mi?

“Platon’a göre öznel, bu biçimlerin bilgisine sahip olmadıkları sürece, bir ateşin gölgelerinin üzerine düştüğü mağara duvarından başka hiçbir şey göreme-yen zincirli esirler gibidirler. Esir/özne, gerçek nesneleri gölgelerden ayırt ede-mediği için yalnızca yansımaları görmeye ve yankıları duymaya mahkûmdur.”³

Brians’ın⁴, Baudry’nin⁵ bir makalesinden yola çıkarak aktardığı gibi, “Platon günümüzde yaşasaydı, ateşin yerine projektörü, gölgesi duvara yansıyan nesne-ler yerine film şeridini, mağara duvarında gölgelerin yerine perdede gösterilen

filmi, ses ve yankı yerine perdenin altındaki hoparlörü koyarak hantal diyebileceğimiz mağara metaforunu bir sinema salonu metaforuyla değiştirdi belki de.”

Platon’un mağara metaforunu sinema salonuna uyarladığımız zaman buradaki beyaz perdeye yansıtılan gerçekliğin temsilcisi sanan seyirciler, büyük bir medeniyetin olağanüstü insanları olarak kavradıkları starları, ikonaları gerçekte birer insan ve oyunun içerisinde temsil edilen karakterler olduğunu unuturlar. Oyun ve temsiliyet gerçeğin yerini alır.

İlerleyen satırlarında, Platon’un meselesinin temsili kendisiyle değil de temsili çarpıtılmış ve sapıtılmış hâliyle olduğunu görürüz. Aydınlanmış insanın, bu temsiliyetin yanlış olduğunu gören ve bunu mağaraya dönerek anlatmaya çalışan insan olduğunu ama bunu asla yapamayacağı gibi bu yüzden dayak da yiyebileceğini, anlatamayacağını, kavratamayacağını söyler mealen.

Modern medeniyet ve konvansiyonel sinema, kitleleri öyle edilgen hâle getirmiştir ki yüzyılın başından bu yana, bu olan biten, anlatılan, dayatılan, tüketilen sinemanın ve hayat temsiliyetinin dışında da bir sinema vardır diyen tüm akımları dışlamış, mağaranın içindeki seyircisiyle birlikte dayak atmıştır. Kapitalizme, pazar dağıtım ağı ve yayılcılığa, Aristotelesçi estetik kavrayışa karşı çıkan her sinema akımının önüne, ısrarla ve inadına kendi oluşturup biçimlendirdiği seyirciyi yani kitleleri çıkartmıştır.

Dziga Vertov’un *kino-glaz*, *kino-pravda* kavramları, ilerleyen yıllarda piyasa filmlerinin önüne takılan haber ve propaganda filmlerine dönmüş. Birçok yerde özellikle faşizm, nazizm ve Stalinizm ‘propaganda’ aracı olarak kullanılmıştır. İtalyan neo realizmini zamanla melodrama, Fransız yeni dalgasını Amerikan aksiyon sinemasına, Alman dışavurumculuğunu korku ve gerilime tahvil ederek ticarileştirip sıradanlaştırmıştır.

Döverek ehlileştiremediklerini, överek ehlileştirmiş ya da bin bir çeşit manipülasyon, masetme teknikleri geliştirerek her birini yine ticari meta hâline dönüştürmüştür.

Bu durum sinema medeniyetinin kendi iç çalkantı ve çatışmalarının içinde sürerken Konvansiyonel sinema, üçüncü dünya ve *periferi* ülkelerde tam bir beyazlaştırma, Batılaştırma, yerli ve yerel halkların kendi kimlik ve drama miraslarının yok olmasına sebep olmuştur. Artık gündelik yaşamın içinde ne köy seyirlik ne tulûat ne Dömbüllü meddahlığı, ne Japon kabuki ne No tiyatrosu ne taziye ve dengbejler ne kıssahanlar destancılar ne Asyalı bir şamanın esrimiş dansı ne de Afrikalı kabilelerin erginleme törenleri kalmıştır. Kaldıysa bile müzelerdeki etnografik malzeme lezzetine, özel ve millî günlerde bir otantik alıntı olarak kalmıştır. Sinema bu ritüelleri ancak otantizm avcılığı mantığıyla halı-kilim toplar gibi oryantalist kavrayışla kendi konteksinde kullanılmıştır. Öteki toplumların kendi drama ve seyirlik geleneklerinden referansla üretmeye çalıştıkları özgün sinema çalışmaları, tarihin ve piyasanın gadrine uğramıştır. Drama sanatı; tiyatro ve sine-

ma denilince artık; sadece *Poetika*'daki formatlanmış hâliyle Batı'dan dünyaya yayılan form kalmıştır. Bu formun yaygınlaşması, sadece sanatsal estetik bir yayılmanın ötesinde içeriğinde ürettiği hiyerarşiler, özne-nesne ilişkileri, sadece iyilik-kötülük, güzellik-çirkinlik gibi düalitelerle yarılmış, ikiye bölünmüş insan ve seyirci yığını üretmiştir. Zihinlerde, gerçekte Vietnam'da yenilmiş Amerika'nın yerine, tek başına orayı darmadağın etmiş Rambo'lar, Süpermenler, uzaylılara karşı insanlığı sadece Batılıların koruyabileceği inancı kalmıştır. Binlerce yıldır güzelliği ellinde tutmuş yusuvarlak Kybele'ye benzeyen şişman annelerimiz dal gibi sinema ikonaları karşısında gözümüze çirkin gelmeye başlamış, Botticelli ve Rembrand'ın kadınları bile yeni ikonaların yanında şişman ve çirkin addedilmeye başlamış. Gramscigil anlamda bunun önü ve sonu hegemonya olmuş, artık bu medeniyete eklenilmeye çalışan birer çakma Batılıya dönmüşüz.

Sinema ve medeniyet meselesi; Altuser'in⁶ deyişiyle iktidar ve iktidarın ideolojik aygıtları meselesidir. Ne zamanki sinema egemenlik, iktidar ilişkilerinin dışında gelecekteki medeniyeti; geldim demeyen, ben medeniyetim demeyen medeniyeti vaaz eder; işte o zaman saf, has, halis bir sinemadan ve medeniyetinden söz edebiliriz.

Sinemanın montaj mantığı gereği, yine 'diş' ve 'dişli' kavramlarına dönerek yazımızı bitirelim. Kapitalist medeniyeti en güzel anlatan filmlerden biri olan '*Asri Zamanlar*'da Charlie Chaplin'in fabrika dişlileri arasında kayboluşu ve bu imajın sinema dişlileri arasında sunuluşu; medeniyet ve sinema kavramlarının 'gösteren'- 'gösterilen' ilişkisi açısından en önemli örneklerinden biridir.

¹ Marshall McLuhan, Quentin Fiore, *The Medium is the Massage*, 1967.

² Platon (Eflatun), *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu - M. Ali Cimgöz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, İstanbul 2000, s. 183-188 (514a – 520d)

³ Paul Brians, *Plato: The Allegory of the Cave, from The Republic*, 1998.

⁴ Jean Louis Baudry, 'Ideological Effects of the Basic Cinematic Apparatus', 1974. *Film Quarterly* 2 [Kış 1974-1975] no., 28.

⁵ Carsten B. Laustsen, Bülent Diken, *Sociology through the Projector. (Filmlerle Sosyoloji*, çev. Sona Ertekin, Metis yay., İstanbul 2011.)

⁶ Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdedolojik Aygıtları*, çev. Mahmut Özışık Yusuf Alp, İletişim yay., İstanbul, 1989.

CANAN OLPAK

MODERN TÜRK EDEBİYATINDA İKİ ROMAN: *BENİM ADIM KIRMIZI'DA 'BATI'-KATRE-İ MATEM'DE DOĞU MEDENİYETİ*

Herhangi bir medeniyet karşılaştırmasında sınır belirlemek oldukça görecelidir. Medeniyet konulu çalışmanın içeriğine daha girmeden cevabı beklenen bir yığın soru çıkar karşımıza. Medeniyet, coğrafi sınırlar dâhilinde mi ele alınmalıdır? Milletler yahut dinler ekseninde mi bir çerçeve belirlenmelidir? Farklı zaman dilimlerinin oluşturduğu medeniyetler arasında tavır ne olmalıdır? Dahası, özele inildiğinde, Doğu-Batı Medeniyetleri karşılaştırmaları için Doğu neresidir; Batı neresidir? Ya da Müslüman dünyanın nispi oranda zirve yaşadığı dönemde Engizisyon mahkemeleri, mezhep bölünmeleri ve çatışmaları yaşayan Ortaçağ Batısı için bir medeniyet tanımı ne derece doğrudur? Tüm bu sorulara nesnel bir cevap belirlemek zor olsa bile bir çalışmayı sürdürebilmek için öznel bir tavır belirlemek gerekiyor gibi görünmektedir.

Milletlerin ve insanlığın gelişiminde bedevilikten kurtulup toprağa yerleşme, düzenli sosyal ilişkilere ulaşma ve tarihi değer kazanmanın maddi belirtilerini ve dış görünüşünü aksettiren bir safha (Abadan, 1956:174) şeklinde tanımlanabilecek medeniyet; milletlerarası ortak değerler seviyesine yükselen anlayış, davranış ve yaşama vasıtalarının bütünüdür. (Kafesoğlu, 1984:16). Arapçadaki karşılığı şehirlilik olan sözcüğün Fransızca karşılığı olan *Civilisation* sözcüğü de şehirleşmek, şehre uymak, şehirli gibi ince, zarif olmak; özel manada, bütün insanlar için lâzım olan hayat şekli gibi anlamları karşılar. (Gökberk, 1959:3) Medeniyet kavramının şehirleşme olgusuyla tanımlanması kültür gerçeğini akla getirir. Zira hemen bütün toplumlarda köylülük, kültürel varlığın korunmasında en önemli unsur teşkil eder. Şu halde ilk bakışta şehrin medeniyeti, kültürün köyü temsil ettiği bir varsayımında kültür ile medeniyet arasında bir tezat varmış gibi gözüktür.

Cemil Meriç, kültürü; unsurlarının sonsuzluğundan tahlil edilememesi, hiçbir yerde durmadığından tasvir edilememesi, manasının kelimelerle belirtilememesi gibi nedenlerle kaypak bir kavram olarak değerlendirir. (Meriç, 1986:9) T. S. Eliot ise kültürü, aslında herhangi bir toplumun dininin vücut bulmuş şekli olarak ifade eder. Din kültüre muhtaç olduğu çerçeveyi oluşturur ve bütün insanlığı bunalım ve ümitsizlikten kurtarır. (Eliot, 1981:20-27) Bu iki farklı görüşten yola çıkarak Doğu-Batı Medeniyeti karşılaştırmalarında kültürel unsurların ikincil planda olması gerektiği düşüncesi ileri sürülebilir. Zira Meriç'in düşüncesinden hareketle yerel anlamda bile değişkenlik gösterecek kültürel verilerin, kap-

sayıcı özelliği olan medeniyet kavramını değerlendirmede doğru olmayacağı sonucuna ulaşılabilir. Eliot’a göre ise bu doğrudan bir dinler karşılaştırması; yani Müslümanlık ile Hristiyanlığın karşılaştırması olacaktır.

Her iki görüşün kendi ekseninde doğruluk payı olmasına karşın medeniyet karşılaştırmalarında, özellikle de Doğu-Batı Medeniyeti karşılaştırmasında, kültürü bütünüyle göz ardı etmek mümkün gözükmemektedir. Bu duruma ilk sebep doğrudan medeniyet sözcüğünün anlamında yatar. Kentsel davranış ve değerler sisteminin zamanla ananevi davranış ve ilişkilerin yerini alması ve insanların şehre uyum sağlaması süreci (Korkmaz, 1988:62) şeklinde tanımlanabilecek şehirlileşme; kitleler bağlamında kültürsüzleşme değildir. Aksine farklı kültürlerin aynı potada erimesi, aşırılıkların törpülenmesi, unsurların birbirini bütünlemesidir. Öte yandan dinî inanışlarda bir değişiklik olmasa bile aynı dine mensup toplumların, içinde bulundukları kültürün yapısına göre yaşamlarını şekillendirdikleri de bir gerçektir. Osmanlı Devleti mensubu bir Hristiyan ile Batı Avrupalı yahut Amerikalı bir Hristiyan’ı aynı kategoride değerlendirmek yanlış olacaktır. Burada mezhep farklılığı bir mazeret olarak gösterilemez. Zira Doğu Medeniyetinin asli etmenlerini oluşturacak toplumlar arasında Şii-Sünni ayrılığı gerçeği vardır. Dolayısıyla Doğu-Batı Medeniyetlerini ele alırken kültürel geçmişten hareket etmek elzemdir.

DOĞU-BATİ MEDENİYETLERİ

Doğu-Batı Medeniyetlerinde öncelikle bir sınır belirlemek gerekir. Doğu ya da Batı burada coğrafi bir yön olarak mı değerlendirilmelidir? Eğer öyleyse Doğu nerenin doğusu Batı nerenin batısıdır? Mensubu bulunduğumuz toplum merkezinde batıda yer alan her toplum Batı medeniyeti kapsamında mıdır? Veya doğuda yer alan her yer için aynı yaklaşımları sergilemek ne derece doğrudur?

19. yüzyıla kadar Doğu ve Batı kavramlarında coğrafi bir vurgunun olduğu söylenebilir. Hristiyan dünya için önceleri Haçlı Seferlerinin yönü, sonrasında Rönesans aydın tipinin fantastik dünyası olan Doğu, sadece medeniyet algısıyla değil yaşam biçimiyle de Batı’dan ayrılmıştır. Fakat bu ayrımın kültür düzeyinde daha fazla görüldüğünü söylemek doğru olacaktır. Çünkü “*Hiçbir medeniyet saf değildir. Hepsi birer sentezdir.*” (Safa, 1978:210).

Nihat Genç “Batı’nın bombalarının düştüğü her yer doğudur.” genellemesiyle günümüzde Doğu veya Batı’yı emperyal olan/sömürülen düzleminde ele alır. Buna göre coğrafi cihet fark etmeksizin emperyalist zihniyetin mağduru durumundaki her yer Doğu’dur. Aynı şekilde, yön olarak doğuda yer almasına karşın Amerika ile aynı doğrultuda hareket eden devletler Batı’yı temsil eder. İsrail bunun bir örneği olarak değerlendirilebilir.

Günümüz çizgisinde Batı karşısında bir Doğu medeniyetinden söz etmek zordur. ‘Arap Baharı’ ertesinde demokratikleşme çabalarındaki Arap dünyasına model olarak sunulan Türkiye’nin Batılı olmayı başarma vurgusu bunun bir göster-

gesidir. Daha doğrusu medeniyet algısı bugün Batı tarafından şekillendirildiği için Batılı gibi olmak medeni, ona benzememek çağdışılık olarak telakki edilmektedir. Bu telakkide kültür bütünüyle kaybetmiş izlenimi uyandırır da aslında bütünüyle bir kültür dayatmasının varlığından söz etmek mümkündür. Sıkça duyulan “modern giyimli bayan” ifadesinden kasıt, giyimini edindiği entelektüel bilgi birikimi neticesinde şekillendirmiş kadından ziyade Batılı gibi giyinen kadındır. Yani kendi inanç ve kültürü yerine başka bir inanç ve kültürü benimsemek medeniliğin ve onun göstergesi modernliğin bir önkoşulu gözükmektedir. Oysa aynı medeniyeti Mehmet Âkif “tek dişi kalmış canavara” benzetir. Cevat Şakir, Avrupalı tarihçilerin nerede bir uygarlık ve kültür görürlerse, var kuvvetleriyle o uygarlık ya da kültürü yaratmış olanların İndo-Avrupasal olduklarını kanıtlamaya giriştiklerini (H. Balıkcısı, 1983:68) belirterek meselenin bir başka yönüne dikkat çeker.

Yirminci yüzyılın önemli entelektüellerinden birisi olan Edward Said 1978 yılında neşrettiği *Oryantalizm* adlı eseriyle Doğu-Batı ilişkilerine yeni bir yorum getirmiştir. Said’e göre Batı bilgi-iktidar ilişkisinden hareketle, kendini tanımlamak, sömürgeci niyetlerini haklı göstermek ve bu amacını gerçekleştirmek için hayalî bir Doğu üretmiştir. “Ben ve diğerleri” ayrımından hareketle dünyanın merkezine kendisini koyan Batı, Ortaçağ’dan itibaren Doğu kültürleri, medeniyetleri ve inançları etrafında başlattığı şarkiyat çalışmalarıyla kendi Doğu’sunu oluşturmuş, bu çalışmalar neticesinde ortaya çıkan ve akla gelen bütün olumsuzlukların yüklendiği Doğu imajını günlük hayattan siyasete, sosyal bilimlerden güzel sanatlara kadar hemen hemen hayatın her sahasında kullanıma sokmuştur. Bu bilgiye göre Doğu ile Batı arasında her alanda derin farklılıklar söz konusudur. Batı, akli ve rasyonel düşünme yeteneği sayesinde insanlığın en ileri aşamasını temsil etmektedir. Aklını kullanma yeteneğinden ve tarihten yoksun, tarihin dışında yaşayan Doğu’nun kendi başına bu gelişmeleri gerçekleştirmesi mümkün değildir. Ayrıca Batı; tembelliği, uyuşukluğu, çalışma disiplininin yoksunluğu, günahkârlığı, cinselliğe düşkünlüğü, zorbalığı temsil eden geri kalmış gayrimedeni Doğu üzerinde vesayet ve tasarruf hakkına sahiptir. Özellikle 19. yüzyıldan sonra Batı’nın Doğu üzerinde gerçekleştirdiği sömürge ve işgal gayretleri, bu vesayet ve tasarruf hakkını kendisinde görmesinin bir neticesidir. Said’e göre etki alanı geniş “kültürel ve siyasal bir olgu” olan oryantalizm saf ve masum bir bilgi disiplini değildir ve bu yönüyle sorgulanması gerekir. (Çoruk, 2007:193-194)

Doğu-Batı Medeniyeti karşılaştırmasında güncel göre hareket etmek yerine, farklı zaman dilimleri dâhilinde hareket etmek daha doğru olacaktır. Doğu’nun gerçek anlamıyla bir medeniyet yarattığı dönem ile Batı’nın ileri çıktığı dönemi ele almak, münhasır medeniyetlerin karşılaştırması imkânını verecektir. Burada medeniyetlerin ayrılan yönlerinden ziyade, Doğu’nun Batı’ya ve Batı’nın Doğu’ya etkilerini arka planda konu edinmiş edebî iki örnekten hareketle, medeniyetlerin birbirlerini tamamlayıcı taraflarına ve birbirlerine etkilerine değinmek, medeniyet sözcüğü-

nün anlamını daha belirgin hale getirecektir. Zira Timuçin'in değerlendirmesiyle saf kan medeniyet yoktur. Eğer olsaydı, bunlar akraba evliliklerinden doğan çocuklar gibi kafaca, bedence veya her-ikisince sakat olacaktı. (Timuçin, 1981:20)

Doğu ve Batı Medeniyetleri arasındaki temel farkın, algılayış biçimiyle ilgili olduğu söylenebilir. Tabiat, insana, varlıklara, kavramlara yönelik algılar; bu algıların birey-toplum süzgecinden geçtikten sonra ortaya çıkacak kültürü, medeniyeti biçimlendirecektir. Doğu toplumları genel manada dış dünyayı soyut algılamıştır. Batı dünyası ise somut algı temeli üzerine varlığını inşa etmiştir. Aslında Doğu Medeniyetinden kasıt İslam dini ise bu durum biraz da İslam'ın son tek tanrılı din oluşuyla ilgilidir. Şöyle ki:

İnsanlık tarihinin gelişimi somut algıdan soyut düşünceye geçişle doğru orantılıdır. Tek tanrılı dinlerin ortaya çıkışı biraz da insanlığın soyut düşünebilme kabiliyeti kazanmasıyla ilgilidir. Çok tanrılı dinler; insanların, algılayamadıkları madde ötesi kavram ve inanışlara somut modeller biçmesinin tezahürüdür. Bu anlamda Doğu Medeniyetiyle İslam Medeniyeti kastedildiğinde hem son dinin soyut düşüncenin zirvesi olması hem de bu medeniyetin soyut eksenli gelişmesi doğaldır. Öte yandan modern bilim farklı bir pencereden somutlaştırmayı geliştirmiştir. Bir anlamda Batı Medeniyeti somut düşünme geleneğiyle, beslendiği Yunan kültürünü modern bilimlerin yaklaşımları ile geliştirerek bir medeniyet çizgisi yakalamıştır. Her ne kadar soyut temelli Hristiyanlığı somutlaştırmış olsa bile, Ortaçağ dönemi için bir medeniyetin varlığından söz etmek çok da olası değildir.

Birey ve toplum psikolojisi açısından sadece somut yahut soyut algının, sonrasında birtakım olumsuzluklar getireceği bir gerçektir. Soyut algı düzleminde birey psikolojisi veya toplum düzeni açısından ileri düzeyde sıkıntılar görülmesi bile bu tür toplumların günümüz dünya realitesinde sanayide, ekonomide geri kalmaları; güç dengesinde edilgen bir karaktere bürünerek modern sömürü sisteminde üçüncü dünya ülkelerini oynamaları kaçınılmazdır. Öte yandan bu tablonun karşı tarafında yer alan somut algı cephesinde de farklı sorunlar vardır. Somut dünyanın birey ve toplum çıkmazları, Türkiye'de özellikle seksenli yıllardan itibaren bu yöndeki söylemler geliştirilerek duygu yerine akılla hareket etmek gerektiği anlayışına benzer şekilde, ulaşılmak istenen o medeniyet temsilcileri tarafından tam aksi yönde fikirler geliştirilmesine yol açmıştır. Hayatı ve insanı sadece akılla algılayan birey ve toplumların içine düştüğü boşluk/mutsuzluk; bireyi arayış içine itmiştir. *Yüreğinin Götürdüğü Yere Git, Simyacı* tarzı romanların rağbet görmesi bunun bir göstergesidir. Yine Amerikan sinema endüstrisi de son yıllarda aynı temayı işleyen filmlere ağırlık vermeye başlamıştır. Örneğin başrolünü Jimm Carrey'nin oynadığı "Bay Evet" filmi, akıl ve mantık neticesinde her şeye hayır diyen bir modern toplum bireyinin, her şeye evet demeyi öğrenmesi neticesinde gelişen olayları anlatır. Filme göre ortada bir komedinin, saçmalığın olduğu gerçektir. Öte yandan mutluluk vardır.

BENİM ADIM KIRMIZI'NIN BATISI - KATRE-İ MATEM'İN DOĞUSU

Son dönemde Türk Edebiyatında Doğu-Batı Medeniyetlerinin birbirlerine etkisine değinmiş iki roman yayınlandı: *Benim Adım Kırmızı* (1998) ve *Katre-i Matem* (2009). Her ne kadar iki romanın yayınlanış tarihleri arasında on bir yıllık bir zaman farkı olsa da, aralarında iki yüz küsur yıl olan farklı dönemi konu edinseleler de adı geçen romanlar; biri Batı'yı diğeri Doğu'yu merkeze alarak medeniyetlerin birbirlerine etkileri nispetinde benzeşirler. Orhan Pamuk ve İskender Pala, amaçlı yahut amaçsız, eserlerinde bir medeniyetin yekdiğerine etkisine değinirler. Bu etkilenmede ilginç olan, etkilenmenin yönü ile tarihin verdiği bilgi arasındaki çelişkidir. *Benim Adım Kırmızı*'da olaylar, Osmanlı toplumunda Batı etkisi için çok erken bir dönem kabul edilebilecek 1591 yılında geçer. Oysa romanın ana merkezi Batı sanatının Doğu'yu temsil eden Osmanlı sanatını etkilemeye başlamasıyla gelişir. Öte yandan, tarihî kaynaklara göre Lale Devri olarak da adlandırılan dönem, Batılılaşmanın sistemli bir devlet politikası şeklinde uygulanmaya başladığı bir dönemdir. Oysa *Katre-i Matem* romanı, konusu Lale Devri'nin son günlerinde geçiyor olmasına rağmen medeniyetler arası etkilenmenin yönünü Doğu'dan Batı'ya çevirir.

Orhan Pamuk, “*Bütün kitaplarımı, Doğu'nun ve Batı'nın yöntem, usul, alışkanlık ve karışmasından yapılmıştır ve kendi zenginliğimi de buna borçluyum.*” (Pamuk, 1999: 155) diyerek her iki medeniyetin karşılıklı etkileşiminin sanatçıda yarattığı zenginliğe dikkat çeker. Fakat o, Doğu ile Batı'nın arasında her iki medeniyetin zenginliğini yaşayan bir mirasyediden ziyade Doğu'da yaşayan bir Batılı imajında görünmektedir. Hilmi Yavuz, kendi kültürüne ve insanına yabancı gözle bakan kişilerin başında, eleştirilerini öncelikle Orhan Pamuk'a yöneltir. (Yavuz, 2002: 54)

Orhan Pamuk, *Benim Adım Kırmızı* romanının en başına Kuran'dan bir ayet koyarak medeniyetlerin arasında etkilenmenin doğal olduğunu vurgular: “*Doğu da Batı da Allah'ındır.*” (Bakara 115) Bu ayetin günümüz çerçevesinde düşünüldüğünde farklı yorumlar verebileceği açıktır. Nihat Genç'in yukarıda verilen Doğu tanımına göre Batı'nın bugün demokrasi vaadiyle bombalarını yağdırdığı yerler de Allah'ındır. O halde Batı aynı zaman da Allah'a da savaş açmaktadır. Şu halde *Benim Adım Kırmızı* romanının bu ayeti romanın başında zikretmekle mesajını daha çok Batı'ya vermek istemesi beklenebilir. Öte yandan romanın genelindeki bakış açısı Batı'dan ziyade Doğu'ya bir mesaj verme yönündedir.

İskender Pala, *Katre-i Matem* romanını *Benim Adım Kırmızı* romanına bilinçli olarak mı karşıt yazdı; bunu bilmek şimdilik mümkün gözüküyor. Ne var ki *Katre-i Matem*, gerçeklik algısından uzaklaşarak zaman zaman fantazyaya kaçabilecek olay örgüsünden ve kimi yerlerde roman sanatı penceresinden bakıldığında gereksiz sayılabilecek tarihî bilgilerden arındırıldığında ortaya çıkan bakış

açısıyla *Benim Adım Kırmızı* romanının karşıtı gibi durur. Sanki anlatıcının gölgelediği gizli bir yerde “Sadece Batı’nın değil, medeniyet konusunda Doğu’nun da söyleyecek sözleri var.” der gibidir. Elbette bu çalışmanın; hangi yazarın haklı olduğu, bakış açısını roman sanatıyla ne oranda birleştirebildiği türünden bir kıyas amacı yoktur. Amaç, edebî iki örnekten yola çıkarak Doğu-Batı Medeniyetleri arasındaki etkileşimdir.

Benim Adım Kırmızı’da her iki medeniyet arasındaki kıyaslama daha romanın ilk bölümünde kendisini gösterir. ‘Ölü’, başına gelenlerin asla resimlenemeyecek türden olduğunu anlatabilmek için Kuran’ı örnek gösterir:

“Başımıza gelenlerin, hikâye edilip bir kitapta yazılsa bile, en usta nakkaşlarca bile resimlenemeyeceğini söyleyeyim size tıpkı Kuran-ı Kerim gibi, -yanlış anlaşılmasın, haşa!- bu kitabın sarsıcı gücü asla resimlenemez oluşundan ileri gelir.” (Pamuk, 2006:12)

Bu ifade, aslında Allah’ın farklı kültürde algılanış biçimi ve inanışların da karşılaştırmasıdır ve Kuran-ı Kerim’in sarsıcı gücünün asla resimlenemez olduğu ibaresiyle hem Kilise duvarlarını süsleyen İncil tasvirlerine gönderme yapar hem de Doğu sanatı ile Batı sanatını kıyaslar. İslam sanatı soyuttur. Zira dinin kendisi somuttur. Somut bir kavramı soyut bir sanatla anlatmak zordur. Batı sanatının kaynağı, Yunan kültürüne dayanır. Bu kültür, inanılmaz derecelerde somut göstergeler taşır. Tanrılar tıpkı insanlar gibi evlenirler, savaşır, kişisel hırsları için entrikalar düzenlerler. Batı sanatı, kaynağından geri kalmaz ve dini, yani Hristiyanlığı da somutlaştırır. Allah’ı Meryem’le evlendirir ve ortaya insan-tanrı İsa’yı çıkarır. Somut bir sanatta/kültürde, böyle bir gelişim ve etkileşimin olması doğaldır.

Romanda Doğu-Batı karşılaştırması belirgin bir şekilde göze çarpar. Meddah hikâyelerine gönderme yapılan ve anlatıcısı köpek olan bölümde, Frenk ülkele-
rindeki köpekler ile İstanbul’daki köpeklerin durumu esprili bir dille karşılaştırılır. Frenk ülkelerinde köpeklerin sahiplerinin olması, hatta o sahiplerin onlara kıyafet giydirmeleri ile İstanbul’daki köpeklerin özgürlükleri bu karşılaştırmanın ana eksenidir. Fakat romanda genel anlamda hâkim olan Doğu-Batı karşılaştırması; Batı sanatında görülen perspektif ve üslup yanında Doğu sanatında üslubun kusur, perspektifin günah sayılması üzerinedir.

Üslubun “*Gerçek hüner ve ustalık hem erişilmez bir harika resmetmek, hem de bu harikada nakkaşın kimliğini ele veren hiçbir iz bırakmamaktır.*” (Pamuk, 2006:26-27) şeklinde veya “*Resmin, güzelliğiyle insanı hayatın zenginliğine, sevgiye, Allah’ın yarattığı âlemin renklerine saygıya, iç düşünceye ve imana çağırması önemlidir. Nakkaşın kimliği değil.*” (Pamuk, 2006:71) düşüncesiyle ötelendiği Doğu resim sanatında üslubun kusur olduğu kadar kusurun da bir üslup olduğu anlayışı vardır. Doğu resmine göre “*Nakış aklın sessizliği, gözün musiki-sidir.*” (Pamuk, 2006:73) Romanda Batı resmi, yani perspektif, meddah hikâyesindeki ‘ağaç’ın ağzından eleştirilir:

“Bir büyük üstat Frenk nakkaşı ile başka büyük bir nakkaş ustası bir büyük Frenk çayırında yürürler ve ustalık ve sanat üzerine konuşurlarmış. Karşılına bir orman çıkmış. Daha usta olanı, ötekine şöyle demiş: “Yeni usullerle resmetmek öyle bir hüner gerektirir ki,” demiş, “bu ormandaki ağaçlardan birini resmettin mi, resme bakan meraklı buraya gelip, isterse o ağacı diğerlerinden ayırt edip bulur.”

Ben fakir, gördüğünüz ağaç resmi, böyle bir akılla resmedilmediğim için Allahıma şükrediyorum. Frenk usullerince resmedilseydim beni sahici bir ağaç sanan İstanbul'un bütün köpekleri üzerime işer diye korktuğumdan değil. Ben bir ağacın kendisi değil, manası olmak istiyorum.” (Pamuk, 2006:62-63)

Varlığın kendisinden ziyade manası olmak düşüncesi, Doğu medeniyetinin soyut algısıyla örtüşür doğrultudadır. Mana tek başına olmayacağı, benzeşenlerin oluşturduğu bir bütünlü anlama ulaşacağı için, romana göre, resim sanatının da bütünü bir parçasından ibaret olması gerektiği ileri sürülür. Bir kitabın, bir hikâyenin parçası durumundaki resim ancak hikâyenin anlattığı meclisle bir manaya ulaşırken, tek bir at resminin sadece tek bir atı gösterebileceği (Pamuk, 2006:69), bu anlayışın bir örneğini teşkil eder.

Romanda, Doğu-İslam sanatında niçin perspektif olmadığı, yine Batı resmi eleştirisi çerçevesinde yapılır:

“Herkesin bildiği gibi eskiden bizim âlemimizin nakkaşları, mesela eski Arap ustaları da dünyayı Frenk kâfirinin bugün baktığı gibi bakar ve sokaktaki serse-riyle itin, dükkandaki tezgahtarla kerevizlerin durduğu yerden seyredip resimler-lerdi her şeyi. Bugün Frenk üstatlarının mağrurca övündüğü perspektif usulün-den de habersiz oldukları için, bu onların âlemini itin ve kerevizin görebileceği kadar sınırlı ve sıkıcı yapardı.” (Pamuk, 2006:84)

Buna göre Doğu resminde perspektif olmaması, ressamın/nakkaşın âlemi Allah'ın gözünden görmesinden ileri gelir. Allah'ın perspektifi yoktur. Şayet öyle olsaydı uzak mesafedeki varlıkları daha küçük göreceği için bu O'nun kudretiyle çelişecekti.

Benim Adım Kırmızı romanının ilerleyen bölümlerinde, romanın ana kurgusu olan cinayetin çözülmeye başlamasıyla beraber, Batı'nın Doğu üzerindeki etkileri de görülmeye başlanır. Etki, perspektiftir. Yani somut algı... Bir roman kurgusunda basite indirgenebilecek bu etkinin aslında, Doğu Medeniyetinin varlık sebebini kökten değiştirecek sosyolojik bir olay olduğu gerçektir. Bununla birlikte Doğu sanatının ya da soyut algı biçiminin kaybetmesi Batı'dan gelen etki-den ziyade Doğu insanının özelde sanata olan ilgisinin azalmasına, genelde onu Doğu yapan düşünce sistemine sırt çevirmesinde yatar. Roman bu noktada, özellikle meddah hikâyeleri bölümlerinde, Erzurumiler hareketini eleştirir.

Romanda Erzurumiler adıyla anılan hareket, on altıncı yüzyılın ortalarından itibaren başlayıp on yedinci yüzyılın son çeyreğinde güç gösteren Kadızadeler-

dir. Kadızadeler, İslam dininin içinin din dışı hurafelerle doldurulduğu iddiasıyla tasavvuf cephesinin karşısında yer alır. Sonrasında tekkeleri, zaviyeleri yıkacak; tasavvuf elçilerinin sürgüne gönderilmesine yol açacak bu hareketin; dini noktalardan bakıldığında birçok eleştirilerinde haklı görünüyor olsalar bile, Doğu insanının gönül tarafına da eleştiri getirdiği bir gerçektir. *Esir Şehrin İnsanları* romanında “Araplar Mezhep yapar, Türkler tarikat.” şeklinde özetlenen Doğu insanının soyut algı ve gönül insanı olma özelliği, gönlün karşısında aklın ve mantığın hâkim kılınmak istenmesi ve bunun başarılmasıyla Doğu Medeniyetine güç kaybettirmiştir. Nitekim hareketin etkin bir güç olarak varlık göstereceği, mesela Niyazi Mısri’nin savaşa katılmasının engellenmesi gibi, İkinci Viyana Kuşatmasına giden süreç, aynı zamanda Doğu Medeniyetini temsil eden ana erk Osmanlı Devleti’nin de gerileme döneminin başlangıcıdır. Romanda Erzurumiler, dinî anlamda eleştirilerinde haklı sayılabilirler; öte yandan, toplumu bir arada tutan bağların çözülmesinde de azımsanamayacak etkileri olmuştur.

İskender Pala, genelde Doğu insanının, özelde Türklüğün, soyut algılama biçimini gönül merkezli ele alır.

“Doğu milletleri gönül diliyle konuşur, gönlünce hareket ederler. Türkler İstanbul’u fethedince şehrin şiîrsel güzellikleri görünür olmuş ve sayısız şiir İstanbul adıyla taşlanmıştı. İstanbul şiirlere konu olmaya başladıktan sonra şiirin mi, yoksa şehrin mi güzel olduğu daima tartışılmıştır. Osmanlı edebiyatı şiir ağırlıklı bir edebiyat olduğu için de şiir ile şehir birbirine çok yakışmış, şairler, şekeri suda eritir gibi yalın, ama o derece lezzetli hayaller ile yüzyıllar boyunca şehri anlatıp durmuşlardır.” (Pala, 2010:189)

İskender Pala, Doğu medeniyetindeki “gönül diliyle konuşma” özelliğini *Katre-i Matem* romanında lale metaforunu kullanarak gösterir. Pala, “Bağrı Yanık Âşık” adlı yazısında, bir medeniyeti temsil adına niçin laleyi seçtiğini şu ifadelerle açıklar:

“Her medeniyetin ana çizgilerini yüklenen nesneler vardır; dıştan bakıldığında bir ayrıntıdan ibaretmiş gibi görünürler, ancak hakikatte bütün bir sosyal hayatı etkileyerek toplu vicdanda yer edinirler. Bir ulusun kültür ve sanat birikimini oluşturan pek çok alanda karşımıza çıkar bu zarif göstergeler. Selim ve ince zevkin ürünü olur çoğunlukla ve estetik boyutta zevke dönüşür. Lale Türkler için işte o çiçektir. Nitekim Türk evinde onun adı gelenek olmuş, zevk olmuş, güzellik olmuştur. Lâlezâr mesirelerinden Sa’dâbâd eğlencelerine, Çerağan fasıllarından gülistan meclislerine bütün bir sosyal hayatı harmanlamıştır. Şairler laleden ödünç aldıkları teşbihlerle beyitlerini süslerken, nakkaşlar, ebrucular, hakkâklar, oymacılar ve mermerbürlü, çiniciler ve daha niceler, kâğıtları, suları, metalleri, ahşapları, taşları, çamurları desen desen lalelerle bezendirip zarif bir medeniyet meydana getirmişlerdi.” (Pala, Nisan 2010)

İskender Pala'ya göre lalenin altın çağını yaşadığı dönem ile günümüz koşulları açısından birçok benzerlikler vardır. Öte yandan toplum, kendi asli özelliklerinden uzaklaşmıştır.

“Lale Devri ile şimdiki lale zamanını karşılaştırdığımızda gerek siyasal, gerek sosyal, gerekse ekonomik bakımdan pek büyük benzerlikler bulunabilir. Zengin ile fakir arasındaki uçurum, devleti hortumlayan gizli eller ve Ergenekon tipi yapılanmalar, eğlence dünyasının azgınlığı, yönetenler ile yönetilenler arasındaki tedahüller, bir yandan Batılı olmaya hazırlanırken diğer yandan Doğulu reflekslere sıkı sıkıya sarılmalar, güç ve iktidar dengelerinin dışarıya bağımlı halleri vb. bunlardan yalnızca birkaç tanesi. Aradaki farka gelince; şimdi lale zamanında, maalesef Lale Devri'ndeki kadar sanat ve güzelliğimiz yok. Bunun yerine birbirleriyle barışık olmayan insanlar, topluluklar, ırklar, kültürler (kültür-süzlükler) var.” (Pala, 2009)

Pala, bahsetmemiş olsa bile aslında, Doğu Medeniyeti insanını, benzer koşulların yaşıyor olmasına karşın asli varlığından uzaklaştıran sebep, soyut algı biçimini kaybetmesidir. Böylelikle dış dünyaya ait varlıklar mana boyutundan ziyade maddi yönleriyle değerlendirilmeye başlamıştır. Böylelikle toplumda mad-diyatçılık, sonrasında ben merkezli bir yapı ortaya çıkmıştır. *Benim Adım Kırmızı* romanında bir örneği görülen bireysellik, soyut algı biçiminin yerini bütünüyle maddeci bir anlayışa bırakmaya sürüklemiştir. Teknolojinin üretimi ve kullanımı, eğitimin işlevselliği, düşünce özgürlükleri gibi pozitif alanlarda henüz yakalanamamış Batılı yaşam biçimine; o medeniyetin aksayan yönü kabul edilebilecek noktada ulaşılmıştır.

Katre-i Matem romanına göre lale, Doğu'nun temsilcisidir. Aslında doğal koşullar gereği doğuda yetişen bir bitkiyi/çiçeği, Doğulu yapan ona yüklenen anlamlardır. Burada Doğu kültürünün soyut algı biçimi kendini gösterir. Ama romana önce lale, Doğulu olmadan önce Türk'tür ve Türklüğün geçmişten günümüze yetiştirdiği değerlerin temsilidir.

“...her yıl, o bahçelerden yalnızca birinde müstesna bir lale açar ki bütün lale ırkının ta Orta Asya'dan bu yana gelen macerasını özetler. Atalarımızın, Tanrı Dağları'ndan sıcak iklimlere göçerken atlarının tergisine koydukları hatıranın ta kendisidir o. Mevlana Celaleddin'in Mesnevi'sindeki kırmızı neşesidir ki bir vakitler çimenlerin ve bahçe çitlerir arasında gelincik olarak yaşamıştı. Bağrındaki simsiyah yanık yarası sanki Türkmen dervişi Yunus Emre'nin bahtsız tebesümüdür.” (Pala, 2009: 132)

Romanda Türklüğün temsili dışında Doğuludur. Ötesinde bugün Avrupa'daki bir devletin temsili olmuş o çiçek, Batı'nın tıpkı diğer değerleri gibi, inanışları gibi Doğuludur.

“(...) Ve elbette lale doğuludur, Hristiyanlık kadar, Musevilik kadar, İslamiyet kadar doğulu... Lale utangaçtır; taze bir gelin kadar, iltifat görmüş bir naze-

nin kadar utangaçtır... Lale altı yaprağıyla hercaidir; batılar ve kuzeyler kadar, altlar veya üstler kadar... Lale sabr u sebatın adıdır, ölümden sonra dirilmenin adıdır yani, ekim mevsiminde ekilip Nisan mevsiminde açacak kadar... (...) öte yandan lale âşkın adıdır hatta belki bağrındaki karalarla bir âşkın adıdır. Hani şu, bağrını firkat ateşlerinin yaktığı özge aşkın yani... kadife kadife lalenin taç yaprağı üzerindeki çiğ tanesine yıldırım düşüp de bağrını yakmış gibi..." (Pala 2009: 187-188)

Benim Adım Kırmızı romanında Türk-İslam resminde/nakşında görülen gelenekçilik, *Katre-i Matem* romanında lale metaforu etrafında varlık gösterir. Bu anlamda Doğu, geleneğe bağlılığı ile de bireysel olmanın önüne geçmeye çalışmıştır. Resmin altına imzasını atmak ya da resmi kişisel üslubuyla yapmak yerine önceki ustalarının usullerini ustalık saymış anlayış; laleye yüklenen anlamlar bağlamında da kişisel manalar yerine eskiden bu yana var olagelmış anlamları tercih etmiştir:

"Oğulcuğum! Selim ve ince zevki hiçbir medeniyetten aşağı kalmayan atalarımızın çiçeğe bakışı, tabiatın her güzel şeyini sevmiş olmanın tezahürüyle onu üretmek, çoğaltmak ve gelecek nesillerince yetiştirilmesine zemin hazırlayarak görünür kılmaktı. Türk, çiçeği ve bahçeyi atasından gördüğü bir gelenek diye de, dininin bedii anlayışı olarak da sevmiştir." (Pala, 2009:165)

Romanda, Batılıların laleye bakış açıları aslen Felemenk olan Bican Efendi'nin ağzından verilir. Bican Efendi, bu yıl lalelerin saksı yerine vazolarda insanlara sunulması düşüncesini ileri sürdüğünde Hafız Çelebi, bu fikre karşı çıkar:

"Bunun doğu milletlerinde hiç olmayacağını bilmelisin Bican Efendi (...) çünkü onlar laleyi canlı iken seyretmeyi ve ona göre beğenmeyi severler." (Pala, 2009:261)

Sonrasında Hafız Çelebi, Yunus Emre'den verdiği bir örnekle çiçeklerin niçin koparılması gerektiğini anlatır. Buna göre o, tekliğiyle de bir manaya sahiptir. Bunun üzerine Bican Efendi, Batılı bir yaklaşımla açıklar düşüncesini.

"Bu dediğinizi ben anlamakta zorlanıyorum Hafız Çelebi. Felemenk yurdunda biz de lalenin güzelliğine hayran yaşarız, onu da Allah yarattı deriz, ama Allah'ın yarattığı bir güzelliği daha da güzel gösterecek yolları denemekten geri kalmayız." (Pala, 2009:263)

Bican Efendi'nin ağzından sarf ettirilen bu sözler, romanın bir anlamda ana mesajıdır. Doğu, kendisine ait değerleri hakkıyla savunamadığı ve sunmadığı için geri kalmıştır. Doğu'nun ürettiklerini değerlendiren Batı, ileri gitmiştir. Bu anlamda Batı Medeniyeti, Doğu Medeniyetinin sahip çıkamadığı, geliştiremediği değerler sayesinde bir medeniyet kurmayı başarabilmiştir. Buna göre etkileşimin yönü, daha çok Doğu'dan Batı'ya doğrudur.

Katre-i Matem görülen medeniyet etkileşimi Doğu'dan Batı'ya yöneltse bile yorumlanmış bir etkileşimdir bu. Çünkü Batı laleyi alırken ona Doğu'nun yükle-

diği soyut anlamları benimsememiştir. Doğu kültüründe Allah'ı temsil edebilecek denli kavram zenginliği kazanmış bu çiçek, Hollanda da en fazla ülkeyi temsil edebilecek bir simge olabilmıştır. Onun ötesinde daha çok maddiyatı ile varlık göstermiştir. Dolayısıyla Batı'nın geri bildirimi, bu maddiyat eksenli olmuştur. Örnekten hareketle, laleyi dalından koparmaması pahasına saksıda sunan bir anlayıştan, hadislerinde yeşili korumayı salık veren bir peygamberin doğum gününü kutlama adına düzenlenen “Kutlu Doğum Haftası” etkinliklerinde çiçek dağıtmaya varan anlayış, maddiyat eksenli bu etkileşimin bir göstergesidir.

SONUÇ DENİLEBİLECEK SÖZLER

Medeniyet, etkileşimle başlar. En az iki insanın bile yekdiğerine tavrı medeni bir anlayışın şekillenmesinde önkoşuldur. Medeni iki insan gibi konuşma gayreti, kılık kıyafetini diğerlerinin varlığını da hesaba katarak düzenleme, dilsel ve bedensel iletişimde uygulanan kişisel gümrük; öncesinde kültürü, devamında medeniyeti oluşturur. Nihayet medeniyetlerin, şehirleşme olgusuyla ilerleme kaydetmesi tesadüfi değildir. Çünkü şehirler, birden fazla yaşam biçiminin, inanın, fikrin birlikteliğidir. Arapçada şehir anlamına gelen *Medine* sözcüğü, aynı zamanda, Doğu Medeniyetinin temellerinin atıldığı bir şehrin de adıdır. Mekte'de kabul görmeyen İslam dini, hicret sonrasında, inanışlar farklı olsa bile Medine'de, öncesinde en azından saygı görmüştür. Bu da gösterir ki bir dinin varlık gösterebilmesi için bile öncelikle medeni bir anlayışa ihtiyaç vardır.

Örnek iki edebî metinden de anlaşılacağı üzere Doğu-Batı Medeniyetleri arasında eşzamanlı ve eş koşullu olmasa bile etkileşimler olmuştur. Doğu Medeniyeti soyut algı düzlemini Batı'nın tesiriyle kaybetmeye başlarken Batı da Doğu'dan aldığı değerleri somut bir biçimlendirmeye ürüne dönüştürmüş, böylelikle bir medeniyet inşa etmeyi başarabilmiştir.

Günümüz koşullarında Türkiye'nin zaman zaman içine düştüğü sancılı durumlar göz önünde bulundurulduğunda, etkileşimin henüz sona ermediği görülebilir. Yaşam realitesini Batılı formlar ekseninde maddi bir temel üzerine kurmaya çalışan Türk insanı, yüzlerce yılın toplum hücrelerine zerk ettiği soyut, manevi düşünüş çerçevesinden bütünüyle kurtulamamıştır. Dış dünyanın dayattığı somut realiteler ile bireyin iç dünyasındaki soyut inanışlar çatışma içerisine girerek doyumsuz zenginler, mutsuz toklar, çelişkiler ve çatışmalar koynunda yaşam mücadelesi veren bireyler inşa etmiştir.

KAYNAKÇA:

ABADAN, Yavuz, Kültür Mefhumu ve Değişimi, **Yücel Mecmuası** S.10, 1956. (Bu alıntı için İbrahim Arslanoğlu, Kültür ve Medeniyet Kavramları, **Hacı Bektas Veli Araştırma Dergisi**, 2001/15:243-255'ten yararlanılmıştır.)

- ARSLANOĞLU**, İbrahim, Kültür ve Medeniyet Kavramları, **Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, 2001/15.
- ÇORUK**, Ali Şükrü, Oryantalizm Üzerine Notlar, **Sosyal Bilimler Dergisi / Cilt:IX , Sayı: 2**, Aralık 2007.
- ELIOT**, T.S. **Kültür Üzerine Düşünceler**, Çeviren: S. Kantarcıoğlu, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1981.
- GÖKBERK**, M. Ali, Kültür Meselesi, **Bilgi Dergisi**, 13 (147), 1959. (Bu alıntı için İbrahim Arslanoğlu, Kültür ve Medeniyet Kavramları, **Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, 2001/15:243-255'ten yararlanılmıştır.)
- Halıkarnas Balıkçısı, **Sonsuzluk Sessiz Büyür**, Bilgi Yay., Ankara 1983.
- KAFESOĞLU**, İbrahim, Milli Kültür-Siyaset İlişkisi, **Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi**, S.4, 1984. (Bu alıntı için İbrahim Arslanoğlu, Kültür ve Medeniyet Kavramları, **Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, 2001/15:243-255'ten yararlanılmıştır.)
- KORKMAZ**, Abdullah, **Şehirleşme ve Suç Malatya Araştırması (1981-1985)**, Yayınlanmamış Doktora tezi, İstanbul 1988.
- MERİÇ**, Cemil. Kültürden İrfana, İstanbul, İnsan Yayınları, 1986.
- PALA**, İskender, Bağrı Yanık Aşık, Skylife, Erişim: <http://www.turkishairlines.com/tr-TR/skylife/2010/nisan/makaleler/bagri-yanik-asik.aspx> (Erişim Tarihi: 11.05.2012)
- _____, İstanbul: Dizelerin ve Cümlelerin Müstesna Şehri, (Ed: Ahmet Emre Bilgili) **Şehir ve Kültür: İstanbul**, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı İstanbul Turizm ve Kültür Müdürlüğü, İstanbul 2010
- _____, İstanbul'da Lale Zamanı, **Zaman Gazetesi** 07 Nisan 2009, Salı.
- _____, **Katre-i Matem**, Kapı Yay., İstanbul 2009.
- PAMUK**, Orhan, **Benim Adım Kırmızı**, İletişim Yay., İstanbul 2006.
- _____, **Öteki Renkler**, İletişim Yay., İstanbul 1999.
- SAFA**, Peyami, **Doğu-Batı Sentezi**, İstanbul, 1978.
- TİMUÇİN**, Afşar, Ulusal Kültür Üzerine, **Bilim ve Sanat Dergisi**, 10,10.1981. (Bu alıntı için İbrahim Arslanoğlu, Kültür ve Medeniyet Kavramları, **Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, 2001/15:243-255'ten yararlanılmıştır.)
- YAVUZ**, Hilmi, Oryantalizm Üzerine Bir Giriş Denemesi, **Marife**, Yıl 2, Sayı 3, Kış 2002.

MURAT EROL

MISIR UYGARLIĞININ MODERN GÖRÜNÜMLERİ

Aslında ölü bir uygarlıktır *Mısır Uygarlığı*, buna rağmen neden bu kadar gündemdedir, neden bu kadar bu uygarlığı konu alan çalışma yapılmaktadır? Bu soruların somutlaşması için soruyu şöyle soralım: Sinema sektörü Mısır Uygarlığından ne istiyor, kapitalizmin uçbeyleri Mısır'ı binlerce kez talan etti, etmeye neden daha devam ediyor? Mısır Uygarlığı modern insanın hangi yanına hitap ediyor? Sorular uzayıp gidecektir.

Mısır Uygarlığı insanın *tanrı* olma yanına hitap etmez mi? Ediyor, zira Firavunlar birer insandılar ama belli bir dönemden sonra yarı tanrılık iddiası taşımaya başlamışlardır. Mısır Uygarlığı bugün bakıldığında *ölü uygarlıklar* arasındadır ama hâlâ yaşıyormuş, hâlâ canlı kalan yanları varmış gibi konu ediliyor, işleniyor *Eski Mısır* temaları. Ölü bir uygarlık, bugün için kapitalizm ve Batı Uygarlığı için kendinden emin olunan bir uygarlıktır. Zira hem zarar verme güç yok, hem de zarar vermek bir yana bugün güçlü olanın söylemini desteklemek araçsallığını taşır.

Garaudy, Batılı dediğimiz dünya görüşünün MÖ 3000 yıldan daha önceki bir dönemden başladığını ifade eder. Bu görüş, Avrupa'nın dışında Mısır ve Mezopotamya'da şekillenir. Oralarda Batılı tutumun karakteristik özelliklerine rastlanır. İnsan, mutlak hâkim olmak istediği tabiata karşı meydan okur.¹ Garaudy'nin görüşlerinden hareketle de ifade etmek gerekirse Batı Uygarlığı, Büyük İskender üzerinden gelen ve kendisine kök olan uygarlığın çekim alanındadır.

KUR'AN-I KERİM'DE MISIR

Eski Mısır'a baktığımızda aslında tarihçilerin yazdıkları yanında daha önemli bir kaynak olarak dini metinlerin geldiğini söyleyebiliriz. *Kur'an-ı Kerim*'de² Mısırlılar, Hz. *Yusuf* (as) ve Hz. *Musa* (as) hakkında çok sayıda ayet var. İncil'de de yine Mısır'a ilişkin bir takım bilgiler bulunuyor ama bunlara bu yazıda yer vermeyeceğiz. Kur'an'daki bu ayetlerden o zamanki toplum yapısına ve inançlara dair net bir kanaat elde etmek mümkün. Yusuf Suresi ve suredeki kıssa Eski Mısır'ın yönetimini ve ülkenin zenginliğini de ortaya koymaktadır. Yusuf Kıssasında Mısır zenginlikler ülkesi olarak anlatılır. Kıssada Yusuf (as) Firavun Sarayında önemli bir görev alır.

Kasas Suresinde (4. Ayet) “Çünkü Firavun, (Mısır) toprağında gerçekten azmış, halkını parça parça etmişti. Onlardan bir zümreyi güçsüz buluyor, bunların oğullarını boğazlıyor, kızlarını ise sağ bırakıyordu. Belli ki o bozgunculardan-
dı.” denilmektedir ki bu ayet o dönem kültüre ait önemli işaretler içerir. Yine

muhtelif surelerdeki ayetlerde Musa Kıssası geçer. Yine *Zuhruf* Suresinde (Ayet 51) “*Firavun kavmine seslenerek dedi ki: “Ey kavmim! Mısır hükümdarlığı ve altından akıp giden şu ırmaklar benim değil mi? Görmüyor musunuz? dedi.”* denilmektedir, burada da firavunun giderek krallıktan Tanrılık iddiasına yol alışının izleri görülmektedir. *Bakara* Suresi (49. Ayette) firavunun zulmü anlatılır. Yine bir sonraki ayette denizin yarıp Musa (as) kavminin kurtuluşu ve firavunun boğuluşu anlatılır. *Al-i İmran* Suresi (11. Ayette) firavun ve ailesinin durumunun önceki inkârcılar gibi olduğu geçer. *A’raf* Suresi (106. Ayette) firavunun Musa (as)’a meydan okuyuşu geçer. Musa (as)’yı sihirbaz olarak görürler. Firavunların zorba ve kibirli oldukları da *Yunus* Suresinde geçmektedir. *Şuara* Suresi (29. Ayette) ise artık ayan beyan Firavun’un ilahlık iddiası geçer: “*Firavun: “Benden başkasını ilâh tutarsan, andolsun ki seni zindana kapatılmışlardan ederim” dedi.*” Benzer birçok ayette Mısır’a ve Firavunlara daire bilgiler bulunmaktadır. Bugün toplumların bilincini şekillendiren tarihçilerin anlattığı Mısır değil, Kutsal Kitapların anlattığı Mısır’dır. Özellikle Müslüman toplumların hafızasına Yusuf (as) ve Musa (as) kıssaları, Hristiyanların hafızasına Yusuf ile ilgili anlatılar, Yahudilerin hafızasına ise Musa ile ilgili anlatılar

TARİHÇİLERİN MİSİR’İ

Bu uygarlıklar hakkında yazmak ve konuşmak zordur, arkeologlarca ortaya konan veriler ancak bir tarihçi eliyle düzenlenirse okurun istifadesine açık bir hâl alır. Mısırlıların sahip oldukları uygarlık, yaşadıkları olaylar hakkındaki bilgileri eski Mısır yazısı olan hiyerogliflerden öğrenmek mümkündür. Bu dilin şu an kullanılmayan ve benzerinin olmağı düşünüldüğünde büyük bir kesinti karşımıza çıkacaktır. Latince’nin ve Yunanca’nın günümüz için varlığını koruyor olmasının anlamı büyük. Mısır’da yaşanan kesinti bunlarda yoktur. Hele de Mısır uygarlığı gibi kapalı bir kültür çevresine sahip olan³ bir yapı çözülmesi zor bir bilmece, gizemi binlerce yıl süren merkez hâlini alacaktır.

Hornung Eski Mısır tarihini *Arkaik Dönem*, *Eski Krallık*, *Orta Krallık*, *Yeni Krallık*, *Geç Dönem* olarak dönemlere ayırmıştır.⁴ Bu tarihçilerin okuma, anlama ve anlatma kaygılarının ürünü bir ayırım. Ama buna rağmen bu dönemlerin kendilerine mahsus özelliklerinin olması gerekir.

Tarihi devirlerde Mısır’da din esasına dayanan merkeziyetçi mutlak krallıklar kurulmuştur.⁵ MÖ 3100 yıllarında kral *Menes*, siyasi birliği sağladı. Siyasi birleşme sonucu yerel tanrılar güneş tanrısı Ra’da birleşmiştir. Böyle yerel inanç farklılıklarından doğacak ayrılıkların önüne de geçilmiştir.⁶ MÖ 3. yy’da yaşamış olan Mısır Tarihçisi *Manetho*, ilk Mısır Firavununun Aşağı ve Yukarı Mısır’ı birleştiren *Menes* olduğunu yazmıştır.⁷ Ramsesler dönemi dikkat çeken bir dönemdir. I. Ramses (MÖ 1292-1290) kısa bir süre tahtta kalmıştır.⁸ II. Ramses 66 yıllık iktidarında üstün başarılarla imza atmıştır.⁹ Kuzey Suriye’nin ekonomik öneminden dolayı Mısır ve Hitit

orduları MÖ 1296'da Kadeş Meydan Savaşında karşı karşıya gelmişler. İki devlet arasındaki barış ancak MÖ 1280'de gerçekleşmiştir.¹⁰ Bu anlaşma tarihte iki imparatorluk arasında imzalanan ilk anlaşmadır. Anlaşma Hitit yasalarına göre düzenlenmiştir. Bu anlaşma ile sağlanan barış, her iki devlete de diğer devletlere üstünlük kurma imkânı getirmiştir.¹¹

Mısır'ın muazzam zenginliklerinin kaynaklarından birisi de fethedilen ülkelerdeki zenginliklerin krallık merkezine akmasıdır. Bu da çalışma azminin giderek gerilemesini getirmiştir.¹² Geç Dönem'de Mısır, Pers İmparatorluğunun satraplığı (bir tür eyalet) olmuştur. Tarihte ilk kez tüm Yakındoğu'yu birleştiren bu imparatorluğu hükümdarları Mısır'da firavunların tören giysisini giymiştir.¹³ MÖ 332'de Büyük İskender tarafından fethedilen Mısır'da artık yeni bir dönem başlamıştır. Bu fetihle Mısır, Helenizmin karma kültürünün kurulmasına katkı da bulunmuştur.¹⁴

Mısır'da yazı ekonomiye bağlı olarak değil, politik örgütlenme ve temsil mekanizmasına bağlı olarak gelişmiştir. Bunun sonucunda devletin kendisi ve sonsuz bir düzeni görünür kılma aracı olarak *anıt*sal *diskur* ortaya çıkmıştır. Assman'a göre yazının, sanat ve mimariye yönelik bu ikili ifadesi Mısır'da *sonsuzluk* ile *devletin* birbirine eş görülmesinden kaynaklanmıştır.¹⁵ Mısır kültüründe yoğun yazınsallığa rağmen, metinsel olmaktan çok ritüel bağdaşıklıkla dayanan benzersiz bir süreklilik vardır.¹⁶ Mısır sanatı olarak bildiğimiz resim ve kabartmalar sanat eseri olarak sergilenmek için değil, hayatın ve inancın bütünleyici parçaları olarak yapılmıştır.¹⁷

Mısırlılar çok çeşitli Tanrılara tapmıştır. Şehir devletleri zamanında her şehrin ayrı bir tanrısı vardı. Güneş ve ay Mısırlılar'ın en önemli tanrısıydı. Göktanrısı her şeyin başıydı. Fakat bunların isimleri yer ve zaman göre değişirdi.¹⁸ Bu dinin işlevi devlete ve toplu olarak ahaliye ölümsüzlük vermektir.¹⁹ Devlet sadece barış, düzen ve adaletin sağlanması için gerekli bir kurum değil, aynı zamanda ölümsüzlüğe varma ya da ölümden sonra yaşamın devamını mümkün kılma kurudur. Mısırlılar'ın eski dünyada benzer olmayan bir kültürel kimlik yaratıp sürekli kılmayı başardıkları açıktır. Assman değişimi imkânsızlaştıran ve sürekliliği kurumsallaştıran bu türden aracın tam da *kanon* kavramı ile tanımlanabileceğini ifade eder.²⁰ Güneş Tanrının oğlu olduğuna inanılan Tanrı-kral Firavun'un yetkisi sınırsızdı.²¹ Halkın kaderi kralın elindeydi. Kral, Tinitler devrinden itibaren insan şeklinde görülen bir Tanrı sayıldı. O, Horus (şahin) sanını taşırdı. Aslan, ejder, sfenk olarak tasvir edilirdi.²²

Firavun kelimesinin kullanımı ise belli bir tarihten itibaren söz konusu olmuştur. Kuran'da bu ayrımın tam olarak yapılması, Hz. Yusuf zamanındaki hükümdardan hep *Kral* olarak söz edilirken, Hz. Musa zamanındaki hükümdardan her seferinde *Firavun* olarak bahsedilerek yapılmaktadır.²³

Bir Firavun mezarı olan piramiti nereye yaptırsa onun yakınında merkez olurdu. Firavun başa geçtikten sonra, ölmeden evvel piramiti tamamlıyordu. Bir yüz yıl gibi bir zaman diliminde 25 milyon taşın bir kaç piramite dönüşmesi önemli bir

çabadır. Bu işçiler neden bu eziyete katlanmışlardır? Baskı ve zulüm ile zorla çalıştırıldıkları söylenemez.²⁴ O sıralarda Özakpınar'a göre Mısır'da kölelik yoktu, bir avuç yöneticinin on binlerce insanı zorla yıllarca çalıştırması zor görünmektedir. Birçok arkeolog ve tarihçi bu insanların bir inanç uğruna çalıştıklarını ifade etmiştir. Eğer Firavun ebediyete huzur ve bolluk içinde giderse kendi dünyalarında da huzur ve bolluğun olacağına inanıyorlardı. Yaz aylarında Nil Taşınca yapacak fazla bir işi olmayan çiftçiler Piramit inşaatlarında işçi olarak çalışmışlardır.²⁵ Garaudy ise piramitlerin 20 yılda yüz bin köle tarafından inşa edildiğini belirtmiştir.²⁶

Modern insanın şaşırdığı ve merakının uyandığı bir diğer konuda mumyalama konusudur. Mısır'da mumyalama işlemi insan öldükten sonra ruhun yaşayacağı ve o ruhun kendi bedenini arayacağı inancıyla ortaya çıkmıştır. Bu inanışa göre vücudunu bulamayan ruh perişan bir biçimde dolaşmak zorunda kalacaktır. O dönemde ruhunu bu acıdan kurtarmak isteyen ve bunun için yeterli serveti olan herkes mumyalanıyordu. Ölümsüzlüğün simgesi olarak benimsenen mezarlara konulacak ölülerin, öbür dünyadaki yaşamları için ünleri ve zenginlikleri ölçüsünde mumyalar yapılırdı.²⁷

FİRAVUN ARAMIZDA

Eski Mısır'a ait resimler, filmler, hikâyeler vs modern kapitalist dünyanın masalları olmaktan başka bir anlam taşıyor. Mısır'ın zenginliğine odaklanmış bir algı var karşımızda. Firavunlar'ın tanrı olma iddialarına, büyülere ve gizeme odaklanmış bir modern zihin var bugün. Detaylarına girmeden belli inanç metinlerinin verdiklerinin yanında aslında karşımıza karmaşık bir Mısır çıkıyor. Hem çok tanrılı, hem de çok tanrıların üstüne yerleştirdikleri lider tanrılı. Örneklerini tarihten okuduğumuz çok da yabancı olmadığımız bir dünya. *Hornung* Mısır'ın bir zamanlar gelişip serpilen, ama artık donup kalmış acayip biçimlerinden oluşan kültürünün mumyalanmış kalıntıları artık turistik gezilerde seyirlik olduğunu belirtir.²⁸

Modern insan kendisine *yaratma* eylemini teşmil etmesiyle birlikte artık farklı, dolambaçlı bir Firavun olma yoluna da girmiştir. Burada aslında modern algının büyü ve sihir karşısında bu derece bir merak sahibi olması şaşırtıcı görülebilir, ancak bunun sadece doğal bir zaaf olması yanında masalın eksik olmamasıyla ilgisi de olabilir.

Başta değindiğimiz gibi Garaudy haklı, modern ve kapitalist Batı (yani hem Batı hem Amerika), Mısır'da köklerini buluyor. İskender bu toprakları ele geçirmekle sadece bir toprağı ele geçirmedi, bir kültürü ve can çekişen bir uygarlığı da ele geçirdi. İskender'den sonra bu can çekişen medeniyet Avrupa kıtasına taşındı. Helen kültürü ile bir senteze girdi.

Modern ve kapitalist insan kendi ruhunun bir yansıması olarak Eski Mısır'ı yağmalamaya devam ediyor. Eski Mısır bugün ölü bir uygarlık olmasına rağmen, kapitalizmin kalbinde yaşıyor.

- ¹ Roger Garaudy, Medeniyetler Diyalogu, Çev.: Cemal Aydın, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2011, 1. Baskı, s.23
- ² Elmalılı Hamdi Yazır'ın Kur'an-ı Kerim Meal'inden yararlanılmıştır.
- ³ Ekrem Memiş, Eskiçağ Medeniyetleri Tarihi, Ekin Yayınları, 2009, 2. Baskı, s.73
- ⁴ Erik Hornung, Mısır Tarihi, Çev.: Zehra Aksu Yılmaz, Kabalcı Yayınları, 2004, 1. Baskı, s.13
- ⁵ Memiş, age., s.87
- ⁶ Yılmaz Özakpınar, Kültür ve Medeniyet Anlayışları, Ötüken Neşriyat, 1999, s.80
- ⁷ Memiş, age., s.76
- ⁸ Hornung, age., s.116
- ⁹ Hornung, age., s.117
- ¹⁰ Memiş, age., s.84
- ¹¹ Hornung, age., s.117
- ¹² Özakpınar, age., s.82
- ¹³ Hornung, age., s.146
- ¹⁴ Hornung, age., s.148
- ¹⁵ Jan Assman, Kültürel Bellek, Çev.: Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, 2001, 1. Basım, s.170
- ¹⁶ Assman, age., s.177
- ¹⁷ Özakpınar, age., s.82
- ¹⁸ Memiş, age., s.92
- ¹⁹ Özakpınar, age., s.80
- ²⁰ Assman, age., s.170-174
- ²¹ Özakpınar, age., s.80
- ²² Memiş, age., s.87
- ²³ <http://www.eskimisir.net/>
- ²⁴ Özakpınar, age., s.80
- ²⁵ Özakpınar, age., s.81
- ²⁶ Garaudy, age., s.22
- ²⁷ Gülçin Akbaş, Mumya Sanatı, PiVOLKA Dergisi, Mart 2012, Sayı: 21, Yıl: 7
- ²⁸ Hornung, age., s.149

TARIK DENİZ

ÇİNKÂRİ TAHAYYÜLÂT

*Çin'e gidiyorum.**Hong Kong'la Çin arasında Şam Çın
Nehri üzerinde uzanan Luhu Köprüsünden
yürüyerek karşıya geçeceğim.*

Susan Sontag



Çin sözcüğüyle ilk kez çocukluğumun İstanbul'unda, çinko çatısı rüzgâr güllü evimizin bahçesindeki huş ağacının altında, atlasların efendisi Faik Sabri Duran'ın 1958 baskılı "Kaşifler Âlemi"nde karşılaşmıştım. İlk sayfasından başlayarak çocuk ruhumda uzak ve gizemli coğrafyalara karşı gelecekte de hiç dinmeyecek bir merak duygusu oluşturan bu kitapta, Marco Polo ile tanışıp daha sonra zorlu ve bin bir tehlikeyle dolu yolculuklarla 1271 yılında Çin'in kalbine dokunup ül-

kesi Venedik'e döndükten sonra yazdığı, kapağı deve kervanlı seyahatnamesini okurken o uzak ülkenin kaşla göz arasında benim unutulmazlarım arasına giriverdiğini, bir çiçek dürbününden gördüğüm bu devasa ülkenin kitaplarda, atlaslarda, seyahatnamelerde geçmiş yüzyılların izini sürerken Yasak Şehir, Sarı Irmak, Mavi Ming porselenleri, Sarı İmparator'un toprağın altına gömdürdüğü terracota ordusu ve zarif ejderhaları kocaman çocuk kanatlarımın altındaydı artık. Bu Çin yazısı ile bir büyük yolculuğun büyüüne bırakacaktım kendimi.

1. UYGARLIK

Türkçe Sözlük, uygarlığı şöyle tanımlamaktadır: "Bir ülkenin, bir toplumun maddi ve manevi varlıklarının, fikir, sanat çalışmalarıyla ilgili niteliklerinin tümü, medeniyet."

İlk devletlerin ortaya çıkması ile birlikte uygarlığın da başladığı kabul edilmektedir. Uygarlık tarihsel olarak devlet, üretim ve iş gücünün denetimi, toplumsal taba-

kalaşma, mesleki uzmanlaşma, anıtsal yapılar, yazı ve büyük nüfuslu yerleşimler gibi gelişmelerle özdeşleştirilmektedir. Uygarlığın doğuşunu hazırlayan nedenler sırasıyla yerleşik yaşama geçiş, özellikle sulu tarımın başlaması, artı ürünün yaratılması ve şehir devletlerinin ortaya çıkışı olarak sayılabilir. (Anadolu Üniversitesi: 2008)

Hayli geniş bir kavram olan uygarlığın ortaya çıkışında etkisi olanlar içinde en başta gelenler buzul dönemlerinin sona ermesi, iklim koşulları, ateşin bulunması, verimli tarım alanları, göçebelikten yerleşik hayata geçiş, önemli su kaynakları, diğer farklı toplumların etkisi, yer şekilleri ve korunaklı limanlardır.

Yeryüzündeki ilk uygarlıklar Kuzey Afrika, Akdeniz uygarlıkları, Hindistan, Çin, Mezopotamya, Aztek, Maya ve İnka uygarlıklarıdır.

Medeniyet sözcüğü Arapçadır. “Medine” kökünden gelen medeniyet “şehir” demektir. Kültür ve uygarlık kavramları arasında çok yakın bir ilişki varsa da bu iki kavram arasında ayırım yapmayanlardan bazıları İngiliz Antropolog Taylor ve ülkemizde H. Ziya Ülken’dir. Uygarlığı kültürden daha geniş kapsamlı görenlerden ünlü İngiliz tarihçisi Arnold Toynbee’ye göre uygarlıkların gelişmesinde rol oynayan temel etmen bir toplumun karşılaştığı sorunlara verdiği cevaptır. Yazı-mıza söz konusu olan Çin’de de ilk uygarlık verimli topraklarda değil, Sarı Irmak’ın bataklık bölgelerinde ortaya çıkmıştır.

20. yüzyılın büyük düşünürlerinden Levi Strauss için “ilkel” ilk insanlar, en az bizim kadar uygardırılar; farklılık, her iki uygarlıktaki düşüncenin birbirinden farklı sembollerle ifade edilmesidir sadece.

Her yaşayan varlık gibi uygarlıklar da bir gün ölmektedir. İbni Haldun ve Vico Spengler, kültürlerin organizmalarda olduğu gibi doğduklarını, büyüdüklerini ve sonunda öldükleri konusunda hemfikirdir. Tarihın dipsiz karanlık sayfalarında yeryüzünden silinmiş gitmiş, unutulmuş uygarlıklar vardır. Fransız Şair Paul Valery uygarlıkların ölümsüz olduğunu, 1. Dünya Savaşı’nın bitiminde “Biz uygarlıklar, artık ölümlü olduğumuzu biliyoruz.” sözü ile dile getirir.

Kimi uygarlıkların da uzun bir süre kaybolup unutulmalarına karşın yeniden ortaya çıktıklarına rastlanmıştır dünyamızda. Tarihçilere göre, bu görüşün en çarpıcı örneği Kelt uygarlığıdır. Toynbee’ye göre insanlık tarihinde ilk uygarlık olan Sümerlerden bu yana yeryüzünde yirmi bir uygarlık ortaya çıkmışsa da içlerinden yalnızca beşi günümüzde yer almaktadır.

Sigmund Freud ise uygarlığa farklı bir şekilde yaklaşır. 1930’da yayımladığı “Uygarlığın Huzursuzluğu” adlı kitabında düzenin bozulmasını sevmeyen insanda “uygarlığın huzursuzluğu” daima var olduğunu söyler. Bu huzursuzluk ve insanın buna karşı savunmaları Sigmund Freud’a göre Oidipus karmaşası ve geliştirilen savunmalarla benzerlikler göstermektedir. Huzursuzluğun temel nedenlerinden biri uygarlığın insanın beklentilerini karşılamaktan çok uzakta oluşu, diğeri de insanın, uygarlığın getirilerinden yararlanabilmek için vazgeçtiği içgüdülerinin istediği gibi doyurulmamasıdır. Sorun, insanın uygarlıktan beklentisi; güvenlik, adalet ve güzelliiktir.

İnsanlık tarihi medeniyetlerin tarihidir. İnsanlığın gelişimini başka terimlerle düşünmek mümkün değildir. Hikâye; Sümer, Mısır, Mezoamerika, Hristiyan, Müslüman ve birbirini izleyen Çin, Hindu medeniyetlerinin ortaya çıkması biçiminde kuşaklar boyunca uzanıp gitmektedir. Tarih boyunca medeniyetler, insanlar için çok çeşitli kimlikler sağlamıştır. Bunun sonucu olarak Weber, Durkheim, Spengler, Sorakin, Toynbee, Braudel ve Fernandez- Arnesto dâhil olmak üzere birçok ünlü tarihçi, sosyolog ve antropolog geniş bir biçimde uygarlığın varoluş nedenleri, ortaya çıkışları, yükselişleri, birbirleriyle ilişkileri, başarıları, zayıflamaları ve çöktüşleri üzerinde durmuştur. (HUNTINGTON: 2006)

Medeniyetin evrensel devleti şekillenirken insanlar da Toynbee'nin "Ölüm-süzlük Serabı" olarak adlandırdığı şeyle körleşir ve kendi medeniyetlerinin insan toplumlarının nihai biçimi olduğuna inanırlar. Roma İmparatorluğu, Abbasi Halifeliği, Moğol İmparatorluğu ve Osmanlı İmparatorluğu için söz konusu olan buydu. Bütün evrensel devletlerin yurttaşları " bunu çölde bir gece sığınağı olarak değil ama Vaat edilmiş Topraklar ve insanlığın çabasının hedefi olarak kabul etme eğilimini taşır."(HUNTINGTON: 2006)

2. ÇİN MİTOLOJİSİ

*"Nüwa tüm evcil hayvanları altı günde yaratır.
Yedinci günde sarı kilden ilk insanları kalıba döker.
Ancak bu şekilde yüz insanı yarattıktan sonra yorulur.
Tırmanıcı uzun bir bitkiyi alıp kilin içine daldırır ve sertçe sallar.
Saçılan kil topakları yere düşer düşmez canlanır."*
ÇİN MİTOLOJİSİ

Nüwa'nın Hayvanları ve İnsanları Yaratışı

Eski Mısır, Hindistan ve Mezopotamya ile insanlığın en eski kültürlerinden birinin simgesidir Çin. Kadim Çin kültürü, diğer büyük uygarlıklar gibi bir çeşit dünyayı açıklama işlevine sahip zengin bir mitoloji yaratmıştır. Önce sözlü olarak aktarılan ilk Çin efsaneleri, klasik döneme rastlayan MÖ 500 civarında farklı versiyonlarda yazıya dökülür. Tarih, tıp ya da tarım konuları dışındaki bütün yazılar Qin Shi Huangdi'nin buyruğuyla yakıldıysa da MÖ 191'de bu korkunç uygulamadan vazgeçilmesiyle insanlar, yeniden kayıp metinlerin peşine düştüler. Çin mitolojisine göre dünya, sonsuz bir okyanusta yüzmektedir. Birleşiminde ise su, ateş, metal, toprak ve tahta olarak nitelendirilen beş unsur vardır.

İlk göksel hükümdarların uyruklarına sağladığı diğer bir imkân, yaşam için değer taşıyan teknolojidir. Söz gelimi açıcılık, yazı, doktorluk, tekerlek, balıkçı ağı ve saban gibi her buluş belirli bir ilaha bağlanmıştır. Çin mitolojinde ülkenin eski tarihi, insanların tanrılarla ve birbirleriyle uyum içinde yaşadıkları bir altın çağ olarak betimlenir. Çok sayıdaki Çin ilahının her birinin belli bir sorumluluk alanı vardır. Dağlar, gök gürültüsü, kuraklık, ateş, nehirler, gökyüzü, adalet, talih, savaş şefkat, ay, zenginlik, yağmur, güneş, yıldızlar, su, rüzgâr, canavarları ehlileş-

tirme... Çin mitolojisine özgü dünya, kötü ruhlarla, canavarlarla, Anka kuşu ve tek boynuzlu at gibi hayvanlarla doludur. Ejderhalar kutsal dağların oluşturduğu görkemli manzaraların üzerinde uçar.

Çin mitolojisi, cennet ve cehennem kavramlarını da içerir. Cennet, Çin Denizi'nde erdemli kişilere ait ruhların kaldığı ve tanrıların hastalık, açlık, acı çekmek ve soğğun bilinmediği altın saraylarda yaşadığı bir adadır.

Cehennemle ilgili Çin düşüncesi, öbür dünyaya ait Taocu ve Budist kavramlarla örtüşür. Ölüler diyarının hâkimi Yanluo Weng yeraltında bulunan yargılama bölmelerini denetler. Her bölme acımasızca cezalandırılan belirli bir günah çeşidine aittir. Ölülerini yargılayan Yama adlı tanrılar, cezaları uygularlar. Ancak yaptıkları kötü işlerden dürtüştüce pişmanlık duyanlara merhamet gösterilerek unutkanlık iksiri içirilir ve dünyaya hayvan ya da fakir bir hasta insan olarak gönderilebilir. Ağır suçlar işlemiş olanlar başka bir beden bürünme haklarından yoksun bırakılır.

Çin'de Konfüçyüsçülük, Taoculuk ve Budizm geleneksel Çin mitolojisiyle yakından ilgilenmiştir. Pragmatik bakışlı Konfüçyüsçü felsefe, yorumlarıyla efsaneleri tarihsel bir zemine oturtur. Böylece sayısız tanrı ve kahraman, tanrısal halesini yitirerek Çin tarihinin hayali kişilerine dönüşür. İmparator ve memur kisvesine giren bu kişiler, ideal yöneticiliğin modelleri olarak saygınlık kazanırlar. Örneğin Çin'in Güneş Tanrıçası Xi He ve Ay Tanrıçası Chang Xi gibi kadim tanrısal varlıklar devlet memuruna dönüşmüştür.

Taoculuk ise gerçekten yaşamış tarihsel kişileri stilize eder. Büyük önderlerin hayat hikâyeleri mistik dönüşümlere dair anlatılarla allanır pullanır. Taocu ve Budist mitolojinin kahramanları insana özgü beden ve karakter özelliklerini taşıyarak günlük sorunlarla yüklü dünyada insanlar arasında yaşarlar.

Batıdaki uzak, gizemli bir ülkede olduğu söylenen ölümsüzlük iksirinin peşine düşen Çinli denizciler MÖ 4. yüzyılda mknatsız pusulayı yaptılar. İnanişaya göre, öbür dünyaya geçişin bedelini ödemeleri için daha önceleri ölülerin yanına bırakılan bakır sikkelerin MS 6. yüzyılda yerini kâğıt paralara bırakması, Çinlilerin 9. yüzyılda barut ve havai fişegi icatlarının ardında kötü ruhları kovma çabasının yatması gibi mitolojik kavramların Çin'deki buluşları, teknolojik gelişmeyi tetiklediği de söylenmektedir.

3. ÇİN UYGARLIĞININ VE İMPARATORLUĞUN KISA TARİHÇESİ

Bir uygarlığın ya da çağın tarihini, sanatının tarihini dâhil etmeden bir bütün olarak yazmak mümkün değildir.
GİVLİO CARLO ARGAN

Sarı Irmak'ın bereketli ve etkili bir sulama sistemine kavuşturulmuş vadisi, MÖ 5000 yıllarında ilkel tarım topluluklarının gelişimi için ideal koşulları sağlamıştır.

Neolitik Dönem yerleşimlerinde yapılan kazılarda çok sayıda taş alet ve özenle hazırlanmış çömlek buluntular ortaya çıkarılmıştır. Buluntular, daha sonraki Çin kültürünün ayırt edici özellikleri olacak ipekböceği ve yeşimin MÖ 2000'e kadar giden bir geçmişe sahip olduğunu düşündürmektedir. MÖ 1550-1030 yıllarında Shang Hanedanı'nın ortaya çıkışıyla Çin uygarlığının yapısı daha da netleşmeye başlar.

Shang Hanedanlığı

Shang Hanedanlığı ile ilgili antik yazılı belgeler ancak yakın bir zamanda arkeolojik kanıtlarla desteklenmiştir. Üzerlerinde belirgin yazılar bulunan kehanet kemikleri, modern Çince yazı karakterinin öncüsü olan semboller kullanan yazılı bir dilin o zamandan başlayarak gelişmeye başladığını işaret etmektedir. Shang'a ait en çok görülmeye değer kalıntı, elbette mezarlardır. Shang hükümdarları kişisel servetleriyle birlikte gömülmüşlerdir. Shang mezarlarındaki nesneler içinde oldukça yüksek bir teknik becerinin kanıtı olan ustalıkla bezenmiş bronz vardır. Bu törensel kaplar Antik Çin'de dinsel uygulamanın en önemli özelliği sayılan ataların ruhlarına yiyecek ve içecek sunmak amacıyla yapılmıştır.

Chou Hanedanlığı

Shang Hanedanlığı gücünü yitirmeye başlayınca Chou adı verilen yarı göçebe bir topluluk tarafından yıkılmıştır. Bunun sonucunda Chou Hanedanlığı egemenliğinde krallık, feodal eyaletlere bölünmüştür (MÖ 1027-256). Bu siyasal kaos ve toplumsal düzensizliğin hâkim olduğu düzensizlik dönemi ayrıca entelektüel düşüncenin gelişiminde farklı bir öneme sahip görünmektedir. Her birinin siyasal ve ahlaki düşlerine çözüm arayan çok sayıda felsefe okulu ortaya çıkmıştır.

MÖ 479'da ölen Konfüçyüs, Sokrates'ten on yıl önce doğmuş yüksek mevkiilere gelmenin doğuştan değil, tersine bu yerleri hak ederek varılabileceğini ortaya atmıştır. Yetke yönünden kanun ve saygı temelli bir siyasal sistemin, barış ve düzenin güvencesi olacağını öğretmiştir. Kanunlara bağlı düşünürler ise devlet yetkesinin katı kurallarla yönetilebileceğine inanmışlardır. Taocular ise evrensel ilke ya da Tao'ya boyun eğmeye dayanan daha mistik bir felsefe üzerinde durarak tabiatla uyum içinde olmayı amaçlamışlardır. Bu düşünce, Çin kültüründe şiir ve resim sanatlarının gelişiminde önemli bir rol oynar.

Ch'in'in İlk İmparatoru

Çin'de en güçlü eyaletlerin eski Chou krallığının denetimini ele geçirmesinde yaşanan savaşın sonucunda gülen taraf Ch'in Hanedanlığı olmuştur (MÖ 221-207). Çin mitolojisinin yarı tanrısıl hükümdarlarından birini çağrıştıracak şekilde, kendisini Ch'in Shih Huang-ti olarak adlandıran tek bir kralın yönetimi altında ülkeyi birleştirmiştir.

Shih Huang-ti döneminde eski Chou Hanedanlığı'nın tüm izleri yok edilmiş ve feodal yöneticilerin hakları ellerinden alınmıştır. İmparatorluk, tek bir dil ve

yasa şemsiyesi altında toplamıştır. Vergilerin toplanılması ayrı yönetsel bölgelerde hükümet görevlilerince üstlenilmiştir. Legalist düşünür Han Felzi etkisiyle devletin askerî başarısına doğrudan neden olmayan meslekler yerilmiş ve çok sayıda bilgin öldürülmüştür. Tarih ve düşünce çalışmalarının toplandığı kitaplar yakılmıştır. Genellikle korunanlar, tarım ve tıpla ilgili metinler olmuştur. Ağırlıklar, ölçüler, uzunluklar standartlaştırılmıştır. Üretilen her şey, kaliteyi güvence altına alma çabasıyla üretene tanımlayacak şekilde özenle damgalanmıştır.

İmparatorun mimariyi koruması kusursuzdur. Saraylar, ele geçirdiği feodal rejimin örneklerini yansıtmaktadır. Gücünün asıl göstergesi mahkûmlar tarafından yapılan ve inşa sürecinde sayısız kişinin yaşamını yitirdiği Çin Seddi'dir. İmparator oluktan kısa bir süre sonra 700.000 kişilik bir insan gücüyle ölümsüzlüğünü güvence altına almak düşüncesiyle mezarını tasarlamaya başlamıştır. 1974 yılına gelindiğinde mezarın yakınlarında Shih Huang-ti'nin ölümünden sonra nöbet tutan pişmiş topraktan ünlü heykel savaşçılar (terracota ordusu) bulunmuş ve gün yüzüne çıkarılmıştır. Figürler, su geçirmeyen ahşap çatının altına dikkatlice gömülmüştür. Koruma altına alınmaları için gösterilen çaba, işlevlerinin önemini altını kalınca çizmektedir.

Terracota ordusunun bulunduğu üç çukurda aralarında atlar, atlı arabalar, piyade ve okçuların bulunduğu 7300 insan boyutunda asker vardır. Her askerin koruyucu demirden yapılmış ceketleri ve kabarık potinleri gibi ayrıntılara gösterilmiş özen, onları özel ve muhteşem göstermektedir. Figürlerin ölçüleri benzer büyüklüktedir ancak yüzlerindeki farklılıklar onların ayrı ayrı askerler olduklarının ve karşımızdakinin gerçek bir ordu olduğunun kanıtıdır. Mezarın yakınlarındaki bronz savaş arabaları günümüze kadar gelmiştir.

Ch'in Hanedanlığı dönemi ne kadar kısa sürmüş olsa da Çin tarihinde hayli önemli yer tutmaktadır. En önemlisi de bürokratik gücü nitelikli olan tek bir imparatorun kanatları altında birleşmiş olması, gelecekteki imparatorluklar için de güçlü ve etkileyici bir model oluşturmıştır.

Han Hanedanlığı

Han Hanedanlığı'nın kurulması (MÖ 206-MS 220) Ch'in tarafından yapılan radikal değişiklikleri daha da güçlendirmiştir. Bu dönemde bürokraside güçlenen Konfüçyüsçülük olmuştur. İmparatorluk artık sınavla seçilen, üstün becerilere sahip yöneticilerce idare edilmektedir. Ch'in'in kitaplara koyduğu yasaklar kaldırılmıştır. Bir başka yenilik de Hun İmparatorluğu'nun ahşaptan yapılma zengin renkler ve duvar resimleriyle bezeli muazzam sarayları yazınsal tasvirlerde yaşatılmasıdır. Az sayıdaki Han mezarından biri 1968'de bulunan İmparator Wu Ti'nin kardeşi Liu Sheng ve onun karısı Prenses Tou Wan'a ait olmaktadır. Her iki beden de altın liflerle dokunmuş, yeşim plakalardan yapılmış abartılı gömü kıyafetleriyle örtülmüştür. Yeşim sadece bu yüzden de pahalıdır. Kesilmesi zor bir taş olmakla beraber aynı zamanda yanlış biçimde bedenleri çürümekten koruyacağı düşüncesinden dolayı değer kazanmıştır.

Han Hanedanlığı yönetiminde Çin'in artan zenginliği, ticaretin yaygınlaşmasına çok şey borçludur. Roma İmparatorluğu topraklarında kurulan pazarlarda Çin ipekleri satılmaktadır. O dönemde özel bir resmî görevli bir şemsiye, on dört araba, yirmi sekiz hizmetli ve otuz dokuz atla gömülmekteydi.

Han mezarlarının içindekiler bina modellerini ve günlük yaşamdaki çoğu sahneyi günümüze taşımıştır.

Bir hanedanlık doğru yönetme yeteneğini yitirirse “cennet fermanı” geri alınıp diğerine geçecektir. Han Hanedanlığı 220'de sona ermiş ve hayli uzun sürecek bir düzensizlik dönemine girilmiştir. Başka bir güçlü hükümdarın, yönetimini tüm Çin'e kabul ettirmesi için neredeyse dört yüz yıl geçmesi gerekecektir. Böylece Han Hanedanlığı Çin uygarlığında “Altın Çağ” olarak anılmaya başlanacaktır.

Budizm, Taoculuk Ve Konfüçyüsçülük

MS 220'de Han İmparatorluğu'nun yıkılışının ardından dört yüz yıl boyunca Çin, siyasi olarak bölünmüştür. Barbarların kuzeye yerleşmesi ile Çin halkının büyük bir kısmı güneye göç etmiştir. Konfüçyüs inancının zayıfladığı bu koşullarda ancak düzenli ve bürokratik toplum o barışı sağlayabilirdi. Bu durum din açısından etik kuralları değil, maneviyatı temel alan bir sistemin, özellikle de Budizm'in gelişimini desteklemiştir. Budizm, Han Hanedanı zamanında Çin'e girmiş ve yayılmıştır. Budizm, Taoculuğun ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Kutsal metinleriyle düzenli bir anlayışı olan Taoculuk, tabiatı ön plana alan bir felsefe okulundan doğmuştur.

Çin'in dinsel yaşamını zenginleştiren Budizm ve Taoculuk, Konfüçyüs geleneğini yok etmemiştir. Taoculuk kaligrafi, şiir ve özellikle de manzara resminin gelişmesine katkıda bulunmuştur.

T'ang Hanedanlığı

Kısa bir süre iktidarda kalan Sui Hanedanı (581-618) Çin'in birleşmesini başarmış ancak tam anlamı ile ülkenin düzeni ve refahı T'ang Hanedanı (618-906) tarafından sağlanmıştır. Kendinden emin ve güvenli T'ang İmparatorluğu ticarete dayalı olarak gelişmiş ve yabancılara gösterilen hoşgörüyle tanınmıştır. Bu dönemde baskı resim sanatı gelişmiştir. T'ang mezarlarında bulunan bu döneme ait porselen eşyalar ilk Çin porselen örnekleridir. T'ang Hanedanı, kültürel zirvesine İmparator Ming Huang yönetimindeyken ulaşmıştır. Sanatçıları yoğun bir şekilde desteklemiştir. Saray ressamı imparatorun atlarının portrelerini bile yapmışlardır. Ming Huang'ın hükümdarlığı, Orta Asya'da Çinlilerin Müslüman ordulara yenilmesi (751) ve komutanlardan birinin başlattığı isyan (755) üzerine sona ermiştir. İmparatorluktaki bu karmaşa dinsel hoşgörüsüzlüğü de artırmış ve 845'te bütün yabancı dinler yasaklanmıştır. Budist manastırlara el konulmuş ve onlara ait bütün bronz eşyalar eritilmiştir. Budizm Çin'de varlığını sürdürmüş ancak bir daha eski saygınlığına kavuşamamıştır. Yüzyılın başında (907) T'ang Hanedanlığı yıkılmıştır.

Sung Hanedanlığı

İmparatorluktaki düzen Sung Hanedanı tarafından yeniden sağlanmıştır (960-1279). Bilginlerin çoğu sivil hizmetlerde çalışmayı kabul etmemek ve kırsal yerleşimlerde inzivaya çekilmek eğiliminde olsalar da Sung kültürüne seçkinler egemen olmuştur. Önemli devlet görevlileri aynı zamanda ünlü ozanlar, yazarlar, ressamalar ve kaligraflardır. Konfüçyüs'ün geçmişe saygı ilkesi, koleksiyonculuğu teşvik etmiştir. İmparator Hui-tsung'un (1101- 1125) bir T'ang başyapıtının kopyası üzerine adını yazdırması, bu dönemdeki imparatorların sanata ne derece değer verdiklerinin kanıtıdır.

İmparator Hui-tsung büyük bir koruyucu ve sanat yapıtları uzmanıdır. Han Hanedanı ve sonrasında 6000'den fazla resim toplamıştır. Koleksiyonundaki tüm resimler, Budist ve Taocu temalar, yabancı kabileler, hayvanlar, kuşlar, çiçekler gibi on ana izlek altında toplanmıştır. Saray ressamalarının amacı, manzara ya da nesneyi çizmekten çok gerçekliği ifade etmektir. Ünlü manzara ressamı ve kuramcı Kuo Hsi, aynı manzarayı inceleyerek bu manzaranın günlük ve mevsimsel değişimlerinin çalışılmasını teşvik etmiştir. Bilgin ressamalar, ipek üzerine çini mürekkebinin tercih ederek resim sanatıyla şiir ve kaligrafi gibi diğer ilmî sanatlar arasındaki bağlantıyı güçlendirmişlerdir. Bilgin resamlara göre resim sanatı, taklit etmekten ibaret değildir.

Bütün zenginliğin, imparatorluğun savunulması yerine, bilgi ve kültüre aktarılması Sung Hanedanı'nın sonunu getirmiştir. 1125'te barbarların Hui-tsung'un sarayını kuşatıp ele geçirmesi ile Sung Hanedanı iktidardan çekilmiştir. Moğolların 1210-1279 yıllarındaki saldırıları son darbe olmuştur.

Moğol Yan Hükümdarlığı

Büyük Moğol lideri Cengiz Han'ın iktidar dönemi (1167-1227), Moğolların doruk noktasıdır. 1215'te Cengiz Han, Pekin'i ele geçirmeyi başarmış ve kısa sürede Çin'in diğer kısımlarını da egemenliği altına almıştır.

Moğolların Orta Asya'yı denetimleri altına alması, İpek Yolu'nun yeniden açılmasını ve Batı ile ticaretin canlanmasını sağlamıştır. Kubilay Han kamu hizmetlerinde çok az Çinliye yer vererek yabancıların görevlendirilmesine yönelik bir siyaset izlemiştir. Bunlardan biri de Marco Polo'dur. Venedikli tüccar ve maceracı Marco Polo, Çin'e 1275'te gelmiştir. Kubilay Han'ın Pekin'deki başkentinin Polo tarafından yapılan betimlemesi, Kubilay'ın ne kadar görkemli ve gösterişli bir yaşam sürdüğüyle ilgili en büyük kanıttır. Saraydaki yapılar, Moğol egemenliğinin doğrudan yansıması olarak Sung mimarisinden çok daha büyüktür. Ressamlar güzel yazı sanatını ve ilmî geleneklerini geliştirerek resimlerine bir şiir ya da yazı eklemişlerdir. Sanatlarında tabiatın gözlemlenmesi son derece önemlidir. Resimlerde görülen eğilmiş ancak kırılmayan bambular, kışın çiçek açmış erik ağaçları, ayakta kalmaya çalışan bir kültürde özel anlamlara sahiptir.

Ming imparatorları (1368-1644) yüzyıllık Yan Hanedanlığı'ndan sonra Çin yönetimini yeniden kurmuş ve iktidarlarına güç katmak için bilinçli olarak Çin geleceğini canlandırmışlardır. İlk İmparator Shiih-Huang (MÖ 221-207) tarafından yapılan Çin Seddi yenilenmiştir. İmparator Yung-lo (1403-1425) sarayını eski Moğolistan'ın başkenti Pekin'e taşımış ve ilk imparatorluk yapılarını da çevreleyen yeni bir saray olan Yasak Şehir'i kurmuştur. Çin mimarlığı T'ang Hanedanlığı'ndan beri (618-906) fazla bir değişiklik göstermemiş ve bu tutarlılık Çin kültüründeki devamlılığın görsel bir ifadesi olmuştur.

Ming Hanedanlığı

Ming döneminde saraya uzak sanatçılar kendi üsluplarını geliştirmekte daha özgürdüler. Kimi sanatçılar da resimlerine özgün nitelikli şiirler eklemişlerdir. Bu imparatorluk sanatı, özgünlüğünün eksikliği ile sık sık eleştiri konusu olmuştur.

Ching Hanedanlığı

Manchu Ch'ing imparatorları Çin'deki imparatorluk hanedanlarının (1644-1912) sonuncusuydu. Çinliler ilk evliliği yasak etmekle birlikte, Çinli memurların devlet hizmetinde kalmalarını desteklemiş ve resmî belgelerde, bozuk para ve mühürlerde iki dili kullanmışlardır. Kendileri yabancı oldukları için yurtdışından gelen yeni düşüncelere daha açıktırlar. Ch'ing'in yazlık sarayının dekorasyonu Versailles Sarayı örnek alınarak yapılmıştır. Saray ressamı Batı resminin etkilenmişlerdir. Ch'ing Sarayının lüksü, Ming imparatorlarının egemenlikleri altında kurulmuş olan örneklerle göre devam etmiştir. Süsleme sanatlarına gösterilen yoğun ilgi, yöneticileri kraliyet sarayı içerisinde özel lake, mineli cam, yeşim taşı çalışmaları ve saray giysilerini üreten atölyeler kurmaya yöneltmiştir.

4. ÇİN'DEN GEÇENLER

*Yüce Han'ın uzak eyaletleri teftişe gönderdiği
ulaklar ve vergi tahsildarları düzenli bir biçimde
Kemenfu Sarayı'na, Han'ın onların uzun raporlarını
dinleyerek gölgesinde gezindiği manolya bahçelerine dönerlerdi.*
ITALO CALVİNO (Görünmez Kentler)

“Ben yalnızca gördüklerimi yazıyorum.” diyen **Marco Polo**, 1271'de, tacir olan babası Niccolo ve amcası Maffeo ile Venedik'ten hareket ederek Asya'ya baştan başa girecekleri bir yolculuğa çıktı. Bin bir tehlike ve zorlukla dolu bu yolculuğa çıktığında Marco henüz on yedi yaşındaydı. Yirmi dört yıl süren serüvenlerle dolu şaşırtıcı ve uzun yolculuktan Venedik'e döndüğünde 1298'de bir günlük tutup tutmadığı bilinmemektedir. Ancak Polo yazdığı seyahatnamesiyle Batıda hiç bilinmeyen, gözlerden hayli uzak bir dünyayla bizleri gizemli, başka bir iç yolculuğa çıkaracaktır.

İbn Battuta, büyük seyahatine çıkmadan bir yıl önce tarihin en büyük seyyahı olarak andığı Marko Polo'da yaşam defterinin sayfalarını bitirmişti.

İlk defa ülkesinden ayrıldığı yıldan bir yıl önce yaşam defterinin sayfalarını bitiren Marco Polo'yu "tarihin en büyük seyyahı" olarak anmıştır İbn Battuta.

Avrupa'dan sonra Avrupa'ya gelecek olan keşif çağının habercisiydi. Marco Polo, 1271'de pek az Avrupalının gördüğü Çin seyahatine çıktığında aslında Avrupa, keşif çağının habercisiydi.

Marco Polo seyahatnamesinin birinci bölümü, yolculuğunun kısa bir özeti, ikinci bölümü ise Çin ve Avrupa'nın doğusundaki memleketler hakkındaki bilginin sistematik ve didaktik bir sunumuydu.

Marco Polo, insanın içindeki serüven ve bilinmeyi araştırma merakını kamçılayan, körükleyen dönemin doğuya açılan kapısı Venedik'te doğmuştur.

Gezi notlarının muhteşemliği, gördüklerini yansız yansıtması ve kendi hayatını ön plana çıkarmaması hayli dikkat çekicidir.

Dönemin haritacıları şehirlerin, nehirlerin, ülkelerin, denizlerin ve dağların yerlerini Marco Polo'nun seyahatnamesine göre belirtmişler ve renklendirdikleri haritaların gerçeği gösterdiğini anlatmak için seyyahın kitabından bölümler koymayı da unutmamışlardır.

Seyahatnamesinde altın deposu Zipangu Adası'nı da "Çok büyük olup çevresinde başka adalar da vardır. İmparatorluk sarayının çatısını bile kaplayacak denli çok, hem yalnız çatıyı değil, yerler, duvarlar, odalar da dahil." diye anlatır Marco Polo heyecanla.

Ayrıca Marco Polo'nun seyahatnamesi Kristof Kolomb için de esin kaynağı olacaktır, Gemileriyle Batıya doğru yol alarak hep hayallerini süsleyen efsanevi Zipangu'ya ulaşma düşüncesini bir ütopya olmaktan çıkarmaya çalışacaktı Kolomb. (EDWARDS: 2001)

Geçtiği, gördüğü Çin şehirlerini de anlattığı gökyüzü şehri Cihnsai gibi: "Çapı on mil çeken Cihnsai şehrinde altlarından gemiler geçebilecek yükseklikte tam on iki bin taş köprüünün bulunduğunu anlattığı bölüm uzak bir hayal gibidir. Bunda şaşılacak bir şey de yoktur. Üstelik Marco Polo'ya göre: "Çünkü kent suyun üstünde kurulmuştur ve çevresi de surlarla kaplıdır.". Daha da şaşırtıcı olanı, seyyahın günümüzden yüzlerce yıl önceki zamanlarda şehir halkının tümünün adlarının, çocuklarının kölelerinin, sahip oldukları at sayısına kadar evlerinin üzerindeki bir tabelada yazılı olmasıdır.

Marco Polo hararetle, yüzlerce mil genişliğinde caddeler, kanallar ve on iki bin köprüsü ile bir şehirden bahseder. Şehrin ortasındaki göl; tapınakları, sarayları, manastırları ve su kenarına kadar inen ulu ağaçları barındıran bahçeleri ile şehrin tüm görkem ve güzelliğine uzaktan bakar. (READER: 2004)

Sumatra, Sri Lanka ve Hindistan'a da uğradığı uzun eve dönüş yolculuğundan seyyahlar seyyahı Marco Polo, Venedik'te 1 Ocak 1324'te serüvenlerle do-

lu yaşamına veda ederken son bir isteği vardı, o da Çin'den dönerken yanında getirdiği erguvan rengi valilik kıyafeti ile gömülmekti.

Seyyahlar seyyahı **İbn Battuta**, dünyanın neresinde olduğu tartışması hâlâ süren, kadınlarının ata binip iyi ok attığı Tavâlisî ülkesinden denize açıldıktan on yedi gün sonra ilk kez göreceği Çin'e ayak basar.

Yuan yönetimine karşı bir halk isyanının ayak seslerinin giderek yaklaştığı günlerdir. İbn Battuta Rihle'sinde Yuan hükümdarı ile görüştüğünü, burada kanal gezilerine ve hokkabaz gösterilerine de katıldığını yazmaktadır.

Yelkenleri bambu dallarından hasır şeklinde örülerek yapılan, asla indirilmeyen, rüzgâra göre ayarlanabilen Çin gemilerinde bin kişilik çalışanın bulunduğu gemilerdeki ahşap havuzlarda zencefil, bahçe bitkileri ve sebze yetiştirildiğine dair bilgiler vermekten geri kalmaz.

İbn Battuta'nın gördüğü "çunk" denilen Orta Çağın büyük okyanus gemileri Çin'deki teknolojik üstünlüğün yükselişinin kısacası uygarlığın somut göstergesidir bir yönüyle de. İlk görüşte bile insana açık denizlerde seyahat etmek için güven veren gemileri İbn Battuta hep tercih etmişti yolculuklarında. Hasır yelkenli bu devasa açık deniz gemileri su kesiminin altından yara alıp delinse bile batmasına engel olan su geçirmez bölmelere sahipti. Uygarlıkların ve ticaretin kalbinin attığı Akdeniz'in bu tip gelişmiş gemilerle karşılaşması için XIII. yüzyılın sonlarını beklemesi gerekecekti.

Arazisi geniş; meyvesi, tahılı, altın ve gümüşü bol, zengin bir ülkedir ve ab-ı hayat dediği Sarı Nehir'den sonra Tancalı seyyah bizim taraflardaki her meyvenin bir benzeri hatta daha güzeli bulunuyor Çin'de demiştir. Seyyah Kavlem şehrinde görüp devekuşu sandığı Çin tavukları ve horozlarına da değinir.

Hanlarda konaklayan yolcuları düzenli biçimde bir deftere kaydeden katibin işini hem sabah hem de akşam sürdürmesi Battuta'nın gözünden kaçmaz. Seyyahın bu tespitleri, Çin uygarlığının gelişmişliği hakkında önemli ipuçları vermektedir.

Yine de seyyahımız Çin'i anlattığı bölümün sonlarında Çin'in güzellikten nasibini almış bir ülke olmasına karşın kendisini pek cezbetmediğini de itiraf etmekten geri kalmamıştır.

1346'da musonların ilk esintilerinin başlamasıyla Çin'de bir yelkenli gemiye binen seyyahların piri İbn Battuta yollara düşecektir yeniden. Üç yıl sonrada memleketi Tanca'da harikulade hikâyelerini Fez'in hâkimlerine anlattığını biliyoruz. Uzun dünya yolculuğunun sonlarında *Allah'a şükürler olsun ki yeryüzündeki en büyük isteğim olan dünyayı gezme arzusunu yerine getirdim. Bildiğim kadarıyla başka hiç kimsenin erişemediği arzuladığım şeyi gerçekleştirdim* diyecektir.

İbn Battuta hakkında kitap yazarların çoğunun ortak düşüncesi, Arap seyahatname edebiyatının en parlak dönemini yaşadığı XI. yüzyıldan İslam Orta Döneminin sonuna kadar Doğu Asya coğrafyasına dair tek Müslüman seyahatnamesi olarak durmakta olduğu gerçeğidir.

Kimi yazarların bu bölümün bütünüyle rivayete dayandığı iddiası, Tancalı seyyahın gerçekten Çin'e hatta Seylan'ın doğusundaki herhangi bir yere seyahat ettiğinden şüphelenmelerine neden olmuştu. Her şeye rağmen yine de hiç kimse- nin İbn Battuta'nın en azından güney Çin limanlarına kadar gitmediğini kanıtlayabilecek inandırıcı bir arguman ortaya koyamadığı da bir gerçektir.

Acaibü'l-Letaif isimli Hitay Sefaretnamesi'ni yazan **Hoca Gıyaseddin Nakkaş** da Çin'e giden seyyahlardan biridir.

Timur'un oğlu Mirza Sahrurh, Hitay (Çin) imparatoruna elçi gönderdiği zaman elçi heyeti içinde Şehzade Mirza Baysungur'un elçisi Hoca Gıyaseddin Nakkaş da bulunuyordu. Hoca Gıyaseddin, 1419 yılı içinde hükümet merkezi Herat'tan yola çıkmış, Hitay'a giderken ve memleketine dönerken yolculuğu sırasında gördüklerini kaydetmiş ve üç yıl sonra da kaleme almıştır. Ön sözünü Ali Emirî'nin yazdığı kitap, 1331'de İstanbul'da yayımlanmıştır.

Sefaret heyetinin Çin'e gittiği 1419-1421 yıllarında Çin'de Ming Sülalesi hüküm sürmektedir. Çok değerli bir kaynak olan Hitay Sefaretnamesi'nde Doğu'nun Çin'i, Çinlilerin de Yakın Doğu'ya nasıl önem verdiğini görmemizin yanı sıra Türklerin siyasi ve medeni tarihinde önemli bir aşama olduğu bir gerçektir.

1419 yılının Kasımında Mirza Şahrüh Sultan'ın Hitay imparatoruna gönderdiği elçilerle birlikte Beysungur Mirza'nın elçisi Hoca Gıyaseddin Nakkaş, arkadaşları ile iki yıl on ay on beş gün dolunca Hitay'dan dönerek saltanat merkezi Herat'a varıp burada Hitay imparatorunun mektubu ile hediyelerini teslim ettiler.

Nakkaş sefaretnamesinde şunları belirtir: "Bu memlekette lüks çok fazladır. Ölçüsüz derecede müsriftirler. Toprak mümbit, iklim sıcaktır, az yağmurludur. Toprakta alınan maddeler: beyaz tuz, bakır, demir, altın, gümüş, kırmızı mercan, boncuk inci. Güzel ipekli kumaşlar dokurlar. Ağaçlardan dut, karaağaç, söğüt, akasya, çam, servi vardır. Meyvelerden şeftali, kayısı, erik, armut, nar, üzüm bulunur. Hububattan darı, buğday, fasulye ve kenevir ekilir. Hayvanlardan aslan, panter, deve, at, inek, koyun, tavuk, köpek vardır. Aslanlar ormanlarda yaşar. Doğduğu zaman gözleri kapalıdır. Yedi gün sonra açılır. Gözleri kapalı iken alırlar ve terbiye ederler. Büyüdükten sonra terbiye olmaz.

1422 yılı Ocak ayının 10'una kadar Sekçu şehrinde kaldıktan sonra Karavel'e varıldı. Buradaki kal'a halkı, Hitay ülkesine girilirken girenler deftere yazıldığı gibi çıkarken de yazmak da âdettir, diyerek mevcut olanları girerken yazdıkları defterle karşılaştırarak bir daha yazdılar. Girenler bu şehre varışları 1420 yılı 30 Ağustos Cuma günü idi. Çıkışları ise 1422 yılı Ocak ayının 10'uncu Cumartesi oldu."

Onun yazdıklarının inandırıcılığı şu sözler ile kuvvetlenmektedir: *Hoca Gıyaseddin, Herat'tan yola çıktığı günden döndüğü güne kadar her ne gördü ise gününü gününe kaydetmiştir. Kendisi inanılır bir kimse olduğundan garaz ve taassuptan uzak olan hikâyesi kaydolunduğu gibi alınıp yazıldı.*

Antik çağda Cebelitarık Boğazı'ndaki Herakles sütununun bulunduğu yerde dünyanın bittiği inancı hâkimdi. XV. yüzyıla kadar Avrupa'nın algıladığı coğrafyanın Batısında kendini koyduğu yer karanlığın hüküm sürdüğü, Doğusu ise tuhaf halkların yaşadığı, masalsı özellikleri olan taraftı.

Uzak, egzotik motiflerle yüklü Doğu'yu Batı ile aynı kavşakta karşılaştıran, birleştiren İpek Yolu, yüzyıllar boyu Doğu'nun ipek, porselen gibi zengin ürünlerini Batı'ya taşıyacaktı.

XVI. yüzyılda Portekiz'in deniz yolunu kullanarak Asya'ya ulaşmasıyla misyonerler VII. yüzyıldaki gibi bölgeye yeniden yöneldiler. Gelenler arasında, özellikle 1582 yılında Çin'e ayak basan İtalyan Cizvit misyoneri **Matteo Ricci** en önemlileridir. Matematik, fizik, kimya, astronomi, coğrafya ve tıp bilgisinin yanı sıra Çinceyi öğrenmesi, onlar gibi yazıp, onlar gibi giyinerek bir yıl bir Budist rahip gibi yaşaması Ricci'ye özellikle imparator ve soylular sınıfında hayli taraftar sağlamıştır.

Ayrıca bu sözünü ettiğimiz dönemde Çin, uçsuz bucaksız coğrafyasıyla, yaklaşık yüz milyonluk nüfusuyla kapitalist sistemin iştahını kabartan bir pazardı. Dönemin bir İngiliz atasözü bu iştahı açık seçik açıklamıştır: *“Her bir Çinli bir parmak uzun giyirse Manchester dokuma fabrikalarına yüzyıllarca yetecek bir Pazar bulunur.”* Daha sonraları Avrupa'ya çay, ipek ve porselen satan, ne yazık ki buna karşılık pek az mal alan bu dışa kapalı ekonomik sistemi devasa bir ülkenin zorla nasıl dünya ekonomik sistemine dâhil edildiğinin belki de Çin, en trajik örneğidir. Afyon savaşları ile başlayıp Çin'in Batı'nın ortak sömürmesine dönüşmesi ile süren bu dönemini “onursuzluk yüzyılı” olarak adlandıracaktı Çinliler.

Yine de Çin'de modernleşmenin ilk yol açıcıları Batılı tüccarlardı. Modernleşme ağırlıklı olarak liman şehirlerinde ortaya çıktı.

Çin'in kültürel modernleşmesinde misyonerlerin büyük bir rolü olmuştur. Bunlar aracılığıyla Çin Cumhuriyet, demokrasi, milliyetçilik, yaygın eğitim, standart dil ile tanışır. Ayrıca Çin klasikleri de Batı dillerine çevrilir.

Son derece eğitilmiş Cizvit misyonerler, Çinli bilgin görevlilerle eşit düzeyde konuşup görüşecek entelektüel özelliklere sahiptiler. Bunlardan biri olan Matteo Ricci, Çinli gibi giyinip Çin gelenek ve göreneklerini, Konfüçyüsçülüğü öğrendi. Misyonerler matematik, astronomi ve coğrafya konusundaki bilgilerini göstererek güç kazandılar, dostluklar kurdular. Özellikle Ricci, bilimsel çalışmaları nedeniyle diğerlerinden farklı bir ün kazanmıştı. Ayrıca Çin kültürü ve toplumu üzerine ölümünden sonra bulunup yayımlanan iki büyük eser yazmıştı.

Matteo Ricci, Çin'e ayak bastığında, törenler, ayinler, devlet işleri ve imparatorun konumu açısından çok önemli sayılan Çin takviminin doğru olmadığını göstermişti. Ming imparatoru Sabatin de Visis'e bu takvimi düzeltmesi önerisinde de bulunmuştu.

Çin'de gördükleri karşısında büyülenmişti Ricci. Karşısındaki adı Konfüçyüsçülük olan ortak bir dinin etrafında düzenli, büyük ve birlik içinde yoluna de-

vam eden bir hükümdarlıktı. Yönetim; yetenekli, işini bilen oldukça profesyonel bir bürokrasi fotoğrafıydı.

Matteo Ricci'nin Çin ile ilgili bıraktığı en önemli belge Çin haritasıdır. Onun özenle hazırladığı bu harita Çin'e ait aslına en yakın belgedir.

Çin'in matematik, astronomi, haritacılık, coğrafya ve kimi teknik ve bilimsel alanlarda misyonerlerin katkıları olmuştur.

Kemal Bayram gezi notlarında Çin'i anlatırken Ming Hanedanlığı mezarlarına ait gözlemlerini şöyle aktarır: “Eskiden bu yoldan sıradan yurttaşlar geçemezmiş. Atlı olanlar da atlarından inmek zorunda kalmış. Kemer altı yolunun içine izinsiz girenler de mutlaka öldürülmüş. Ming Hanedanının mezarı otuz metre derinlikte. Ana kapının ve koridorun bulunduğu yerlerde iki kanatlı olan kapı ak mermerden yapılmış. Bu kapının kanatlarının ağırlığı dört ton. İlginç olan ise yeraltı mezarına imparatorun yerleştirilmesinden sonra kapıların arkadan kapanması ve dışarıdan hiçbir gücün açamayacağı bir özellik verilmesidir. Bu da hareketli bir taşın dışarıdan çekilen kapıyı itip bir yuvaya oturmasıyla oluştuğu anlaşılıyor. İmparator tacı, örneği bulunmayacak güzellikte. Altından Anka kuşları, mücevherler, mühürler, yeşim kemerler, altın kolyeler, ipek giysiler, tabak, kaşık, yay, ok ve ipekten bayraklar.”

Bayram'ın, Çin'de rastladığı kederli sahnelerden birisi de Pekin'de 1750'de inşa edilmiş yazlık sarayın bahçesindeki söğüt ağacıyla ilgilidir. Bu ağacın gözeneklerinden su çıktığı için “ağlayan söğüt ağacı” diye tanınıyormuş. Ağaca bu adın verilmesinin nedeni ise o dönemin imparatorunun Batı yanlısı görüşleri nedeniyle saraya hapsedilmesine ağacın gözyaşı dökmesiymiş.

Murat Gülsoy'un “Turkuaz Günlüğü”nde günümüz Çin'ini anlatırken hayli şaşırtıcı sahnelerle karşılaşırız. Bunlardan bazıları; kilit takılmayan bisiklet parkları, her Çinlinin bir bisikletinin olması, ucuz kitaplar, kırmızı kurdeleleriyle sokakları gelincik tarlasına döndüren kız çocuklar, çevresi yüksek duvarlarla ve hendekle kuşatılmış 9999 odalı “Yasak Kent” Bertolucci'nin “Son İmparator” filmini çektiği tarihî mekândır.

“Cennet Barışı Kapısı” anlamına gelen Pekin'in kalbi, Mao 1976'da öldüğünde bir milyon insanın toplandığı yer. Tiananmen Meydanı, Mao'nun mozolesinde ve Yasak Kent'in girişinde fotoğraf çekitmeye bayılan Çinliler de Gülsoy yolculuk defterine kaydettikleri arasındadır.

Rivayete göre hanedanlardan birinin kurucusu Çin Seddine ait bütün duvarı tek başına yapıp sihirli atının tırnaklarının toprağa değdiği yerlerde de gözetleme kuleleri eklemesine dair efsane, iğneler yardımıyla vücudun çeşitli noktalarını uyaran akupunktur ve şifalı bitkiler Çin tıbbının gözbebekleri de Gülsoy'un yazdıkları arasındadır.

Altmışla yüz arasında gidip gelen bin bir çeşit çayın satıldığı, kullanıldığı Çin.

Ahmet B. Ercilasun da Moğolistan ve Çin Günlüğü adlı seyahat kitabında Tiananmen Meydanı ve Yasak Şehir'i anlatır: “Tiananmen, Taksim'in beş altı

misli genişliğinde çok büyük bir meydan. Ortada yüksek bir anıt taş var: Meçhul asker abidesi. Abideyi arkamıza aldığımız zaman Mao'nun mozolesi karşımıza geliyor. Önünde sağlı sollu heykeller manzumesi, sağ tarafta Büyük Halk Mec-lisi var. Sol tarafta Tarih Müzesi var. Son yüzyıllık Çin tarihini içine alıyor. Ve arkamızda sağlı sollu iki tavus kuşu. Çiçeklerden ve çimenlerden yapılmış, iki insan boyu yüksekliğinde, 8-10 metre uzunluğunda iki tavus kuşu. Yeşilin, kırmızının, sarının, morun sarmaş dolaş olduğu, çiçeklerden iki kuş heykeli. Arkada geniş cadde ve caddenin ardında Yasak Şehir var. Son İmparator'un çocukluğunu ve gençliğini geçirdiği Yasak Şehir.”

5. İCATLAR

“Han imparatorları döneminde nüfus artışının da etkisiyle her alanda gelişme başladı. İlk sözlük derlendi, dağlar oyularak imparator mezarları yapıldı. Çoğu ölümsüzlüğe öykünen duvar resimleri ve toprak çanak çömleklerle, imparatorun bire bir seramikten yapılmış ordusunun heykelleri ile donatıldı. Astronomi gelişti. Aritmetik ve tıp üzerine ders kitapları üretildi.”
Gelber

Çin uygarlık tarihinde icatların önemli bir yeri vardır. Günümüzden yaklaşık iki bin yıl önce sel gibi gelen icatlar Çin’i oldukça güçlendirmişti. Çin’de ondalık sistem, kâğıt, ipek üretimi, araba atlarını koşum kuşağı ve saban demiri icat edileli uzun bir süre olmuştu. Kan dolaşımı çözülmüş, sismograf geliştirilmiş, enlem boylam sistemi önerilmişti. Artık Çinlilerin barutu, kibriti ve helikopterin pervane prensibini icat etmelerine birkaç yüzyıl kalmıştı.

Marco Polo, seyahatnamesinde okuyanların şaşkınlıktan ağızlarının bir karış açılmasına neden olan Çin’de tanık olduğu harika buluşlara da yer verir. Gazeteler, basılmış kâğıt yaprakları, yazıların kazındığı tahta mühürler, yakındaki nesneleri birkaç kat büyüten ve çok çok uzaktakileri yakın yapıp rahatça görülebilmesini sağlayan cam mercekler, rüzgâr gücüyle hareket eden harika yelkenli el arabaları...

Kâğıt

Kâğıdın icadından önce insanlar yazı yazmak için az sayıda malzemeye sahipti. Taşınması imkânsız taş üstüne oyma, ağaç kabuğu, ağır kil tabletler, kırılğan papirüs ve tek bir kitap için iki yüzden çok hayvan derisi gerekli olduğu için kitap yapılması son derece zordu.

Tarihte kayıtlara geçmiş ilk kâğıt kullanımı, M.S. 100 yıllarında saraylı bir hadımın dut ağacı kabuğundan yaptığı kâğıttır. Bu şaşırtıcı icadı nedeniyle imparator kendisini çok sayıda şeref payeleri ile ödüllendirilmişti. Kâğıdın nasıl ya-

pıldığı devlet sırrı olarak benimsenmişti. Kâğıt hakkında düşmanlara bilgi vermenin cezası kesinlikle ölümdü. Aradan 600 yıl geçtikten sonra İranlılar devlet işlerinde kullanılmak üzere Çin'den kâğıt ithal etmişlerdir. Ve dönemin çok kıymetli az bilinen emtiası kâğıdın nasıl yapıldığı bilgisinin Çin sınırlarını geçebilmesi için yarım yüzyıl daha beklemek gerekecekti.

Kâğıdın Çin'de M.S 105'li yıllarda geliştirildiği biliniyordu. En eski tipi özellikle dut ağacının kabuğu, defne, ot ve paçavraların karışımından oluşuyordu. Karışım yüz gün suda bekletilip, dış kabukları ayrılıyor, kâğıt hamuru kireçle karıştırılıyor, kaynatılıyor ve yeniden yıkanıyordu. Yumuşak hamur; dövülüyor, yıkanıyor, ağartılıyor ve kolalanıyordu. Tekniklerin süreç içerisinde geliştirilmesiyle Çin'de kâğıt kullanımı o yüzyıl içinde hayli yayılmıştı. İpeğin tersine kâğıdın üretim aşamaları gizlenmedi ve kâğıt hızla orta Asya'da yaygınlık kazandı. (PONTİG: 2011)

Tang Hanedanlığı döneminde Semerkant'ta kâğıt üretimi yapılıyordu. Bölgenin İslam askerleri tarafından feth edilmesiyle kâğıt, İslam dünyasında hızla parşömen papirüsün yerini alarak Afrika'ya da yayılacaktı. X. yüzyıla gelindiğinde İslam İspanyasında karşılaşılan sorun kâğıt üretmek için elverişli ağaç kabuklarının yokluğuydu. İlginç bir nokta da, Avrupalıların kâğıt icadının gerçekte Çinlilere ve bin yıldan daha öncesine ait olduğuna dair hiçbir fikri olmamasıydı.

İbn Battuta'nın Çin'de dikkatini çeken konulardan biri de, Çinlilerin alışverişlerini dinar ve dirhem yerine el ayası büyüklüğünde, üzerinde hükümdarın mührü olan kâğıt paralarla yapmalarıdır. Kâğıt paralar eskidiğinde, parçalandığında yenisi ile değiştirildiğini de İbn Battuta eserinde anlatarak kâğıdın ve kâğıt paranın eski tarihine işaret eder.

İpek

Tarihçi Pontig, Sarı İmparator'un eşi Chin His Ling Shih'in ipekböceği yetiştiriciliğine öncülük ettiği ve dokuma tezgâhını icat ettiğini söyler.

Çin için nerdeyse demir kadar önem taşıyan ipekböceğinin evcilleştirilmesi M.Ö XIV yüzyıl gibi hayli erken bir tarihte gerçekleşti. Avrasya toplumları içinde bir tek Çin, yüzlerce metre uzunluğunda bir lifi olan dokuma ipliğine sahipti. İpeğin lif uzunluğu birkaç santim olan ve çıkarılıp birlikte örülmesi gereken keten veya pamuğa ihtiyacı yoktu. İpeğin bir farklı özelliği de diğer bitki liflerinden çok daha dayanıklı olmasıydı. İpek üretiminin çeşitli teknikleri 2000 yıl kadar süreyle Çin'de dışarı sızdırılamayan bir sır olarak kalacaktı. Bu dönem boyunca Çin, Avrasya'da yapılan en kıymetli ürün olan ipeğin tek üreticisiydi.

Avrupa doğunun kaliteli ipek ve baharatı ile tanışınca bu ürünlere doğan büyük talep sonucunda İpek Yolu olarak adlandırılan tarihi ticaret yolu yapıldı. Tarihi ipek yolu eski Çin uygarlığını Batıya bağlayan önemli bir güzergâh olmasıyla birlikte aynı zamanda Çin ve Batı arasında ekonomik ve kültürel ilişkilerde vazgeçil-

mez bir köprü konumundaydı. Aslında İpek Yolu Zhang Qian tarafından başlatılan Doğuda Chang şehrinden başlayıp Batıda Roma İmparatorluğu'nda son bulan gücünü ipekten alan bir kara yolu ulaşım hattıdır.

Çin ve dünya uygarlığının başlıca beşiği olan ülkeleri bir araya getiren Deniz İpek Yolu geçtiği ülkeler arasında ekonomik ve ticari ilişkileri yoğunlaştırdığı için Doğu ve Batı arasında “Diyalog Yolu” olarak ta bilinir.

Matbaa

Kâğıdın ortaya çıkışı baskı yapılmasını tetiklemişti. Tahta bloklarla yapılan ilk baskı 700'lü yıllarda Çin'e tarihlenmektedir. Baskının çok erken örneği vardır. Günümüze kadar gelebilen basılmış ilk kitap ise 868 tarihli olup Budacılığın klasiklerinden “Diamond Sutra (Elmas Sutra)”dır. Geniş ölçekli blok baskı ise X. yüzyılın sonlarında Çin'de hayata geçirildi. Budistler, Budist yasalarının farklı baskılarını yapmışlardı. Ardından Konfüçyüs klasikleri basıldı. Taocular da tüm yasalarını kitap hâline getirdiler. Bunlara tarih, coğrafya, tıp, felsefe, şiir ve düz yazı da eklendi. Şehirlerde kitapçı dükkânları vardı. Böylece Çin okuryazarlığın yaygın olduğu dünya üzerindeki ilk toplum olma özelliğini taşıyordu.

Basılan kâğıtların sayısındaki artış dikkat çekici bir kâğıt talebini de birlikte getirdi. 1100'lerde başkente sadece bir eyaletten her yıl gönderilen kâğıt, 1.5 milyon tabakadan fazlaydı. Matbaacılar her gün 2000 çift sayfa basabiliyorlardı. Ayrıca bir defada oldukça küçük tirajların düzenli basılmasına son derece uygundlardı. Çinli matbaacılar Avrupa'da “Hint mürekkebi” olarak yanlış bilinen kandil isinden sabit bir mürekkep geliştirmişlerdi. Çok renkli baskı yapmak XII. yüzyıla gelindiğinde alışıldık, sıradan bir şeye dönüşmüştü çoktan. 1040'larda Pi Sheng seramikten imal ettiği, üstelik hareketli harfler takımı geliştirdi. Tahtadan yapılma hareketli harfler takımını daha zor yapılmasına karşın Wang Chen yaklaşık iki metre çapında döner bir tabladaki bölümlere yerleştirdiğinde takvimler 1300'ü gösteriyordu. 1322'de ise Ma Cheng'te yüz binin üzerinde hareketli harfler takımı kullanılmaktaydı. Matbaanın Çin'den başlayarak Batıya doğru yayılmasının hikâyesi, kâğıt kullanımının izini sürmekten çok daha zahmetliydi. Uygurların başlıkları ve sayfa numaraları Çince olan alfabelerini kullanmak suretiyle, Çinlilerin tahta bloklarıyla IX. yüzyılda kitap baskısı yaptıkları biliniyordu. Matbaanın kullanılması, önce Moğollara ve yine aynı dönemde Batıya yayıldı. 1294 yılında İran ve Almanya'da da matbaa kullanılıyordu.

Konunun asıl can alıcı yanı, hareketli metal harflerin kullanıma sokulmasıydı. Bu, ilk defa yönetimin 1403'te Matbuat Dairesinde bir harf döküm bürosu kurduğu Kore'de yapıldı. Giderek artan baskı sayısı nedeniyle bu, gerekliydi. Avrasya'daki teknolojik gelişmenin artan hızı Avrupalılara yüzyıllarca matbaanın mucidi sıfatıyla hep övülen Johann Gutenberg'in 1440'lı yılların sonlarında alfabetik yazı sistemleri için çok uygun olan birtakım hareketli harf takımlarıyla denemeler yapmasından da anlaşılmaktadır. 1455'te ise hareketli harfler takımıyla Avrupa'da basılan ilk kitap bir İncil olacaktı.

Barut

*“Çarpışma günlerce sürer.
Chi You son darbe için savaş alanını bir sis bulutuna boğar.
Bu tehlikeli durum üzerine pusulayı icat etme yoluna gider.
Her savaş arabasına bir pusulanın
takılmasıyla savaşçılar sis içinde yollarını kolayca bulur.”*
ÇİN MİTOLOJİSİ Savaş Tanrısı Huangdi

Çok yaratıcı bir çağ olarak tanımlanan Song döneminde barut ve top yapımı bir yana demirden silah ve zırh üretimi de yapıyordu.

Barut, öteden beri Çin icadı olarak öylece duruyordu. Ming’ler bunun askeri alanda uygulanması ile fazlaca ilgilenmemişlerdi. Çünkü göçebe süvarilerin üstüne surların ardından Tatar yayları ile oklar yağdırmak oldukça etkiliydi. Çinlilerin daha önceleri bazı top ve tüfek kullanma girişimleri de olmuştu.

Takvimler XVI. yüzyılı gösterdiğinde matbaanın gelişmesinin Avrupa’da yaptığı etki 600 yıl önce Çin’deki kadar büyük olacaktı. Bu süreçte Avrupa Çin icadı barutun da etkilerini kabullenmek zorunda kalacaktı. Barutun tarihi, ilk olarak Taocu simyacıların barutun içine konulan maddelerin karıştırılmasının tehlikeleri IX. yüzyılda tahta blok baskısıyla aynı tarihlerde geliştirilmişti. 919’a gelindiğinde “ateş eczası” bir alev makinesinde ateşleyici olarak barut kullanılıyordu. Daha sonra Çinliler taşınabilir ateş fırlatıcı olan “ateş mızrağını” geliştirmişlerdir. 1000’li “ilkel bombalar” ve “humbaralar” yapıyordu. 1044’te barutun tam formülü ilk kez yazılacaktı XII. yüzyılın sonlarına doğru otomatik ok yağdıran roketler ve roket atıcılar kullanılmaya başlanmıştı bile. 1120’de ise namlulu silahlar alev makinaları olarak kullanılıyordu. 1280 civarında merminin namlunun içini kapladığı ilk gerçek silah geliştirilmiştir. Bu sayılanların tümü bütünüyle Çin sınırları içinde gerçekleşmiştir.

Uçurtma

Uçurtmanın ana vatanı Çin’dir. Avrupa’ya gelişi ise Marco Polo tarafından gerçekleştirilmiştir. Çeşitli kaynaklar uçurtmanın ilk yapılış tarihi olarak MÖ 300 yıllarını gösterirler

Çinliler çok geçmeden kâğıdın ambalaj, yazma ve resim dışındaki amaçlar için de uygun olduğunu keşfettiler. Kâğıdı törenlerde, ev eşyalarında, giysilerde, şapkalarda ve Çinlilerin kesinlikle Çin’de icat edildiğine inandıkları uçurtmalarda kullandılar. General Han Şin’in kuşatma altındaki bir saraydan, bir şaşırtma saldırısı yapmak amacıyla askerlerinin sarayın surları altında kazmaları gereken tünelin uzunluğunu hesaplayabilmek için kâğıttan bir uçurtma uçurduğu söylenir. Öte yandan VII. yüzyıl başlarından itibaren kâğıt uçurtmalardan askeri haberleşme ve hava tahmini için yararlanıldığı kesindir. Soylularda bunları çoğu kez içine bir fener koyarak eğlence amacıyla kullanmaya başlamışlardır. (BLOOM: 2003)

Haberleşme Araçları

Arkeolojik bulgulara göre, dünyada organize bir iletişim sistemini kurmuş ülkelerden Çin’de, haberleşmede ilk zamanlar düğüm mektuplar kullanılmıştı. Düğüm mektup, şeritlerin sarktığı bir kumaş çeşidinden oluşuyordu. Ayrıntılar ise, şeridi, rengi, sarım ve düğümlemlerle anlatılırdı.

Bir başka haberleşme aracı da ateş kuleleri idi. Ming Hanedanlığı döneminde, 200 km uzunluğundaki büyük duvarda birer kilometre aralıklarla küçük, beşer kilometre aralıklarla da büyük ateş kuleleri ve istasyonlar kullanıyorlardı. Farklı haberleşme çeşitleri arasında davul ve fener ateşiyle yapılan akustik, optik iletişim ile gerçekleştirilen posta dağıtımı gibi.

İlk Çin Postası, Şhang Hanedanlığı döneminde hayata geçirilmiş Zhou Hanedanlığında daha da gelişerek gelecek zamanların posta anlayışına öncülük etmiştir. Han Hanedanlığı döneminde yol boyunca memur ve kuryelerin dinlenip ihtiyaçlarını gördüğü çok sayıda konaklama yeri yapılmıştı.

Dağıtılan postaların önemine göre varış yerine ulaştırılmasının güvenli, programlı ve hızlı olması önemliydi. Yaya ve araba ile dağıtım için günlük yüz kilometrelik hızlı iletişim öngörülürken atlı dağıtım için bu sınır iki yüz kilometreydi.

Han Hanedanlığında mühür çok önemliydi ve göndericiye aitti. Gönderi, önce iplerle ve alıcının adının olduğu tahtadan bir kâğıtla bağlanıyordu. Daha sonra açılmayı engelleyecek biçimde mühürleniyordu. Doğu Han Hanedanlığında mektup sözcüğü ilk kez kullanılmaya başlanmıştı. Bir de savunma ihtiyaçları nedeniyle stratejik postalar oluşturulmuştu. İmparatorlukta Posta Kanunları adıyla yapılan ilk özel düzenleme Jin döneminde hayata geçirilmişti. Weiçjin döneminde ise taziye ve kutlama amaçlı özel mektupların teslim edilmesiyle ilgili bir düzenleme yapılmıştı.

İmparator Gouzu, resmi görevliler arasındaki özel mektup dağıtımını yasaklayan talimatın kaldırılması yönünde bir ferman yayımladı. Böylece özel mektuplar yürüyerek dağıtılıyordu.

Haberleşmeyle ilgili olarak Hoca Gıyasettin Nakkaş, Acaib’ül- Letaif’te şunları söyler: “Ve şehirlerin arasında her birini görebilecek yerlerde yirmişer arşın yüksekliğinde kargır denilen evler bulunuyordu. Bu evlerin içinde daimi olarak onar adam oturuyordu. Bir yerden yabancı asker gelmesi gibi bir olay karşısında kalınsa sınır başında bulunan kargırda ateş yakarlar, ateşi görececek en yakın kargır halkı dahi hemen ateş yakarlar. Böylece bir gün, bir gecede üç ay uzak yerdekiler bu olaydan haber alırlar. Ve her merrede (on sekiz fersah) birer gidiku (arası üç mil olan yerde oturan ev adlarına gidiku denen kimseler) vardır. Bunların birisi sürekli olarak görevi başında durur ve bekler. Büyük bir olayla karşılansınca kargırda oturanların ateş yakarak birbirine haber verdikleri gibi, gördüklerini yazarak öndeki gidikuya vermek ve bu gidiku da aldığı yazıyı koşarak gidip illerdeki gidikuya ulaştırmak, böylece imparatorun oturduğu yere kadar erişirmektedir. (GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE POSTA: 2007)

6. ÇİN SEDDİ

Çin Seddi için Çin'in simgesi olmasının yanı sıra geçen yüzyıldan bu yana hakkında yazılanlarla yanlış bilgiler de üretildi. Çin Seddi deyince insanların aklına tek bir sur gelse de gerçekte Çin'in kuzeyi farklı hanedanların inşa ettirdiği surlarla bölünmüştür. Kesintisiz uzandığı, tümünün 2000 yıl öncesinden kaldığı ya da Ay'dan bile görülebilen tek insan yapısı eser olduğuna dair bilgilerin gerçeğe uzaktan yakından bir ilişkisi yoktur. Bu dünyanın benzersiz savunma duvarının çoğu, Çin tarihinin en büyük surlarını yapmış Ming Hanedanlığı zamanından kalmadır. Bir tomar zımbalanmış pirinç kâğıtta yazılanlar ise şunlardır: "Şehrin etrafı, İmparator Cyancing'in (1543) 22. yılında surlarla çevrildi ve İmparator Van-li'nin birinci yılında (1573) surların üzeri fırınlanmış tuğlalarla kaplandı."

Çin Seddi belirgin bir sınırı işaret etmiyordu. MÖ 166'da Çinliler sınır bölgesindeki faaliyetler hakkında bilgi aktarmak için flamalar ve duman aracılığıyla karmaşık bir işaret verme sistemi oluşturdular. Askerî garnizonlar askerî-tarımsal yerleşmelerdeki çiftçi-askerler tarafından gözlenen ilk savunma hattıydı. Bu, o tarihte büyük bir sınır ordusunu desteklemek için kullanılabilecek tek yöntemdi.

1570'lerde Çin Seddi'nde tüfekçilerin kullanması için küçük istihkâmlar sistemi bulunuyor ve seyyar toplar kullanılıyordu.

İngiliz Generali Knollys 1860'ta Pekin'e geldiği sırada şehrin etrafındaki surların 15 metre yüksekliğinde 15 metre genişliğinde olduğunu ve üzerine trafik için kaldırım döşendiğini görünce şaşkına dönmüştü.

Surlar ancak bulundukları bölgede işe yarıyordu. Kimi istilacılar surların bitişi yerlerden geçiverirdi. Ama surların tepesindeki yollar, Çin askerlerinin ağır donanımlarıyla hareketi kolaylaştırıyordu. Sadece Minglerin inşa ettiği bölümü Kiev'den Lüksemburg'a kadar uzanıyordu.

Binlerce kilometre boyunca uzanan eskiden dumanı uzaklardan fark edilecek kadar siyah olan kurt dışkısı yakıp dumanla alarm vermek ve haberleşmek için kullanılan işaret kuleleri ve istihkâmlarıyla dört bir yanı yüksek surlar hâlâ şaşırtıcıdır.

Eskiden Çin sınırlarının dışında gözü pek bozkır insanları yaşırdı. Ata binen, ok kullanan ve iklim koşullarının gereği, acımasız olan bu göçebeler, fırsat buldukları anda bereketli Çin topraklarına baskınlar yapıyorlardı. Çin hanedanları saldırılardan korunabilmek amacıyla bu seddi yaptırıldılar.

Son İmparator Pi Yu

Üç yaşında sütannesinin kucığında imparatorluk tahtına oturtulmak için götürüldüğü Yasak Şehir'de başlayan bir maceradır onunki. Uzun yıllar süren iç savaş, bu sırada cumhuriyetin ilanı, sonunda kurulan Çin Halk Cumhuriyetine şahitlik etmiş ve geri kalan yaşamının kırk yılını yeniden imparator olmak için geçirmiştir Pi Yu. Önce Yasak Şehir'in, sonra Çin'de Japonya'nın onu yerleştirdiği "saray"ın en sonunda da halk hükümetinin tutukevinin duvarları arkasına hapsolmuş bir eski imparatorudur.

Pi Yu, hayatının son günlerini adadığı biyografisiyle imparatorluktan bahçıvanlığa geçiş sürecini son derece yalın bir dille anlatmıştır. Daha sonra Bertolucci tarafından filme de çekilecek olan “Son İmparator” adlı kitabında, “Bir yandan saray idaresi personel sayısını 700’den 300’e indirmişti. Sadece “imparator besinhanesi”ndeki aşçıbaşlarının sayısını 200’den 37’ye düşürmüştü. Fakat öte yandan ben, kendim için bir “Batı usulü besinhanesi” kurdurtmuştum. Bu da gerek Çin gerekse Batı yemekleri için harcanan malzeme hesabıyla aylık mutfak gelirini 1300 dolara çıkartmaya yetmişti. Bu amaçsız yaşamı 5 Kasım 1924 tarihine, millî ordu askerleri Feng Yu-şiang yönetiminde gelip beni Yasak Kent’ten çıkarıncaya kadar sürdürdüm.” şeklinde ifade eder.

“Göl Saatleri” şairi Ahmet Haşim, “Çinkâri Tahayyülat” adlı unutulmuş yazısında, kış geldiğinde sürekli çay içip Çin’e dair kitaplar okuduğunun altını çizdikten sonra, aslında seyahat etmeye tutkulu birisi olmadığını bildiğimiz yazar, “Allah’ın bana bir hakiki Çin seyahati imkânını bahşedeceği güne kadar kış gecelerinde, mavi porselen fincanlar içinde çay içmek ve Çin’e dair kitaplar okumaktan başka benim için şimdilik hiçbir teselli çaresi yoktur.” diyerek hayalini biz okuyucularıya paylaşır.

Çin, XXI. yüzyılın ilk çeyreğinde Afyon Savaşı’ndan, Mao Zedung’un Kültür Devrimi’ne hep Çinli kalarak, teknolojiyi bütün zamanlarda yanından hiç ayırmadan çağdaşlaşmıştır.

Uzun tarihi boyunca Konfüşyüsçülüğün güçlü rüzgârıyla yelkenlerini doldurarak pirinç kâğıdı üzerine mavi isli mürekkepli resimleri, Ming porselenleri ile yaklaşık beş bin yıllık kadim bir uygarlıktır.

Matteo Ricci’nin XVI. yüzyılın başlarında gidip çizdiği, bir bölümü hâlâ kayıp imparator sarısı haritasının tam önünde toplanmış, Guillan’ın “Mavi Karın-calar” diye tanımladığı Çinliler, Asya’nın kuş bakışı rengârenk fotoğrafından bizlere gülümsüyorlar şimdi.

KAYNAKÇA

- BAYRAM, Kemal, *İpek Yüzlü Çin*, Yenigün Yayınları, Ankara 1998
 BELL, Jullian, *Sanatın Yeni Tarihi*, NTV Yayınları, İstanbul 2007
 BLOOM, M. Jhonathan, *Kâğıda İşlenen Uygarlık*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003
 BOORSTIN, Daniel J., *Keşifler ve Buluşlar Türkiye İş Bankası*, Ankara 1996
 BÜYÜK KEŞİFLER, National Geographic Society Doğu Grubu İletişim Yayıncılık, İstanbul 2000
 CALVINO, Italo, *Görünmez Kentler*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1990
 DIAMOND, Jared, *Tüfek, Mikrop ve Çelik*, Tubitak popüler Bilim kitapları, Ankara 2002
 DİLİPAK, Abdurrahman, *Coğrafi Keşiflerin İç Yüzü*, İnkilab Yayınları, İstanbul 1991
 DURAN, Faik Sabri, *Kâşifler Âlemi*, Kanaat Yayınları, İstanbul 1958
 EBERHARD, Wolfram, *Çin Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1987
 EDWARDS, Mike, (Marco Polo I. Bölüm) *National Geographic* Dergisi Mayıs 2001
 EDWARDS, Mike, (Marco Polo II. Bölüm Çin’de) *National Geographic* Dergisi, Mayıs 2001

- ERCİLASUN, Ahmet B., *Moğolistan ve Çin Günlüğü*, Türk Kültürünü Araştırma Enst. Yayınları, Ankara 1991
- FERRO, March, *Sömürgecilik Tarihi*, İmge Kitabevi Ankara 2002
- FREUD, Sigmund, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, Metis Yayınları, İstanbul 1999
- GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE POSTA, PTT Genel Müdürlüğü, Ankara 2007
- GERBER, Harry *Çin ve Dünya*, YKY, İstanbul 2010
- GÖKYAY, Orhan Şaik, *Kâtip Çelebi'den Seçmeler*, Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, Ankara 1997
- GRIFFITHS, Paul, *Bendeniz ve Marco Polo*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998
- GRIMAL, Pierre, *Mitoloji Sözlüğü*, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1997
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1977
- HOLLINGSWORTH, Marry, *Dünya Sanat Tarihi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2009
- İBN BATTUTA SEYAHATNAMESİ, YKY II. Cilt, İstanbul 2000
- KABACALI, Alpay, *Yedi Deniz Beş Bucak (Gezi Edebiyatı Seçkisi)*, Dünya Kitapları İstanbul 2004
- KÂTİP ÇELEBİ, Türk Tarih Kurumu Basımevi Ankara 1991
- Marco Polo'nun İzinde*, Metropolitan Museum of Art 2000
- Marco Polo: Onun Doğu Yolculuğu Başlıyor, *National Geographic* Dergisi 2008
- MARCO Polo, *Seyahatname*, Tercüman Binbir Eser, İstanbul tarihsiz
- KINDERSLEY, Dorling, *Keşifler*, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara 2008
- LEE HERBERT, *Sanatın Anlamı*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 1974
- LEITHAUSER, J.G, *Dünyamızın Fatihleri*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1971
- LISSNER, Ivar, *Uygarlık Tarihi*, Nokta Kitap, İstanbul 2011
- M. Pierre/D. Stano, *Olağanüstü Gezileriyle Marco Polo*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1995
- MACK, Rosamond, *Doğu Malı Batı Sanatı (1300-1600) Kitap Yayınevi*, Ankara 2002
- MAGALHAES, Robetho, Carvalho, *Mitoloji*, Alfa Yayınları, İstanbul 2007
- Mc. NEILL, William H., *Dünya Tarihi*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2001
- MİTOLOJİ*, NTV Yayınları, İstanbul 2007
- ÖĞÜTÇÜ, Mehmet, *Geleceğimiz Asya'da mı?*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1998
- ÖZSOY, Murat, *Turkuaz Günlüğü*, Doruk Yayıncılık, Ankara 1996
- PONTİNG, Clive, *Dünya Tarihi*, Alfa Yayınları, İstanbul 2011
- PU Yİ, *Son Çin İmparatoru Pu Yi'nin Anıları 1906-1967*, Afa Yayıncılık, İstanbul 1988
- READER, Jhon, *Şehirler*, YKY İstanbul 2004
- SAMUEL P. Huntington, *Medeniyetler Çatışması*, Okuyan Us Yayınevi İstanbul 2006
- SANDER, Oral, *Siyasi Tarih/ İmge Kitabevi*, Ankara 2009
- SHK, Quin, *Çin*, Yeni Yıldız Yayınevi, Pekin 1997
- SMITH, Anthony D., *Ulusların Etnik Kökeni*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2002
- SONTAG, Susan, *Ben Vesaire*, Can Yayınevi, İstanbul 1999
- TANİLLİ, Server, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası/İlkçağ*, Say Kitap Pazarlama Ankara 1988
- TANİLLİ, Server, *Uygarlık Tarihi*, Alkım Yayınevi, İstanbul 2006
- UYGARLIK TARİHİ, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir 2008
- VAMBERY, Arminius, *Bir Sahte Dervişin Asya-yı Vusta'da Seyahati*, Ses Yayınları, İstanbul 1993
- Yabancı Meşhur Adamlar*, Doğan Kardeş Yayınları, İstanbul 1951
- YUAN-CH'AO PI-SHH, *Moğolların Gizli Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995

LÜTFİ BERGEN

HİNT VE UYGARLIK

Hindistan’da Hinduizm

Toynbee’nin “medeniyetten ne kastedtiğimi bildiğime inanıyorum” şeklinde bir cümlesi vardır. Toynbee, bu cümlesini açıklamaya çalışırken “medeniyet”lerin kendi özgül durumlarına vurgu yapmadığını ifade eder. Çünkü “Amerika’nın tarihini kendi içinde anlamak isterseniz boşuna uğraşırsınız” demektedir. Ona göre “Amerika’nın, Batı Avrupa ve diğer denizaşırı ülkelerle olan ilişkilerine veya Kolomb’un Amerika’yı keşfinden önce Batı Avrupa’daki kaynaklarına inmeden... sanayi devriminin, monogaminin, Hristiyanlığın Amerika’nın hayatında oynadığı rolü anlamanız imkansız” (TOYNBEE, 1980: 211). Toynbee’nin görüşünü alıntıladığım kitabın orjinal adı *Civilization on Trial*; çevirmen *civilization* kelimesini *Uygarlık* yerine *Medeniyet* şeklinde vererek yazarın Batı-dışı toplumlar karşısındaki gerçek duruşunu bozmuş görünüyor. Çünkü Toynbee alıntıladığım sayfada “medeniyet”i nasıl anladığını şöyle açıklamaktadır: “medeniyetten insan toplumlarının Batı, İslam, Uzak Doğu, Hint medeniyeti şeklinde sınıflandırılmasını anlıyoruz. Bu isimler aklımızda din, mimari, resim, üslûp ve gelenek açısından farklı şeyler uyandırıyor (...) Vatandaşları olduğumuz devlet üzerimizde daha katı ve daha zorbaca isteklerde bulunurken, üyeleri olduğumuz medeniyetin hayatımızda daha çok yeri var. Bizim içinde bulunduğumuz medeniyet, başka devletlerin vatandaşlarını da içine almakta” (TOYNBEE, 1980: 211- 212). Toynbee’nin bahsettiği şey “uygarlık”tır. Dikkat edilirse uygarlıktan bahsederken üç temellendirme yapıyor: 1) Uygarlıkları; Batı, İslam, Uzak Doğu, Hint diye sınıflıyor, 2) Uygarlıkları siyasal ve ekonomik sistem olarak değil; din, mimari, resim, üslûp ve gelenek şeklinde tanımlamaya gayret ediyor, 3) Bir uygarlığın coğrafyasındaki tarihini kendi içinde anlamayı imkânsızlaştırarak Batı Avrupa’daki sosyo-kültürel kaynakları “tarihe” katıyor. İşte bu, Batı’nın Batı-dışı toplumlara yaptığı en derin müdahaledir. Ancak müdahale ve kültürel saldırganlığa rağmen Toynbee’nin “medeniyetten ne kastedtiğimi bildiğime inanıyorum” cümlesindeki bilincin, Mehmet Âkif’in “medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar” ifadesindeki muğlaklık ve kafa karışıklığından daha mukavim durduğunu kabul etmek gerekiyor. Mehmet Âkif söz konusu mısraını inançla “iman dolu göğüsle” yazdığı halde, Toynbee’nin cümlesindeki “inanıyorum” ifadesi bana daha güçlü görünmektedir. Çünkü iki yazarın medeniyet perspektifinde bir uyumsuzluk bulunmakta. Toynbee İslam’ın bir uygarlık olduğundan uygarlığın din/mimari/resim/üslûb/gelenek ile ilintisinden bahsederken; Âkif, medeniyeti “çelik canavar” olarak takdim eder ve İslam ile medeniyet ilintisini keser. Bu hem yanlış

bir anlamlandırmadır hem de medeniyetin siyaset ile değil de din/gelenek/üslûp ile açıklanabilirliği imkânını yitirmekle ilgili basiret kaybıdır.

Hint uygarlığı ile ilgili bir yazıya böyle başlamamın nedeni, Hint'in tarihteki diğer uygarlıklar (Mısır, Roma, Yunan, Maya, Mezopotamya, Çin, vs.) gibi siyasi bir uygarlık şeklinde tecessüm etmemesidir. Osmanlı siyasi çatısı çöktüğünde Müslüman toplumların medeniyetsiz kalmalarına benzer bir olgu Hint mevzu bahis olduğunda ifade edilemeyecektir. Çünkü Hint'te uygarlıktan bahsedildiğinde, devlet sistemlerinin toplumu ve hayatı teşkilatlandırması değil, din-geleneğin toplumsal alanı belirlemesi kastedilmiş olur. Böylece siyasal sistemlerin tarihten silinişleri uygarlıkların silinişleri ile sonuçlanmaz. Toynbee, "Tarihe devletten değil de, medeniyetten kalkarak bakmanızı istememin nedenlerinden birisi de bu. Devletleri, medeniyetlerin bağrında yetişip ölen geçici siyasal fenomenler olarak görmeyi istememin de.." (TOYNBEE, 1980: 212) derken salt bu nedenle Mehmet Âkif'ten daha basiretli bir tarih perspektifi yakalamıştı.

Hint uygarlığının coğrafyası, Hint yarımadasıdır. Bu yarımada kuzeyde Himalaya dağlarıyla Ortaasya ve Çin'den ayrılır. Yarımada üzerinde çok sayıda ve akışı düzensiz ırmağın bulunması, bu ırmakların toplumsal yapıyı fiziki manada bozması, tarımın sürekli yapılmasını imkânsız kılması, ülkenin çok yağış alması burada yaşayan toplulukların ilişkilerini birbirinden kopuk kılmıştır. Hindistan, coğrafi ve fiziki şartları gereği siyasi bir sistemin egemenliği altına girmemiş ya da siyasi devamlılığı süregenleştirememiştir. Bu nedenle Hint uygarlığından bahsedildiğinde siyasi birlik ve teşkilat yapısından ziyade dinî-geleneksel bir yapıya ve tabii ki kasta işaret edilmesi şaşırtıcı değildir. MÖ 4. bin yılında Pencap ve Sind'de başlayan Hint Uygarlığı tekil bir uygarlık şeklinde değerlendirilemez. Tarih boyunca Hindistan'a değişik kavimler gelip yerleşir, ancak güçlü bir devlet oluşturamazlar. Hindistan'ın siyasi yönetimi küçük prenslikler şeklinde ve din adamlarının nüfuzu altında gerçekleşmiştir. Ariler (Aryalar) gelene dek Dravit, Harappa, İndus uygarlıklarının ülkede şehirler kurdukları ifade edilmektedir. Başlangıçta İndus vadisinde gelişen uygarlık, demirin tarımsal üretimde kullanılmaya başlanmasıyla geriler ve etkinlik Ganj bölgesine geçer. Dravitler, Hindistan'ın en eski yerli topluluğudur. Denizcilikte ve gemi yapımında ileri idiler. Hindistan'ın doğu ve batısındaki ülkelere, güneydeki adalara geçip ticaret yapmaktaydılar (ALTAŞ, 2011: 209). Aryalar MÖ 2000 yıllarında Himalayalar'ı geçerek Hindistan'a indiler. Aryalar'ın beyaz derili olduğu ifade edilmektedir. Siyah derili olan Dravitlerin ise güneye sürüldüğü ifade edilmiştir. Aryalar, Hindistan'da kaldıkları ilk 1000 yıl içinde Sanskritçeyi geliştirdiler, kast örgütünü kurdular. Dil ile ilgili bir çalışmada Dravit dilleri Nostratik ana başlığı altında ele alınmıştır. Çalışmaya göre Nostratik diller Avrasyatik anlamında kullanılmıştır. Avrasyatik içinde; Hint-Avrupa, Altay, Ural, Kartvel, Dravit, Eskimo-Aleut, Çukçi-Kamçatka dil ailelerindeki en eski biçimler, yorumlar (*comments*) ve referanslar yer alır. Görüldüğü gibi burada yedi dil ailesi

Nostratik diller olarak verilmektedir. Altay dilleriyle en yüksek oranda ortaklık gösteren dil ailesi Dravit'tir. Çalışma, Sergey Starostin'in araştırmalarına yönelik olarak onun yaptığı dil ağacını da analiz eder. Sergey Starostin, Dravit dillerini, Altay dillerine Ural dillerinden daha yakın göstermektedir (ARIKOĞLU, 2009: 181). Bu bilgiler Hindistan'da kültürler arasında büyük akışkanlıklar bulunduğunu, kavimlerin bölgeye ilgisinin eksilmediğini gösterir. Ariler bölgedeki uygarlıklara MÖ 1200'lerde son vermişlerdir. Hz. Süleyman'ın da bu tarihlere yakın bir zaman diliminde Hindistan ile ilişkisi bulunmaktaydı. Hz. Süleyman'ın MÖ 1000'li yıllarda yaşadığı düşünülüyor. Yahudilerin Hindistan'a ilk gelişleri MÖ X. yüzyıl tarihlerine yani Kral (Hz.) Süleyman devrine dayanmaktadır. Hz. Süleyman'ın Kudüs'te inşa ettirdiği mabed için gerekli kerestenin temini amacıyla Hindistan'a gönderilen denizcilerden bahsedilmektedir ki, kimi araştırmacılara göre bunlar aynı zamanda bu ülkeye yerleşen ilk Yahudilerdir. Kral Süleyman'ın tapınak ve sarayının inşası için Sur kralı olan Hiram ile işbirliği yaptığı Eski Ahid'de yer almaktadır. Buna göre, Kral Süleyman ile Hiram'ın Kızıl Deniz kıyısında gemilerinin olduğu ve her ikisine ait gemicilerin varlığından bahsedilmektedir. Bu gemicilerin düzenli olarak Ofir adında bir yere gönderildikleri ve oradan altınlar, sandal ağaçları, değerli taşlar getirdikleri nakledilir. Hatta bu sandal ağaçlarının Rab evinin inşaatında kullanıldığı ve bugüne kadar böyle sandal ağaçların ne geldiğinden ne de görüldüğünden bahsedilir. Ayrıca, bu gemilerin üç yılda bir altın ve gümüşün yanında fil dişi, maymunlar ve tavus kuşları da getirdiklerine dair bilgiler de yer almaktadır (I. Krallar, 9/26-28, 10/11-12, 18, 22). İşte bütün bu bilgiler, Kitab-ı Mukaddes araştırmacılarının "Ofir" ismi ile Hindistan'ın kastedilebileceği şeklinde bir sonuca ulaşmalarına neden olmuştur (TAŞPINAR, 2004: 142). Bu bilgiler Hindistan'da büyük zenginlikler bulunduğunu da düşündürüyor. Batı'dan Doğu'ya yönelik ilginin kökeninde zenginliklerin olduğu muhakkaktır. Aryanların da Hindistan ilgisi bu sebepten kaynaklanmaktadır.

"Aryan" veya "Arya" olarak kendilerini isimlendiren istilacı ve savaşçı ırk kast sistemini Hindistan'a yerleştirmiştir. Yerli ve siyah derili halkı kendilerinden ayırdetmek için onlara "Dasyu" veya "Dasa" dediler. "Arya-varna" (açık tenli) ve "dasyu-varna" (koyu tenli) ayrımı ile Hindlilerin ilk kast sistemi biyolojik ve irkî niteliklere kavuşturulur. Aryan halkı, dünyevi değerlere dönük ve manevi kültürden nasibini alamamış bir ırktı. İndus havzasında karşılaştıkları medeniyet ise Aryanlara göre çok ileri bir seviyedeydi ve ister istemez etkilenme oluştu. Ancak, bu etkilenişle birlikte orijinal öğretilerin büyük bir kısmı özünden saptırıldı, Aryan zihnietine uyum sağlayacak bir biçime dönüştürüldü. Böylece Hind mitolojisinin temeli atılmış oldu (AKÇAM, 1980). Hind hermetizmine ait ilk yazılı metinler, Aryanların bölgeye yerleşmesinden sonra derlenmiştir (ALTAŞ, 2011: 210). Bu derlemeler bir bakıma Aryanların İndus kültürünü nasıl yorumladıklarını gösterir. Aryan ırkı Sanskrit dilini kullanıyordu ve bu dil Girit Yunancası (Linear-B) gibi çok

eski ve kökü belirsiz bir dildir. Ayrıca, İndus havzasında kullanılan dilden de etkilendirilmiştir. Bilhassa bu medeniyete has ve anlamı kesin olarak bilinmeyen bazı kelimeler, olduğu gibi Sanskritçeye aktarılmıştır (AKÇAM, 1980).

Hinduizmde toplumsal ayrışmanın temeli olan sınıflar *Kast*'ları oluşturur. *Kast* aynı işle uğraşan, görev ve geleneklerine benzeyen insanların meydana getirdiği meslekî katmandır. Kimse isteği doğrultusunda *Kast* seçemez, belli bir *Kast*'ta dünyaya gelir. *Kast*'ı terk eden, *Kast* dışı sayılan gruplara ise dokunulmazlar denir. Hinduizmde 4 *Kast* vardır: 1) Brahman (rahip ve âlimler), 2) Kşatriya (prensler ve askerler), 3) Vaişya (tüccar, esnaf ve çiftçiler), 4) Şudra (işçiler, sanatkârlar). Bir de *kast* dışı kalan Parya sınıfı bulunur. Bunlar toplumun en aşağısıdır. Toplumun özgür üyelerinin büyük çoğunluğunu Vaişyalar oluşturur. Şudralar, kabilenin kararlarına katılamaz. Aynı *kast*tan olanlar arasında bir dayanışma vardır. Farklı *kast*lar arasında evlilik yasaktır. Aşağı *kast*lardan olanların işledikleri suçlar yukarıdakilerin işlediklerine oranla daha sert cezalandırılır. *Kast*lar arasında derin uçurumlar olması Hint milletin oluşmasına engel olmuştur, denilmektedir (ALTAŞ, 2011: 211).

Hind uygarlığı Hinduizm-Brahmanizmden inşa edilmiştir. Oluşumu Aryanların teşkil ettiği Brahmanların oluşturduğu Vedalar'a dayanıyor. Veda, "yüce bilgi" anlamına geliyor. Dört Samhita'da yani koleksiyonda bir araya getiriliyor. 1) Vedasamhita (a: Rg-veda, b: Sama-veda, c: Yajur-veda, d: Atharya-veda); 2) Brahmana; 3) Aranyaka; 4) Upanişad (AKÇAM, 1980). Brahmanizm'de tanrılar hükümdarların ve soyluların muhafızı idi. Metampsikoz (reenkarnasyon: ruh göçü) sosyal eşitsizliği haklılaştırmak için kullanıldı. Brahmanizm hükümdarın kişiliğini kutsallaştırıyor ve *kast* sistemini onaylıyor. Reenkarnasyon ile canlının ruhunun/benliğinin yeni bir bedene geçmesinden bahsedilmiş oluyor. Bu geçiş Karma'dır. Karma; kişinin hayatta yaptığı iyilik kötülüğe göre yeni hayatının şekillenmesidir. Toplumda her *kast*'ın (Varna'nın) yaşam kuralları farklıdır. Bu yaşam kurallarına Dharma denir. Dharma'sına uygun yaşayan yüksek Varna'ya geçer, Dharma'sına uymazsa bir sonraki yaşamında düşük mertebede kalır. İyilik yaparak yüksek mertebeye çıkan canlı soylu olabilir. Kötülük eden ise parya olur ya da hayvan, böcek mertebesine düşebilir. Bu nedenle reenikarnasyon bir çember (Samsara)dır.

Akçam, Veda ile Brahmana arasında bir farktan bahseder: Veda'larda ayinin gayesi tanrının lütfuna mazhar olmaktır; Brahmana'da ise rahiplerin amacı tanrılarının vasıflarına sahip olmakla ilgilidir. Dinsel eylem, tanrıyı o işi yapmaya mecbur kılmak için tertiplenir. Hinduizmde tanrı kozmik bir güç alanıdır (AKÇAM, 1980).

Brahmanların tanrılara ve insanlara karşı kullanabilecekleri bazı güçlere sahip olması karşısında alt *kast*larda itirazlar gelince Upanişad'lar adı verilen bir akım doğdu. Bu akım çok tanrılı dinden tek tanrıcılığa yönelmektedir. Din yolcusunun araçlara ve tanrılara ihtiyacı olmadığı, dünya nimetlerinden yoksun kalarak, çile

çekerek yeniden doğuş çemberinden kurtulabileceği fikri ile hareket etmekte idi (ALTAŞ, 2011: 212). Anlaşılacağı üzere Veda'lar Hinduların ilk kutsal metinleridir ve ilahlardan bahseder. Brahmanalar ise Brahmanların bunlara yazdığı şerhlerdir; kurbanlardan söz eder. Aranyaka'lar inzivaya çekilen rahipler için yazılmıştır, gizli bilgileri ihtiva eder ve yalnız Brahman sınıfına dâhil olanlar okuyabilir. Sere-monilerin, kurbanın, kutsal sözlerin ne anlama geldiği ve nasıl kullanılacağına dönük teknik el kitabına benzetilmiştir. Upanişad'lar Aranyaka'lardan ilhamla yazılmıştır (AKÇAM, 1980). Hinduizmde toplu ibadet bulunmaz, ibadetler ferdîdir.

Karaali'nin çalışmasında Batı'da Hinduizm adı verilen dinin Hintliler nezdinde farklı adlandırıldığından bahsedilmektedir: “Hindular ise kendi dinlerine “Satanata Dharma” (Ezeli- Ebedi Yol) veya “Arya Dharma” (Ari Yolu) adını vermişlerdir” (KARAALİ, 2008). Karaali'nin bu çalışmasında, özellikle Upanişad'ların yazılmasından sonra “kurtuluş” fikrinin temellendiği ifade edilmiştir. “Mokşa kelimesi, Sanskritçe eril bir isim olup, “muk” kökünden türetilmiştir. Mukti kelimesi de mokşa ile aynı anlamda kullanılmaktadır ve onun dişil versiyonudur. Mokşa ve mukti her ikisi de “serbest bırakmak, özgürleşmek, kurtulmak, bağımsızlık, özgürlük, kurtuluş” gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise mokşa, bütün Hint kökenli dinlerde ortak olarak inanılan, acı ve ıstırap dolu, sürekli doğum ve ölüm çemberinden (samsara) kurtulmayı ifade eder” (KARAALİ, 2008). Hindu'nun amacı, varlığı bu samsara'dan kurtarıp nirvana'ya ulaştırmaktır. Mokşa ile özgürleşmeye giden ruh, Brahma ile aynileşir. Bunun önündeki engel ise bilgisizliktir (Avidya). Varlık avidya'dan uzak tutulmalıdır; bu da şiddet, oburluk ve şehvetten arınmakla olur. Karaali, Mokşa teriminin başka anlamına da izah getirir: “Mokşa terimi Hint dinî düşüncesinde sadece samsara çarkından kurtuluşu ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda bir Hindu için, hayatın en yüksek gayesi anlamına gelir. Hindular için hayatın dört gayesi vardır. Bunlar, *dharma*, *artha*, *kama* ve mokşadır. Hinduizm için dharma kavramı büyük önem taşır. *Dharma*, insanlar için tanrı tarafından belirlenmiş görevleri ve ahlak kurallarını ifade eder. *Artha*, dharmaya uygun olarak maddi kazanç elde etmek demektir. *Kama*, bütün dünyevi zevklerin meşru olarak tatmin edilmesi anlamına gelmektedir. Bu üç hedef tamamen dünyevi hedeflerdir. *Mokşa* ise bütün bunların en önemlisi ve en yücesidir. İnsanın dünyevi arzulara kölelikten, dolayısıyla da doğum-ölüm çemberinden kurtularak sonsuz mutluluğa ve özgürlüğe ulaşmasını ifade eder. İlk üç gayenin doğru bir şekilde yerine getirilmesi mokşanın elde edilmesini kolaylaştırabilir” (KARAALİ, 2008). *Dharma* iyilik, *artha* bilgelik, *kama* meşru cinsel haz şeklinde de tanımlanmıştır. Hinduizmde ibadet ailevîdir. Bunun Hinduizmin kast yapısı ile ilgisi vardır. İbadetler aile içinde ve evde yapılır. Ancak Budizmin ortaya çıkışından sonra Hindu tapınağı Mandırların ortaya çıktığı görülmüştür. Karaali bir de *jivanmukta* kurtuluşundan bahseder. “Jivanmukti terimi hayattayken kurtuluşu ifade ederken, jivanmukta ise henüz dünyada iken, yaşarken kurtulan kişi anlamı-

na gelmektedir” (KARAALİ, 2008). Dünyada yaşarken kurtulan jivanmukta, bütün dünyevi bağlardan, tutkulardan, arzu ve isteklerden sıyrılmış kişidir. O, karmaya, dolayısıyla da yeniden doğuşa sebep olan her türlü dünyevi bağı koparmıştır. Fakat bu dünyada yaşamaya devam eder. Çünkü hayatını devam ettirmesini sağlayan fiziksel özellikleri henüz ortadan kalkmamıştır. Bu durum bir çömlekçinin tekerleğine benzetilmiştir. Çömlekçi tekerleği döndürmeyi bıraksa da tekerlek bir süre daha aldığı hızla döner. İşte jivanmukta da çömlekçinin tekerleğinin hızını kesene kadar dönmesi gibi bu dünyada yaşamaya devam eder (KARAALİ, 2008). Hindu, ev dışındaki ibadetini arınmayı gerçekleştiren Ganj nehrinde yaparak Hacılığa erişmek suretiyle gerçekleştirir.

Hindistan’da ortaya çıkmasına rağmen asıl etkisini Çin ve Ortaasya’da gösteren Budizmin Hinduizmden farkı onun bir keşiş hayatı öneriyor olmasıdır. Ayrıca Budizm gerçek manasıyla bir misyonerlik dinidir. Oysa Hinduizm kast yapılarını tahkim etmekle ilgileniyordu. Siddhartha Guatama bir “bodhi” ağacının altında otururken, derin bir meditasyon sırasında içsel aydınlanmaya erişti. Bu aydınlanmadan sonra adı Buda, yani “Aydınlanmış Kişi” oldu. Budizm için köken, soy, sop, sınıf Nirvana’ya ulaşmak için önemli değildir. Arzulardan vazgeçmek suretiyle Nirvana’ya ulaşılabilir. Budizm Hindistan’da gelişmemiş ise de Hinduizmi etkilemiştir.

Uygarlık, Hindistan ve Baykan Sezer’in Hint’e Yaklaşımları

Hinduizmi uygarlık şeklinde tanımlamakta yalnız değiliz. Weber, uygarlıktan kasıt dünya dinleridir, demektedir ve bunları şöyle sıralamaktadır: Konfüçyecizm, Hinduizm, Budizm, Hristiyanlık, İslam. Ayrıca Museviliği de din ve ahlak sistemi şeklinde görmektedir (WEBER, 1993: 227). Hinduizmin Batı tipi kapitalizme benzemese de, bir başka tür “kapitalizm”i geliştirecek bir yapısı bulunduğu iddia edilebilir. Sınıflı toplum yapısını muhafaza nedeniyle Hinduizmin kapitalist olguları muhtevi bulunduğu görülmektedir. Weber böyle düşünmez. Doğu dinlerini ele alarak analiz eden Weber, bu dinlerin sanayi kapitalizminin gelişmesinin önünde aşılma engeller oluşturduğu fikrindedir. Bununla beraber Hinduizm, Mısır/Maya/Roma/ Yunan/Aztek/Mezopotamya gibi “ölü uygarlık” kapsamında değildir. Uygarlık ekseninden bakıldığında Hint adı zikredilebilir.

Hindistan, yaklaşık 1,1 milyar nüfusu ile dünyanın en kalabalık demokratik ve laik devleti olma özelliğini taşımaktadır. Nüfusunun yüzde 82,41’i Hindu, yüzde 12’si Müslüman, yüzde 2,3’ü Hristiyan, yüzde 1,9’u Sih, Budist ve Fars halklarını da kapsayan diğer gruplar ise yüzde 2,5 civarındadır. 1947’de bağımsızlığına kavuştuğundan beri Hindistan, Hindu, Müslüman ve en az yarım düzine kadar farklı inancın, eşit vatandaşlar olarak kabul edildiği laik devlet düzenini benimsemiştir. “Farklılıklarda Birleşme” sloganının zikredildiği çok kültürlü yapı Hindistan’da “göstergesel”dir. Bununla beraber Hindistan’da çoklu etnik

yapı ve çok dinli sosyal alan milliyetçi ve dinî parçalanmayı sürekli gündeme taşımaktadır (AKYÜZ, 2007).

Uygarlık meselesinde Toynbee'nin uygarlığı sosyo-kültürel temelde anlamlandırdığına işaret etmiştik. Weber de kapitalizmin Avrupa'ya has din ve kültürün bir ürünü olduğunu söylemektedir. Batı sosyal bilimleri (tarih ve sosyoloji) Doğu'nun Batı tarafından sömürüldüğü, sanayi kapitalizminin temelini bu sömürüye yaslandığı tezini gündeme getirmekten kaçınmaktadır. Hindistan üzerine yapılacak uygarlık tanımlamasında Batı'nın Doğu'yu yağmalamasından söz etmek elzem sayılmalıdır. Aristo'nun öğrencisi olan İskender de MÖ 327 yılında bütün dünyayı fethetmek üzere yola çıktı ve Hindistan'ın Pencap bölgesine girdi. Batı'nın Doğu zenginliklerini yağmalaması tavrı yeni zamanların meselesi değildir. Aryanların kim olduğu tartışmalı ise de hint Uygarlığının kurucusu olan bu ırkın Hindistan dışından (Batı'dan) geldiği fikri, genel kabul görmektedir. Doğu'da gerek etnik yapılardan gerek ise nüfus yoğunluğundan kaynaklanan ve coğrafyanın zorlaması ile oluşmuş kendine mahsus bir ekonomik düzen vardır. Uygarlık araştırmaları, Doğu nesnesini sadece kültür/civilization kavramı üzerinden tanımlamaktadır. Kültür ve civilization kavramlarının içeriği kimi sosyolog ve antropologlarca bazen benzeşmekte bazen ayrılmaktadır. Türk düşüncesinde Kültür ve Medeniyet kavramları şeklinde tanımlanan bu iki kavram bir ayrışmayı ifade etmektedir. Ancak bu iki kavram ile Doğu'nun, özellikle hint uygarlığının neye tekabül ettiği, tarihî geçmişi ile modern zamanlardaki konumu arasında nasıl bir bağ kurulabileceği anlamlandırılmayacaktır. Çünkü Hindistan, ne bir millet ne de yeksenak bir din aidiyetini göstermektedir. Ayrıca Hint uygarlığı dünyanın diğer halklarına teknik/bilimsel bir model, bilgi/eşya teorisi getirmemiştir.

Baykan Sezer'e göre Batı sosyolojisinin özelliği, Batı'nın dünya egemenliğini sürdürme isteği ile kökten bağlı bir bilim olmasıdır. Bu nedenle, 19 ve 20. yüzyıldaki modernleşme kuramlarının ortak noktası, Batı'nın üstünlüğü fikrini savunmalarıdır. "Batı'nın günümüzde bütün öbür toplumlara örnek gösterilen modeli kendi tarihi gelişmesinin bir ürünüdür" (SEZER, 1988: 101). Sezer'e göre modernleşme kuramları, yeryüzünün bütün toplumlarına bir modernleşme ölçütü olarak Batı'nın geçirmekte olduğu tarihsel dönemleri dayatmaktadır. Dünya tarihi, Batı gelişme çizgisinin tüm tarihi belirlediği savına uygun bir dönemlendirmeye tanık olmaktadır. Tarih öncesi çağdan sonra dünya tarihi üç ana başlık altında ele alınmaktadır. Bu başlıklar İlk, Orta, Yeni Çağlardır. Her biri Batı tarihinde görülen kölelik, feodalizm, kapitalizm aşamaları ile kesişmektedir. Bu dönemlendirme Batı'nın geçmişte de dünyanın merkezi olduğu savından kaynaklanmaktadır. Dönemleme işlemi tek başına yeterli olmamakta, bu aşamaların birbirini nasıl izledikleri de açıklanmaktadır. Gelişme çizgisi ancak bir toplum düzeninin aşılmasıyla daha ileri bir toplum düzenine geçilmesiyle mümkün olacaktır (SEZER, 1988: 108). Sezer, Batılı düşünürlerin bu perspektifle Üç Hal Kanu-

nu (Auguste Comte), sınıf çatışması (Marks) gibi kavramlar geliştirdiklerini ifade eder. “Batı, kendi uygarlığını yeryüzüne yaymak istemektedir. Kendi kurduğu ve geliştirdiği düzeni yeryüzünde egemen kılmak amacındadır. Bu düzen, Batı’ya göre uygarlıktır. Bütün ulusların benimsemesi gerekli bir mutlaktır. Ancak bu düzenin, uygarlığın getirdiği nimetleri ve üstünlüğü bütün uluslarla paylaşmaya yanaşmamaktadır. Batı’nın getirdiği düzen bütün uluslarca benimsenmelidir. Bu düzen uluslararasıdır ve uygarlığın ta kendisidir. Ama bu düzende ulusların yerleri bir olmayacaktır. Aralarındaki farklılıkları korunacaktır. Kültürde ortaklık söz konusu değildir” (SEZER, 1997: 60). Sezer’in bu makale açısından önemi Asya toplumlarının yapısı ile ilgili söyledikleridir. O’na göre Asya; iklim, yağış, toprağın fiziksel yapısı, üretim koşulları bakımından ya da toprak değişikliğinin çıkardığı farklılık yüzünden ikiye ayrılır: Bir yanda bozkır ya da çöller, öteki yanda su boyu ovaları yer almaktadır (SEZER, 2011: 21). Su boyu ovalarının yerleşik toplumların, çöl ve bozkırların ise göçebe çoban toplumlarının gelişimine olanak hazırladığını söylemektedir. Sezer, Asya’nın tüm yerleşik uygarlıklarının (Mezopotamya, Hint, Çin uygarlıklarının) tarih boyunca bu ovalar üstünde kurulduğunu ifade eder. Bir tarafın zenginlik üretici öbür tarafın zenginlik peşinde koşucu toplumlar oluşu bozkır ile su boyu ovaları halkları arasında bir bağ kurulmasına neden olmuştur, der (SEZER, 2011: 22). Yine Baykan Sezer’e göre “Asyalı toplumlarda mülkiyetsizlik halinden ilk çıkış ortak mülkiyetle değil, özel mülkiyetle olmuştur. Hint ve Mezopotamya uygarlıklarının ilk bulunan izleri, mühürlerdir (...) Malları işaretlemeye, ayırmaya yarayan mühürler, ancak özel mülkiyetin varlığını gösterir” (SEZER, 2011: 38). Sezer’in Batı sosyolojisinden kopuşla açıklamaya çalıştığı şey, Doğu toplumlarının kendine özgü ekonomik ve sosyal yapıları olduğu meselesidir. Sezer sosyolojisinde ana kavram Doğu- Batı çatışmasıdır. Sezer, Batı sosyolojisinin ürettiği bilgi ve bilgi modellerinin Doğu- Batı çatışması kavramı içinde reddedilebileceğini ve Asya toplumlarını da içine alan yeni bir sosyoloji modeli üretilebileceğini gösteren öncü bir düşüncüyü temsil etmektedir. Nitekim bu kapsamda Türk sosyolojisinin kendi varlığına kavuşması için yaptığı analizlerin sağlamasını yapmak üzere Asya toplumlarını da incelemesinin içine dâhil ettiği görülmektedir. Onun *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı* başlıklı çalışmasında yazdıkları, Asya toplumlarının Uygarlık kavramı ekseninde Batı sosyolojisinden farklı bir model kullanılması gerekliliğini ispatlamıştır. Bu çalışmasında Hint uygarlığını Hinduizm ve Budizm temelinde incelemiş ve Türk sufiliğinin Anadolu’daki başarısı hakkında sonuçlara varmıştır. Osmanlı Müslümanlığı’nın Pers Müslümanlığı ile farkını da bu çalışmada görmekteyiz. Türkiye’de İslamcı entelektüel zeminin üç Müslümanlık modeli gibi bir kavramı kabul etmediği, Batılı sosyolojinin bilgi üretimine eklemelendiği dikkate alınırsa “Batı ile kapışma” meselesini merkeze alan entelektüel zeminin ortaya çıkmaması anlaşılır olmaktadır. Baykan Sezer, Asya’nın (Doğu) Batı tara-

findan yağmadan korunmasını Anadolu’da ortaya çıkan, Pers ve Arap tasavvurları dışında tecessüm eden Osmanlı Müslümanlığı modeli ekseninden bakmaktadır. “Biz kendi sorunlarımızı tüm tarih ve toplumlar arası ilişkileri kapsayacak Doğu-Batı ilişkilerine başvurarak açıklamak durumunda ve zorundayız. Dolayısıyla kendimizi açıklarken Batı’ya da açıklama getirme görevi bize düşmektedir” demektedir. Sezer’e göre *ilkel toplumlar* ya da *kültür ve uygarlık* kavramları Batı’nın dünya egemenliği ile bağlantılı olarak geliştirilmiş ve anlamlandırılmıştır. Baykan Sezer bu noktada ATÜT tartışmasına girmektedir. ATÜT’ü mülkiyetin yokluğu ve bürokratik kast aracılığıyla üretimi denetleyen (elkoyan) güçlü merkezi Devlet ile tanımlayan Batı sosyolojisine itiraz etmektedir. Yukarıda da verdiğimiz bir alıntıda görüleceği üzere Sezer Asya’da mülkiyetsizlikten çıkışı ortak mülkiyet ile değil özel mülkiyet ile açıklamaktadır (SEZER, 2011: 38).

Bu makalenin konusu Baykan Sezer sosyolojisi olmadığı için Sezer’in düşüncesinin genel hatları üzerinde verdiğimiz bu kadar bilginin kifayet edeceğini düşünüyoruz. Asıl gelmek istediğimiz konu Hint uygarlığı konusunda Baykan Sezer’in yaklaşımlarıdır. Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı* başlıklı kitabında Hint uygarlığı hakkında önemli bir çözümleme yapmıştır. Bizim kanaatimiz de Sezer’in söyledikleri yönündedir. Bu çerçevede aşağıda *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı* adlı kitapta yer alan “Budizm ve Anadolu’nun Müslüman Tasavvufi Tarikatları” başlıklı makalesinin (s: 173- 182) özetini verdik.

Budizm ile Müslüman tarikatlar arasında yakınlıklar saptamak ve benzerlikler kurmak kolaydır. Benzerlikler varsa, bu onların ikisinin de içinde doğdukları toplumsal koşullar ve iki yarımadaının tarihinde oynadığı roller arasındaki benzerlikler nedeniyledir.

Budizm, doğuşundan itibaren, Brahmanizm ile ilişkileri dışında bir tarihî anlama sahip değildir. Hindistan, tek bir sulama sisteminin, dolayısıyla tek bir siyasi birliğin kurulmasını engelleyen birden fazla ırmak yüzünden bölünmüştür. Parlak bir tarım uygarlığının yanında barbarlık aşamasında kabilelerin varlığına izin veren de budur. Bu basit açıklama bize, aynı coğrafya içinde eş önemde iki dinin gelişebilmesinin anahtarını vermektedir. Şu bir gerçektir ki, *Hindistan’da din, öncelikle tamamen toplumsal olan olguların teolojik düzeydeki yansımasıdır*. Brahmanizm, Hint uygarlık modelinin dille ifadesidir. Kast sistemi ile içinde doğduğu toplumsal ve ekonomik örgütlenmeyi onaylamaktadır. Bir de yerleşik tarım uygarlığında bir yer edinmemiş ve uygarlığın peşi sıra sürüklenen halk, “kast-dışı” nüfus vardır. Brahmanizm, sorundan haberdardır ancak çözüm getirmemektedir. Bu halk kütlesini “kast- dışı” olarak sınıflayarak bünyesinden atmaya çalışmaktadır. Üretici, dolayısıyla zengin toplumda yer edinmek için çabalayan “kast-dışı” halkın istekleri Buddha ile bir sözcü bulacaktır. *Selametın yolu herkese açıktır*, diyor Buddha. “Selametın Yolu” nitelemesini, tarım uygarlığının zenginliği olarak anlamak gerekir. Öyleyse Brahmanizmi yerleşik düzenin dini, Budizmi ise marj-dışı kalmış halkların

dini olarak tanımlayabiliriz. Budizm tarihte özel bir rol oynamıştır. “Kast-dışı” halkın sefaletine manevî bir destek kazandırarak içinde yaşadıkları perişan durumun sürmesine yol açmakta ve bu duruma dinî bir açıklama getirerek “kast-dışı” halkın mevcut toplumsal düzeni kabullenmesine izin vermektedir. Kendi sefaletleri ile tarım uygarlığının zenginlikleri arasındaki çelişkiye herhangi bir çözüm getiremeyen “kast-dışı” halk, toplum için tehlike teşkil ediyordu. Budizm, asalak halkların üreticilerle çatışmasından doğan bu tehlikeye teolojik bir çözüm buldu. *Buddha, en derin toplumsal eşitliği, en büyük kardeşliği kendi kurmuş olduğu manastır tarikatı içinde getirdi. Yaptığı devrim, manastır duvarları arasında kalmıştır. Buddha, hiçbir zaman kast sistemini yıkmayı amaçlayan bir siyasi değişiklikten söz etmemiştir.* Böylece “kast-dışı” halklar arasında hızla yayıldı ve mürit buldu. Budizmin Hint topraklarında tutunabilmesi, Brahmanizmin kendisine gösterdiği hoşgörüyle kolaylaştırıldı. Birçok Hint imparatoru bu yüzden Budizme göz yummuş, Budist manastırların beslendiği vakıflar Brahmanizme bağlı soylu kişilerin bağışlarıyla kurulmuşlardır. Fakat Budizm, toplumsal barışı sürekli kurmakta yetersizdi. Kısa sürede Hint toplumunda devlet otoritesini baltalayan bir sapkınlık [hêrêsie] biçimine dönüştü. Budizm’in tarihte oynadığı bir ikinci rolü daha vardır: Bozkır göçebelerinin Asya’daki su boyu ovalarına sızmalarına araç olmuştur. Yerleşik tarım uygarlıklarının karşısına Ortaasya göçbelerini “kast-dışı” halk gibi bir etki ile çıkarmış olmaktaydı. Her ikisi de yüksek verimli tarımın nimetlerini yerleşik halklarla paylaşmak arzusundadır. Budizmde “Selametın Yolu” herkese açık olduğuna göre savaşçı Ortaasya göçbelerinin elinde, uygarlığa sızmak için bir araç oluyordu. Böylece Budizm, doğduğu topraklarda etkisini git gide yitirirken yabancılar kitle halinde bu dini kucaklıyorlardı. Hindistan’da Brahmanizm, mümkün tek ekonomik ve toplumsal sistemin adıdır. Brahmanizme her karşı çıkış, Hint uygarlığı için onarımı imkânsız kargaşalara yol açar. Bu nedenle Budizm, son hesaplaşmada yabancı güçlerin oyununu oynamıştır. Brahmanizm hiçbir zaman Hindistan sınırlarının dışına taşamamıştır. Hint uygarlığı içinden çıktığı coğrafi alana tutsaktır. Aynı tarımın uygulama alanını genişletmeden Hint uygarlığının başka ülkelere taşınması imkânsızdı. Budizm kısa sürede Asya çapında bir din haline dönüşmüştür. Fakat toplumsal bir çıkmazın ifadesidir. Türk-Moğollar için de uygarlık merkezlerine yerleştikten sonra yerli halklarla kaynaşıp eski geleneklerin önde gelen savunucuları olmaları böyle açıklanabilir. Brahmanizmin, yabancıların (Türk-Moğolların) uygarlık alanlarına yerleşmelerinden sonra yeniden canlanması ve Budizm’in gözden düşmesi bu nedendir. Brahmanizmden doğan Budizm, her şeye rağmen sağlam bağlarla ona bağlı kalmıştır. Birbirinden ayırt edilmeleri güçtür.

İslam ve Doğu’nun Savunması

Baykan Sezer’in makalesindeki Hint uygarlığı ile ilgili görüşlerini yukarıdaki bölümde aktarmış bulunduk. Ancak Sezer’in makalesi, Doğu-Batı çatışması

kuramı ekseninde İslam-Osmanlı ilişkilerini ve sufiliği de ele almaktadır. Makalenin bu kısmı Hint'i çok ilgilendirmiyor görünse de Sezer'in fikirlerinin anlaşılması için aktarılmasında fayda olduğu kanısındayım.

Sezer'e göre İslam, Batı-Doğu arasındaki çatışmayla yayılmış bir dindir. İslam'ın yayılışı, misyoner bir din olduğu sonucuna varmamıza asla izin vermez. İslam, Batı ile çatışan bölgelerde ve çatışmanın bilincinde olan bölgelerde yayılmıştır: Fas'tan Endonezya'ya. En önemli yönü Cihad'dır ve hep öyle kalmıştır. Doğu savunması İslam ile başlanamamakla beraber İslam ile bir anlam kazandı. İlk kez Araplar, Doğu savunmasında üstünlük kazandılar. İran, Arapların gelişine kadar Doğu savunması rolünü hep oynadı ve bu nedenle İslam ve Araplara karşı savaştı. Ancak İran, Arapların Batı ile olan çatışmada stratejik noktaları ele geçirmesine engel olamadı. İslam bu vasfı ile Doğu ile eşanlamli hale geldiğinde, İran'ın İslam dünyası dışında kalması güçleşti. Doğu'da eski önem ve yerini yeniden elde etmek niyetini hep korudu. Bu nedenle kurulu düzene karşı bütün çıkışlar, az ya da çok İran'a yakınlaşmışlardır.

Osmanlı, Doğu savunmasını üstlenmiş devletlerin en kusursuz örneği oldu. Yakın Doğu'da ülkeler, uygarlıklarını korumak için gerekli askerî savunmayı kendileri örgütleme imkânından yoksundurlar. Asya tip uygarlıklarda bu görevi yerine getirenler her zaman yabancılar olmuştur. Osmanlı'nın önemi toplumda ekonomiyi örgütlenme faaliyetinden değil, Yakın Doğu'daki askerî işlevi yerine getirmesinden ileri gelir. Böylelikle Osmanlı'nın resmî ideolojisi, kendisine karşı çıkanlarla ekonomik düzeyde değil ama Batı'ya karşı verilen kavgada izlenmesi gereken siyaset düzeyinde çatışacaktır. Osmanlı, Batı emperyalizminin müdahalesinden önce Doğu'da ve Balkanlar'da egemenliği altındaki hiçbir üretici ülkede muhalefetle karşılaşmadı. Osmanlı otoritesine isyan sadece Anadolu'da patlak verdi. Bunun nedeni, Anadolu halkının Osmanlı'nın Doğu'nun savunucusu rolünün getirdiği imtiyazlı durumu zaman içinde kaybetmiş olmasıdır. Osmanlı, Balkanlar'da yürüdükçe, Anadolu Türkünün Doğu öncülüğü rolünden elde edeceği avantajlardan yoksun bırakıldı. Böylelikle göçebe Anadolu, Osmanlı hilafetinden uzaklaştı; Osmanlı'dan koptu. Osmanlı da Balkanlar'da ilerledikçe İslam dinini yayıcılığını terk etmekle ve İslam'dan uzaklaşmakla bu süreçte katkıda bulunmuştur. Bu noktada, Anadolu İslam tasavvufu bize yaptığı etki bakımından Budizmi hatırlatır. Ancak İslam tasavvufu, kendi açısından gerçek bir Müslüman hareketidir; Ortodoksluğun dışında bazen karşısında gelişir ama onunla ilişkisini bozmaz. Her şeye rağmen, Osmanlı İmparatorluğu'na itiraz edenler, nerede olursa olsun Osmanlı modelini yeniden kurmak durumundaydı. İran da Osmanlı'nın kötü bir kopyası olmaktan ileri gidemedi ise de Yakın Doğu'dan asla kesin olarak kopmadığı için Doğu'nun savunuculuğu rolünü yapması imkânsızdır.

Bir Değerlendirme

Baykan Sezer, Asya'da dört büyük ATÜT bölgesi (Mezopotamya, Çin, Hindistan ve Türkistan) olduğunu, "Bozkır Uygarlıkları"nın ayrı bir kategoride ele alın-

mayı gerektirecek özellikler gösterdiğini ileri sürmektedir. Biz de bu makalemizde Sezer'in yaklaşımını doğrulayan veriler sunduk. Özellikle Aryanların Hindistan'a gelişlerini ve Hindistan için Brahmanizmi sistemleştirmelerini açıklayamayan bir "Uygarlık" perspektifine karşı, Sezer'in yaklaşımları daha açıklayıcı durumdadır. Batı uygarlığının Asya (Doğu) uygarlıkları ile çatıştığı, Doğu'nun servetlerini talan etmeye yönelik yapılar geliştirdiği fikrine Hindistan tarihi üzerinden örnekler verilebileceği açıktır. Sezer'in Doğu'daki çelişkiyi bozkır uygarlıkları (göçebeler) ile su boyu ovaları (yerleşikler) şeklinde tasnifi de Hindistan için oldukça açıklayıcıdır. Baykan Sezer'in Osmanlı sufilüğünü Budist tarikatlarla benzeştirmesi ise toplumsal roller açısından tanımlanmış olsa bile tartışmalıdır. Osmanlı sufilüğünün ancak şehir ve fetih algısını yitirdiği noktada Budizmin riyazetçi ve "bir lokma bir hırka" zihnine dönüştüğünü söylemek gerekmektedir. Burada asıl problem, İslam'ın Brahmanizme benzer bir toplum yapısı getirmediği halde, sufilüğün zaman içinde niçin şehir ve fetih algısını yitirdiği sorununda düğümlenmektedir. Bu sorun sufilüğün zaman içinde kast arayan Doğu felsefesine boyun eğişi ile açıklanabilir.

KAYNAKÇA

- AKÇAM M. Halûk (1980), Hermetizm, Ruh ve Madde Dergisi.
- AKYÜZ Ahmet (2007), Soğuk Savaş Sonrası Hindistan'ın Avrasya Jeopolitiği'ndeki Yeri, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Tez.
- ALTAŞ Seyithan (2011), Uygarlık Tarihi, Nobel Yayınları.
- ARIKOĞLU Ekrem (2009), Nostratik Dil Teorisi İçerisinde Altay Dilleri, Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 4/8 Fall.
- KARAALİ Rukiye (2008), Hint Kökenli Dinlerde Kurtuluş İnancı, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri (Dinler Tarihi) Anabilim Dalı, Yayınlanmamış tez.
- SEZER Baykan (1988), Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları, Çağ Basım.
- SEZER Baykan (1997), Sosyolojinin Ana Başlıkları, Sümer Kitabevi.
- SEZER Baykan (2011), Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları, Kitabevi Yayınları.
- SEZER Baykan (2011B), Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı, Kitabevi Yayınları.
- TAŞPINAR İsmail (2004), Hindistan Yahudileri, Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi, sayı: 16: 1.
- TOYNBEE Arnold J. (1980), Medeniyet Yargılanıyor, Yeryüzü Yayınları.
- WEBER Max (1993), Sosyoloji Yazıları, Hürriyet Vakfı Yayınları.

ALTAN ÇETİN

PLATON'UN ŞÖLEN'İNDEKİ ALKİBİADES DİYALOGUNDAN HAREKETLE YUNAN DÜŞÜNCESİNE DAİR BAZI TESPİTLER

Bir uygarlığın temel referanslarından en önemlilerinden birisi de o yapının kendi dili ve mantığıyla var edilmiş olan temel metinleridir. Bir uygarlığın bilgisi doğa ve tarih üzerinden izlenebilir. İşte bu metinler, bu varoluş alanlarıyla insanın girdiği ironik ilişkiyi ortaya koyar. İnsanın sınırlarından insana doğru bir yolculuktur bu. Varlığın evi olan dil ve tarih, kendi otantik varoluşunu bu metinlerle aksettirip geleceğe taşır. İnsan, hayat ve hakikate dair bakış bu metinlerde o uygarlığın esas temalarını ve anlam dünyasını takip bakımından önem taşır. Yunan düşüncesi açısından ilk devirler adına Sokrates, Platon ve Aristo bu bakımdan temel taşları gibidirler. İnsanın varlığı, suya akseden görüntüsüyle kendine dairleri düşünmesi ve görüneni kendince göstergelerle kavramlaştırması süreci bu isimler üzerinden Yunan'da var olan insan, madde, mana ve hayata dairler okunabilir. İnsanı okumak aslında bir uygarlığı ve onun esas meselelerini okumak demektir. Zira zaman, tarih ve onun vadisinde var olan uygarlık insanın düşünceleri ve yapıp etmelerinin bir manzumesidir. Ontolojik ehliyete haiz bir varlık olarak insan, uygarlık vadilerinde değişik ontolojik yaklaşımlarla muhtelif uygarlıkları var etmiştir. Bu var ediş, ister bir ilahi nefesle isterse de sezgisel bir rasyonaliteyle olsun insan üzerinden var oluşa çıkar. Uygarlık, pek çok tanımları olmakla birlikte, bir bakıma insanın kendi otantikliği veya kültürü fevkinde bir kabuller alanı oluşturabildiği alanlardır. Bir bakıma uygarlık farklı kültür ve anlayışların kabullenebildiği ve müşterekleri haline gelen değerler sistemidir denilse hata olmaz. İnsan, bu değerlerin muhtelif kaynaklardan muhatabı, mürettibi, mübelliği ve münteşiridir. Hangi kaynaktan gelirse gelsin insanileşemeyen hiçbir bilgi uygarlık yapamaz. İnsanileşmek hem mantıken hem de muhteva olarak iki yönlü manalar taşır. İnsana göre ve insan içinlik. İnsanın araçsallaşmadığı bir kurgusal çerçeve. Allah'ın mesajını insanlara, insanların diliyle bildirmesi, arada bir peygamberin var olması bu insanileşme yönünün değişik yönlerini izah eder. Uygarlık insan içindir ve insan içindeki muammalarla uygarlığa doğru bir seyirdedir. Bu noktada insanın var ettikleri ve özellikle kültürel eylemleri bir uygarlığın temel kodlarını deşifrede önemlidir. İşte Platon bu noktada Yunan uygarlığı adına son derece merkezi bir konum işgal eder.

Platon'un diyaloglarına bakıldığında insan ruhunda esen fırtınalar, duyguların akılla çatışmasından doğan huzursuzluklar, toplum ilişkileri, devlet yönetimi, hukuk düzeni üzerinde durulmaktadır; hep kişinin ve toplumun nasıl mutlu ola-

cağı araştırılmakta, nasıl mutlu olunacağı söylenmektedir. Diyaloglar, akla aykırı davranışların, ne yaptığını bilmez insanların, yetersiz yöneticilerin dolaylı bir eleştirisinden başka bir şey değildir. Platon diyaloglarını çıkmaza sürerken, çıkmazla karşılaşan okuyucunun, birtakım sorularla çıkmaza sürülen insan gibi kendi bilgisizliğini anlayacağına, şaşırınca sarsılıp doğruyu arayacağına inanmaktadır¹. Platon diyalogların başında evrensel açıdan geçerli olan öğretiler belirlemek yerine ara kişinin usamlamasının doğasında bulunan varsayımları açığa vurup aksini kanıtlayarak yanlış ortaya koyan bir usamlama yolu izlemektedir².

Alkibiades diyalogu Platon'un pek çok diyalogundaki gibi somuttan başlayıp soyuta doğru gitmekte ve aslında keşfin başlayacağı yerde durmaktadır. Burada Sokratik bir diyalektik bakış görülebilmektedir. Biraz da Hegelci bir bakışla Sokrates ideanın kendisini gerçekleştirdiğini sembolize ederken Alkibiades kendine yabancılaşmış ideayı bize sunar. Bu yapılırken de mitostan logosa geçiş görülür. Alkibiades'in Sokrates'e kavuşamaması bir yandan filozofik eros'un mağrur insan eylemleriyle gerçekleşmeyeceğini anlatırken öte yandan eros'un tatminini insanın ideadaki varoluşu adına sonsuz arzu ve çabasını temsil eder.³ Burada hazcı bir Sofist ile Eros tutkunu bir filozofun gerilimi görülür gibidir. Aslında Alkibiades hepimizin içindeki o erotik gerilimin tip bir örneği olarak sunulur. Eros üzerine Şölen boyunca süren tartışmalar Sokrates-Alkibiades kimliklerinde bedensel erostan filozofik eros tartışmaları sonlandırılır. Aslında Agathon'a yönelen Sokratik ilgiyle Alkibiades'in durumu da belirsiz ve muğlak kalır. Rosen'in tabiriyle Alkibiades "divinemia"nın yaşanacağı bir yerde bir "humanmania" kurbanıdır. Ancak onun bu kurban hali erdeme olan sevgisiyle hafifletilmektedir⁴. Burada ortaya konulmak istenen siyasi bir dil de vardır. Klasik siyasi düşünürler siyasi toplumun aynı zamanda ahlaki bir toplum olabilmesi için, zorunlu olarak toplum içinde kullanılan olağan dilin pratik ilişkiler aracılığıyla belirlenen sınırlarının aşılması gerektiğini düşündüler. Zira gündelik ilgi ve çıkarlar açısından belirlenen bir dil, Habermas'ın deyimiyle, kolayca bu ilgi ve çıkarları gerisinde gizleyen bir ideolojik dil haline gelebilir. Platon'un bize aktardığı şekliyle Sokratçı diyaloglar, dili bu tehlikeden korumaya yönelik çabanın ürünü olarak ortaya çıkmış olmalıdırlar. Özellikle, hemen her diyalogun tartışmaya son noktayı koymaksızın yani konuyu belli bir yaklaşım ile sınırlamaksızın bitmesi ve diyaloglarda adı geçen katılımcıların tartışmanın daha sonra tekrarlanmasına yönelik dileklerle birbirlerinden ayrılmalari dilin ideolojik yaklaşımlar ve gündelik ilgi ve çıkarlar doğrultusunda kontrol altına alınmasını engellemeye ve toplumun kendi içindeki diyalogunun devamlılığının tesisine yönelik görünüyor.⁵

Platon'un Sempozyum adlı diyalogu 385 yılından sonra yazılmıştır. Bu çalışmaya konu edinilen Alkibiades bir Grek düşünürüdür: Politikacı ve Asker. Kendisi Platon'un Arkadaşı'ydı. Platon, *Şölen* Diyalogu'nun sonundaki Söylev'i O'na söylediği gibi, O'nun adını taşıyan başka bir Diyalog da yazdı. Alkibiades

Sokrates'ten yirmi yaş küçüktür. Babası o dört yaşındayken bir savaşta ölmüş ve Alkibiades Atina'nın tanınmış politik liderlerinden Pericles tarafından büyütülmüştür⁶. Alkibiades Şölen'de Agathon ve Aristophanes gibi eski Atina'nın tarihi kişiliklerinden birisidir. Alkibiades'in bu eserin sonuna konuluşunun sebepleri olarak Strauss şunları ortaya koymuştur: Onun eserde bulunuşu 416'larda kut-salın dünyevileştiği bir zamanda Alkibiades'in bu süreçte etkin görev almasıyla ilgilidir. Bunun yanında bu diyalog Eros üzerine olan bu metinde bir son bağlantı bölümü olarak gelmiştir. Ayrıca metnin sonuna erotik şeyleri en iyi bildiğini iddia eden Sokrates'in bu durumunu tasdik eden birinin gelmesi de çok doğaldır⁷. Alkibiades diyalogu kınama ile biberlenmiş bir Sokrates övgüsüdür. Bir filozofa acı veren eros'un hakikati Sokrates'in kibri ve *satyric* imajların kullanılması üzerinde ortaya konulmaktadır. Burada Sokrates hem övülmekte hem de yerilmektedir. Felsefi eros bu son bölümde övülmektedir ve Sokrates kendi konuşmalarıyla bunun cisimleşmiş hali olarak sunulmaktadır. Satyr örneği ile filozofik yaşamın insani ve tanrısal yönleri ortaya koyulmuştur.⁸

Alkibiades diyalogunun başlangıcı sarhoş olmuş bir adamın paradoksuyla başlar. Eriksimakhos'tan sözü alan Alkibiades'in sarhoşluğu adeta bilgi ya da eros karşısındaki insanın durumu gibidir. Övmekle bilmek arasındaki paradoksal durum. Masadakiler diyeceklerini demişlerdir ve artık diyalogun sonunda Sokrates Alkibiades'in ağzından niyetini açığa vurur. Övülmek Lysis ve Şölen diyaloglarından görüldüğü üzere bilme, arzulama aşamasında yolun en başındaki karikatür halidir. Şairlere yakışan naif bir durumdur. Sokrates hemen diyalogun başında niyetinin onu kepaze etmek mi? olduğunu sorarak övgüye olan tepkisini de hemen ortaya koymuştur. Ancak doğru söyleyeceğini ifade edince Sokrates buna razı olmuştur. Burada anlatımda “iyi hatırlamadığım şeyleri hatırlat” sözleri sarhoşluğu ile özdeşleşen bir durumdur. Sarhoş bir insanın hafızası ve bilmeyen bir insanın durumu metaforu var gibi görünmektedir.

Tarihe kronolojik bakmanın ötesinde anlamcı bir okuma zamanımızda çok eksik ve unutulmuş bir yöntemdir. Buradan hatırlama kavramı üzerinden bir tarih bakış açısı anlaşılmak istenirse tarihin mevcut olmuş olanı ile malum olanı arasında tarihçinin zihnine dair bir çıkarım adına bir okuma yapılabilir. Alkibiades yakın bir zaman olsa bile kendinden önce konuşanlar ve Sokrates üzerine söz söyleyecektir. Ama sarhoştur ve hafızası ona her an oyun oynayabilir. Tarihi geçmişte bu diyalog da olduğu gibi tarihçiye kendini adeta bir içki sofrasında sunar. Tarihçi geçmiş olayları kendisine ulaşan kurgulanmış şuur dizgeleri ile algılayıp o bulanık adeta bir sarhoşun dağınıklığı içindeki hafızasını toparlayıp bilmediği bir maziye doğru olarak yeniden kurgulamakla karşı karşıyadır. Burada aynı Sokrates'e verilen yalan söylüyorsun deme hakkı gibi her tarihçinin eleştirilmesine dair bir metodolojik tenkit usulünün çekirdeği de görülebilir. Tarihçi kasıtlı yalan söylemiyor olabilir ama karıştırmak zihnin o metaforik sarhoşluğun-

da bazı oyunlar oynaması her zaman mümkündür. Burada temel argüman olarak doğru ile insan hafızasının onu şekillendirmesine dair bir ön giriş ön görüldüğü düşünülmektedir. Sokrates'in o derin hallerini o sarhoş halle sayıp dökerken karıştırmalar olması tarihçinin maziye tasvirinde karşılaştığı güçlüklerle benzer bir metaforudur. Geçmişin karmaşık olaylarını sınırlı kaynak ve bilgiyle adeta sarhoş akılla tanımlamak zordur. Bu diyalog Bir insanın övgüsüyle geçmişin ortaya konulmasının zorluğu konusunda doğrudan olmasa da dolaylı bir akıl yürütmeye imkân veriyor⁹. Burada bu vesile ile Yunan medeniyet dairesindeki tarih anlayışına bakmak metindeki zihinsel çerçeveyi daha iyi anlamak adına faydalı olacaktır. Yunanlılarda tarihe yaklaşım, insanın kökeni ve kültürün kaynaklarını açıklamak olarak iki temel bakış açısı çerçevesinden toplanmıştır. Bunlardan birincisi, efsane temelli açıklama şekli ve köken bildirme tarzı olarak görülür. İkincisi; İyonya bilim anlayışı çerçevesinde gelişen, araştırmaya dayalı ampirik temelli anlayıştır. Birinci öbekte, Homeros, Hesiodos, bazı özellikleriyle Herodotos ve Platon; ikinci öbekte, Herakleitos, Demokritos, Sofistler, Thukidides, bazı özellikleriyle Platon ve Aristoteles yer alır.¹⁰ Aristoteles'in "Dediğimiz gibi 'şimdiki an' zamanın sürekliliği, bağlantısı, çünkü geçmiş ile gelecek zamanı bağlıyor ve zamanın sınırı, bir zamanın başı, ötekinin sonu. Ne ki bu duraduran noktadaki gibi açık değil; o olanak halinde ayırıyor; ayıran şey olduğundan ötürü 'an' hep değişik bir şey, yine bağlayan bir şey olduğundan ötürü de hep aynı, bu tıpkı geometrik çizgilerde olduğu gibi (nitekim düşünce açısından 'nokta' hep aynı değil, çizgiyi bölen kimseler için o hep değişik bir şey, ama tek olduğundan ötürü de her durumda aynı.) 'Şimdiki an' da böyle hem olanak halinde zamanı bölüyor hem de her iki yanın sınırı ve birliği. O aynı ve bölünme ile birlik bu aynılığa bağlı ama varlıkları aynı değil. İmdi 'an' şimdiki an böyle kullanılıyor."¹¹ tespitleriyle zamanın varlığı ve şimdiki anın mutlak ana bağı düşünüle geldi ve modern felsefeye de izini vurdu. Yunan tarihçiliği bu süreç içinde dört temel özellikle dikkat çekmiştir; a-Bilimsel olması ya da sorular sorarak başlaması, b-insancı olması ya da geçmişteki belirli zamanlarda insanların yaptığı şeyler hakkında sor sorması, c- ussal olması ya da sorularına verdiği yanıtları temellere dayandırması, yani kanıtı başvurması, d-kendini açığa vurma ya da insanın ne yaptığını kendisine anlatarak, insana insanı anlatmak için var olmasıdır.¹²

Kendine dair bir özgün felsefe geliştiren her yapıda olduğu gibi Eski Yunan'da da bu felsefeye paralel ve onun yanında bir tarih felsefesi gelişmiştir. Bu her filozof tarafından kendince nüanslandırılmış olsa da belli bir tarih anlayışından bahsetmek mümkündür. Saatin ölçtüğü zaman ile algılanan zaman arasındaki farklılığı, güzel ifade eden iki kavram Eski Yunan'da ortaya atılmıştır. Bunlar, kronos ve karios türü zamanlardır. Kronos, saatin gösterdiği zamandır, bu zaman türünün mevcut anı yaşamayan kişi için geçerliği olduğunu düşünebiliriz. Karios ise, saatin gösterdiği değil, bizim hissettiğimiz zaman olup kaliteli kılın-

mış bir zaman dilimini ifade eder ki, içinde bulunduğun anı yaşayan kişi için bu tür zaman geçerlidir¹³. Bu durum modern felsefedeki her şeyin saniyeler, dakikalar ya da saatlerle ölçüldüğü “nesnel zaman” yanında, her şeyin “egzistansiyel an”larla ölçüldüğü “öznel zaman”¹⁴ ayrımını hatırlatmaktadır.

Eski Yunan’da, tarih araştırmalarını destekleyen bir düşüncede geçmişte olanların aynısı yahut benzerlerinin gelecekte de olacağına inanmalarındır. Geçmişte nelerin olduğu bilinince, gelecekte olanlara hazır olmayı düşünmüşlerdir.¹⁵ Eski Yunan’daki bu zaman tasavvurunda başka tarih düşüncesinin başlıca özelliklerinden biri, toplumun hafızasını ve hafızasındaki değerleri canlı tutarak, toplumun kimliğini ve var oluşunun sürekliliğini sağlamaktır. Platonda görüldüğü kadarıyla bu anlayış şöyledir; Yunan evren tasavvurunda hafızayı, Kronos ile Okeanos’un kız kardeşi olan tanrıça Mnemosyne temsil eder. Mnemosyne, olmuş olanı ve olacak olanı her şeyi bilir. Yunan inanışına göre, ozan Musalar’ın etkisine girmişse, doğrudan doğruya Mnemose’nin bilgisiyle yani özellikle “kökenler”, “başlangıçlar”, soy sople ilgili bilgiyle beslenir. Musalar anlatılarına en baştan, dünyanın ortaya çıkışından, tanrıların oluşundan, insanlığın doğuşundan başlayarak anlatırlar. *Bu yolla ortaya çıkarılan geçmiş, şimdinin geçmişinden de öte bir şeydir. Onun kaynağıdır.* Bu kaynağa kadar uzanmakla, hatırlama (anamnesis) olaylarını zamansal bir çerçeve içine yerleştirmek yerine, varlığın özüne ulaşmaya çalışır. “Akılda tutma ve unutma” insanın evren tasavvurundaki yeri açısından hayati bir öneme sahiptir. Yeniden doğuş düşüncesiyle beslenen Lethe (unutma)’nin görevi tersine döner. Onun suları artık dünyadaki yaşamı unutturmak amacıyla bedenden ayrılan ruhu karşılamaz. Tersine Lethe gökyüzü âleminin anısını, yeniden dirilmek üzere yeryüzüne dönen ruhtan silip atar. Artık unutma ölümlü değil, hayata dönüşü simgeler.¹⁶ Sokrates’te Gerçeği arayan, doğru bilgiye ulaşan tek varlık evrensel aklıdır ve bu akıl bedenden bağımsız yaşarken evreni tanımıştır ve şimdi onu hatırlamaya çalışmaktadır. Aramak, bulmak, bilim yapmak ise hatırlamaya çalışmaktan başka bir şey değildir. Salt doğru vardır. İnsan bu tümel salt doğruyu öğrenebilir. Bilgi, duyu bilgisi olarak, kişiden kişiye farklı biçimlerde karşımıza çıksa bile insan aklının evrensel akıla yaklaşmasıyla sağlam ve herkes için geçerli bilgilere ulaşılabilir. Bu da episteme, yani aklın bilgisidir. Bu hatırlama yöntemi ise karşılıklı diyalogtur. Özellikle Menon’da görülen *belirsiz hatırlayış* teorisi de bu noktada ifadesi gereken bir Platon yöntemidir.¹⁷ Bu noktada Platon “nasıl biliyoruz?” sorusuna verdiği cevabı da hatırlamak gerekir. Ölmez ruh, pek çok kez doğmuştur. Bunun için herkes Hades’te her şeyi görmüş, öğrenmediği bir şey kalmamıştır. Doğanın her yanı birbirine bağlı olduğu için, ruh da her şeyi öğrenmiş olduğundan, bir tek şeyi hatırlamakla bitin öteki şeyleri bulur. Öğrenme denen şey budur. Araştırma ile öğrenme belirsiz hatırlamadan (anamnesis) başka bir şey değildir (Menon 81c-e)¹⁸. Platon’da hatırlama sanıların bağlanıp episteme haline gelmesidir. Bu dünyaya gelmeden önce bulunduğu dün-

yada gerçek bilgiye sahip olan ruh, bir bedene hapsolunca bu bilgiyi unutmuştur. İşte gerçek bilgi ruhun bu dünyaya gelmeden önce sahip olduğu idealar bilgisini hatırlamasıdır. Diyalektiğin de yardımıyla doğuştan var olan fakat unutulmuş olan bilgiler açığa çıkar. Bilgisiz kimseye bilgi öğretilemez, ancak soru sorarak hatırlaması sağlanır. Hatırlama birbirine benzeyen iki şeyden biri algılandığı zaman meydana geldiği gibi birbirine benzemeyen iki şeyden biri algılandığında da meydana gelir¹⁹. Yani görüleceği üzere Sokrates-Platon çizgisinde hatırlama bir yöntem ve bilgi kaynağı olarak önemli bir yere sahiptir. Burada Eski Yunan'daki hermenötiğe dair önemli bir veri bulunmaktadır. Unutmak ve hatırlamak arasında çizgi kaosla kosmos arasında açığı da bir bakıma ortaya koyar. Tarihi geçmişe dair bir unutma benzer şartların ya da farklı ama özsel açıdan aynı durumların algılanmasıyla hatırlamaya dönüşebilmektedir. Geçmiş böylece şimdi ve gelecekle bir "an" haline dönüşüvermektedir. Eski Yunan dünyasında hermenötik bir "başka" evrene ait anlamları "bu" evrene göre çevirmek ve anlamak yani yorumlamak sanatı sayılması²⁰ göz önüne alındığından geçmişin şimdinin geçmişi oluşu ve onun kaynağı olmasına dair yorumlama daha iyi anlaşılabilir. Burada yeri gelmişken Eski Yunan'da özellikle Platon'da görülen diyalektik anlayışa da temas etmekte fayda vardır. Platon için diyalektik, şeylerin aslını bilme anlamında, bir bilim teorisidir. Hakikati araştırma yöntemi olarak hangi konuda olursa olsun, her şeyin özünü yöntemle kavramayı deneyen bir başka bilim yoktur. Platon genel olarak tarif etme ve bölümlleme yapılmasına *diyalektik* adını vermiştir.²¹

Alkibiades'e geri dönecek olursak bu dialogla Diotima arasında bir benzerlik olmakla birlikte erdemın doğurganlıkla değil Sokrates'in kendiliğinden geldiği gibi bir farkla başlamaktadır. Bu kısım daha gülünç ve şakacı bir Satyr trajedisi ile başlamıştır. Alkibiades bu dialogda kendisi yalnızca doğruyu söyleyen Sokrates ile eşleştirecektir. ²² Buna ek olarak Diotima diyaloguyla Alkibiades arasındaki çekişme bir anlamda Sokrates'in kalbi ve ruhunu imlemektedir. Bu diyalogun anlaşılmasında bu anlaşılması gereken gerilimlerden biri olarak gözükmektedir.

Alkibiades konuşmasına Sokrates'in daha iyi ifade edebilmek için iki benzetmeyle başlar: Silenler ve Satyr Marsyas. Bu örnekler en başta Plato'nun Mitos-Logos geriliminde konuları ortaya koyma üslubuna uygun görülmektedir. Mitolojiden seçtiği örneklerle gerçekliğe dair bir inceleme yapılmaktadır. Bu benzetmeleri kullanmasının sebebi Sokrates'te olduğunu düşündüğü tanrısal yöne işaret etmektir. Böylece aslında adeta tanrılarda olanın bir insanda da olabileceği gösterilmeye çalışılmıştır. Ancak burada Sokrates'in varoluşu ve akıbetine dair önemli ipuçları ve atıflar vardır. Silenler örneği ondaki insan görünen bilge tarafı ortaya koyarken bu tarafının Marsyas örneği ile nasıl onun sonunu da getirdiğine dikkat çekilmektedir. Marsyas ondan daha iyi müzik çaldığı iddiası Apollo ile giriştiği müzik yarışmasında yenilince derisi yüzülerek öldürülmüştü. Ama bu akıbeti kavalının sesindeki tanrısallığa halel de getirmemektedir. Marsyas'ın o tanrısal melodileri nasıl insanları

bilgelige ulaştırıyorsa Sokrates'te sözleriyle bunu yapmaktadır. Görünüşü Silenlere sözleri ise tanrısal bir melodi olan Marsyas'a benzetilerek burada adeta Sokrates'in fotoğrafl çekilmektedir²³. Burada pek çok Platon diyalogunda işaret edilen bir hataya karşı "görünüş ile içteki gerçeğin aynı olduğunu kabul üzerine" bir uyarı bulunmaktadır. Diyonisyak bir yaratık olan Silen aslında Sokrates görünümdeki Alkibiades'tir. Yani bir anlamda Alkibiades Sokrates'i bu canlıyla eşleştirip kendi karikatürünü çizmektedir²⁴. Coşkunun karikatürü. Strauss bu benzetmelerle Alkibiades'in bize Sokrates'in şiirsel bir sunumunu yaptığını söylemektedir. İçinde tamamen gerçeklerin bulunduğu tarihi bir şiir sunmaktadır. Alkibiades Tukidides'in Peloponnes savaşlarındaki şiirsel tarihi anlatımını Sokrates için kullanmıştır. Detayları gerçek genel çerçevesi kurgu olan bir tarihsel şiirdir bu.²⁵ Burada diğeri bir Tanrı ve insan gerilimi Siren örneğı ile sunulmaktadır. Sirenlerin sesini sadece Zeus zarar görmeden dinleyebilmektedir. Burada vicdanın sesini dinlemekle Sirenlerin özdeşleştirildiğı ve bunun da Alkibiades'in Sokrates karşısında düştüğü durumu realize etmede kullanıldığı görölmektedir²⁶.

Alkibiades devam eden sözlerinde konformizmle Sokratik başkaldırı arasında kalmış gibidir. Alkibiades kölelik zincirlerini ona göstererek zihnindeki kategorileri allak bullak eden adamla kendisi arasında sıkışmıştır. Sokrates, kendi kendine bir sorgulamaya itmiştir onu. Bir yandan onun bilgece tarafına meftun öte yandan ise kendisi ve toplumsal bağılarıyla olan paradoksal ilişkisini o alkışları arzulayan yanını çatıřtırmaktadır²⁷. Burada filozofun kendisini ve eksiklerini durmadan araması gereğı üzerine bir argüman olduğu da ifade edilmektedir²⁸. Sokrates burada erdemin özgürleştirici erdemsizliğinse köle eden tarafına vurgu yapmaktadır. Sokrates burada Alkibiades'e sormaktadır sen özgürlüğün mü yoksa köleliğin mi tarafındasın? Alkibiades özgürlükle kölelik yapmak konusunda özgürdür. Her yetişkin insanın karşı karşıya kaldığı seçimi burada Sokrates Alkibiades'in önüne koymuştur. Kendini umursamak ve bilmek konusunda Sokrates Alkibiades'e arasında bulunduğu gerilimi göstermektedir²⁹. Ya kölelik zincirleri kırılacaktır ya da zincirlerle bağı konformizm devam edecektir. Burada ayrıca Strauss modern bir kelimeyi görür: Din. Sokrates'in dini bir etki uyandıran bir pişmanlık vaizi gibi olduğunu ve Alkibiades'in utanç içinde bu etkiden bahsettiğini ifade etmektedir³⁰.

Sokrates'te var olan bir güce işaret etmektedir. Bu bizim kültürümüzdeki ifadesi ile tam da "Harabat ehline hor bakma hazineye malik viraneler var" sözüyle ifade edilen anlamdır. Sokrates dışarıdan bakılınca Silenler gibi bilgisiz ama içine girip onu tanıdığımız da bir hazinedir. Sokrates mantığında güzellik, zenginlik, çan ve şeref gibi kavramların anlamsızlığına işaretle onun bir çocuk naifliğindeki üslubunun ardında yatan demirden çekirdeğı anlatır Alkibiades. Bu adeta binlerce yıl önce yaşamış bir Nasrettin Hoca tarifidir. İronik bir şahsiyet. Sokrates adeta eşeğine ters binmiş Atina sokaklarında gezinmektedir. Ve bu gezintisinde zaman zaman ciddileşveren ve ışıklarını saçan bir Tanrıya dönüşüverir. Bu Devlet'teki *bilgelige* karşılık gi-

bidir³¹. Burada önümüze siyaset felsefesi ve devlet kavramı çıkmaktadır. Siyaset Felsefesi adını alan sahanın konusu siyaset ve ona bağlı kavramlardır. “Siyasetin problemlerini, siyasî sistemleri, siyasal hayvanlar olarak tanımlanan insanların belli bir siyasî sistem içindeki davranışlarını felsefeye özgü yöntemlerle ele alan felsefe dalına, daha çok normatif bir nitelik arz eden kavramsal araştırma türüne verilen ad”³² olarak da tanımlanmaktadır. Siyaset felsefesi yöntem bakımından ise felsefi bir yol izler. Siyaset bilimi konusu bakımından ele alındığında güncel olan kadar geçmişin önemi de büyüktür. Geçmiş dolayısıyla tarih bize bir yönüyle dünyanın doğru ve hatalarını ileten bir kılavuz niteliğini taşır. Dolayısıyla siyaset bilimi ve felsefesi bir kılavuz özelliği de taşımaktadır. Siyaset biliminin verileri felsefenin yöntemiyle ele alınmakta ve böylece normatif bir yapının ötesinde soru soran ve geleceğe bakan bir yapı kazanmaktadır. Felsefe bir tanıma göre, düşünmenin var olan kurduğu bir tür ilişkidir. Felsefe bir yandan var olanların neliğini belirginleştirmeye çalışırken bir yandan da, yine bu çeşitli düzlemlerdeki (var oluş-düşünce-dil) var olanlar arasındaki ilişkileri konu olarak ele almaktadır³³. Bu bakımdan siyaset biliminin ve belki de geniş açıyla bakarsak tarihin konusu olan devlete dair kendi yöntemiyle bir bakış açısı geliştirmektedir. Eşitlik nedir? Özgürlük nedir? Bunlar değerli ve peşine düşülecek amaçlar mıdır? Bu amaçlara nasıl erişilebilir? Yasaları ihlal edenlerin özgürlüklerini kısıtlama durumu için ne gibi haklı sebepler gösterilebilir. Yasayı ihlal etmek durumunda kaldığımız durumlar olabilir mi? İnsanın gelişme süreci içinde, yönetimin ya da devletin kaynağı, doğası, amacı ve önemi, var olan, var olmuş olan devletlerin sınıflanması ve bu devletlerin oluşumunda etkili olan felsefe ya da görüşlerin incelenmesi, İdeal düzen arayışları, Ütopyaların yapısı ve bunların gerçekleşme şansları, Bi-reyle devlet, itaat etmeyle özgürlük arasındaki ilişki, baskı, sansür ve yönetimin gücü, Adalet, eşitlik, özgürlük, haklar ve mülkiyet gibi temel kavramların analizi. Bunlar, herkes için önemli sorulardır. Siyaset filozofları bu ve benzeri soruları aydınlığa kavuşturmaya açıklamaya çalışmışlardır. Politika felsefesi, etik, iktisat, siyaset bilimi ve düşünce tarihi ile örtüşen, çok genel bir konudur. Politika filozofları içinde bulundukları politik durumlara bir karşılık ya da tepki olarak yazarlar. Bir filozofun argümanlarını anlamak için, tarihsel ardalana ilişkin bilgi, bu alanda, birçok alanda olduğundan çok daha büyük önem taşır.³⁴ Bu bakımdan felsefenin bu “neliği” sorgulama eylemine ve ardalana göz atmak istendiğinde şüphesiz bakılması gereken ilk iki isim Platon ve Aristo’dur. Platon’un genel felsefesi içinde ele aldığı konulardan biri devlettir. İdeal şartlarda insan için iyi hayatın bilgisi, bütün felsefi araştırmaların karakteristik hedefidir. Onun için bir idea; mükemmel, ebedi, değişmez ve bizatihi var olan vardır. Onun devlet felsefesi de bu genel temele dayanmaktadır.³⁵ Aristo “Her çeşit bilgi ve etkenlikte amaçlana erek, iyilik’tir. Bu özellikle onların en yükseği, devletin ve yurttaşların etkinlikleri için doğrudur. Devlette amaçlanan iyilik adalettir, buysa tüm topluluğun iyiliği için olandır³⁶... Devlet, herkesin, aileleri ve akrabaları içinde iyi yaşamaları, yani tam ve doyurucu yaşam sürebilmelerini olanaklı kılabilmek için-

dir. İyi yaşam demek, bizce, mutlu ve soylu yaşamaktır.³⁷ ” demektedir. Platon devlette dört temel kavramı öne çıkarmaktadır. Bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve doğruluk. Bilgelik kararların bilgece verilmesini sağlayan özelliktir. Bilgece karar vermek bilgi işidir. İnsanlar bilgisizlikleriyle değil, bilgileriyle doğru karar verirler. Bu bilgi koruyuculuk bilgisidir. Demin en iyi koruyucu dediğimiz devlet adamlarında bulunur. Böyle bir devlete de bilge devlet demektedir. Yiğitliğe gelince, onun ne olduğunu, bir devlete yiğit dedirten insanların kimler olduğunu bilmek güç olmasa gerek. Bir devlette korkak ya da yiğit demek için onun uğruna savaşan insanlardan başka kim akla gelebilir? Ölçü, dedim, İsteklerimize, tutkularımıza vurduğumuz bir çeşit dizgindir. Bir insanın içinde iki yan vardır: Biri iyi, biri kötü. İyi yan, kötü yanı buyruğuna aldı mı, buna kendine hâkim olma diyoruz, bun yapanı da övmüş oluyoruz. Şimdi devletimize gelelim: Bu iki yanı onda da göreceğiz. Bizim devletimize kendine hâkim diyeceğiz. Çünkü onda iyi yan, kötü yanı buyruğuna almıştır. Ölçülü kendine hâkim diye buna diyoruz. Ölçü yiğitlik ve bilgelik gibi değildir. Bu ikisi toplumun yalnız bir parçasında bulunur. Bütün toplumu da yiğit ve bilge kılar. Ölçüyse, bütün topluma yayılır. Bütün yurttaşlar arasında tam bir düzen kurar. Devlette incelediğimiz üç değer vardı ya: Ölçü, yiğitlik ve bilgelik. Bunların dışında kalan değer, onları doğuran ve yaşatan değerdir. Baştan da, üç değeri bulursak geriye dördüncüsü olan doğruluk kalır dememiş miydik? Doğruluk kendi malının sahibi olmak ve kendi işini görmektir diyebiliriz.³⁸ Nihayet Platon’a göre iyi adam olmak kolay iş değildi; önce insanın doğuştan bir üstünlüğü olacak diyorduk, çocukken hep güzel şeylerle oynayacak ve sonra kendini bu güzel şeyleri öğrenmeye verecek demek suretiyle iyi adam olmanın sınırlarına işaret eder. Platon devletin doğruluk üzerinde gelişen esas dört erdeme bağlamıştır. Bilge idareci, yiğit asker ve ölçülü bir toplum.

Platon Şölen’de devam eden anlatısında Sokrates’tekini değişik yollarla nasıl avlamaya çalıştığını ama bu sırada can evinden felsefe yılanı tarafından sokulduğunu anlatır. Buradaki argüman Sokrates’in peşinde olduğu güzelliğin karnal olmayan üst bir eros olduğunun temellendirilmesidir. Koynuna sokulan bir güzelliğe bile ölçü ve kudretle karşılık veren bilge ona ders vermektedir. Onun peşinde olduğu güzeli ona yaşatarak öğretmektedir. Burada Sokrates’in kişisel iradesi ve erdemi ortaya konularak erotik mantık desteklenmektedir. Burada Alkibiades bir ironi ile Diotima’nın bedeni yerine kendisininkini koyarak Sokrates’in onda doğuracaklarına bir atıfta bulunur. Buradaki argüman ise Sokrates imajı üzerinden kendi eksikliğinin peşinde olmaktır. Kendine yeten birisi olmak ve yukarıdaki para, seks gibi şeyleri önemsememek argümanı öne çıkarılmaktadır. Onun gençleri ayartmak için seksi kullanması ise sadece bir oyundur. Sokratesin durumu Diotima’nın güzelliği gibi hiç değişmemektedir.³⁹ Buradaki Alkibiades’in “Düşüncenin gözü ne zaman iyi görmeye başlar: Gözlerimiz keskinliğini kaybedince” sözleriyle uyarılması aslında Sokratik tarzın tipik bir belirışıdir. Bu aslında Diotima diyalogundaki “Gerçek erdemleri, ancak, güzele onu görececek gözle bakan kimse

yaratabilir” argümanıyla birlikte okunduğunda daha anlamlı bir yere oturmaktadır. Keskin ve köşeli olmayan ne iyi ne kötü halinin bir ifadesi gibi görülmektedir. Bu Devlet’teki *ölçülülük* ilkesine karşılık gibi görünmektedir⁴⁰.

Sokrates övgüsü onun zorluklar karşısındaki yiğitliği ve savaşlardaki cesareti ortaya konularak Platon Devlet’teki *yiğitlik* ve *cesaret* ilkelerini adeta onun şahsında temellendirir⁴¹.

221d’den itibaren yine ironik yanlarıyla Nasrettin Hoca kimliğindeki Sokrates’i görürüz. Nasrettin Hoca’nın kazanları doğurtan bilgeliğine halkın naif bakışı ama altındaki derin felsefeyi anlatır gibi Alkibiades Sokrates’in konuşurken nasıl naif bir üslupla adam olmaya dair dersler verdiğini anlatır. Erdem dolu sözler tutulacak yolu ve varılacak amacı gösterir. Burada da Sokrates’ten yola çıkılarak Erdem ilkesi ortaya konulmuştur⁴².

Diyalog’un sonunda Alkibiades Sokrates’in kapılmış gibi görünüp kapışında bahseder ve bunu Agathon’u bir anda kendisinden makul bir sebep bulup ayırmasıyla da canlandırır⁴³. Bu bölüm adeta diyalektiğin yarım kalışını ve Alkibiades’in karnal düzeye takılmasının Sokrates tarafından ifadesi gibidir. Kibirli yan ağırbaşlı yana galebe çalmış ve filozofik tavır karnal tavır tarafından bastırılmış gibi görülür. “Sevecek yerde kendine sevdiren” Sokratik yöntem Alkibiades-Agathon konuşmasından kendisini gösterir. Lysis diyalogunda görülen sevgiliyi avlama taktiğini adeta Alkibiades uygulamış ancak henüz görüşü keskinliğini yitirmedikten ustasını ustasının oyunu ile yenememiştir. “Çocuk düşe kalka büyür sözü” de Sokratik eğitimin bir unsuru olarak ortaya konulmuş ve Alkibiades bunun somut örneğini teşkil etmiş gibidir. Adeta Sokrates Alkibiades’in karnal varlığını ve eros’una Agathon ile darbe indirmiştir. Böylece filozofik eros’un elde edilmesi konusunda bir ders verilirken salona dolan diğer kalabalıkla diyalog kesilmiştir. Bu bölüm bir bakıma Sokrates’in eşsizliğinin de itirafı gibidir. İnsani eros’un Sokrates elinde yok edilmesinin ortaya çıktığı bir bölümdür. Sokrates’in ironik kibri bir kere daha insani eros’u yenmiş gözükmektedir.⁴⁴ Alkibiades’in Sokrates’i merak edişile birlikte felsefe başlamıştır. Ancak bu onun hayal kırıklığına, acı çekmesine ve küçük düşmesine sebep de olmuştur. Alkibiades’in politik kibri Sokrates’in bilgece musikli retoriğini duymasına engel olmuştur⁴⁵.

Tarih, erdem ve felsefe incelenen metinde dikkat çeken temel konulardır. Zamanın zihnimizdeki gele gitleri, tarih ve tarihçi üzerine düşünceler. Erdemin varlığı ve düşüncenin oluşu. Görünenin ardından görünmeyen manayı keşfetmek. Kendinden kendine düşünceye yolculuk. Bu diyalogda erosun felsefe yolunda ve bilgeliğe nasıl önemli ve yapıcı bir unsur olduğu Sokrates’in kimliğinde canlandırılan Silenler ve Marsyas ile sembolize edilen ve Alkibiadesle karikatürize olan karnal ile kosmik gerilimi, erosa ulaşmadaki tutkular ve acılarla örülü hayattan aşkına geçmede durmak bilmeyen yolda oluş görülmektedir. Yani bu diyalog bize insan gurur ile felsefi eros’un gerçekleşmeyeceğini anlatmaktadır⁴⁶. Burada Sofistlerin hazcı ve yararçı

görüştüne karşı Sokratik doğru anlayışı çıkar gibidir. Alkibiades'in şahsında Platon Sokrates'in bile bir yerden sonra hiç olduğunu ve bilgeliğe kavuşmanın güzeli karnal erostan kozmik erosa taşımakla mümkün olabileceğini ortaya koymuştur. Alkibiades'in karnal güzelliğinin Sokrates'i avlaması düşünülürken Sokrates'in aşkın güzelliği Alkibiades'i avlamıştır. Onun tanrısal öğeler taşıyan bilgeliği aşkın üstün manasını Alkibiades'e öğretmiştir. Alkibiades fiziksel güzellik ve kendine hâkim olamamanın adeta mükemmel bir örneği olarak sunulmuştur. Bu yolla filozofun güzellik karşısında tutumu ve ne aradığı ortaya konulmuştur. Bu diyalogda genel olarak Sokrates'in Alkibiades üzerindeki etkisi, Sokrates'in tabiatının ne olduğu, Sokrates'in, Silenler gibi, ruh hamilesi olduğu, Sokrates'in kandırarak kendisini seven gibi göstermesi Alkibiades'in bunu maddi olarak algılaması ve metnin tümüne hâkim olan görünen ile olanın mahiyet farkına işaret edilmesi, dolayısıyla Sokrates bir erdem pazarlığında en değersiz olan karnal güzeli reddedişi göze çarpmaktadır. Bu diyalog bir bakıma trajedik ve komedik üsluplarla Platon'un ayrımları ve birliktelikleri gösterdiği bir üslupla dikkat çeker⁴⁷. İnsanın eros'u elde etme yolundaki trajedik ve komik hali kendi içinde bölünmeleri ve bir araya gelişleri bu üslupla sergilenmeye çalışılmıştır. Öz kültürümüzde bir örnekle somutlaştırmak gerekirse Nasrettin Hoca fıkrasındaki tencere ironisindeki gibi tenceresi doğrunca buna inanan ama aynı tencerenin öldüğüne inanmayan insanın ironik komik-trajedik hali burada gösterilmek istenir. Atınanın işleriyle uğraşan Alkibiades'in Sokratik erdem karşısında köleleşip acı çekmesi halkın yanında alkış bekleyen yani ile felsefi eros arasında yaşadığı gerilim bu trajedik komedinin örgüsü gibidir.

¹ Fatma Paksüt, *Platon ve Platon Sonrası*, Ankara, 1982, s.433, 463.

² Hans Sluga, "Ludwig Wittgenstein, Yaşamı ve Yapıtları", *Cogito*, S.33, 2002, S.36.

³ Frisbee C. C. Scheffied, *Platho's Symposium, The Ethics of Desire*, Oxford, 2006, s.206; Stanley Rosen, *Plato's Symposium*, London, 1968, s. 278–279.

⁴ Rosen, *Plato's Symposium*, s. 283, 288.

⁵ Burhanettin Tatar, "Siyasi Hermenötik Bağlamında Diyalojik Bilinç Sorunu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, S.2, 2001, s.58.

⁶ <http://san.beck.org/Alcibiades.html>.

⁷ Leo Strauss, *On Plato's Symposium*, Chigago, 2001, s. 252.

⁸ Scheffied, *Platho's Symposium*, s. 184.

⁹ Eflâtûn, Şölen, (Çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu), İstanbul 1961, s.80, 81.

¹⁰ Ayhan Bıçak, *Felsefe ve Tarih*, c.2, İstanbul, 2004, s. 110.

¹¹ Verilen alıntının başında Aristoteles şu tespitlerle anlatısına başlar: "Zaman zamandaş olarak alındıkta her yerde aynı, ama 'daha önce' ya da 'daha sonra' olarak aynı değil, çünkü değişme de varken bir, tek; geçmişte kalmışsa ya da gelecekte olacaksa değişik. Zaman onunla saydığımız sayı değil, sayılan sayı, bu ise 'önce', 'sonra' hep değişik oluyor, çünkü 'an'lar değişik... kısaca zaman kendi başına devinim ölçüsü, ilineksel olarak da başka şeylerin ölçüsü ise şu açık: Ölçtüğü tüm nesnelerin varlığı ya duradurma ya da devinme içindedir. Demek ki ortadan kalkan ve oluşan nesnelerin, kısaca kimi kez var olan kimi kez var olmayan nesnelerin zaman içinde olması zorunlu (çünkü zaman onların varlığını ve

- tözünü aşan, daha büyük bir şey.) Ne ki zamanın sardığı ‘var olmayan’ nesnelerin kimi vardı, söz gelişi Homeros bir zamanlar vardı, kimi de var olacak, zamanın öyle ya da böyle bir biçimde saracağı gelecekteki bir nesne. Her iki biçimde de saracağı gelecekteki bir nesne. Her iki biçimde de sarıyorsa her ikisi de geçerli /hem vardı hem de olacak/. Ama zamanın hiçbir yerde sarmadığı nesneler ne vardı ne de var olacak. Karşıtları hep var olan ‘var olmayan nesneler’ içine girenler bu tür, sözgelişi köşegenin kenarla eşit ölçüde olmaması hep geçerli ve / ölçülmesi/ zaman içinde olmayacaktır, eşit ölçüde olması ile ölçülmesi de öyle. Bunun için hep yok, çünkü ‘var olana’ hep karşıt. Karşıtları her zaman olmayan nesnelerin ise olması da olanaklı olmaması da, onlar için oluş ve yok oluş söz konusu.”, Aristoteles, *Fizik, Zaman Kavramı*, (Çev. Saffet Babür), Ankara, 2007, s. 23, 29, 31.
- ¹² R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, (Çev. Kurtuluş Dinçer), Ankara, 2007, s. 56–57.
- ¹³ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul, 1989, s. 198–199; <http://mitoloji.info/yunan-mitolojisi/eski-yunanda-zaman-tanimi.nedir>; Bıçak, *Felsefe ve Tarih*, s. 132.
- ¹⁴ Emel Koç, “Yunus Emre ve Egzistansiyalistler’de Zamansallık ve Ölüm”, *Felsefe Dünyası*, S. 29, 1999, s. 35.
- ¹⁵ Ayhan Bıçak, *Felsefe ve Tarih*, c.2, İstanbul, 2004, s. 122.
- ¹⁶ Bıçak, *Felsefe ve Tarih*, s. 219–220.
- ¹⁷ Platon, *Devlet*, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz), İstanbul, 2006, s. 227; Platon, “Menon”, *Diyaloglar*, (Çev. Adnan Cemgil), İstanbul, 2009, s. 143, 162–163, 170; Bıçak, *Felsefe ve Tarih*, s. 220; <http://www.felsefeevi.net/dogrubiogolana.html>.
- ¹⁸ Cemal Güzel, “Platon’un Bilgi Görüşü”, *Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Dergisi*, c. 20, S. 2, 2003, s.108,109.
- ¹⁹ Mustafa Ülger, “Eflâton’un Bilgi Görüşü”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.12/2, 2007, s.195.
- ²⁰ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İzmir, 1994, s. 177.
- ²¹ Bıçak, *Felsefe ve Tarih*, s. 221.
- ²² Richard Hunter, *Symposium*, Oxford, 2004, s. 99.
- ²³ Eflâton, *Şölen*, s. 81–82.
- ²⁴ Hunter, *Symposium*, s. 100.
- ²⁵ Strauss *On Plato’s*, s. 261–262.
- ²⁶ Strauss *On Plato’s*, s. 266.
- ²⁷ Eflâton, *Şölen*, s. 83.
- ²⁸ Hunter, *Symposium*, s. 100.
- ²⁹ Timothy O’Leary, *Focualt and the Art of Ethics*, New York, 2002, s. 49–50.
- ³⁰ Strauss *On Plato’s*, s. 265.
- ³¹ Eflâton, *Şölen*, s. 84–85.
- ³² Ahmet Cevizci, *Feksefe Sözlüğü*, Ankara, 1997, s. 617.
- ³³ Betül Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?*, İstanbul, 2000, s.15–17.
- ³⁴ Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, 2000, s.75.
- ³⁵ Neşet Toka, *Siyaset Felsefesine Giriş*, İstanbul, 2005, S.43–44
- ³⁶ Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, 2000, s.90–91.
- ³⁷ Aristoteles, *Politika*, s. 85.
- ³⁸ Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul, 2006, s.125–135.
- ³⁹ Hunter, *Symposium*, s. 101.
- ⁴⁰ Eflâton, *Şölen*, s.85–88.
- ⁴¹ Eflâton, *Şölen*, s.89–91.
- ⁴² Eflâton, *Şölen*, s.91–92.
- ⁴³ Eflâton, *Şölen*, s. 92–93.
- ⁴⁴ Rosen, *Plato’s Symposium*, s.301, 317, 320.
- ⁴⁵ Rosen, *Plato’s Symposium*, s. 324.
- ⁴⁶ Sheffield, *Plato’s Spmposium*, s. 206.
- ⁴⁷ Rosen, *Plato’s Symposium*, s.326.

ABDURRAHİM KARADENİZ

TRUVALI AİNEAS'TEN TRAKYALI SPARTAKÜS'E
BİRAZCIK ROMA'YI HESABA KATMAK

*Ah, bu Roma'nın horozları!
Kulak tırmalar şarkıları.*

Kalkış

Kutsal *İlion* (Truva) kentinin yıkılışını anlatan *İlyada* destanının uzantısı olan efsanelerden biri de Roma'nın kuruluşuna dairdir. Roma'nın kuruluş efsanesinde Latyom prensesinin ikizleri *Remus* ve *Romulus*'un dedesi, yıkılan Truva'dan kaçan *Aineias**'tır. Bir varyanta göre bu çocukların diğer adları *Rhea Silvia* ve *İli-a*'dır. *İlia*, Truva'nın ikinci adı *İlion* bağlantısını gösterir. Kent kurucusu *Romulus*, Truvalı kökenini annesinden alır. Çünkü babası, İtalya'nın en önemli tanrılarından savaş tanrısı *Mars*'tır. *Mars*, bir *vesta* rahibesi olan Latin kralı *Numitor*'un kızına tecavüz ettiği için *Remus* ve *Romulus* yarı tanrı olarak dünyaya gelir. Ancak *vesta rahibesi* olan anneleri, bakirelik yeminini –tecavüz vesilesiyle– bozduğundan *Tiber* nehrine atılınca nehir tanrısı, bu kadını eş olarak alır. Annesiz kalan çocukları bir dişi kurt emzirip büyütür. Bir varyanta göre çocukları kurdun emzirip büyütmesi, savaş tanrısı *Mars*'ın kutsal hayvanı oluşuna, başka bir varyanta göre de bir köylünün eşi oluşuna bağlanır. Bu varyantta çocukların, eşi kurt olan bir köylünün yanına sığındığı anlatılır. *Azra Erhat*, *Mitoloji Sözlüğü*'nde kurdun *Tiber* kıyısında tesadüfen çocukları bulduğunu ve emzirdiğini belirtir. (s. 336) Üç varyant da kurt anada birleşir. Roma'nın sembolü bu yüzden kurttur.

İlias'ın *Mars*'tan olan oğlu *Romulus*, *Tiber* kıyısında yeni *İlion*'u yani *Roma*'yı kurar. Romalılar, tarihlerini kentin kurulmasıyla yani İ.Ö. 753'le başlatır. Akhalıların Truva'yı yıktıkları tarih, İ.Ö. 1183 olduğuna göre, eski *İlion*(Truva)'un yıkılışıyla yeni *İlion* (Roma)'un kuruluşu arasında yarım bin yıllık bir boşluk vardır. (Simon: 2001)

Roma'nın ilk kralı kentin kurucusu *Romulus* olur. *Romulus*'tan sonra ikisi *Et-rüsk* kökenli on bir kral yönetime gelir. Bu yönetim şekli İ.Ö. 509 yılına kadar sürer. Daha sonra Roma'da, her yıl değiştirilen seçilmiş konsüllerden oluşan yeni bir devlet şekli meydana getirilir. İ.Ö. 1. yüzyıla, *Gaius Octavian* (Augustus)*'a kadar uzanan dönemde Roma, cumhuriyetle yönetilir. Roma'nın ebedî diktatörü ilan edilen ve bir grup cumhuriyetçi konsülün kendini imparator ilan edeceği düşüncesiyle suikast sonucu öldürülen *Gaius Julius Caesar* (İ.Ö. 100-44)'a kadar Roma'da, cumhuriyet yönetimi sürer. *Julius Caesar*, Roma sınırlarını Anadolu'dan İngiltere'ye kadar genişletir, Mısır'la (XIII. Ptolemy: Kleopatra) yakın ve samimi

ilişkiler kurar. Kuzeydeki Germen kabilelerini kendi ormanlarına hapseder ve Roma'yı her bakımdan bir imparatorluk görünümüne büründürür. *Caesar*'ın ölümünden sonra II. Triumvirlik döneminde (Gaius Octavian, Marcus Antonius ve Lepidus) üç hükümdar, Roma topraklarını üçe bölerek bir süre yönetir. Ancak *Gaius Octavian* (Augustus: İ.Ö. 63-İ.S. 14), Marcus Antonios'u, İ.Ö. 31'de *Actium Savaşı*'da yenerek saf dışı bırakır. Diğer triumvir *Lepidus* daha önce sürgün edilmiştir. Böylece 1453'e dek süren imparatorluk dönemi *Gaius Octavian*'la başlar.

Fetih ve asimilasyonlarla Batı Avrupa, İngiltere ve Akdeniz'i çevreleyen geniş bir coğrafyada egemen olan Roma İmparatorluğu, göçebe toplulukların akınlarıyla yıpranır. Thedoodosius'un 395'te ölümüyle İmparatorluk iki oğlu arasında (Doğu Roma ve Batı Roma İmparatorluğu) ikiye bölünür. Hispanya, Galya ve İtalya'yı içine alan Batı Roma İmparatorluğu, 476'da Germen kabilelerinin saldırıları sonucu yıkılır; yerinde bağımsız krallıklar kurulur.

Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılması, Antik Çağ'ın sonu, Orta Çağ'ın, başlangıcı kabul edilir. Konstantinopolis'ten (İstanbul) yönetilen Doğu Roma imparatorluğu, 1453'e kadar varlığını sürdürür.

Tam (İ.Ö. 753-İ.S. 1453) 2206 yıl varlığını sürdüren Roma İmparatorluğu, Truva, Grek-Helen, Latin, Sabin ve Etrüsklerin tarih, kültür ve medeniyet mirasını devralır. Antik Yunan ve Helenistik dönem mirasını Batı'ya aktaran Roma, kendinden sonraki dönemlere zengin bir medeniyet mirası bırakır: Yeni kültür ve medeniyet oluşumlarına derin bir biçimde nüfus eder. Bu etkiyi daha çok modern Batı uygarlığını oluşturan temel etki olarak görmek gerekir.

Aslında Roma'nın mirası –Yunan'ın mirası gibi– her alanda zenginlik gösteren bir nitelik taşımaz. Romalılar, bilimlerin gelişmesine pek az katkıda bulunmuşlardır: Matematik, beşerî bilimler, tıp pek büyük şeyler borçlu değildir onlara. Romalılar, Helenistik bilimleri kabul etmekle yetinirler. Buna karşılık politika, askerlik, idarî organizasyon, mimarî ve hukuk alanlarında Roma mirası, hatırı sayılır ciddiyettir. Batı uygarlığının düşünsel temellerini Yunanlılar kurmuşsa “idarî ve hukuksal” temellerini Romalılar kurmuştur. (Tanilli, 1991: 27)

Batı dünyasında Roma mirasının izlerini siyaset, yönetim, hukuk, savaş, mimarî, teknoloji, dil ve tarih alanlarında daha kuvvetle görmek mümkündür.

Kent Kültürü

Roma medeniyeti, her şeyden önce bir kent medeniyetidir. Tarihte bir kentin imparatorluğa dönüşmesi; bünyesine pek çok dil, din ve ırk karıştığı hâlde yine de bu imparatorluğun, dünyanın en uzun ömürlü imparatorluğu olabilmesi gerçekliği üzerinde ciddi kafa yormak gerekir.

Roma'nın kurulduğu dönem, İtalya'da Sicilya'dan Poe ovasına kadar pek çok başka kentin ortaya çıktığı döneme rastlar. Güneyde Yunanlılar, kuzeyde Etrüskler şehir devleti hâlinde yaşamaktadır. Etrüskler de kendilerini Lidyalı sayar ve kendi kent geleneklerini canlı tutmaya özel önem verirler. Bu durum *İlyada Des-*

tanı'nda da görülen, her şehrin özel bir tanrısının olması, o şehirde bu tanrı için bir sunağın bulunması gibi bir dizi düzenleme ve ritüeli beraberinde getirir. İtalya yarımadasında yeni kurulan kentler, Doğu'nun ünlü kentlerine ilgi duyar ve köklerini bu kentlere dayandırmaya özen gösterir. Roma'da da kendilerini *familiae Troianae* olarak gören yaklaşık elli aristokrat soy bulunur. Onlar bir zamanlar, *Aineias*'le birlikte İlion ateşini Priamos'un atasını, İliona'nın şalını ve Roma egemenliğine ait diğer eşyaları yanlarında getirmişler (Cancık, 2001: 115) ve yeni kurulan bir kente tarih derinliği kazandırmışlardır.

Etrüsk aristokrasisi, destanlarda anlatılan kentleri ve bu kentlerde yaşanan atmosferi taklit eder, gelişmiş demir teknolojileri sayesinde ticareti mübadele biçiminde yapar ve refah içinde yaşar. Etrüsklerin bu anlayışına Romalıların at tutkusunu eklenir. Çünkü *İlyada*'da Truvalılar, sık sık iyi at ve kısrak yetiştiricisi/terbiyecisi diye tanıtılır. *Truva*'yla ilişkili bütün kentlerde iyi atlarla arabalara sahip olmak bir zenginlik göstergesidir bu yüzden: Roma'da da ayrıcalıklı bir paye kabul edilir. Ölüncü atları ve arabalarıyla gömülen Etrüsk aristokratlarının sayısı oldukça fazladır. (Simon, 2001: 105) İtalya yarımadasında aristokratlarla şövalyelerin kendilerini, Truva kahramanlarıyla ilişkilendirmesi onlara büyük bir ayrıcalık kazandırır. Kentler için de benzer bir durum söz konusudur. Sadece Roma değil Padua, Venedik ve İtalya'da yaklaşık yüz kadar büyük yerleşim, geçmişini *Aineias*, *Antenor* ve diğer Truvalılara dayandırır. (Borgolte, 2001: 125) O devir insanların da asalet ve aristokrat köken arayışının destan kahramanlarına benzeme, onlar gibi olma yönünde ortaya çıkması, aynı anlayışın kentler için de geçerli olması –önceleri yapay da olsa– toplumsal hayata derinlik, değer ve kültür kazandırmıştır denebilir. Çünkü destanlarda anlatılan kentlerle kahramanlar usta ozanların elinde işlenmiş bir güzelliğe büründürülüp idealleştirilmiştir. Orta Çağ'da bile birçok aristokrat aile, kökenlerini kutsal İlion kentine dayandırmayı sürdürür. Kentlerin amforalarında destan sahnelerinin resimleriyle bu destan varyantlarını yineleyen ve geliştiren ressamın yanında *Stesichoros* (İ.Ö. 600), *Vergilius* (öl. İ.Ö. 19), *Publius Ovidius Naso* (İ.Ö. 45-İ.S. 17) gibi şairler hem Latin edebiyatının temellerini atar hem de Latin insanının 'nasıl'lığını belirler. Böylece yeni İlion'da eski İlion'dan gelen zengin bir kent kültürü oluşur. Tapınaklar, eğitim kurumları, tiyatro kumpanyaları, Romalıları eğitirken fetihlerin yağma ve talanları da kenti gidecek zenginleştirir. Köleci bir toplum yapısına sahip olan Roma, ezilenler için cehennem, aristokratlar için ise zevk ve eğlence merkezine dönüşür. Roma'nın eğlenceperestliği zenginleşmesiyle doğru orantılı gelişir.

Roma toplumunu, ezenler ve ezilenler diye iki sınıfa ayırmak biraz kaba bir tasnif olur elbette. Roma toplumu son derece hiyerarşik bir yapıya sahiptir. Toplumun en alt kesiminde köleler (*servi*), onların üstünde azledilmişler (*liberti*) ve en üstte de özgür doğmuş vatandaşlar (*cives*) vardır. Özgür vatandaşlar da kendi aralarında sınıflara ayrılır. Soylarını Roma'nın yüz kurucu atasına dayandırabilenler, *patriciler*; bu dayanağı bulamayanlar, *plebler* arasındadır.

Roma'nın ezenleri *particiler*dir. Particiler; siyasî, adlî, iktisadî ve dinî sahada imtiyazlı olduklarından devletin yüksek memuriyetlerine ve rahipliklere seçilebiliyor, yazılı olmayan örf ve âdetlere göre iş görenler oluyor, devlet topraklarının bir kısmını işletiyordu. Roma mahkemelerinde yargıçlık vazifesini de sadece particiler yürütür. Devletin kullanmadığı toprakları az bir ücret karşılığında vatandaşlara satınca yine bu topraklar particiler tarafından satın alınıyordu. Böylece biraz toprak sahibi pleb bir vatandaş, askere giderken silah, elbise gibi gereklilikleri karşılamak için ya toprağını satıyor ya da borç para alıyor, aldığı borcu vaktinde ödeyemediği zaman da köle oluyordu. Ancak bazı *pleb* ailelerin zenginleşerek politikaya girmesi, bazı *patricilerin* de darboğaza düşmesi rastlanılan bir durumdur. *Patrici* veya *pleb* sülalesinde bir konsül bulunan kişi, asil (*nobilis*) sayılırdı. *Marius* ve *Cicero* gibi geldiği ailenin çıkardığı ilk konsül olan kişiler *novus homo* (yeni adam) olarak bilinir ve torunlarına asil sıfatı kazandırır. Yine de *patrici* kökenli olmanın hatırı sayılır bir itibarı vardı ve dinî görevlerin çoğu yalnızca *patricilere* açıktı.

Tarım ve Ticaret

Romulus, İ.Ö. 753 yılında Roma'yı kurduğunda, arazileri 8 dönümlük parsellere ayırmıştı. Bu ölçüde bir araziye sahipleri işletebiliyordu. İ.Ö. 508 yılında Roma Cumhuriyeti kurulduğunda merkezi İtalya toprakları çok verimliydi. Ortalama bir çiftliğin büyüklüğü bir aileyi beslemeye yeten yarım hektarla iki hektar arasında değişiyordu. Birçok ünlü Romalı ailenin ismi en iyi yetiştirdikleri sebzelerden geliyordu. İyi bir çiftçi olarak anılmak cumhuriyette büyük bir iltifat olarak kabul ediliyordu. *Cincinnatus*, İ.Ö. 485 yılında diktatör olarak göreve çağrıldığında tarlasında çalışıyordu. Eski Roma çiftlikleri, yoğun emekle yürütülen, gübrelenen, elle çapalanan ve otları temizlenen işletmelerdi. İlk Roma çiftçileri zeytin, üzüm, tahıl ve hayvan yemini karışık ekiyor ve bu çeşit üretime *cultura promiscua* diyorlardı. (Montgomery, 2010: 72)

Romalılar, servetin topraktan geldiğini biliyordu. Toprak Ana (*mater terra*) ismi onların buluşuydu. Cicero, Roma tarımının amacının 'doğal dünya içinde ikinci bir dünya' yaratmak olduğunu söylemişti. *Marcus Porcius Cato* (İ.Ö. 234-149), Roma'nın en eski tarım kitabını *-De agri Cultura-* yazmıştı. Bu kitapta üzüm, zeytin ve meyve üretimine odaklanan Cato, tarım yapılabilen dokuz cins toprak belirler. Bu topraklarda yetişen bitkiler yirmi bir alt sınıfa bölüyor. Cato, çiftçileri ideal vatandaş olarak görüyor, Kuzey Afrika'daki rakipleri Kartaca'nın tarım gücünü Roma çıkarlarına karşı ciddi bir tehdit kabul ediyordu. Belki de bilinen ilk siyasi gösteriyi yapan Cato, Kartaca'dan getirttiği dolgun incirleri senato toplantısında göstererek '*Kartaca yıkılmalı!*' diye bağırmıştı. Cato'nun bu haykırışı amacına ulaşır ve *III. Punik Savaşı* (İ.Ö. 149-146)'nın başlamasına sebep olur. Savaş sonunda Kartaca yıkılmış, ahalisi kılıçtan geçirilmiş ve tarlaları Roma'yı doyurmak üzere işletilmeye başlanmıştı. (Montgomery, 2010: 73)

Vezüv Yanardağı'nın eteğinde bir malikânesi olan *Marcus Terentius Varro* (İ.Ö. 116-27), Roma'nın ikinci tarım kitabını *–De re Rustica–* yazarak tarım yöntemleriyle toprağın uyumunu savunup tarımın bir bilim olduğunu iddia eder. İ.S. I. yüzyılda yaşayan *Lucius Junius Moderatus Colimella*, en iyi toprakların en az emekle en büyük mahsulü verenler olduğunu iddia eder. (Montgomery, 2010: 75)

İlerleyen yüzyıllarda genişleyen imparatorluk toprakları, verimliliğini yitirir. Bunun nedeni kentlerde yaşayan ve tarlalarını kâhyalar aracılığıyla köle çalıştıran zenginler olduğunu belirten *Caius Plinius Secindus* (İ.S. 23-79), toprağı kölelerin işleminin imparatorluğu batıracağını ileri sürer. Çünkü köleler, toprağı tahrip ederek çalışmaktadır. Secindus, tarım arazilerini kölelerin değil Romalı ortakçıların işletmesinin daha uygun olacağını ileri sürer.

Roma, çok fazla doğal kaynakla insan gücüne sahip fevkalade geniş bir alana hükmediyordu. Roma ekonomisi tarımın yanında ticaretle de zenginleşiyordu. Ancak, ortaya çıkan ilk ticaret biçimi yine de tarımsal ticarettir. Serbest tarım ticareti, İtalya'nın görünümünü değiştirmiş ve İ.Ö. I. yüzyılda üzüm ve zeytin tarlaları, ithal hububat fiyatlarıyla baş edemeyen küçük çiftçilerin gözde ürünü olmuştur. Ancak Mısır, Sicilya, Tunus ve Kuzey Afrika'nın alınması Roma'ya devamlı hububat akışı sağlayınca zeytinyağı ve şarap, Roma'nın başlıca ihraç ürünleri olur.

Roma, yol medeniyetidir. Ancak Roma yolları, pazarlardan ziyade askerî karakolları birbirine bağlamak için inşa edilmiştir. Bu yolları kullanacak atlar çok masraflı, yük hayvanları da çok yavaştır. Bu yüzden dış ticaretin büyük bölümü deniz yollarıyla gerçekleştirilir. Deniz taşımacılığı karadakinden altmış kez daha ucuzdur. *Julius Caesar*, *Pompey* ve *Marcus Crassus* arasında yapılan *İlk Triumvirlik* (İ.Ö. 62)'te *Caesar*'la *Pompey* arasında uluslar arası bir ticarî ortaklık olduğu hatta bu ortaklıktan dolayı *Caesar*'nın *Pompey*'e borçlu olduğu bilinir.

Roma'da Dinî Hayat

Roma, *Büyük Konstantin* (272-337)'in Hristiyanlığı devlet dini olarak kabul ettiği 320 yılına kadar pagan bir inancıya sahiptir. Krallıklar ve erken cumhuriyet dönemlerindeki yerel Roma tanrıları, ilerleyen çağlarda Antik ve Helenistik dönem Grek tanrılarına dönüşür: Zeus – **Jupiter**, Hera – **Juno**, Athena – **Minerva**, Apollon – **Phoibus**, Artemis – **Diana**, Hermes – **Mercurius**, Ares – **Mars**, Aphrodite – **Venus**, Demeter – **Ceres**, Poseidon – **Neptunus**, Eros – **Cupido**, Hades – **Pluton**, Leto – **Latona** (Erim, 2009: 11) adlarını alır. Önceleri ruhani varlıklar olarak algılanan yerel Roma tanrıları, Yunan tanrılarına benzedikçe cismaniyet kazanır.

Antik ve Helenistik dönemde olduğu gibi tanrıların en büyüğü *Jupiter*'dir. *Zeus*'un bütün niteliklerini *Jupiter*'de görmek mümkündür. Gökyüzü tanrısıdır, şimşek çaktırır, gök gürletir, güneş ve aya hâkimdir. Ayrıca Roma kentinin koruyucusudur. İmparatorlar, baş tanrı Jupiter'le ilişki kurmaya ve doğrudan doğruya Jupiter Optimus Maximus'un kılavuzluğu ve koruyuculuğu altında olduklarını belirtmeye çalı-

şırlardı. Kimi tanrıyı düşünde görüp ondan doğrudan doğruya esinlendiğini ileri sürer, kimi Jupiter'in sıfatlarını kendine takardı. Ele geçirilen yerlerde Romalıların ilk yaptığı Roma'da Capitol'ün tepesindeki üçlü tapınağın bir benzerini kurmak böylece Jupiter'in devlet tanrısı olarak egemenliğini kabul ettirmektir. (Erhat, 1991: 208)

Savaşta çıkmadan önce sunaklarda, özellikle beyaz ve büyük boğaların, Jupiter için kurban edilirdi ve kurbanların karaciğerlerinde tanrının mesajının bulunduğu inanılırdı. Savaşlardan sonra ele geçirilen ganimetlerle asil tutsaklar, Mars Meydanı'nda törenle aşağılanır, üzerine çöp ve pislik atılır, sonra öldürülür ve cesedi Roma kanalizasyonlarına atılırdı. Böylece hem Roma tanrıları hem de Roma halkı tatmin edilirdi. Ayrıca aileler de kendi evlerindeki sunaklarda tanrılara kurbanlar keser ve ailelerinin koruyuculuğunu umardı.

Burada şunu da belirtelim; Hristiyan Roma'nın dönek (*apostate*) imparatoru olarak adlandırılan *Julian Augustus* (doğ. 331- öl. 363)***, 4 Şubat 362'de, Constantinopol'de çıkardığı bir kanunla imparatorluk sınırları içinde bütün inanışlara saygılı olunacağını, tapınaklarla kiliselerinin korunacağını ilan eder. Bu filozof hükümdarın; Hristiyanlar, bir olan tanrıyı üçe çıkardılar, deyişi de Roma'nın pagan dini üzerinde derinlemesine düşünmeyi gerektirir. Bu bağlamda *Julian Augustus*'un, XLI. mektubunda, güneş tanrı adı vermesi ve onu, Tanrı'nın tahtı olarak adlandırması; Platoncuların teslisine inanıp Hristiyanları, ölümlü *logos*'u ölümsüz bir *logos*'a yeğ tuttukları için kınaması (GIBBON, 1987: 594) üzerinde durulmalı.

Roma Mirası

Pagan Roma'nın mirası modern dünyada yeterince bilinmese de yeterince tüketiliyor. Burada tüketilen mirası sayıp dökmenin; hukuktan, yazıdan, tıp, dil ve tarih çalışmalarından, barajlardan, sulama kanallarından, şehir ve şehir kurumlardan söz etmenin yararı yok. Günümüz politikacılarının antik Roma politikacıları gibi oportünist ve acımasızlığını sayıp dökmenin de yararı yok.

Ancak Roma'dan dünyanın ezilen halklarına kalan ölümsüz gladyatör, büyük ve hür General *Spartaküs* (İ.Ö. 109-İ.Ö. 71) üzerinde kısaca duralım.

Spartaküs, mutlu ve özgür Roma yurttaşlarını eğlendirmek için ölüm oyunlarını oynayan ve ölümü, imparatorun parmak ucunda hisseden bir Trakyalı. Gladyatör okulunda kayıtlı... İ.Ö. 73'te okul arkadaşlarıyla Roma'ya karşı ayaklanır ve *Güneş Ülkesi*'ni kurar. *Güneş Ülkesi*'nin beş maddelik anayasası şöyledir:

- 1- Herkesin ihtiyacı, topluluk tarafından karşılanacaktır.
- 2- Zayıf, kuvvetlinin emrinde olmayacak, bütün yiyecekler ortak mal sayılacaktır.
- 3- Kimse, evinde, yarım günlükten fazla yiyecek bulundurmayacak, evinde erzak ve mal stoku yapmayacaktır.
- 4- Herkes, kendi kuvveti ve olanağına göre iş isteyecek, buna karşılık mal dağıtımında ayırım yapılmayacaktır.

5- Kimse, kâğıt veya madenî para vererek kendi payına düşenden fazlasını alamayacak, üzerinde para bulunduranlar topluluktan çıkarılacak ve öldürülecektir.

Roma, –modern Romalar gibi– *Güneş Ülkesi*’yle başa çikamayınca ülkeye deniz yoluyla tahıl getirecek korsanlara rüşvet vererek *Güneş Ülkesi*’ni kendi sınırlarına hapsedip açlığa mahkûm eder.

KAYNAKLAR

- SIMON, Erika (2001), *Roma ve Troia*, Stuttgart.
 TANİLLİ, Server (2001), *Uygurluk Tarihi*, Say Yay., İstanbul.
 CANKIK, Hubert (2001), *Yunan ve Romalıların Tarih Tablosu İçin Anlamı*, Stuttgart.
 BORGOLTE, Michael (2001), *Avrupa Tarihleri ve Troia*, Stuttgart.
 MONTGOMERY, David R. (2010), *Topnak, Uygurlukların Erozyonu*, İş. Bank. Yay., İstanbul.
 ERİM, Müzehher (2009), *Mitolojiden Masallar*, İmge Yay., Ankara.
 GIBBON, Edward (1987), *Roma İmparatorluğunun Yükselişi ve Düşüşü*, BFS Yay. Cilt: 2, İstanbul.

* *Aineias: İlyada Destanı*’nda Hektor’dan sonra en önemli Truva kahramanı olarak anılır. Destanda, Ankhis’le Aphrodite’nin (yarı tanrı) oğlu, Dardanya prensi olarak tanıtılır. Diomedes tarafından yaralandığında Bergamos’ta oturan tanrı Apollon tarafından kurtarılır. Krethon, Orsilokhos, Aphaeus, Medon, Leokritos ve İaos’u öldürür. Akhilleus’un atlarını ele geçirmeye kalkışır. Hektor’la birlikte Akhalıları püskürtür. Akhilleus’la dövüşür ve Truva savaşıdan sağ çıkar. Yanına aldığı bir grup Truvalıyla şehrin gizli tünelinden İde Dağı (Kaz Dağı)’na kaçır. Buradan Altınoluk’a inip Edremit Körfezi’den denize açılır; Kartaca’ya varır. Bir süre Kartaca’da kaldıktan sonra Güney İtalya sahillerine çıkıp Tiber nehri kıyılarında kolonisini kurar. Yörenin kralı *Latinus*’un kızı *Livinia*’yla evlenir. Truva’dan getirdiği bir heykeli, Roma’nın kurulacağı yere yerleştirir. Burası önce *Alba Longa* olarak adlandırılır.

** Augustus: *Gaius Octavian*’yla başlayan Roma imparatorlarının sıfatı: Tanrısal

*** İstanbul’da doğan, Kayseri’de Hristiyan eğitimi, Atina’da felsefe dersleri alan, *Büyük İskender* ve ilk filozof hükümdar *Marcus Aurelius Augustus* (doğ. 121- öl. 180)’u kendine örnek edinen Roma İmparatoru. Ölümler Priskus ve Maksimus’la ruhun yapısı üzerine metafizik bir söyleşi yapmasıyla ünlüdür. (Bkz. GIBBON, 1987: 322)

NECATİ MERT

ESKİ TÜRKLER VE BOZKIR MEDENİYETİ

Tarih yazıyla başlar, ilkyazı da çivi yazısıdır. Peki, Ön Asya'ya ait çivi yazılı metinlerde adları geçen Turukku'lar Türk müdür? Ya Troia'lılar? Öyle sananlar vardır ama Herodotos'un (MÖ 484-MÖ 425) Doğu kavimleri arasında saydığı Targita'ların, İskit topraklarında oturan Tyrkae'lerin, Hint kaynaklarındaki Turukha'ların bile Türk oldukları şüphelidir. Şöyle ki adları Türk sözcüğüne sesçe yakın bu topluluklarla Türkler arasında ırkî, lisanî, iktisadî vb. ek yakınlıklar bulunamamıştır.

Türk adı, Türk sözcüğü, Türkiye

Türk adı VIII. yüzyılın başlarında dikilmiş olan Göktürk Kitabeleri'nde ve daha çok "Türük" olarak geçer ilkin. Fakat bu tarih, Türklerin kadimliğini yok etmez. Bir kere şundan: Kitabelerin dili işlenmiş, gelişmiş bir dildir. Uzun bir geçmişe işaret eder. Büyük Hun (MÖ 220-MÖ 46) ve Hun (370-469) İmparatorlukları bu geçmiştedir –öncesinden vazgeçelim. Hunlardan sonra yeniden derlenip toparlanma V. yüzyılda olur ve Çinliler Orta Asya'daki kavimler arasında fark görmeyip hepsini önce "Kaoçi" yani "Yüksek Arabalılar", daha sonra da "Tiele" diye adlandırır; "Tiele" sözünün "Türk" demek olduğunu Japon kaynakları da destekler. 420 tarihli bir Pers metninde Altaylı kavimler için kullanılır "Türk", 515'te de niteleyen olur: "Türk-Hun", yani "kuvvetli Hun". Diyeceğim, kavim olarak IV., sözcük olarak da V. yüzyıldan beri Türk vardır. Attila değil de Mete referans alındığında altı yüzyıl daha büyük kavim.

Jean Deny sözcüğün "türe-" filinden geldiğini düşünür. Ziya Gökalp ise "türe'li/töre'li" anlamıyla açıklar sözcüğü, "kanun, nizam sahibi" anlamına dikkat çeker. Tür adı olarak eskidir, "miğfer", "terk edilmiş", "olgunluk", "güç, kuvvet", "güzel" (Türkî-i çeşm: güzel göz, Türkî-i çin: güzel güneş) anlamlarına gelir; kitabelerde "millet" anlamındadır "Türk", özel addır, Göktürk Hakanlığı'nı anlattığı gibi hakanlığın Türk olan ve olmayan bütün halklarını da anlatır. Türk adının etnik bir ad olmayıp siyasi bir ad olduğunu mu gösterir acaba bu?

"Türkiye" (Turchia) sözcüğü de VI. yüzyılda Bizans kaynaklarında yer alır ilkin ve Orta Asya için kullanılır. Abdulhaluk Mehmet Çay, IX. ve X. yüzyıllarda İdil/Volga nehrinden Orta Avrupa'ya kadarki coğrafyanın adı olduğunu söyler "Türkiye"nin. Kafkasya'daki Hazar Kağanlığı için Doğu Türkiye, Arpad Hanedanı'nın kurduğu Macar Devleti için de Batı Türkiye dendiğini, Anadolu'yu ise ancak XII. yüzyıldan sonra anlatır olduğunu belirtir. Nitekim Marko Polo'nun (1254-1324) dilinde Anadolu, "Turcia Minor" (Küçük Türkiye); Orta Asya da "Turcia Major"dür (Büyük Türkiye). Araplar, Türk dünyası için "Arz'üt

Türk”ü kullanır, Mısır Memluk Sultanlığı’nın (1250-1517) adlarından biri de “ed-devlet’üt Türkiya”dır.

Türklerin soyu ve anayurdu: Orta Asya

Türk soyu konusunda da görüşler çeşitlidir. Türklerin Moğol soyundan geldiğini söyleyenler de vardır, tam tersini, Moğolların Türk soyundan geldiğini söyleyenler de. Oysa bu iki kavim hiç mi hiç antropolojik ortaklık göstermez. Moğollar sarı ırkın Mongoloid tipinden olup dolikosefaldirler –uzun kafalı. Türkler ise dört büyük beyaz ırk grubundan Europid’in Turanid tipindendir ve brakisefaldir –kısa kafalı. Ancak Türklerle Moğollar komşudurlar, Türklerin en sıkı temasları hep Moğollarla olmuş, hatta devletleri içinde –örneğin Asya Hunları’nda ve Tabgaçlar’da- Moğollar kalabalık kitleler halinde yer almıştır. Dahası birlikte uzun göçlere de çıkmışlardır –Batı Hunları ve Avarlar buna örnektir. Soyların karıştırılmasına, günlük yaşamla da katlanan iç içelikten dolayı şaşılmalıdır.

Tartışmalı konulardan biri de ilk Türklerin göçlerden önce nerede oturduklarıdır. Tarihçiler, sanat ve kültür tarihçileri ve dilciler ayrı ayrı bölgeleri gösterirler. Buna göre, Türk coğrafyası, Orta Asya’dır; söylenenler kabataslak birleştirildiğinde doğuda Kingan dağları, kuzeyde Baykal gölü, güneye doğru Altay ve Tanrı dağları, batıda Aral gölü ile Sir Derya (Seyhun) ve Amu Derya (Ceyhun) nehirleri, onların da kuzeyinde Kırgız bozkırlarıyla –ki İrtiş nehrinden Ural silsilesine kadar uzanır- büyük bir anayurt çıkar.

Orta Asya, son yüz yıl içinde, Sovyetler Birliği ile Çin arasında paylaşılmıştır. Bu iki ülke arasında, kuzeyde, Altaylardan Baykal’a, hatta Kingan’a kadar Moğolistan yer alır; güney, Hindistan, Pakistan, Afganistan ve İran’ın doğusu Horasan’la çevrilidir. Çin, doğuda Sarı Deniz’den batıda Tanrı dağlarına kadar uzanır; Moğolistan sınırı boyunca İç Moğolistan, batısında, Tanrı dağlarını gören Sincan Uygur, güneybatısında Tibet özerk bölgeleri vardır. Eski Türk topraklarından İrtiş ile Urallar arası, Sovyetler Birliği’nin 1991’de çözülmesinden beri Kazakistan; Afganistan’ın kuzeyi, eskiden Batı Türkistan veya Rus Türkistan’ı olarak bilinen bölge de –batıdan doğuya- Türkmenistan, Özbekistan, Tacikistan ve Kırgızistan devletlerine aittir.

Türklerin Orta Asya’ya dışarıdan geldikleri iddiası vardır. Fakat Altay ve Sayan dağlarının güneybatısındaki bozkırlarda brakisefal beyaz bir ırkın da ta taş devrinin ilk çağlarından beri oturduğu bilinir. Bu ırk giderek Afanasyevo kültürüne, o da Andronovo insanına evrilir. Afanasyevo kültürü MÖ 3200-MÖ 1700 yılları arasında gelişir. Kurganlardan çıkan buluntular bu kültür insanların avcı ve savaşçı olduklarını, hayvancılık yaptıklarını, bakırdan eşya ürettiklerini, atı, sığırı, deveyi evcilleştirdiklerini gösterir. Altaylarda doğar bu kültür, Sayan dağları ve Orhun nehri yöresini de etkileyip Orta Asya medeniyetinin temelini oluşturur. Andronovo insanı MÖ 1700-MÖ 1200 yıllarına yerleşir ve Altaylardan

Urallara ve Hazar denizine kadar yayılır. Afanasyevo insanından üstündür. Atı hem yük hem binek hayvanı olarak kullanır. Üretime bakırın yanı sıra tuncu ve altını katar. Bakırın üstünü altınla kaplayıp sofra, savaş ve süs eşyaları yapar, fazla olarak stilize edilmiş çeşitli hayvan motifleriyle de süsler. Süs eşyaları arasında yeşim taşından yapılanlar da vardır. İşte Asya Hunları diye bilinen bu kitleler, Proto Türkler olmalılar –ilk Türkler, Türklerin ataları.

Orta Asya’dan göç

Kapalı coğrafyadır Orta Asya. Toprakları kısırdır. Az ziraata, daha çok hayvancılığa imkân tanır. Sakinlerinin beslenmesi, giyinmesi ve barınması giderek zorlaşır. Coğrafyadan çıkmak, verimli topraklar bulmak şart olur. MÖ 1500’lerde nüfusun bir kısmı bugünkü Kazakistan üzerinden Maverâünnehir’e uzanıp oradaki dolikosefal ırklarla temas kurar, diğer bir kısmı da batıya açılıp Ural kavimleriyle, dolayısıyla Ural dilleriyle buluşur. Ural dil grubu kendi içinde ikiye ayrılır: Fin-Ugor ve Samoyed. Fin-Ugor halkları Kuzeydoğu Avrupa’da, Samoyed halkları da Ural dağlarının iki yanında ve kuzeyde yaşamaktadırlar bugün. Ural dillerinin Altay dilleriyle uzaktan akrabalığı bu göçlerle başlamış olacak. MÖ 1100’lerde de bugünkü Çin’in kuzeybatısındaki Kansu, Ordos bozkırlarına gidildiği sanılıyor. Şundan ki bu tarihlerde, buralardaki Lung-shan adlı ve tarıma dayalı kültürün yerini, Yang-shao diye anılan ve Çin kültürünün esasını oluşturan yeni bir kültür alır, bunun siyasi organizasyonu da Chou devletidir (MÖ 1050-MS 256). Asya Hunları gibi at besler, gök kültüne inanır, asker karakterlidir ve süslemecilikte de bozkır sanatının hayvan üslubuna yer verir bu kültürün insanları da.

Milattan sonraki göçlerin tarihi ve bu göçlere katılan boylarla ilgili bilgilerimiz daha net. Hunlar, I. yüzyılın sonu, II. yüzyılın başlarında Orhun bölgesinden Kazakistan bozkırlarına, Türkistan’a, 375’te ve sonrasında Avrupa’ya; Uar-hunlar 350’lerde Afganistan’a ve kuzey Hindistana’a; Ogurlar 460’larda güneybatı Sibirya’dan güney Rusya’ya; Sabarlar V. yüzyılın ikinci yarısında Aral’ın kuzeyinden Kafkaslara; Avarlar VI. yüzyılda Batı Türkistan’dan Orta Avrupa’ya; Bulgarlar 668’den sonra Karadeniz kuzeyinden Balkanlara ve Volga kıyılarına; Macarlar 830’dan sonra Kafkasların kuzeyinden Orta Avrupa’ya; Uygurlar 840’tan sonra Orhun bölgesinden iç Asya’ya; Peçenekler, Kumanlar ve Uzlar IX ila XI. yüzyıllar arasında Hazar’ın kuzeyinden Doğu Avrupa’ya ve Balkanlara; Oğuzlar X. yüzyılda Orhun bölgesinden Seyhun kıyılarına, XI. yüzyılda Maverâünnehir üzerinden İran’a ve Anadolu’ya göç ederler. Neyle? Kanga’larla –tekerlekli çadır arabalarla. Bunlardan Hun ve Oğuz göçleri hem uzundur hem de önemli tarihi sonuçlar yaratır.

Göçlerin başlıca nedeni coğrafyanın sert oluşu ve nüfusu beslemede, giydirmede ve barındırmada yetersiz kalışıdır. Böylesi göçler, imkânları bol olan ama imkânlarından yeterince yararlanılmayan topraklardır. Ve gönüllü göçlerdir. Ancak dış baskıya yahut saldırıya uğranıldığında edilen göçler de vardır; sözge-

limi V. yüzyılda Juan Juanların baskısı, XI. yüzyılda Moğolların saldırısı üzerine göç zorunlu olur. Ancak Türk'ün Türk'e baskısı üzerine kalkışılmış göçler de yok değil. En önemli sonuçları peş peşe kurulan devletlerdir –kuranların adlarıyla: Hunlar, Tabgaçlar, Göktürkler, Uygurlar, Kırgızlar, Turgışler, Karluklar, Oğuzlar, Sabarlar, Avarlar, Hazarlar, Peçenekler, Kumanlar (Kıpçaklar), Uzlar, Ogurlar (Bulgarlar)...

Bozkır

Orta Asya'da yaşamış ilk/eski Türklerin kültür ve medeniyetini bozkır belirler –bozkır şartları. Coğrafya, bütün kültür ve medeniyetler için belirleyicidir aslında. Orman kavimleri avcılıkla, toplayıcılıkla geçinir, “asalak” kültürünü yaratırlar; tarıma elverişli yerlerde oturanlar çiftçilik yapar, “köylü” kültürünü ortaya koyarlar. Bozkırdakilerin kültürü de besiciliğe bağlı olup “çoban” diye adlandırılır. Bozkırın çöl olduğu zannı vardır. Yanlıştır bu. Bozkırlar yılda ortalama 550 mm yağmur alan ve en az 500 m rakımlı yaylalardır. Nitekim Türk bozkır kültürünün geliştiği Altayların, Sayanların güneybatı düzlükleri de 500-1000 m rakımıyla ve bol otlaklarıyla bunu doğrular, kuru tarıma yetecek miktarda da rutubetlidir.

Coğrafyayı tek belirleyici görmek sakıncalı. İnsan, dolayısıyla toplum faktörü de o ölçüde önemli çünkü. Bu da Türk insanı, Türk toplum algısıyla anlam kazanır. Sözelimi Türk bozkır kültürünün yakınlarında bulunmuş gayri Türkler bu kültürden etkilenmişlerdir sadece. Yoksa iki kültür arasında benzerlik her zaman daha fazla olmuştur. İyi de bozkır kültürü özbeöz Türk kültürüdür ama her Türk toplumunda tıpatıplık mı gösterir? Sorunun cevabı “kültür” ve “medeniyet” kavramlarında sanırım.

Kültür-Medeniyet

“Kültür (culture)” yakınkök Latince “cultura”dan, o da kök sözcük “colere”den gelir. “Colere”nin bir dizi anlamı vardır: ikamet etmek, yetiştirmek, korumak, ibadetle onurlandırmak... Hepsinde de bir süreci anlatır: bir şeyin, özellikle ekinlerin ve hayvanların bakımı. XVI. yüzyılın başlarından sonra doğal büyümenin korunması insan gelişimini de içine alacak biçimde genişletilince bunu adlandırmak için sözcüğün çiftçilikteki anlamından yararlanıldı. Fakat XVIII. yüzyılın ortalarında “civilization”un çıkmasıyla işler karıştı, yeni sözcük “kültür” anlamında kullanılıyordu. Alman Romantizmi ile özellikle filozof Herder’le ayrışma sağlandı. Kültürden değil kültürlerden, farklı milletlerin, hatta aynı millet içindeki toplumsal ve ekonomik grupların kendilerine özgü kültürlerinden söz edilmeliydi. “Kültür” geleneksel olanı, folk kültürü vurgulamak için kullanıldı ilkin. Yeni medeniyetin niteliği olarak görülen mekanik’e (mechanical) saldırmak için de yararlanılacaktı sonra “kültür”den. “İnsanî” ile “maddî” gelişim arasında ayrım başlamıştı böylece. Kültür insanî; medeniyet maddî idi.

“Medeniyet” Arapça bir sözcük. “Medine”den türeme. “Medine”, bir tapınak yahut bir pazaryeri yöresinde meydana getirilmiş, çevresi kale ile çevrili ilkçağ şehri demek. Şehirde yaşayanlar ıkkelliği aşmış, müeyyidelerle şekillenmiş insanlardır, tecrübeleri, birikimleri ve değerleri ile dikkat çekerler. Karşılığı “medenî” sözcüğüdür –“şehirli/kentli” anlamında. “Şehir”in Batı’daki karşılığı, “city”. Fransızca yakıkkök “cité”den, o da Latince kök “civitas”tan türeme. Fakat herhangi bir yerleşimden çok yurttaşlar topluluğunu anlatır “civitas”. Yani “civis”le ilgilidir. “Civis” hem devlet’i karşılar hem de yan anlam olarak şehir’i. Ondan da diğer yan anlamlar türer: “civile” (şehirli, şehri) ve “civilizé” (medenî). Arkalarından da “civilization” (medeniyet/uygarlık) gelir.

Ziya Gökalp da bu iki kavram arasındaki farkı kabul eder, artı olarak katkıda bulunur. Şöyle ki kültür –“hars” der Gökalp- millî olduğu halde medeniyet milletlerarasıdır. Ayrıca, kültür’de yapaylık yoktur, kendiliğinden oluşur o. Bitkilerin, hayvanların organik hayatı gibi kendiliğinden. Dil, kültüre aittir bu yüzden. Ama medeniyet “usul vasıtalarıyla ve ferdî iradeyle vücuda gelen sosyal hadiselerin bütünü”dür. Dile fertler tarafından eklenen yeni terimler, yeni sözler medeniyete girer bu yüzden. Gökalp kültür ve medeniyeti hem aynı görür hem farklı. Aynıdır: Medeniyet, kültürlerin toplamıdır. Farklıdır: Medeniyet, kültüre indirgenemez.

Öyleyse bozkırda yerleşmiş Türk boyu ve kavmi sayısınca bozkır kültürü söz konusudur; ama ancak tek bir bozkır medeniyetinden söz edilmelidir.

Bozkır medeniyeti ve at

Bozkır medeniyetini at belirler. Atlı kültür’dekinden, göçebe yahut atlı göçebe kültürü’ndeki atın yerinden farklıdır burada at. Yanında demir de vardır. Birlikte din, düşünce, ahlak gibi manevi değerlerle tamamlanıp ekonomik imkânları düzenler, dahası toplumsal organizasyonu kurarlar. Göçebe kültüründe at, birinci planda değildir. Yeri, maddi yardımcı olmanın ötesine geçmez. Demir de başka toplumlarda, örneğin eski Yunan’da vardır, vardır da mitolojik ayrıttan ibarettir. Keza göçebe Moğollar da XIII. yüzyıla kadar demirden habersiz olup ok uçlarını kemikten yapmaktaydılar.

Kestirme deyişle: at, bozkır medeniyetinde fonksiyoneldir. At, ehlileştirilir bu kültürde, yük ve araba hayvanı olarak kullanılır. Ama onu medeniyet belirleyicisi yapan, binek hayvanı olarak kullanılmasıdır. Şundan ki geniş otlakları ve uzak su başlarını çarçabuk dolaşmak zorundadır bozkır insanı. Dolaşır. Giderek binicilik gelişir, ekonomik değerine askerî değerler katıp bozkır savaşçılığının temeli olur. At da önceki tiplerine savaş atı tipini ekler. 3500 yıllık savaş atı çağının Andronovo insanı eliyle açılması demektir bu.

At, bozkır insanının siyasî, dinî, sosyal vb. hayatında da merkezî rol alır. Söz gelimi Hunlarda, geleceğin binicisinin, okçusunun yetiştirilmesi erkenden başlar. Çocuk, koyun sırtında biniciliğe alıştırılır, sincap, gelincik, kuş peşinde koştu-

larak da atıcılığa. Bundandır, Hunların at üstünde yiyip içtikleri, alışveriş yaptıkları, sohbet edip uydukları söylenir yabancılarca. Bizans kaynakları da, Türkler sanki at üstünde doğmuşlardır, yerde yürümesini bilmezler, diye yazar. Yahut şöyle: Ata binmez, at üstünde ikamet ederler adeta. Hep atladırlar. Atın etini yer, atı kurban olarak sunar, atı, özellikle savaş atını satın ekonomilerini güçlendirirler. Ad konur atlara, unvanlar verilir, gökten inmiş kutsal hayvan gözüyle bakılır, öldüklerinde törenle gömülür atlar.

Bozkır insanı, sınırsızlığın insanıdır. Yerleşik kültürün insanı, ailesine yetecek kadar toprak edinmiştir, onu işler. Onunla yetinir. Kanaatkârdır. Tevekkül sahibidir. Derviş tabiatlıdır. Oturur. Sabırla bekler. Ailesiyle sınırlıdır, o kadar ki bunun dışında ne bir hak davası güder ne de daha geniş ve daha üstün bir toplum hayal eder. Bozkır insanı böyle değildir. Ailesinden başka binlerce, on binlerce, belki yüz binlerce hayvanı ve uçsuz bucaksız otlakları gözetip kollamak, sürüleri için yeni otlaklar peşinde koşmak mecburiyeti nedeniyle hareketlidir. Bu da dünyayı dar bulan bir tip, “alp tipi” haline getirir onu. Sürülerin otlaktan otağa götürülmesi bin zahmetle olur: otlak ve su korunacak, hastalıkla baş edilecek, komşu sürü sahipleriyle çıkan pürüzler çözümlenecek vb. Bozkır insanı çobanlığın sağladığı bu sevk ve idare yeteneğini toplum hayatına taşır işte. Çiftçi-köylü üzerine taşımaktan da çekinmez. Nitekim eski yüksek medeniyetler çalışkan ama devlet kurmakta yetersiz köylülerce değil, üzerlerine gelen –göçmen psikolojisiyle gelen- atlı çobanlar tarafından kurulmuştur.

Türk devleti: Aile ve Ordu

Bozkır medeniyeti içindeki eski Türk devleti iki sosyal birliğe dayanır: aile ve ordu.

Aile geniş değildir. Dağınık çobanlık hayatı buna izin vermez çünkü. Hayat arkadaşını bulan erkek veya kız baba ocağından ayrılıp kendi çekirdek ailesini kurar ki, bu, izdivaç anlamında kullanılan “evlen-”, “evlendir-” fiilleriyle de ortadadır –ev, aile demektir. Ne ki akrabalığın zayıf olduğu da düşünülmemeli. Türklerde akraba adlarının zenginliği aileye verilen önemi anlatır. Kadının yeri, erkeğinkinden farksızdır. Asya hunlarından beri ok atar, top oynar, güreş yapar, savaşlara katılır kadın. Siyasete yön veren, devlet reisliği yapanı bile vardır. Kağan’ın eşi katun/hâtun olarak zaten protokoldedir, söz sahibidir –yabancılar hariç, yabancı prensesler devlette “hâtun”, yani veliaht annesi olamaz. Aile, ya da şöyle: ana, baba, evlat ilişkileri öyle sağlamdır ki eski Türklerde, devlet telakkisi aile’den beslenir –devlet, “baba”dır.

Her aile “urug” denilen bir birliğe dâhildir. Urug’dan önce ara birimler vardır: gök/kök, boy, oba, oymak. İki Oğuz karşılaştığında birbirlerine hangi kök’ten, hangi boy’dan olduklarını sorarlar hemen –soy statüsü önemlidir. Boylar adlandırılırken kişilerden çok boy’un siyasal ya da sosyal özellikleri düşünülür. Boy beyleri varlığı ve dürüstlüğü ile tanınmış kimseler arasından seçilir.

“Toy” denilen meclislerde alınır kararlar. Daha yüksek siyasi birliğe katılmış boylar da vardır, bunlar yaylaklarda hayvanlarına, göçlerde mülklerine, ayırt edilebilmeleri için özel damga vururlar. Boyların birliği de “bodun”dur. Boylar soya veya dil birliğine sahipken bodun’lar daha çok siyasi topluluklardır, bağımsız değillerse bir “il/el”e bağlıdırlar –yani devlet’e. İl/el dört vazgeçilmez üstüne oturur: istiklal, ülke, halk, töre.

Türk ordusu ücretli değildir. Askerliğe meslek gözüyle bakılmaz. Her Türk kadın-erkek, yaşlı-genç savaşa hazır haldedir. Yönetimdeki unvan ve makam sahipleri aynı zamanda süvari birliklerinin kumandanlarıdır. Piyade azdır. Ordu onlu sisteme göre şekillenmiş olup birimler onbaşılardan tümen başılarına doğru emir komuta zinciriyle bağlıdır. Askeri kalabalıktır. Fakat en zor şartlarda bile yiyeceğin ve malzemenin ikmali ve sevki kolay sağlanır. Et konservesi bu kolaylıklardan sadece biri. Sütü kuruttukları, “kurut” adıyla bir çeşit peynir yaptıkları da hatırlanmalı. Başlıca iki silahları vardır: ok ve yay. Fakat tesirlidirler. Yayın “reflexe” olanına, tersine gerilenine, okun ısıklısına, temrenin çengellisine, yivlisine sahiptirler. Miğfer (tolga) giyer, kendileri ve atları için zırh (yarık) kullanırlar. Uzaktan ama hızlı savaşır. Bu yüzden “nizamsız ve telaşlı” oldukları sanılır. Yakın savaşta kargı, mızrak, süngü, kalkan ve kılıç kullanırlar. Baskın yollu saldırılar –ki “Ur ah!” diye bağırışlarla yapılır; “hurra”nın ilk hali olacak- başta gelen savaş taktiklerindendir. Sahte ricat ve pusu da gerektiğinde kullandıkları usullerdendir. Kaçıyor gibi çekilir görünmek, buna kanan düşmanı pusuya çekip çembere almaktır bu usulden maksat. Ki “kurt oyunu” veya “Turan taktiği” diye bilinir. Kaynaklar bir de Türk ordusunu “börü/kurt”a benzetmekte hemfikirdir. Kitabelerde de yer alır benzetme: “Tanrı güç verdiği için babam kaganın askeri börü gibi, düşman koyun gibi imiş.”

Hükümlerlik ve cihan hâkimiyeti

Hükümlerlik bozkır medeniyetinde Tanrı tarafından bağışlanmış bir haktır –karakteristik. Asya Hun imparatorunun unvanı “Gök-Tanrı’nın, güneşin, ayın tahta çıkardığı tanrı kut’u Tanhu” idi. Attila “Tanrı’nın kılıcı” olarak bilinir. Gök-Türk hanları da yetkiyi Tanrı’dan almıştır. Kitabelerden bir örnek: “Tanrı’ya benzer, Tanrı’da olmuş Türk Bilge Kagan”, bir örnek daha: “Babam kagan ile anam hatunu Tanrı tahta oturttu”, bir daha: “Tanrı irade ettiği için, kut’um olduğu için kagan oldum.” Türkçenin en eski sözcüklerindendir “kut”, kültürel vurgusu vardır, siyasal iktidar anlamındadır. Ama babadan büyük oğula bir imtiyaz da değildir kut; Tanrı tarafından verilir, doğallayın liyakat esaslıdır.

Gök-Tanrı her şeyin sahibi ve kaynağıdır bozkır Türklerinde. İktidar Tanrı’dan/Gök’ten aşağıya indiği için devlet teşkilatı da yukarıdan aşağı ve sağa, sola doğrudur –doğu, batı. Bu ikili yapı Gök dini inancından olmalı. Şamanizmle karıştırılmamalı. Şamanizm din değil tekniktir ve teknik olarak Türklerce de kul-

lanılmıştır. Gök dinince, doğu, güneşin doğduğu yön kutsaldır. Hakanın otağı –ki kubbelidir- doğuya açılır, hakan tahtında doğuya dönük oturur. Hakan göksel bir ışık huzmesinden ya da bir hayvandan –genellikle kurttan- ve yer tanrısına ait kutsal bir sudan, kutsal bir ağaçtan doğar. Antrparantez: Otağ’la taht hükümdarlık kanıtlarındandır; diğerleri: tuğ, davul, sorguç ve yay. Öteki yönler de güneşin gökyüzündeki hareketinden alır adlarını. Kitabelerde, 1) ileri, gün doğusu, 2) beri, gün ortası (güney), 3) geri, gün batısı, 4) yukarı, gece ortası (kuzey) diye geçer dört yön. Bozkır Türk devletinde doğu, batı yöneticileri hanedandandır hep. Dört yönün yönetimine de yine önemli kişiler getirilir. Asya Hunlarında bu dört makam “dört köşe”, ikincil makamlar da “altı köşe” adıyla bilinir. Dünya da böyledir. Dolayısıyla dünyaya çekidüzen vermek Gök’ün temsilcisinin olmalıdır. Zaten unvanı “Tanhu” da “sonsuz genişlik, yücelik” demektir. Kitabelerde, “Gök ile yer arasındaki insan cinsi üzerine tahta çıkan Türk hakani” ifadesi vardır, dahası, hakan “dört bulung”un yani “dört taraf”ın, yani bütün dünyanın hükümdarıdır. Destan’da da Oğuz, “Güneş bayrağımız, gökyüzü otağımız” der, “daha çok denizlere daha çok ırmaklara doğru” dünyanın fethine hazırlanır. Kitabelerdeki bir başka ifade Türk cihan hâkimiyetini ta insanın yaradılışına kadar götürür: “Yukarıda gökyüzü, aşağıda yağız yer yaratıldıkta, ikisi arasında insan-oğlu yaratılmış. İnsan-oğlunun üzerine atalarım Bumın Kagan ve İstemi Kagan oturmuş.” Gerçekten de Türklerin, Osmanlılar da dahil, yeryüzüne yayılmaları doğudan batıya ve cihan hâkimiyeti düşüncesiyle olmuştur hep.

Özetle, Türklerin rivayet tarihi çok, çok eskiye, belgeli tarihi MÖ III. yüzyıla dayanır, Türk sözcüğüne de 420 yılında rastlanır. Anayurtları Orta Asya olup yeryüzüne oradan dağılmış, ama bozkır coğrafyasında oluşturdukları, at’la simgelenen kültür ve medeniyeti de taşımışlardır.

KAYNAKLAR

- İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, Boğaziçi, İstanbul, alıncı basım: 1989, 445 s
- “Türk Yurdu”, Mart-Nisan 1998, Cilt: 18, sayı: 127-128; özellikle şu üç yazı: Bayram Kodaman, “Medeniyet-Kültür”, s. 53-55; Hikmet Y. Celkan, “Medeniyet ve Kültür”, s. 63-65; M. Coşkun Değirmencioğlu, “Medeniyet ve İki Düşünürümüz”, s. 66-70.
- Ümit Hassan, *Eski Türk Toplumuna Üzerine İncelemeler*, Alan, İstanbul, ikinci basım: 2000, 275 s
- Bahaeddin Ögel, *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, dördüncü basım: 2001, 788 s.
- Jean-Paul Roux, *Orta Asya Tarih ve Uygarlık*, Çev: Lale Arslan, Kabalcı, İstanbul, 2001, 502 s.
- S. G. Agacanov, *Oğuzlar*, Çev: Ekber N. Necef-Ahmet Annaberdiyev, Selenge, İstanbul, dördüncü basım: 2004, 454 s.
- Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, Çev: Savaş Kılıç, İletişim, 2005; özellikle “city”, “civilization”, “culture” maddeleri, s. 68-70, 70-73, 105-112.

AHMET ŞİMŞEK

GÖÇEBE VE YERLEŞİK MEDENİYETLER

Medeniyet sözcüğünün Batı dillerindeki tam karşılığı ‘civilisation’ dur. Lâtince ‘civitas’ kelimesinden gelen, İngilizce ‘city’ veya Fransızca ‘cite’ kelimeleri şehir anlamındadır. İngilizce ‘civic’ şehre ait, ‘civil’ nâzik, kibar demektir. Buradan hareketle civilisation medeniyet demektir.

Arapçada ‘el-hadâre’ ve ‘et-temeddün’ kelimeleri medeniyet manasında kullanılmaktadır. el-Hadâre sözcüğü ‘ha-da-re’ kökünden gelir. Bu fiil; bedv, bedâve ve bâdiye (ortaya çıkmak, göçebe hayat, çöl) kelimelerinin zıddı olan ve köy, kasaba, şehir gibi meskûn yerleri ifade eden ‘hâdırâ’ yerleşmek anlamındadır. Dolayısıyla el-hadâre göçebeliliğin zıddı olan köy, kasaba ve şehirlere yerleşmek demektir. “Ehlü’l-hadar ve hadarî” şehirde oturan, göçebe olmayan anlamındadır.

Arapçada ‘el-hadâre’ kelimesiyle eş anlamlı olarak ‘et-temeddün’ de kullanılmaktadır. et-Temeddün ‘me-de-ne’ kökünden gelir ki bu da şehre gelmek, bir yere iskân etmek, yerleşmek demektir. ‘Medine’ de şehir anlamındadır. et-Temeddün ise şehir halkının yaşantısını benimsemek, şehirleşmek anlamındadır.

Medine yani şehir kelimesinden türetilen ‘medeniyet’in ‘civilisation’a karşılık olarak Türkçede kullanılması 19. asra rastlar. Daha önce Osmanlı yazarları bu anlamı karşılamak üzere ve insanlığın maddî ve mânevî bakımından yüksek olduğu refah dönemlerini anlatmak için umrân, ma’mûr ve i’ mâr kelimelerini kullanmışlardır. Şemseddin Sami de ‘Kâmûs-ı Türkî’ adlı eserinde umrân kelimesine; “Ma’murluk, ma’muriyet, bir yerin tamamıyla meskûn ve hakkıyla işlenmiş olması, medeniyet, terakki, refah, saadet” gibi karşılıklar vermiştir.

‘Medeniyet’ ilk defa ‘civilisation’ kelimesine karşılık olarak Said Rifat Paşa tarafından 1838 yılında kullanılmıştır. 1845’lerden sonra da yaygınlaşmıştır. Gidererek aynı anlamda kullanılan sivilizasyon, hadariyet, temeddün kelimeleri bırakılmıştır. 1890’lardan sonra medeniyet kelimesi artık tamamen bugünkü teknik özellikleri ifade eden bir terim haline gelmiştir.

1942’lerden sonra medeniyet yerine ‘uygarlık’ sözü dilimize girmiştir. Günümüzde ise artık her iki kelime de kullanılmaktadır.

Göçebe Medeniyetler

Göçebelik; bir topluluğun, bir toplumsal kümenin yaşamlarını ve soylarını sürdürebilmek için belirsiz süreli aralıklarla yer değiştirme geleneği ya da alışkanlığıdır. Konargöçer yaşam biçimi süren oba, boy, aşiret gibi genellikle kan bağına dayalı olarak oluşmuş toplumsal grupların bu yaşayışı göçebelik olarak adlandırılmaktadır.

Göçebelikte insanların ve hayvanların iklime, coğrafi şartlara bağlı olarak ovaya inmesi ve dağa çıkması içgüdüüne uyması, daha doğrusu hayvanın doğal yaşantısına uyması vardır. Bu mevsimsel yer değiştirme ya da coğrafi şartlara uyum arayışı büyük oranda geçim kaynağı olan hayvancılığa bağımlılıktandır. Tarıma dayalı yaşama geçilmeden önce hayvancılıkla uğraşmakta ve bunun doğal sonucu olarak hayvanların bakım ve besleme şartları göçerliğin doğal yaşama uyumunu gerektirmektedir.

Göçebe toplumlar belli bir yere bağlanmadan mevsimine göre yurt değiştirirler. Göçebe toplumlarında çok sayıda hayvan sürüleri olur, insanlar tümüyle bu hayvan sürülerinin bakımıyla ilgili olduklarından genel anlamda çoban sayılırlar. Göçebelikte hayvan, otlak ve avlak olmadan yaşam olmaz. Bunlar hayvanlarını otlatmak için mevsimine göre yaylaklara ve kışlaklara göçerler. Bu gelenek Orta Asya'dan beri göçebe Türk Oymaklarının hepsinde böyledir.

Göçebenin dünya görüşünü anlatan şu sözler çok ilginçtir:

Ekin ekme eğlenirsin

Bağ dikme bağlanırsın

Sür keçiyi, çek deveyi

Gittikçe beğlenirsin (beylenirsin)

Göç günleri, özellikle kışlaklardan yaylaklara göçerken özel bir önem kazanır. O gün, herkes en yeni elbisesini giyer. Genç kızlar, gelinler, delikanlılar ellerine kına yakarlar. Develerin ön ayaklarının dizlerine ziller takılır, kökboyasıyla boyanarak dokunan kilimler develerin üstlerine atılır. Tüm yol hazırlıkları böylece tamamlanmış olur. Oymak beyinin ve oba ağalarının göç gününü kararlaştırmasından sonra Türküler söylenerek, belli konalgalara konarak yaylalara varılır.

Göçebe, yazın ve kışın her türlü tabiat etkisine açıktır. Onun için yaşam koşulları güçtür, acımasızdır. Sonra göçebe, ekip biçmediğinden, diğer bir deyişle tarla tarımıyla uğraşmadığından gereksinmelerinin bir kısmını yağma yoluyla karşılar. Yağma, göçebelikte doğal sayılırdı. Bilindiği gibi eskiden ganimet almak savaş sonrasının doğal bir sonucuydu. Nitekim bunun örneklerini Hunlardan başlayarak, Selçuklular, İslam devletleri ve yeryüzündeki diğer bütün eski ulusların tarihlerinde görebiliriz.

Türkçemizde, “Allah evin yağmalana” diye bir ilenme sözü bile var. Bu konuda, Kaşgarlı Mahmut'ta, Dede Korkut Öykülerinde ve Yunus Emre'de çarpıcı örnekler vardır.

Bayındır Han, yılın belli günlerinde evini yoksullara yağmalatırdı. Halife Ömer, bir savaşta ganimet olarak kendisine düşen kumaş az olduğu için (yetmediği için) elbise yaptıramaz. Ancak oğluna düşen kumaşı da alarak bir elbise yaptırabilir. İslami dönemlerde yağmada elde edilen mala, cana “ganimet-ganaim” denirdi.

“İbn-i Haldun'a göre yerleşik, tarımcı yaşam biçimi nedeniyle barışçı; çoban ise savaşçıdır”. Kışlakların iyisini, yaylakların en otlusunu ele geçirmek göçebe toplumlarda kavgalara, çatışmalara yol açar. Atların besilisi, zayıfı da göçebelikte önemlidir. “Çünkü bunlar atların hızına göre vur-kaç yaparlar.”

Bir akşamüzeri ya da bir şafak vakti, inekler sağılırken karşı oymak ya da oba baskın yapabilir. “Tas size, inek bize” sloganıyla sığır sürülerini atlarının önlerine kattıkları gibi kendi bölgelerine geçirebilirlerdi.

Buna yağmalama denirdi. Türkmen geleneğine göre bu hareket hırsızlık sayılmazdı. Çünkü hırsızlık gizlice, kimseye sezdirmeden yapılır. Yani hırsızlığın özünde gizlilik, sinsilik vardır.

Oysa yağmalama açıktan, herkesin gözü önünde, güç kullanılarak yapılır. Avşar geleneğinde yağmada, baskında ele geçirilen mal geri verilmez. Bunun gibi ciritte, sinsinde, güreşte tura ve zuk (yumruk) oyununda ölen taraf davacı olamazdı.

Yine eskiden, Avşar geleneğine göre baskın ve yağma yapmayan erkeğe kolay kolay kız vermezlerdi. O yüzden pırsık ve korkak olanlar güç evlenirler ya da evlenemezlerdi.

Bu yörelerde, daha önce yerleşik düzene geçmiş öteki Türkmen boyları ve oymakları, yağmalama konusunda Avşarları incitecek şakalar yaparlar. Bunlar, kendi dedelerinin de vaktiyle aynı şeyleri yaptıklarını her nasılsa bilmezlikten gelirler. Onun için bu yörelerde göçebe yerleşige, yerleşik de göçebeye pek ısınmamıştır.

Bunun nedeni yerleşğin kendi kurulu düzeninin göçebeler tarafından sık sık bozulmuş olmasıdır. Örneğin Kayseri ve çevresinde, çok eskiden beri güçlü bir Avşar ağırlığı duyula gelmiştir. 14. yüzyılın sonlarına doğru Sivas ve Kayseri bölgesine egemen olan Kadı Burhanettin, önce Kayseri’ye kadı, daha sonra Eratna Oğullarına vezir olmuştur. Kadı Burhanettin’in damadı Avşar Türklerinden Burhanettin, o dönem Osmanlı’yı bir savaşta yener, Timur’a da karşı çıkar. Bundan Avşarların çok önemli görevlerde bulunduğunu anlıyoruz.

Yerleşik Medeniyetler

İbni Haldun’a göre; yerleşik cemiyetler siyasi örgütlemenin yani devletin kuruluşundan hemen sonra veya devletle beraber ortaya çıkarlar. Göçebe cemiyetler ise, zamanla kuvvet ve servet kazandıktan sonra, bir yerleşik hayata geçerler. Derken, yavaş yavaş kasaba ve şehirler kurulur, işbölümü gelişmeye başlar. Ancak yerleşik hayata geçen göçebelerin hepsi kendi başlarına devlet kuramazlar. Bir kısmı kurulmuş devletlere tabi olarak onun himayesinde bolluk ve zenginlik, sulh ve sükûn içinde yaşamayı tercih ederler.

Asabiyye bağı kuvvetli olan toplumlar, devlet kurma başarısını gösterebilirler. Devlet safhasına ulaşan yerleşik cemiyetlerde, siyasi teşkilat insanları dış tehlikelere karşı koruduğundan, insanlar askerlikten ve tekdüze üretim işleri ile uğraşmaktan vazgeçerler. Sanat, edebiyat, mimarlık gibi kültürel konularla ilgilenmeğe başlarlar. Ticaret ve endüstri alanında çalışarak daha çok para kazanma yoluna gitmeğe başlarlar. Güvenlik, bol para ve işbölümünün gelişmesi, kişilerde yeni yeni ihtiyaçlarla, bunların en ince, en güzel ve en yeni şekillerde karşılanması arzusunu oluşturur. Yerleşik hayatta insanlar yavaş yavaş zevk ve rahat-

larına düşerek gittikçe bireyci olur ve kötü alışkanlıklar edinirler. Mal ve canlarını korumayı idare edenlere bırakmaları, kalelerle çevrili şehirlerde güven içinde yaşamaları insanların göçebelikteki cesaret ve savaş kabiliyetlerini yitirirler. Devlet hayatının gerekli kıldığı idareciler sınıfının her kademesinden meşru ve ya gayri meşru emirlere uymaya alışan insanlar, idarecilerin zamanla zulme ve şiddete başvurmaları da eklenince, göçebe hayattaki bağımsızlık ve onur, duygularını büsbütün kaybederek kendilerine güveni olmayan korkak, sinsî ve dalkavuk kişiler olurlar. Bu durum, devletin varlığının sonuna kadar devam eder.

Uygar toplumlarda yani yerleşik cemiyetlerde çeşitli soy, sop ve kabileler bir arada yaşadığından akrabalık bağları gevşemiştir. Siyasi örgütlenmeye doğru gittikçe bu cemiyetlerde sosyal ve hukuki düzeni sağlayacak yeni ilişkiler, yeni toplumsal örgütlenme şekilleri oluşmaktadır.

Devlet kuran yerleşik cemiyetlerde akrabalık ve soy bağının yerini yavaş yavaş bir “hanedana bağlılık ve din duygusu” almaktadır. Bu özellikler, bazen kurulmuş devletin sürekliliğini, bazen de yeni bir devletin kurulmasını içlerinde çeşitli soy, kabile ve bunlara bağlı olarak rekabetlerin yaşandığı, eski ahlaki özelliklerini meydana getirir. Bu gevşemiş cemiyetlerde, çeşitli soyların isteklerini bağdaştırıp radikal değişimleri önleyecek, dışta her an saldırıya hazır kuvvetli göçebelere karşı savunmayı sağlayacak kuvvetli bir “siyasi ve hukuki teşkilatlanmaya” yani devlete duyulan ihtiyaç açıkça bellidir. Bu göçebe düzenini sağlayan değer ve ilişkilerin yerini almak zorundadır.

Türkler Bu Konunun Neresinde

Türkleri, acaba böyle bir konuyu ele aldığımız zaman nereye koymamız gerekir? Anadolu’ya ilk geldikleri zaman Türklerin hemen hemen tamamı göçebeydi. Selçuklular ve Beylikler döneminden başlayarak yavaş yavaş yerleşik hayata geçtiler. Ancak bu kısa bir sürede olmadı. Yıllar, hatta asırlar boyu devam etti. Osmanlı ‘teb’asını’ yerleşik hayata teşvik etti. Zaten böyle bir durum güvenlik için şarttı. Buna rağmen yerleşik hayata geçiş süreci ve psikolojisi değişime uğrarken epey bâdireler atlattı. Zira göçebelikte zindelik, hareketlilik, toplumsal dayanışma ve devamlı mücadele azmi vardır. Yerleşik hayata geçince bu karakteristik yapı erozyona uğruyor. Dolayısıyla bu yeni hayat şekline uyumda birtakım psikolojik sıkıntılar bile yaşanıyor. Cumhuriyetin ilk yıllarında nüfus yoğunluğu köylerde iken günümüzde bu yoğunluk hızlı bir şekilde şehirlere kaymıştır.

Anadolu dışında yaşayan diğer soydaşlarımız da, özellikle eski Sovyetler Birliği’nde yaşarken göçebe hayattan yerleşik hayata geçmişlerdir. Eğer yazları yaylaya çıkmayı göçebelik olarak saymazsak ki doğrusu da saymamaktır, tamamı yerleşik hayata geçmişlerdir. Bu geçiş esnasında birtakım kültürel değişimlere uğramış olsalar da büyük oranda milli benliklerini korumuşlardır.

M. KÜRŞAD ATALAR

HİRİSTİYAN BATI MEDENİYETİ
MODERN BATI MEDENİYETİ

A. GİRİŞ

Batı Medeniyetini ‘Hristiyan’ ve ‘Modern’ vasıfları üzerinden analiz etmeden önce, acaba onun ‘Batı’ya özgü özelliklerini incelemek mi daha doğrudur? Bu yaklaşım, belki ‘Hristiyan’ ve ‘Modern’ gibi (veya benzeri) bir ayırım yapılmadığında anlamlı görünebilir; zira doğrudan (Hint, Çin ve kısmen İslam gibi) ‘Doğu’ya mal edilen medeniyet(ler)in zıddı içerikleri (özellikle de aklın karşısına kalbi, maddenin karşısına manayı vs. yerleştiren ilgi ve yaklaşımları) çağırıştırır. Ama Batı Medeniyetini ‘Hristiyan’ ve ‘Modern’ olarak bölümlediğimizde, öncelikle ve özellikle ‘din’ (yahut ‘yaşam tarzı’) kavramı temelinde bir kritik yaparız ki, bunun, ‘Batı’ olarak adlandırılan coğrafyada yaşayan halkların tarihinde ‘anlamlı’ bir yeri olduğuna kuşku yoktur. Nitekim ‘modern’ olarak tanımlanan ve halen de devam eden dönem en fazla beş asır sürmüş olmasına rağmen, Batı’nın Hristiyanlık tecrübesinin (sadece nüfuz ve iktidarı paylaşma dönemi baz alındığında bile) en az 1000 yıllık bir geçmişi vardır. Bir coğrafyada yaşayan insanların inançlarını, yaşam tarzlarını, hayata ve evrene bakışlarını bunca uzun bir süre derinden etkileyen bir inanç sisteminin modern dönemde dahi toplum hayatında kimi izlerinin görülmesi son derece normaldir. Ancak tabiatıyla ‘Modernlik’ (‘din’in de içinde yer aldığı) ‘geleneğin’ zıddı bir durumdur. O bakımdan modern toplumlarda görülen bir takım ‘dini’ tezahürleri, belki ‘din kurumu’nun zamana dayanıklılığıyla izah etmek mümkündür; ancak ‘süreklilik’ kavramı temelinde bir değerlendirme yaparak onu, modernliğin de bir ‘parçası’ olarak görmek isabetli bir yaklaşım olmaz. Kanımca, ‘modernlik’ ve ‘din’, özü itibarıyla ‘bağdaşmaz’ iki kavramdır. O nedenle, Batı Medeniyeti’ni ‘din’ kavramı temelinde bölümleyip ‘Hristiyanlık’ ve ‘modernlik’ olarak iki ‘ayrı’ (ve ‘bağdaştırılmaz’) dönem halinde incelemek hem mümkündür hem de iki ayrı tarihsel evrede bu coğrafyada yaşanan ‘zıtlıkları’ ve ‘çelişkileri’ analiz etmek bakımından daha işlevseldir. Elbette ‘süreklilik’ kavramı temelinde yapılacak tahlillerin de değeri vardır fakat kanımca, Batı tarihinde ‘kopuş’ kavramının açıklayıcılık değeri ‘süreklilik’ kavramından daha fazladır. Dolayısıyla, bu yazıda odaklanacağım noktalar, iki tarihsel evreyi birbirinden ayırmayı mümkün kılan hususiyetler olacaktır.

Hiç kuşkusuz ‘Batı’, bir coğrafya parçasının adı olmaktan çok Helen kültürü, skolastik düşünce, hümanizm, bilimsel devrimler, Aydınlanma ve Modernite tarafından temsil edilen toplumsal normların, etik değerlerin, siyasal sistemlerin, teknolojik ve sanatsal ürünlerin karşılığı olarak kullanılan bir kelimedir. Coğrafi açıdan ise terimin çok ‘açıklayıcı’ bir özelliği yoktur. İlk kez Yunanlılarca ‘do-

ğu'daki rakipleri Truvalılar ve Persler için kullanılan terimin, Ortaçağ boyunca Yakındoğu yahut Ortadoğu merkez alınarak yapılan tanımlamalarda 'işlevsel' olduğu söylenebilir. Fakat örneğin Büyük İskender'in bütün bu coğrafyayı hâkimiyeti altına aldığı yahut Avrupalı sömürgecilerin küresel hegemonya kurdukları tarihsel evreler için bu terimin açıklayıcılık özelliği yoktur. Hele küreselleşme çağında 'yön' kavramının dahi bir öneminin kalmadığı düşünülecek olursa 'Batı' terimi ile kast edilenin coğrafi bir temelini olmadığına kuşku yoktur. O nedenle 'Batı' medeniyeti denildiğinde, değerler, inançlar yahut ideolojiler üzerinden bir tanımlama yapmak daha isabetli bir yaklaşımdır. Ancak bir 'köken' analizi yapıldığında; Sümer, Babil ve Mısır Medeniyetlerini de içine alan tarihsel evreleri 'Batı'yla irtibatlandıran yaklaşımlar bir ölçüde makul karşılanabilir. Zira bugünkü Batı medeniyetinin kimi kültürel unsurlarının köklerinin o dönemlere kadar uzatılması mümkündür. Bunlar arasında Gılgamış ve Yaratılış Destanları, Hammurabi Kanunları, Ölüler Kitabı vs. sayılabilir (nitekim popüler Hollywood filmlerinde hala piramit, mumya, firavun gibi imajlar yaygın olarak kullanılmaktadır!). Fakat bugün Batı Medeniyeti' olarak bildiğimiz uygarlığın tanımında bu unsurların 'belirleyici' olmadığını da unutmamamız gerekiyor. Her ne kadar yazılı tarihin başlangıcından bu yana insanlığın bütün birikimlerini 'Batı' medeniyetinin bir unsuru olarak kabul eden ve bu medeniyeti insanlığın ulaştığı 'zirve' noktası olarak gören 'yanlı' yaklaşımlar (örneğin Oryantalizm) olsa da her medeniyetin, özellikle de temel değerleri ve kültürü bakımından *sui generis* (nevi şahsına münhasır) bir oluşum olduğu açıktır.

Elbette her medeniyetin 'kökleri' vardır ve bu köklerin izini 'derinlere' kadar da sürmek mümkündür. Elbette her medeniyeti etkileyen coğrafya, iklim, ırk vb. faktörler vardır ve bunlar kimi dönemlerde etki oranlarını artırabilirler de. Fakat bu noktada, insanın 'tercih'ini esas alan yaklaşımı benimsememiz daha uygun görünmektedir. Bu da ideolojik yönelim ve kültürel unsurlar üzerinde odaklanmamız gerektiği anlamına gelir. Tabiidir ki Batı Medeniyeti'nin köklerini incelerken, irksal açıdan Aryan ırkına, iklim açısından orta enlemlerin etkisine, kültürel olarak Hint Medeniyeti'ne vs. göndermede bulunmak da mümkündür. Fakat bunların hiç biri, örneğin bir 'akla' yahut 'bilimsel yöntem'e atfedilen değer yahut da 'çalışma' faktörünün yerini tutamaz. Nitekim tarihte Sümerler bataklık bir bölgede, Fenikeliler de deniz kıyısında kuruldukları için gemicilik açısından çağdaşlarından çok daha gelişmiş medeniyet eserleri ortaya koyabilmişlerdir; ancak bu iklim ve coğrafi faktörün 'modern' dönemde etkisi son derece azalmıştır. Artık insanlık çöllerde (yahut kutuplarda) bile en gelişmiş teknolojik aletleri kullanabilmektedir! O halde coğrafya ve iklim faktörünün 'belirleyici' olduğuna dair öne sürülen tezler isabetli değildir. Irk faktörü için de aynı şeyi söylemek mümkündür. "Medeniyeti Aryan ırkıyla doğrudan ilişkili gören" tezler de esas itibarıyla yanlıştır; zira 'modern tarih ilmi'nin bulguları (örneğin Çin ve Maya-Aztek Me-

deniyetlerine ilişkin bulgular) ve gen ilminin ulaştığı sonuçlarla bu tezin de doğru olmadığı kanıtlanmıştır. Dolayısıyla, medeniyetlerin doğuşu ve gelişmesiyle ilgili olarak öne sürülen bütün ‘cebri’ faktörlerin belirleyici olmadığı söylenebilir. Fakat insanın ‘tercih’i ile ilgili faktörler her zaman merkezi önemi haizdir. Örneğin Schiller’in ‘açlık’ ve ‘aşk’, Toynbee’nin ‘savunma’ ve ‘saldırı’, İbni Haldun’un ‘dayanışma’ ruhundan beslenen ‘göçebelik’ olarak tanımladığı faktörler böyledir. Şeriatı’nın doğa, toplum, tarih ve nefis zindanlarından kurtulmak için önerdiği ‘din’ faktörü de esas itibarıyla insanın ‘tercih’iyle ilgilidir. Bana göre de bütün medeniyetlerde ‘çalışma’ faktörü belirleyicidir ki bunun da ‘tercih’ ile ilgili çok açıktır. Elbette ki ‘çalışma’yı da etkileyen (yahut belirleyen) saik veya saikler vardır. Bunlar bazı medeniyetlerde ‘maddi’ (para, makam, nefis, vb.), bazılarında da ‘manevi’ (‘şehid olma’, ‘onur’ vb.) mahiyetli olabilir. Fakat sonuçta, medeniyetlerin ‘motor gücü’nün ‘tercih’le (yahut ‘iradi’ eylemlerle) ilişkili olduğu açıktır. Dolayısıyla Batı Medeniyeti tahlillerinde de esas itibarıyla, bu hususu öncelemek gerekir. Bu bağlamda baktığımızda, Batı tarihindeki ‘Hristiyanlık’ ve ‘Modernlik’ tecrübelerinin ‘tercih’le ilişkili olduğunu da söylemiş oluyoruz.

B. HİRİSTİYAN BATI MEDENİYETİ

Batı Medeniyeti’nin ‘Hristiyanlık’ evresi, kabaca, Hz. İsa ve Havarilerinin çağrısıyla başlayıp Rönenans’a kadar devam eden bir süreç olarak görülebilir. Ancak bu çağrının Batı toplumları üzerindeki etkisini tahlil edebilmek için Yunan ve Roma dönemlerinin inanç, anlayış ve tarzları ile Yahudi kültür ve değerlerinin de bilinmesi gerekmektedir. Hz. İsa, çağrısını yaymaya başladığında, Kudüs ve çevresi, zirve dönemini yaşayan Roma’nın etkisi altındadır. Augustus, Yunanlıların kültürel harsını tevarüs eden Roma’yı Cumhuriyet’ten bürokratik ve askeri bir İmparatorluğa dönüştürmüş ve zamanının en güçlü devleti haline getirmiştir. Kudüs ve civarında da Roma egemenliği söz konusudur. Bölgede üst-kültürü Roma temsil etmektedir; ancak ‘yerel’ bazda hala Yahudi-İbrani değerleri hâkimdir. Hz. İsa da zaten İsrailoğulları’na ‘gönderilmiş’ bir peygamberdir. Dolayısıyla Hz. İsa’nın çağrısının pratik olarak ‘iki’ alana dair mesajlar içerdiğini söylememiz mümkündür ki bunların ilki o dönemin ‘çağdaş’ düşüncesi olarak Roma (ve Yunan) değerleri veya kültürü; ikincisi de ‘gelenek’i temsil eden Yahudi-İbrani değerleri veya kültürüdür. Her ne kadar literatür, bize, Hz. İsa’nın çağrısının, çoğunlukla ikincisiyle ilişkili olduğunu söylese de vahyin tabiatı dikkate alındığında, orijinal İncil’in Roma (ve Yunan) değerlerine ilişkin bir tahlil yahut kritik içermediğini düşünmek yanlış olur. Nitekim muharref İncil’in kimi bölümlerinde Hz. İsa’nın kendisini hem ‘barış’ peygamberi hem de ‘savaş’ peygamberi olarak nitelediğini görürüz. Dolayısıyla erken dönem Hristiyanlığında ‘gelenek eleştiri’nin yanında bir de ‘çağdaşlık eleştirisi’ bulunduğunu düşünmek abartı sayılmamalıdır. Gelenek eleştiriyi, dinin aslına rücu çabası olarak almak mümkündür ve bu, bütün peygamberlerin davetlerinde ortak bir husu-

siyettir. Fakat özellikle de ‘çağdaşlık eleştirisi’ açısından baktığımızda, ‘yeterince incelenmemiş’ bir alan ile karşılaştığımızı görürüz. Acaba İncil, Roma’nın (yahut Yunan’ın) hangi kavram ve değerlerini eleştirmiş ve onların yerine hangilerini yerleştirmeye çalışmıştır? İlk dönem Hristiyanların verdiği mücadele ve uğradıkları ağır zulümlere baktığımız zaman, gerçek İncil’in, kesinlikle, putperest Roma ile (siyasal) bir mücadele içine girdiğini söyleyebiliriz. Manastır yahut ‘ruhbanlık’ tecrübesinin, o dönemde çetin bir savaşım verildiğine dair açık bir kanıt olduğunu biliyoruz (‘ruhban’ kelimesi, Arapça ‘ürperme, korkma’ anlamına gelen bir kökten türemiştir ve erken dönem manastırlarının birçoğu şehir merkezlerinden uzak ve erişilmesi güç mekânlar (yeraltı mağaraları, yalçın kayalıklar, vb.) içerisine yapılmıştır. Öyle görünüyör ki yaklaşık üç asırlık bir dönemin sonunda putperestlik, (Teslis inancı aracılığıyla) mücadelede ağır basmıştır. Ancak beşinci asra kadar Ariusçu tektanrıcılığın bir ‘akım’ olarak devam ettiği de bilinmektedir. Fakat bu sürecin istikameti, Roma değerlerinin giderek içselleştirilmesi şeklinde tezahür etmiştir. Roma, Konstantin zamanında Hristiyanlığı resmen benimsediğini ilan etse de kabul edilen bu din, artık Hz. İsa’nın çağrısını yaptığı Tevhîd dini değildir. İncil (tedvin süreci ve içeriğine bakıldığında) tahrif olmuş; Havarilerin çağrısı, Aziz Pavlus eliyle, Roma’da ifsad edilmiştir. Bu yeni ‘din’de, dünyevi hükümdar “Tanrı’nın yeryüzündeki gölgesi” olmuş; “bir yanağa atılan tokada verilecek cevap öbür yanağı da çevirmek” olmuş; ‘sevgi’ kavramı, şirke ve küfre karşı hoşgörü göstermeyi bile içerecek şekilde anlaşılmıştır. Bu, tipik olarak, dinin ‘protestanlaştırılması’na tekabül eder. Görünen o ki Hz. İsa’nın gerçek bağlılarına karşı Roma’nın o günkü ‘politikası’ (bugünkü benzerlerini hatırlatır şekilde) “tehdit unsurlarını marjinalleştir; uzlaşanları destekle” olmuştur. Bu politika, marjinalleştirilenlerin maddi varlıklarının yok edilmesi, orijinal kaynaklarının da tahrif edilmesi şeklinde özetlenebilir; burada, artık Roma’nın Hristiyanlaştığını değil, Hristiyanlığın ‘Romalılaştığını’ söylememiz gerekiyor. Ancak talihin cilvesine bakınız ki Roma’nın bu politikası, düşmanın (özellikle de orijinal temellerinin) yok edilmesi şeklinde tecelli etmesine rağmen, bir asır geçmeden, Roma’nın kendisi Vandalların istilasına uğrayarak ‘tahrip olmuştur.’ Evet, Roma Hz. İsa’nın getirdiği dini ‘yok etmiştir’ ama kendisi de benzer bir akıbete uğramaktan kurtulamamıştır. Roma’nın mirasını devralan Bizans’ı ise artık, Hz. İsa’nın orijinal çağrısını benimsemiş bir imparatorluk olarak göremeyiz; bilakis belki onu ‘dönüştürmüş’ bir Roma olarak görebiliriz.

Batı’nın İznik Konsili’nden sonraki Hristiyanlık deneyiminin, (Kur’an’ın inzal olduğu döneme kadar Hz. İsa’nın çağrısına tabi olan küçük toplulukların varlığını dikkate alacak olursak, Hz. Muhammed’den sonraki dönemin de diyebiliriz) ilk 3 (yahut 6) asırlık tecrübeden farklı olduğunu söylememiz gerekiyor. Bu dönemden Rönesans’a kadar geçen süre içerisinde, Papalığın (yahut 11. Yüzyıldan itibaren doğuda Patrikliğ’in) ‘Batı’ coğrafyasındaki halkların ve siyasal yönetimlerin dini anlayışlarını ve pratiklerini belirlediğini görüyoruz. Hristiyanlı-

ğın bu dönemini ‘medeniyet’e etkisi bağlamında değerlendirdiğimizde, tarihçilerin ‘Ortaçağ’ olarak tanımladığı ve genellikle de Batılı halkların geçmişinde ‘olumsuz’ imajları çağrıştıran bir dönem ile karşılaşırız. Aziz Pavlus’un *Romalı-lara Mektup*’ta (M.S. 57) ‘ayrı’ bir iktidar alanı olarak Roma İmparatorlarını meşrulaştırmasının, Piskopos Eusebius’un Roma İmparatoru Konstantin’i yücelten söylevlerinin ve Hippolu Augustine’nin siyasal iktidarı ‘dünyevi’ ve ‘ilahi’ olmak üzere iki ayrı entite olarak meşrulaştıran yaklaşımlarının ardından, Kilise’nin ‘dünyevi’ alana ‘müdahalesi’ (en azından) sınırlandırılmış olmaktadır. Bu durumu, bugünün tabiriyle “din ile dünya işlerinin ayrılması” olarak tanımlamamız mümkündür. Nitekim miladi ilk üç veya dört asırdan sonra, Batı coğrafyasında kral dünyevi iktidarı, Papa (yahut Patrik) ise dini iktidarı temsil etmiştir. Esasında bu söylemin Hristiyanlığın en büyük kurumu olan Kilise ve onun kanonize edilmiş Azizleri tarafından meşrulaştırılması, Hz. İsa’nın davetinin siyasal alanda ‘mağlup’ olduğu (yahut edildiği) şeklinde yorumlanmalıdır. Nitekim bunun yansımalarını, toplumsal alanda, ‘manastır’ kurumunun giderek yaygınlaşması örneğinde görüyoruz. İlk olarak M.S. 4. asırda Mısır’da emareleri görülen manastır pratiğini 6. Asırda aziz Benedikt formüle edip sistemleştirmiştir (Burada, ilginç bir benzerlik olarak, İslam tarihinde ‘tarikat’ pratiğinin, Şia ve Harici muhalefetine bastırılmasından sonra yaygınlaştığını hatırlatalım). Manastır hayatı, tipik manada, güncel (özellikle de aktüel siyasal) yaşamdan uzak bir pratiktir ve ‘dünyevi’ olana karşı belirli bir ‘kayıtsızlık’ şeklinde tezahür eder. Dolayısıyla, miladi 5. ve 6. asırdan itibaren, Hristiyanlık tecrübesine iki farklı yaklaşımın damgasını vurduğunu söyleyebiliriz: ilki dünyevi iktidarla belirli bir ilişki içerisinde olan Kilise, ikincisi ise dünyevi olanı hor gören Manastır pratiğidir. Manastır pratiğinin çoğunlukla ‘bireysel’ alanı ilgilendirdiğini göz önüne alacak olursak, burada Roma Katolik Kilisesi’nin pratiğinin Hristiyanlık tecrübesini büyük oranda belirlediğini söyleyebiliriz. Özellikle de erken Ortaçağ döneminde Germen soyundan gelen kavimlerin Hristiyanlaştırılması sürecinde Papalık, dünyevi iktidarla ‘uzlaşmacı’ bir siyaset izlemiş ve gerek monarkların uygulamalarına gerekse halkın kimi (‘batıl’) inançlarına karşı ‘uzlaşmacı’ bir tavır izlemiştir (İslam tarihinde de mutasavvıfların özellikle de Uzakdoğu ve Afrika coğrafyasında faaliyette bulunurken benzer yöntemleri izledikleri bilinmektedir). Bu siyasetin sonucu olarak, Hristiyanlık Avrupa coğrafyasında ‘resmi din’ hüviyetine kavuşmuş, zaman içerisinde de siyasal iktidarlara üzerinde dahi nüfuz sahibi olabilmıştır. Erken Ortaçağ döneminde Doğu Kilisesi’nin pratiği de pek farklı olmamıştır. Bizans’ta İmparator siyasal erki elinde tutmaya devam etmiş; Patrik ise dini iktidarı temsil etmiştir. Bizans’ta ‘din’ ile ‘dünya’ ilişkilerinin kurumsal ayrılığı daha net bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca İmparator’un Patriklik üzerindeki etkisi görece daha fazladır. Bunun nedeni, Roma’nın istilaya uğraması, Avrupa’da feodal bir yapının ortaya çıkması, fakat Bizans’ın bir

imparatorluk olarak varlığını sürdürmesidir. Nitekim Jüstinyanus zamanında yapılan *Kanunlar*'da (M.S. 529-565) dünyevi iktidarın nüfuzu net bir biçimde görülmektedir. Bizans'ın bu konumu, Haçlılar dönemine kadar büyük ölçüde bu şekilde devam etmiştir. Ancak Haçlı Savaşları ve onun ardından gelen iki asırlık dönemde, feodal yapının zaafı nedeniyle Papalığın 'siyasete müdahalesi'nin arttığını, Bizans'ın ise (Müslüman devletlerin saldırılarının da etkisiyle) gerilediğini görüyoruz. 11. ve 14. asırlar arasında Katolik Kilisesi, Avrupa'da prenslerin atama kararlarında dahi etkin bir hale gelmiştir. Fakat feodal altyapının değişmesi ve kralların güçlerini artırmalarına paralel olarak, zaman içerisinde Papalığa karşı bir 'tepki' hareketi gelişmiştir. Nitekim bu tepki bir süre sonra dinsel alanda Protestanlığı doğurmuştur. Merkezi iktidarın giderek güçlenmesi sonucunda da artık Roma Katolik Kilisesi'nin gücü azalmaya başlamış, hatta zamanla her ülkenin kendi kilisesi (örneğin Alman Kilisesi, İngiliz Kilisesi vb.) kurulmaya başlamıştır. Burada Calvin ve Luther'in görüşlerinin monarklarca desteklendiğini düşünebiliriz. Zira Protestan Kilisesi'nin İncil'i yorumlama tarzı, Papalığın 'otoritesi'ni ister istemez sarsacaktır. Nitekim tarihsel pratik de bu yönde olmuştur. Rönesans ve Reform hareketlerinden sonra Batı coğrafyasında Papalığın etkisi giderek azalmıştır. Aydınlanma'dan sonra ise Kilise, hem teori- de hem de pratikte, otoritesini büsbütün yitirmiştir.

Konuya 'medeniyet' bağlamında baktığımızda ise 'din' ve 'devlet' arasındaki bu 'ikili' yapının, bütün bir Ortaçağ döneminde Avrupa coğrafyasında güçlü yapılar kurulamamasının önemli bir nedeni olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumun Avrupa'da merkezi otoritenin tesisine kadar da bu şekilde sürdüğü görülüyor. Merkezi otoritenin tesisi ise Papalık otoritesinin azalmasıyla doğru orantılı olarak gelişmiştir. İkinci bir sebep olarak da bütün bir Ortaçağ boyunca devam eden feodal yapıyı gösterebiliriz. Burada siyasi düzen bölünmüştür ve yereldir; ekonomik faaliyet ise durağandır, çünkü ticaret yoktur. Köylüler tek üretim kaynağı olan toprağı işlerler; ihtiyaçlarını karşılayacak kadar miktarı kendilerine ayırıp kalanı şövalyelere verirler. Dolayısıyla bu şartlarda üretim ancak 'yerelliği' beslemiştir. Nitekim Roma'nın parçalanmasından sonra Avrupa'da kurulan feodal beyliklerin yıkılması kolay olmamıştır. Hatta ünlü *Magna Carta* (1215) belgesine göre feodal beyler, istediklerinde kendi iradelerini krala karşı kabul ettirebilecek güce de sahiptirler. Bu durumun, ticaretin yeniden filizleneceği 13. ve 14. yüzyıllara kadar bu şekilde devam ettiğini biliyoruz. Yaklaşık 1000 yıllık bir dönemi kapsayan Ortaçağ boyunca 'Batı' coğrafyasında büyük 'medeniyet' eserlerine rastlanamamasının nedeni esasen budur. Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nun kurucusu Şarlman döneminde (M. 8. yüzyılın sonu) görülen kısmi siyasal toparlanmanın ise sosyo-ekonomik şartların uygunsuzluğu yüzünden akim kaldığı görülmektedir. Ayrıca, bu dönemde bütün güney Avrupa'nın Müslümanların kontrolünde olduğu da unutulmamalıdır. Bu ise 'yerel' ekonominin olumsuzluklarına ek olarak, bütün bir Avrupa

coğrafyasının ‘kapalı alan’ olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla Ortaçağ boyunca Hristiyanlık tecrübesinin ‘medeniyet’ kelimesinin tazammun ettiği anlamlarla ilişkisinin her bakımdan oldukça zayıf kaldığını söyleyebiliriz.

İslam’ın Hristiyan Batı’ya Etkisi

Batı’nın İslam ile tanışması, üç ana kol üzerinden gerçekleşmiştir. Doğu’da Anadolu, güneyde Sicilya ve batıda Endülüs üzerinden gerçekleşen bu etkileşim sonucunda Batı, İslam medeniyeti ile doğrudan irtibat kurmuştur. Doğu’da Bizans’la gerçekleşen bu etkileşim çoğunlukla bir askeri mücadele şeklinde cereyan etmesine rağmen, Sicilya ve özellikle de Endülüs üzerinden gerçekleşen etkileşim sonucunda Batı, klasik Yunan ve Roma eserlerini yeniden okumakla kalmamış, bu eserlere yönelik Müslüman ilim adamlarının eleştirel yaklaşımlarından da haberdar olmuş, bu da Rönesans’ın doğuşuna dolaylı yoldan hizmet etmiştir. Ayrıca Haçlı Seferleri’nin de bu etkileşimde önemli bir yeri vardır. Bu seferler sonunda Batılılar, İslam dünyasındaki parlak medeniyet eserlerini bizzat görmüşler ve bunun nedenlerini araştırmaya başlamışlardır. İbni Sina (*Avicenna*) ve İbni Rüşt (*Averroes*) gibi isimlerin dönemin ünlü üniversitelerinde taraftarlarının bile bulunduğu dikkate alınacak olursa, bu etkileşimin boyutu daha iyi anlaşılabilir. Ancak burada etkileşimin ‘dışsal’ boyutunu fazla abartmamak da lazımdır; zira bütün orijinal oluşumların belirleyici dinamiği ‘içsel’dir. Batı hümanizminin ortaya çıkışı da böyledir. Batılılar klasik dönem eserlerini ilk olarak Arapça’dan tercüme ederek okumuşlardır ancak bu okumanın ‘seçerek’ yapıldığına dikkat edilmelidir. Her ne kadar İbni Rüşt ve İbni Sina, Aristo-Eflatun düşüncesini kimi noktalarda eleştirmiş olsa da temelde bu felsefenin ana kavram ve ilkelerini olumlayan kişilerdir (Yunan felsefesine ciddi eleştirilerde bulunan Gazali ise o dönemde Batı’da pek itibar görmemiştir!) Bu, hümanizmin dışsal bir etki ile değil kendi içsel dinamikleri üzerinde yükseldiğini gösterir. Nitekim 15. yüzyılda İtalyan hümanistler, Aristo felsefesini de eleştirmeye başlamışlardır ama bu da yine kendi içsel dinamikleri sayesinde olmuştur. O yüzden İslam’ın Batı Rönesansı üzerindeki etkisini (özellikle de epistemolojik ve ideolojik bağlamlar açısından) makul sınırlar içerisinde değerlendirmek daha doğru olacaktır. Ancak ‘bilimsel’ açıdan bakıldığında, İslam medeniyetinin parlak ürünlerinin Batı’yı etkilediğine kuşku yoktur. Esasen bu alandaki etkileşimde ‘süreklilik’ kavramının daha açıklayıcı olduğunu söyleyebiliriz. Zira İslam medeniyetinin de bu alanda Çin, Hind ve Yunan-Roma medeniyetinden etkilendiğini biliyoruz. Dünya tarihine baktığımızda, bu alanda, belirli bir ‘ilerleme’nin süreklilik arz ettiğini görürüz. Dolayısıyla Batı Medeniyeti’nin de bu bağlamda, İslam medeniyetinden etkilenmesini doğal karşılamak gerekir.

C. MODERN BATI MEDENİYETİ

Öncelikle ifade edelim ki ‘Batı Medeniyeti’, özü itibarıyla, ‘modern’ karakterlidir. Zira modernlik-öncesi ‘Batı’, çoğunlukla, ‘coğrafi’ bir alanı temsil et-

mek üzere kullanılan bir kelimedir. ‘Modern’ evrenin ise ‘ideolojik’ bir mahiyeti vardır ve ancak bu dönemin tecrübe edilmesinden sonradır ki bugün adına ‘Batı Medeniyeti’ dediğimiz uygarlığın asli hüviyeti ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, Modern Batı Medeniyeti’ni incelerken ‘süreklilik’ kavramından ziyade, ‘kopuş’ kavramının daha anlamlı olduğunu söylememiz gerekiyor. Bendeniz, Batı Medeniyeti değerlendirmelerinde, bu kopuşun, sosyo-ekonomik şartlar üzerinden analizinden ziyade ‘düşünsel’ ve ‘ideolojik’ temelleri itibarıyla tahlilini daha anlamlı buluyorum. Hatta sosyo-ekonomik şartlar bakımından Batı tarihinde ‘sürekliliğin’ kopuştan daha kullanışlı bir kavram olduğu bile söylenebilir. Fakat ‘düşünsel’ ve ‘ideolojik’ açıdan, ‘kopuş’, olguyu izahta daha açıklayıcı bir kavramdır. Tarihçilerin genel kanaatine göre de Modern Batı Medeniyeti, yaklaşık 1000 yıllık Hristiyanlık tecrübesinin ardından başlayan bir süreçtir. Bu, ister 14. ve 15. yüzyıllarda İtalya’da başlayıp sonra bütün Avrupa’ya yayılan Rönesans, ister İstanbul’un Osmanlılarca fethedildiği 1453 tarihi, isterse de 1517’de somut bir hüviyet kazanan Reform Hareketleri ile başlatılsın, yeni dönemde Batı insanının dünyaya, hayata ve evrene bakışı değişmiştir. Bu değişimin öncüsü ise çoğunlukla kabul edildiği gibi hümanizm akımıdır.

a) Hümanizm ve Reform Hareketleri

Hümanizm 14. yüzyılda İtalya’da başladı; Yunan ve Roma’nın edebi ve kültürel kaynaklarına dönüşü öneriyordu. O dönemde doğa (*natura*), akıl (*ratio*) ve insan (*human*) kavramlarına yapılan farklı vurgular, ülkede eleştirel düşüncenin, gerçekçiliğin ve edebi kültürün gelişmesine neden oldu. Ancak Hristiyanlığın kültür, siyaset ve toplum üzerinde etkisi de hala devam ediyordu. Bu ‘ikili’ durumu, tipik olarak, Dante’nin *İlahi Komedyası* (1320)’sında görmek mümkündür. Eserin ideal kadın tiplmesi olan Beatrice, hümanizm döneminin eserlerinde çokça görüldüğü gibi sevilen ve adına methiyeler düzülen bir kadını değil, yazarı Tanrı’ya götüren bir üstün varlığı temsil ediyordu. Fakat ilerleyen zaman içerisinde Floransa merkezli kültürel gelişmeler, Hristiyan kavram ve değerlerinden belirli bir kopuşu beraberinde getirdi. İstanbul’un Osmanlıların eline geçmesinden sonra Floransa’ya kaçan birçok bilgin de Yunan ve Roma klasik metinlerinin ülkede tanınmasına katkıda bulundu. Hümanizmin ilk ve en büyük ilham kaynağı olarak kabul edilen Francesco Petrarca, skolastik anlayışı açıkça eleştirerek Ortaçağ’ı ‘karanlık bir devre’ olarak niteledi ve Antik çağın kültür ve erdemlerine dönüşü önerdi. Klasik dönemden pek çok isme (ki bunların başında Çiçero gelir) yazdığı gıyabi mektuplardan oluşan ünlü eseri *Mektuplar* (1372)’da insani değerleri öne çıkaran Petrarca, ayrıca Latince yerine İtalyanca aşk şiirleri de yazarak, öncesi dönemin yazın stilinden de bir kopuşu simgelemiştir. Yine İtalyanca dilinde yazan Boccaccio ise *Decameron* (1351) adlı eserinde, ‘insan’ı ve ‘günlük yaşamı’ merkeze alan yazılar yazdı ve kadın-erkek ilişkilerini (cinsellik boyutunu özellikle işleyerek) ele alıp çıkarları için dini kullanan din adamlarını (ve dolay-

sıyla Kilise'yi) eleştirdi. Hümanizmin zirve dönemini yaşadığı 15. yüzyılda Petrarca ve Boccaccio'nun izinden giden birçok ismin, kültür, sanat ve düşünce alanında önceki dönemden net 'kopuş'un işaretlerini verdiğini görüyoruz. Bunlar arasında İtalyan okurun Eflatun'un *Diyaloglar*'ıyla ilk kez tanışmasını sağlayan Gemistos Phethon'u, Romalı şair Lucretius'un *De Rerum Natura*'sını elyazması nüshalar halinde Floransa edebi çevrelerinin dikkatine sunan Francesco Poggio'yu ve Aristo'nun eserlerini kritik eden Pietro Pomponazzi'yi sayabiliriz. Ancak bütün bu isimlerin içinde Leonardo da Vinci'nin ayrı bir yeri olduğu kesindir. Onu, Giorgio Vasari'nin seçkin İtalyan mimar, ressam ve heykeltıraşların hayatını anlattığı *Hayatlar* (1550) adlı eserinde açıkça gösterdiği gibi astronomi, jeoloji, mimari, müzik, ressamlık, heykeltıraşlık gibi çok çeşitli alanlarda verdiği birçok ürünle, hümanizmin temel yönelimlerini (ki bunların başında 'keşfetmek' ve 'anlamak' gelir) sembolize eden bir kişi olarak görmek mümkündür. Örneğin ünlü tablosu Mona Liza bu çabanın tipik bir örneğidir. Nitekim Vasari, eserinde bu tablo için şunları söyler: "kim canlı bir nesnenin bir sanatçının elinden neredeyse aynen nasıl resme dökülebileceğini görmek istiyorsa, bu portreye baksın."

Fakat 16. yüzyılın başlarından itibaren İtalya'daki iktidar mücadelesinin kızışması, İspanyol egemenliğinin yaygınlaşması ve Trento Konsili'nin aldığı yasaklayıcı kararlar yüzünden, Ariosto ve Tasso'nun edebi eserlerinde son örneklerini veren hümanizm İtalya'da düşüşe geçti. Bunun yerini dinsel tartışma ve çatışmalar aldı; dini ve siyasal mücadele zemini de İtalya'dan Avrupa'nın batısına kaydı. Bu alandaki radikal 'kopuş'u ise Erasmus, More ve Machiavelli'nin eserleri temsil ediyordu. Erasmus, *Deliliğe Övgü*'de (1509) 'kokuşmuş' Papalığı tabiri caizse yerden yere vurarak, bir anlamda Luther'in önünü açmış oldu (tarihçilerin kullanmaktan çok hoşlandıkları şu söz boşuna değildir: "Luther'in civcivi, Erasmus'un yumurtladığı yumurtadan çıkmıştır!") Katolik Kilisesi'nin bu eserde sert ve acımasız bir dille eleştirilebilmesi, hümanizmin dinsel eleştiri alanında toplum katmanlarında kat ettiği mesafenin hiç de azımsanmayacak derecede olduğunu göstermektedir. Thomas More ise *Ütopya*'da (1516) yeni bir hayat ve yönetim biçimi özlemine dile getirmekle siyasal düşünceye hâkim olan 'paradigma'dan kopuşun önemli bir sembolü haline geldi. Artık Hristiyan teorisinin tanımladığı toplum modelinin dışında (ütöpik de olsa) 'yeni' bir toplum hayali kurulabiliyordu. Ancak siyasal erkin kaynağı ve tanımlanması noktasında daha 'net' bir kopuşu, Machiavelli'nin gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz. O, *Hükümdar* (1513) adlı ünlü eserinde, 'dünyevi bir iktidar'ın meşruluk gerekçelerini 'realist' bir yaklaşımla ortaya koymuş, bundan sonraki benzer ürünlerin de esin kaynağı olmuştur. Bu, açıkça, Kilise iktidarına karşı 'yeni' bir erk alanının meşruiyet bulması demektir (Nitekim yaklaşık bir asır sonra bu düşünceler, 'sistematik' ifadesini Hobbes'un *Leviathan*'ında bulacaktır.)

Hümanizmin 'insan' ve 'doğa' kavramlarına dair özel vurgusunun 'yeniden doğuş'a (*renaissance*) işaret ettiği açık olmakla birlikte, zaman içerisinde Katolik Ki-

lisesi'nin (hatta uzak bir gelecekte somutlaşacak olsa da 'din'in) otoritesini zayıflattığı da bir gerçektir. Çünkü artık dikkatler Gök'ten 'yer'e doğru çevrilmiştir. Önemsenen, artık Tanrısal buyruk değil, 'doğa'da olandı; yani 'insan'dı. Bu ise kaçınılmaz olarak, 'aklın' merkezi bir konum elde etmesi sonucunu doğurmuştur. Descartes'ı, bu anlamda hümanizmin bir ürünü olarak görmek mümkündür. Ancak burada ilginç bir durumdan bahsedebiliriz: Luther ve Calvin gibi reformistler hümanistleri tanrıtanıamaz olarak görüp eleştirmelerine rağmen, Reform Hareketi'nin de Katolik Kilisesi'nin otoritesinin zayıflamasına katkısı olmuştur. Bendeniz, bu noktada hümanistler ile Reformistlerin Batı Medeniyeti tarihinde ilginç bir 'ortak payda'da buluştuklarını düşünüyorum. Yönelimleri farklı olmakla birlikte, gerek hümanizm gerekse Reform Hareketi, son tahlilde, Katolik Kilisesi'nin otoritesine karşı bir mücadele vermek durumundaydı. Zira dönemin hâkim 'paradigması'nı Kilise temsil ediyordu. Rönesans'ın öncüsü olan hümanistler temel bir paradigmal değişimi isterken Protestanlar, 'içerden' bir dönüşümü talep ediyorlardı. Önce 'Din Savaşları' yaşandı ve bu dönem oldukça sancılı geçti. 30 Yıl Savaşları 'otorite' değişiminin zorlu geçtiğinin açık kanıtı olarak görülebilir. Bu savaşların uzun sürmesi boşuna değildi, zira burada bir 'ölüm-kalım meselesi' söz konusuydu. Bu da açıktır ki 'iktidar'ın meşru temelini hangi düşünce ya da otoritenin oluşturacağı idi.

Luther, *Bir Hristiyan'ın Özgürlüğü* (1520) adlı eserinde önce iman ve amel arasındaki ilişkiyi ayırıp 'doğru inancı' öne çıkararak, ardından da Kitab-ı Mukaddes'in yorumunda 'birey'i yetkili kılarak Katolik Kilisesi'ne karşı 'protesto'nun meşruiyet temellerini oluşturdu. Calvin de *Hristiyanlığın Esasları* (1534) ve *Kateşizm* (1540) adlı eserlerinde rahipler ve piskoposlar hiyerarşisine dayanmayan ve inanmış insanların 'ayrı' cemaatler içinde örgütlenmesine izin veren bir teolojik çerçeveyi oluşturdu. Luther'in *Evlilik ve Bekârlığa Dair* (1566) adlı risalesinin ise bir başka açıdan Kilise'nin otoritesini zayıflatıcı bir işlevi vardı: Evlenmek, o dönemde rahipler için yasaktı fakat Luther, 'doğal' ve 'dini' gerekçelere dayanarak bu kurumu hem 'normalleştiriyor' hem de 'dinselleştiriyordu.' İşte bu, Protestanlığın Avrupa coğrafyasında yaptığı şeyin tipik bir örneğidir. Yine Calvin ve Luther 'çalışma'yı da iyi bir 'mümin' olmanın şartı olarak görüyorlardı ve bu da (daha sonraları Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda isabetli bir şekilde tespit edeceği gibi) seküler yaşamın gelişmesinde önemli rol oynamıştı. Avrupa coğrafyasında feodal beyliklerin yerini yavaş yavaş merkezi otoritelerin (monarkların) almaya başladığı bir dönemde Protestanlığın güç kazanması, tabiatıyla 'politik bir taktik'le de ilişkiliydi. Krallar kendi 'ulusal' kiliselerini kurarak, Roma Katolik Kilisesi'nin vesayetinden kurtulmak istiyorlardı ve Protestanlık bu noktada onların 'işine geliyordu.' Ayrıca matbaanın icadından önce, Katolik Kilisesi, yaygın 'örgütlü' yapısı dolayısıyla, bütün Hristiyan coğrafyasında geniş kitleler üzerinde etkili olabiliyor, fakat 'marjinal' görüşler bu imkandan genellikle yoksun kalıyordu. Guttenberg'in 15. yüzyılın ortalarında matbaayı icat etmesi, Protestan düşüncelerinin hızla yayılmasında önemli bir işlev

gördü. Hümanizmin ‘akl’a ve ‘insan’a yaptığı vurgunun da dolaylı katkısıyla artık bir Hristiyan, Kitab-ı Mukaddes’i ‘özüğüce’ yorumlayıp bu doğrultuda yaşayabileceğine inanıyordu. Bu, açıktır ki Katolik Kilisesi’nin ‘otoritesi’nin ve (tabii ki ‘iktidar’ının) ciddi anlamda sarsılması demektir. Nitekim bir süre sonra başta Almanya ve İngiltere (ve kısmen de Huguenotlar aracılığıyla Fransa) olmak üzere Batı Avrupa coğrafyasının büyük bir bölümünde Protestanlık hızla yayıldı ve Roma Katolik Kilisesi’nin nüfuzu önemli ölçüde azaldı.

Ancak buna karşı ‘dinsel’ bir tepki hareketinin gelişmesi de elbette doğaldı ve bu tepki Katolik Kilisesi’ne bağlılıkta ısrar eden İspanya’dan geldi. Misyoner Cizvit tarikatının kurucusu İgnatius Loyola, *Manevi Talimler* (1548) adlı eserinde, ‘iyi’ Hristiyanın Katolik inancına bağlı olmanın yanı sıra bunun ‘mücadelesi’ni de veren kişi olduğunu öne sürdü ve bu amaçla ‘İsa Cemaati’ adını verdiği ‘askeri’ bir teşkilat kurdu. Papa III. Paul’un izniyle 1540 yılında kurulan bu cemaatin üyeleri Katolik inancının ‘misyonerleri’ olarak dünyanın dört bir yanına dağıldılar. Cemaat ‘cihadçı’ görüşleriyle o dönemde özellikle Portekizliler ve İspanyollarca Amerika ve Uzakdoğu’da gerçekleştirilen sömürgecilik faaliyetlerine de teorik (ve askeri) destek sağlıyordu. Cizvitlerin Osmanlılar’ın başına da hayli gaileler açtıkları malumdur. Din savaşları, dolaylı olarak bir başka tepkisel yaklaşımı daha ortaya çıkardı ki o da ‘mistisizm’in ivme kazanmasıdır. Yaşanan ‘din savaşları’ nedeniyle toplumdan uzak durmayı tercih eden bazı ‘sofular’ mistik bir yaşamı önerdiler. Bunların içerisinde bir kadın mistik olan Azize Teresa’nın ‘manevi tecrübeleri’ dilen dile dolaşır oldu. Açıktır ki Loyola’nın önerdiğinin aksine toplumdan uzak münzevi bir hayatı öneren mistiklerin bu tavrı, dönemin şartlarıyla yakından alakalıydı. İspanya 16. yüzyılda büyük bir toplumsal karmaşa hali yaşıyordu ve halkın yaşam standartları oldukça kötüydü. Nitekim bir 16. yüzyıl klasiği olan *Lazarillo de Tormes* (1554) adlı anonim romanda, İspanyol halkının çektiği sıkıntılar çok iyi yansıtılmaktadır (bilindiği gibi, Cervantes’in *Don Kişot* adlı romanında da şövalyeliğin değişen şartlarla birlikte toplumsal işlevini kaybettiği anlatılmaktadır). Kabaca düşünüldüğünde, bu şartların dinsel açıdan ‘iki’ ana tepkiyi doğurması gayet doğal görülmelidir. Bunların ilki İgnatius Loyola’nın temsil ettiği ‘mücadeleci’ tarz, ikincisi ise Azize Teresa tarafından temsil edilen ‘mistik’ tarzıdır. Fakat Katolik inancı içerisinde verilen bu ‘tepkiler’in Avrupa coğrafyasındaki ‘dinsel yönelim’i belirlediğini söyleyemeyiz. Bilakis sosyo-ekonomik ve politik şartların da desteğiyle, Protestanlık zamanla güç kazanmış ve ‘medeniyet’in geliştiği Kıta’nın batı bölgelerinde hâkim inanç sistemi haline gelmiştir.

b) Coğrafi ve Bilimsel Keşifler

Batı Avrupa’da hâkim paradigmanın değişmesine katkıda bulunan bir diğer faktör de ‘yeni dünyalar’ı keşfetmek için yapılan seyahatler yahut seferlerdir. İspanyol ve Portekizli fatihlerle başlayan bu süreçte, başlangıçta ‘sömürü’ ve ‘mis-

yonerlik' faaliyetleri belirleyici gibi görünse de zaman içerisinde farklı (ve daha zengin) dünyaların tanınması, Avrupa insanının zihniyet değişimine önemli katkılar sağladı. Ayrıca sömürgecilik faaliyetleri, Avrupa'daki merkezi krallıkların güçlenmesine ve netice itibarıyla Katolik Kilisesi'nin zayıflamasına da hizmet etti. İlk olarak Batı Afrika Kıyıları, köle ticaretinin de başlatıcısı olan Portekizliler tarafından 15. yüzyılın ortalarından itibaren kolonileştirildi. Kristof Kolomb'un 1492'de 'Hind Adaları'na gitmek üzere gerçekleştirdiği seyahat ise Amerika kıtasının 'keşfi'ni beraberinde getirdi. Ancak bu da aslında bir 'fetih' hareketiydi ve İspanyollar, bir asırlık süre içerisinde bütün Orta ve Güney Amerika'yı sömürgeleştirdiler (Kolomb, İspanya Kral ve Kraliçesine yazdığı *İlk Seyahat Mektupları*'nda, yöre insanının 'farklı' özelliklerine dair gözlemlerini aktarmakla birlikte, seyahatinin asıl 'amacını' da net biçimde ifade etmektedir). Fetih süreci çok hızlı ve kanlı işledi. Kolomb'un kıtaya ayak basmasından önce 80 milyon civarında olan nüfus, 16. yüzyılın sonlarında, en iyimser tahminle bile, 1 milyona kadar indi! Aztek ve Maya Medeniyetleri, misyonerlerin de 'dinsel' katkılarıyla kısa sürede imha edildi. Her ne kadar Bartolome de Las Casas gibi bazı misyonerlerin (*Yerlilerin Tarihinin Savunusu* gibi) eserleri aracılığıyla Avrupalılar 'yerli' halkın da 'medeni' özellikleri olduğuna dair bazı bilgiler edindi iseler de 'fatihler' için onlar 'barbardı' ve medenileştirilmeleri gerekiyordu. Aynı dönemde Hollandalılar ve Portekizliler Güney ve Doğu Afrika ile Uzakdoğu'da benzer faaliyetlere giriştiler. Böylece 'yeni dünyalar'ın zenginlikleri Kıta Avrupasına taşındı. Ancak 'yeni dünyalar'ın keşfi sürecini, sadece fetih ve sömürü amacıyla izah etmek doğru olmaz. Bunda hümanizmin etkisini de kabul etmemiz gerekiyor. Hümanizm, Avrupa insanının dikkatini 'gök'ten yere (yani 'doğa'ya) çevirdiği için, 15. yüzyıldan itibaren Avrupalıların 'başka dünyaları' tanıyıp keşfetme yönünde istek duymaları gayet doğal görülmelidir. Ludovico di Varthema gibi birçok seyyah dünyanın birçok bölgesine seyahatler yapmış ve o bölgelerin kültür ve medeniyetlerine dair Avrupa insanının merakını besleyen eserler yazmışlardır. Varthema'nın Doğu'ya yaptığı seyahatleri anlattığı ünlü eserinde (1508), İslam ülkelerinin başkentlerini, halklarının farklı örf ve âdetlerini adeta büyülenmişçesine anlatması, Avrupa insanının İslam'a karşı taşıdığı önyargıları bir nebze de olsa hafifletmiş olsa gerektir. Juan Gonzalez de Mendoza'nın Çin seyahatindeki gözlemlerini aktardığı ünlü eseri *Büyük ve Kudretli Çin Tarihi*'nin (1585) de benzer bir etkiyi Doğu'nun bu büyük medeniyetinin insanları için yaptığına kuşku yoktur (kitap o dönemin şartlarında 15 yılda 46 baskı yapmıştır!). Gerek misyonerlik amacıyla gerekse görüp-tanımak yahut keşfetmek amacıyla yapılan bu seyahatler, netice itibarıyla dünyanın 'geri kalanı'na ilişkin Avrupalı'nın zihnindeki kimi olumsuz imajların değişmesine de neden olmuştur. Bu da hümanizm akımı ile başlayan paradigmal değişimi (ve Kilise'nin otoritesinin sarsılması sürecini) besleyen bir diğer unsur olarak görülmelidir.

Ancak paradigmatal değişimin gerçekleşmesinde ve Kilise otoritesinin sarsılmasında ‘bilimsel keşifler’in önemi daha büyüktür. Kopernik’in güneş sisteminin mahiyetine ilişkin düşünceleri, o dönemde Avrupa coğrafyasında genel kabul gören Batlamyus teorisinin yanlışlığını ortaya koymakla kalmıyor, dünyanın düz bir tepsi şeklinde olduğunu ve güneşin de yerin de sabit durduğunu savunan Kilise öğretilerine karşı dolaylı bir itirazı temsil ediyordu. Modern astronominin (yahut modern bilimin) babası sayılan Galileo ise fizik ve astronomi alanında hala otorite kabul edilen Aristo’nun görüşlerine karşı çıktı. Aristo fiziğini iptal eden ‘eylemsizlik kuralı’nı ortaya atan, kendi icadı olan ve cisimleri 32 kat büyüten teleskopuyla ay yüzeyinde ova ve dağların bulunduğunu ispat eden Galileo, böylece gezegenleri kursuz bir yuvarlak olarak tanımlayan Aristo’nun ‘bilimsel’ otoritesini sarsmış oluyordu. Galileo bununla da kalmadı; Kopernik’in güneş sisteminin mahiyetiyle ilgili görüşlerini de destekledi. Bu, açıkça, “Yeşu’nun Güneş’e hareket etmeme emri verdiğini” söyleyen Kitab-ı Mukaddes’in otoritesini sarsan bir tavidir. Galileo, iki kez Engizisyon Mahkemesi tarafından yargılandı ve mahkûm oldu. Görüşlerini açıklamaması istendi ve ev hapsine alındı. Baskılara dayanamadığından, görüşlerini yaymayacağına dair söz vererek mahkemeden affını istedi ama dünyanın güneşin etrafındaki hareketine ilişkin olarak yakın arkadaşlarına söylediğı şu söz, bilim tarihinde klişeleşen ifadelerden biri olarak yerini aldı: “*Eppur si muove!*” (ama yine de dönüyor!)” Açık ki Galileo’nun bilimsel çalışmaları, yerleşik düzeni meşrulaştıran teorik temelleri sarsıyordu. Her ne kadar devrinde bilim adamlarını destekleyen İmparatoriçe Kristina’ya yazdığı mektupta (1615) görüşlerinin İncil ile çelişmediğine dair akılcı izahlar getirmeye çalışsa da sözlerinin varacağı yer belliydi. Görüşleri, ‘bilim’ ile ‘din’in artık uzlaştırılmaz iki alan olarak birbirinden ayrıldığı yeni bir dönemin başladığına işaret ediyordu. (Stephen Hawking’in onu “modern bilimin doğuşuna başka herkesten daha fazla katkıda bulunan kişi” olarak nitelmesi boşuna değildir!). Bu dönemin ardından gelen diğer bilimsel buluşlar da (örneğin Newton’un bulguları), benzer bir etkiyi yapmıştır ve bilimin ilerlemesi ile birlikte Kilise otoritesi de giderek zayıflamıştır.

c) Aydınlanma ve Yeni Toplumsal Sınıflar

Avrupa’da, Roma Katolik Kilisesi’nin konumunun zayıflaması bir otorite boşluğu doğurmadı. Çünkü feodal yapının giderek çözülmesi ve kolonileştirme faaliyetlerinin getirdiğı zenginlikle birlikte, merkezi iktidarlar giderek güçlendi ve bu durum 17. yüzyıldan itibaren egemenler ile uyruklar arasındaki ilişkinin mahiyetine dair yeni bir ‘sorun’u beraberinde getirdi. Luther zamanındaki Köylü Ayaklanmaları’nda Protestan Kilisesi belki hala yatıştırıcı bir rol oynayabiliyordu ama şimdi ‘itaat ilişkileri’nin mahiyeti değişmişti. Artık monarşilerde kral ve halk arasındaki ‘yeni’ ilişkiyi tanımlamak gerekiyordu. İşte bu noktada Thomas Hobbes, ‘laik’ iktidar ile dinsel iktidarın arasını kesin hatlarla ayıran ve otoritenin ‘cismani’ karakter-

rinin belirleyici olduğuna vurgu yapan *Leviathan*'ı (1651) yazdı. O dönem bütün Avrupa'da bir 'siyasal' karmaşa ortamı hâkimdi ve Hobbes, bu eserinde, bu şartlar altında insanın (başta 'yaşam hakkı' olmak üzere) "doğal hak ve özgürlüklerini koruyacak" en iyi yönetim şeklinin monarşi olduğunu söylüyordu. Hobbes'un bu eseri ile birlikte, artık 'dünyevi iktidarı' temsil eden monarşiler, 'meşru' bir temele de kavuşmuş oluyorlardı. Fakat monarşi, burada, insanın 'doğuştan gelen' haklarını koruma işlevi gören bir kurumdu; bizatihi bir değer değildi. Zaman içerisinde 'doğal haklar' kuramı daha da gelişti ve John Locke *Uygur Yönetim Üzerine İkinci Denemesi*'nde (1689) bunları hayat hakkı, özgürlük ve mülkiyet olarak tanımladı. Buna göre, hiçbir güç (monarşi dâhil) bu hakları 'birey'in elinden alamazdı. Birey sadece belirli bir 'sözleşme' çerçevesinde, bu haklarını egemenlere devredebilirdi. İşte bu düşünce, Avrupa tarihinde 'toplumsal sözleşme' kavramını doğurdu. İnsanlar bu sözleşme sayesinde 'doğa durumu'ndan kurtulup 'medeni' bir yaşama kavuşuyorlardı. Fakat özellikle de 'özgürlük' ve 'mülkiyet' hakları tehlikeye girerse bireylerin, yönetimi (gerekirse 'devrim'le) değiştirme hakları vardı. Bu düşünce daha sonra Rousseau'nun ünlü kitabı *Toplum Sözleşmesi*'nde (1762) bir kez daha yinelenildi ve bu eser, 1789 Fransız Devrimi'nin teorik altyapısını oluşturan metin olarak işlev gördü. Aşağı yukarı aynı dönemde Thomas Jefferson liderliğinde Britanya İmparatorluğu'ndan bağımsızlığını kazanmaya çalışan Amerikan kolonileri, 'doğal haklar' ve 'özgürlükler'e dayalı siyasal bir yapıyı (Birleşik Devletler) ortaya çıkarmak *Bağımsızlık Bildirgesi*'ni (1776) ilan ettiler. Böylece Kıta Avrupası ile birlikte Amerika'da da dünyevi iktidarların meşru temelleri şekillenmiş oldu. Kısacası, Aydınlanma döneminde süreç 'birey' lehine işledi. Önce Merkantalizm ardından da kapitalizmin gelişmesiyle birlikte, Avrupa'daki 'sınıfsal' yapı da çözülmeye başladı. Ruhbanlar, siyasal alanda güçlerini zaten kaybetmişlerdi; gelişen 'doğal haklar' kuramı ile birlikte aristokrasi de meşruiyet zeminini giderek kaybediyordu. Geriye Abbe de Sieyes'in ifadesiyle, 'Üçüncü Sınıf' olan 'halk' kalıyordu ki Fransız Devrimi, bir 'sınıfsal' güç olarak bu 'halk'ın taleplerini karşılamak amacıyla yapılmıştı. Bu nedenle, Devrim'den sonra ruhban ve aristokrasi sınıflarının siyasal iktidarlarını tümenden yitirmelerine şaşmamak gerekir. Böylece, artık siyasal meşruiyeti, 'yurttaşlar'ın şahsında tecessüm etmiş olan "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik" ilkeleri belirleyecekti. İngiltere'de ise 1628 *Haklar Bildirgesi*'nden beri, bu 'haklar' büyük ölçüde garanti altına alınmıştı ve Kralın pozisyonu sadece 'temsili' bir mahiyet arz ediyordu. Cromwell'in reformlarından sonra ise monarşinin 'işlevi', artık 'halk'ın haklarının temsilcisi olan Avam Kamarası'nın aldığı kararları imzalamaktan ibaretti. Bu açıdan bakıldığında, dünyaya Fransız Devrimi'nin tanıttığı 'üç ilke'nin, İngiltere'de çok daha önce ve 'nispeten yumuşak bir geçiş süreci sonunda' hayata geçirilmiş olduğunu söyleyebiliriz. Anayasa gibi yasal metinlerle korunmamasına rağmen, İngiliz 'demokrasi'sinin 'teamüller'e dayalı bu esnekliği, elbette ki ülkeye özgü sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel şartlardan kaynaklanıyordu. Nitekim Edmund Bur-

ke, Fransız Devrimi'ni eleştirdiği eserinde (*Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*), İngilizlerin ve Fransızların Aydınlanma tecrübelerini kıyaslar ve Fransızlar'ı bu noktada 'daha geri' görür. Örneğin ona göre, Fransızlar'ın Devrim sürecinde yaptığı ve 'zafer' olarak adlandırdığı şeyleri, İngilizler 'militanlık' olarak görüp kınıyorlardı. Zira Fransızlar'ın adına devrim yaptıkları 'genel irade'nin aksine, İngilizler, 'gelecek'ten gelen değerlerin muhafaza edilmesi gerektiği gibi bir 'genel kanı'ya sahiptiler (Bilindiği gibi İngilizler için 'genel irade' "en çok sayıda insanın en çok mutluluğu" demektir!). Altyapı şartlarından kaynaklanan bu 'tarz' farklılığının daha sonraki dönemde Fransız ve İngiliz demokrasilerinin şekillenmesinde de (özellikle de 'kamu' ve 'özel' alanın ayrıştırılması pratiğinde) etkili olduğunu görüyoruz.

'Toplumsal sözleşme' kavramı, siyasal meşruiyet sorununu çözmenin yanı sıra, 'birey' ve 'yurttaşlık' kavramları temelinde tanımlanan 'ulus' kavramını da gündeme getirdi. Fransız Devrimi'nin ardından, önce Avrupa genelinde, ardından da bütün dünyada 'ulusçuluk' bir ideoloji olarak yaygınlaştı. Ulus, 'özgür' ve 'eşit' vatandaşlardan oluşan 'ideolojik' bir bütünlüktü ve 'vatan' artık neredeyse 'kutsal' bir entite idi. Rousseau'nun ifadesiyle, ulusun temel birimi olan 'vatandaş', artık kendisini örneğin bir 'Hristiyan' olarak tanımlama ihtiyacı duymayabilirdi. Çünkü 'üst kimlik' artık 'vatandaşlık' idi. Bu bakımından, 'ulus'un en üst değer pozisyonuna yükselmesi, Avrupa tarihinde başka bir paradigmat değişime işaret eder. Artık Batı dünyasında 'toplumsal kimlik' ve 'toplumsal aidiyet' sorunu, kesin bir şekilde çözümlenmiştir. Nasıl ki devlet (*state* yahut *etat*) "haklar ve özgürlükler" çerçevesinde örgütlenmiş yeni bir siyasal yapı ise 'toplum' (*society*) da önceki 'cemaat' (community) türü örgütlenmelerden farklı, tarihsel süreç içerisinde oluşmuş, birey (*individual*) ve 'vatandaş' (*citizen*) kavramı temelinde örgütlenmiş 'yeni' ve daha 'ileri' bir yapıdır. İlk kez Auguste Comte tarafından ayrı bir 'entite' olarak tanımlanan bu yapı daha sonra Emile Durkheim tarafından, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda (1895) yeni bir içerikle formüle edildi ve 'birey'in üstünde bir statüye kavuştu. Özetle birey, ait olduğu topluma aykırı hareket etmemeliydi; çünkü bireyliğini dahi ona borçluydu. Bu görüşüyle Durkheim, aslında toplum'u Tanrı yerine koyuyordu; inançlı bir kişi nasıl ki davranışlarında Tanrı'nın sözünü dikkate alıyorsa, birey de 'doğrular'ı hazırca, tartışıp araştırmadan aldığı toplumu gözetmeliydi. 'Toplum' kavramına dair bu 'özel' vurguların, ayrı bir 'disiplin' olarak sosyolojinin kuruluşuna öncülük ettiği bir gerçek olmakla birlikte, dönemin 'ideolojik' yaklaşımlarına destek sağladığına da kuşku yoktur. Bu açıdan bakıldığında, 19. yüzyılda gelişip yaygınlaşan 'sosyalist' akımın toplumsalcı karakterini anlamak da mümkün olmaktadır. Gerçekten de bu yüzyılda 'toplumcu' görüşler siyasal düşünceleri derinden etkilemiştir. Liberalizmin 'birey'e yaptığı özel vurgu, sosyalist akımın 'toplumcu' söylemiyle bir ölçüde dengelenmiştir. Toplumsal şartlardaki radikal değişime paralel olarak, toplumsal aidiyetin temel kavramları da değişmeye başlamıştır.

Bu arada, 18. yüzyılda başlayan ve 19. yüzyılda hız kazanan sanayileşme, önce İngiltere’de ardından da Kıta Avrupasında üretim tarzını değiştirmiş; hızlı ve seri üretim ihtiyacı, fabrikalarda çalışacak yeni işgücü ihtiyacını ortaya çıkarmış, böylece yeni bir kent (*urban*) yaşamı pratiği oluşmuş, tabiatıyla ‘üretim ilişkileri’ de değişmişti. Bu, (sosyalist terminolojiyle ifade edilecek olursa) yeni bir ‘sınıf’ın (*işçi*) doğuşuna işaret ediyordu. İşçiler, fabrikalarda, günde 16 saate varıncaya kadar, son derece sağlıksız şartlarda ve neredeyse hiçbir güvenceleri olmadan çalışıyorlardı. İşçilerin çalışma koşullarıyla ilgili hazırladığı 1842 tarihli resmi rapor Sağlık Bakanlığı’nın kurulmasını ve Halk Sağlığı Yasası’nın çıkarılmasını beraberinde getiren Sir Edwin Chadwick’in belgelediği örneklerle ve Marks’ın çalışma arkadaşı olan Friedrich Engels’in bizzatıhi gözlemlerinden hareketle yazdığı *İngiltere’deki İşçi Sınıfının Durumu* (1845) adlı eserde betimlenen şartlara bakıldığında, yeni bir ‘toplumsal hareket’ olarak sosyalizmin doğuşunun temellerini anlamak daha kolaylaşmaktadır. Gerçekten de dönemin çalışma koşulları, tipik bir ‘sömürü’ durumunu yansıtıyordu. Marks ve Engels’in birlikte kaleme aldıkları *Komünist Manifesto*’da (1848) ifade edildiği gibi o dönemde işçilerin gerçekten de “zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyleri yoktu.” Ve bu şartlar altında, ‘ekonomi’ kavramını temel alan bir ‘ideoloji’ olarak Marksizm’in ortaya çıkması doğal görülmelidir. Marks’a göre, bu şartlar, reformist çabalarla (yani ‘kendi içinden’) düzelemez; ancak kapitalist sınıfın tümünden ortadan kaldırılmasıyla değiştirilebilir. Her ne kadar Marks’ın bir çok yazısında, sürecin ‘otomatik’ işleyeceği öngörüsü bulunsun da sonraki dönemde (revizyonist teoriler yoluyla), ‘sömürü düzeni’nin değişmesinin *inisiyatif* ile doğrudan ilişkili olduğu kabul edilmiştir. Böylece sosyalizm, ‘ideolojiler çağı’ olan 19. yüzyılda ayrı bir ‘aidiyet alanı’ (ve ‘toplumsal hareket’) olarak Batı tarihinde yerini almıştır. Bu yüzyılda ulusçuluk (*nationalism*) nasıl ki ‘vatandaş’ (*citizen*) kavramı temelinde ortaya çıkmış ise Marksizm-Sosyalizm de ‘işçi’ (*worker*) kavramını temel alan bir ideoloji olarak ortaya çıkmıştır. Burada artık, ulusun mücessem ifadesi olan ulus-devletler (*nation-state*) üst siyasal kurum değildir; ‘kendinde’ (*in itself*) bir toplumsal sınıf olan işçilerin birliğini ancak ‘enternasyonel’ bir oluşum temsil edebilir. Ulus-ötesi bir organizasyon olarak Marks ve Engels tarafından kurulan ilk Sosyalist Enternasyonal’in ardından da benzer Kongre’ler değişik ülkelerde gerçekleştirilmiş ve kapitalist düzenin (yahut burjuvazinin çıkarlarını korumada bir ‘araç’ işlevi gören ‘devlet’in) yıkılması yönünde küresel ölçekli faaliyetler yapılmıştır. 1917 Rus Devrimi’ni bu faaliyetlerin bir sonucu olarak görmek mümkündür.

d) Emperyalizm ve Küresel Hegemonya

Coğrafi keşiflerle başlayıp Avrupa’nın dışındaki dünyanın ‘sömürülmesi’ ile neticelenen süreç, Avrupa’da merkezi otoritelerin gücünü pekiştirdi ve ‘toplumsal söz-

leşme' ve 'yurttaşlık' kavramları temelinde siyasal meşruiyetini sağlayan ulus devletler, 19. yüzyılın sonlarında 'farklı' bir yayılmacı politika uygulamaya başladılar. (Bu dönem, genellikle, 'Emperyalizm Çağı' olarak adlandırılır ve başlangıç tarihi olarak da 1870'li yıllar kabul edilir.) 'Yayılmacı' faaliyetler geçmiş asırlarda da yapılmış olmasına rağmen, 'sömürgecilik' dönemindeki icraatlar fetih ve ticari amaçlı idi; 'emperyalizm' ise bir 'devlet politikası' olarak güdülen siyasetin adıydı ve bir hükümetin diğer bir yönetimi mali, siyasi yahut kültürel açıdan kontrol altında tutmasına karşılık geliyordu. Avrupa'da ulus-devletlerin rakip güçler olarak ortaya çıkışı, dünyanın geri kalanının bu kez yeniden ve daha etkin bir biçimde sömürülmesini beraberinde getirdi. İngiltere, Almanya, Fransa, İtalya, Japonya ve Amerika Birleşik Devletleri, bu sürecin belirleyici aktörleri olarak ortaya çıktılar. Gelişen sanayileşmenin ihtiyaçlarını karşılamak üzere, gerektiğinde askeri güç de kullanılarak, ülkelerin ham maddeleri (pamuk, bitkisel yağlar, madenler vb.) Avrupa'ya taşındı. Demiryolları ve telgraf gibi iletişim araçlarının gelişmesi de bu süreci destekledi. Teknolojik gelişmeye bağlı olarak ateşli silahların menzil ve yıkıcılık gücünün artmasıyla da, Avrupalı emperyalistler (özellikle de "üzerinde güneş batmayan bir İmparatorluğun" sahibi olan İngilizler) küresel bir hegemonya kurdular. Bu arada J.A. Hobson ve Cecil Rhodes gibi yazarlar, emperyal politikaların 'meşruiyet' temellerini oluşturmaya çalışıyorlardı. Bunlara göre 'emperyalizm', karşı çıkılan değil 'arzulan' bir şey olmalıydı, zira "denetlenmeye ve geliştirilmeye muhtaç" ülkelere medeniyet götürüyordu. Hatta bu, 'toplumsal ehliyeti' en çok olan ırkların üzerine düşen bir görevdi. Nitekim Rudyard Kipling *Beyaz Adamın Yükü* (1899) adlı ünlü şiirinde, bu görevi, İspanyollara karşı savaşan Amerikalılara yüklemiştir ki, bu, dönemin 'emperyalizminin' geri kalmış Asya ve Afrika ülkeleriyle sınırlı olmadığını gösteren iyi bir örnektir. Fakat o dönemde İngiltere'nin emperyal politikalarının 'rakipler'i de vardı. Almanya ve Rusya bunların arasında dikkat çekiyordu. Bismarck'ın demir yumruğu altında birleşen Almanlar, Afrika ve Güney Pasifik'te geçici kolonyal faaliyetlerde bulunmuşlarsa da, Hitler dönemine kadar belirgin bir emperyalist çaba göstermediler. Kapitalizmi emperyalizmin en üst aşaması olarak gören ve 'enternasyonalizm'e inanan Ruslar ise, Stalin döneminde benzer bir 'yayılmacı' politika uyguladılar ve Doğu Avrupa'yı işgal ettiler. SSCB'nin, ABD ile rekabetini yansıtan 'Soğuk Savaş' döneminde küresel ölçekte bir 'nüfuz' çabası gösterdiği bilinmektedir. Bu arada İmparator Meiji döneminden beri büyük bir gelişme gösteren Japonya da, Uzakdoğu'da emperyal bir politika izliyor ve Çin üzerindeki nüfuzunu artırmaya çalışıyordu. Bununla birlikte, II. Dünya Savaşı'na kadar emperyal politikalarına devam eden Japonya'nın küresel çaplı bir mücadelenin içinde olduğu söylenemez. 19. yüzyılın sonundan itibaren Avrupa ülkeleri arasında Orta Asya, Afrika ve Uzakdoğu'da cereyan eden bu paylaşım mücadelesi, sonunda I. Dünya Savaşı'nın (1914-1918) patlak vermesine neden oldu. Savaş, Almanya'nın geçici olarak kendi coğrafyasına kapanmasına neden oldu ama yeni bir küresel güç olarak ABD'nin dünya siyaset sahnesine çıkmasını da sağladı. Wilson'un yayımladığı

14 maddelik meşhur *Deklarasyon* (1918) Amerika'nın da bundan böyle 'yayılmacı' bir siyaset güdeceğinin işaretini veriyordu. Nitekim ABD, Almanya'nın II. Dünya Savaşı'nda müttefik güçlere karşı giriştiği saldırıyı fırsat bildi ve hem Almanları hem de Japonları mağlup ederek 'süpergüç' pozisyonuna ulaştı. Yalta Konferansı (1945) sonunda SSCB ile anlaşılan Amerika, bir 'güçler dengesi' içerisinde, dünyanın 'jandarması' rolünü oynamaya başladı. Bu dönemde, SSCB'nin gücü ise 'ikincil' idi. Zira II. Dünya Savaşı'nda Amerikan yardımı ile Alman istilasından kurtulabilmiş ve ancak bu sayede Soğuk Savaş döneminin iki süpergücünden biri olmuştu. Bu husus, Sovyet ekonomisinin iyice bozulduğu 1970'li yıllarda daha iyi anlaşıldı. Bozulan ekonomiyi düzeltmek adına girişilen Perestroyka ve Glasnost politikaları da işe yaramadı ve SSCB 1989 yılında dağılarak küresel hegemonya yarısından çekildi. Böylece yeni bir Dünya Düzeni kurmaya çalışan Amerika, tek 'süpergüç' olarak kaldı. Francis Fukuyama *Tarihin Sonu ve Son İnsan* (1992) adlı eserinde, SSCB'nin yıkılışını 'tarihin sonu' olarak ilan edip liberal demokrasinin zafere ulaştığını söylese de, 'çelişki' henüz bitmemişti. Nitekim Zbigniew Brzezinski *Kontrollden Çıkmuş Dünya*'da (1993), yeni dinamikleri dikkate alarak dünyanın kontrolden çıkma tehlikesi ile karşı karşıya olduğunu ve Amerika'nın acilen tedbir alması gerektiğini vurguladı. Samuel Huntington ise *Medeniyetler Savaşı* adlı ünlü makalesinde (1993) tarihsel uygarlıklar arasında küresel çaplı bir savaş çıkabileceğinden bahsetti ve Amerika'nın 11 Eylül Saldırıları'ndan sonra 'Teröre Karşı Savaş' tanımladığı yeni stratejisine teorik destek sundu. Amerika, bu dönemden sonra, özellikle de 'yeni bir tehdit' olarak algılanan İslam Dünyası'nda askeri operasyonlar yaparak süpergüç pozisyonunu devam ettirmek istedi. Bu politikaların bir diğer ayağı olarak da BOP planını yürürlüğe koydu. Projenin ortaya atılışından yaklaşık 10 sene sonra ise Ortadoğu'da Arap Baharı başladı. Yeni bir 'Pazar' bulma ihtiyacı duyulan bir evrede yürürlüğe konulan ve Batı'nın 'emperyal' amaçlarına hizmet etmek için tasarlanan bu proje, öyle görünüyor ki, bölgede (ve dünyada) yeni gelişmelerin ve mücadelelerin habercisi olacaktır.

e) Postmodernizm ve Ötesi

Modern Batı medeniyetinin epistemoloji alanında yaşadığı ilk ciddi 'kırılma'nın, II. Dünya Savaşı sonrasında rastladığını söyleyebiliriz. Bir 'dünya cenneti' vadeden modernite, savaşın yıkıcı etkileri yüzünden gözden düşmüş ve artık 'akl'a güven kalmamıştır. Bireysel ve toplumsal hayatı belirleme noktasında ideolojilerin ve Meta-Anlatıların cazibesi kalmamıştır (Daniel Bell). Artık "küçük güzeldir" (E. F. Schumacher) ve "ne olsa gider" (P. K. Feyerabend). Bir izah tarzının, kültürün, paradigmanın vs. ancak kendi içinde bir değeri ve gerçekliği olabilir. Dolayısıyla 'farklılıklar' önemlidir. Bu 'çok-kültürlü' bir dünyanın kapısını aralayan şeydir. Bu dünyada 'açıklama' yerini 'söylem'e (Michel Foucault); 'bilmek' yerini 'hissetmeye' bırakmıştır. İnsan kendi gibi olmalıdır; bir şey yahut bir 'değer' için var olmalıdır. Örneğin bir 'ideoloji' uğruna (yahut modern ulus-devletlerin kutsallaştır-

dığı bir kavram olan ‘vatan’ uğruna) ölmenin bu epistemolojik çerçevede yeri yoktur. İnsanlar artık “savaşmayıp sevişmelidirler” (David Allyn). Bilim bile bir ‘kutsal inek’ olabilir (Anthony Standen) ve bilimin ‘kesinlik’ ifade ettiği söylenen doğruları, bir ‘dil oyun’unun basit hamlelerinden başka bir şey değildir (J. F. Lyotard). Özetle, her şey ‘görece’lidir ve artık insan, yaşadığı bunca tecrübeden sonra “büyük konuşmamalıdır.” Bu kavramsal çerçeveyi, öyle görünüyor ki, “modernitenin iflası” olarak ilan edebiliriz. Çünkü postmodern dönemde modernitenin bütün ana tezlerinden vazgeçilmiştir. En azından bu tezler, artık ‘cazip’ görünmemektedir. Bu yüzden de, Batı insanını ‘yönlendiren’ değerlerde bir yitim olduğu kesindir. Bunun toplum hayatında ‘olumsuz’ etkileri olacağına ise kuşku yoktur. Malum olduğu üzere, ‘değer yitirimi’ toplumların dinamiklerini köreltir ve zaman içerisinde onları yıkıma götürür. Nitekim Batı toplumlarının ekonomik canlılığının küresel ölçekte ‘görece’ azaldığına dair bugün elimizde istatistik sonuçlar vardır. Örneğin OECD verilerine göre, Amerika’nın II. Dünya Savaşı’ndan sonraki ekonomik büyüklüğü gelişmekte olan ülkelerden 60 kat fazla iken, 1980’li yılların başında bu oran 30 kata kadar düşmüştür. Küresel kapitalizmin son dönemdeki yeni pazar arayışını biraz da bu faktörle izah etmek mümkündür. Batı toplumları, artık eskisi gibi ‘çalışmamakta’ ve ‘üretmemektedir.’ Batı toplumları artık ‘tüketim’ toplumdur. Tipik tabirle, bu toplumlar, “hörgüçten yemektedirler.” Hörgüçteki suyun ise, yenisi eklenmediği sürece, bir gün biteceğine kuşku yoktur!

D. SON SÖZ

Batı medeniyeti, öyle görünüyor ki zirve noktasını çoktan aşmış ve inişe geçmiş durumdadır. Modernizmin (bütün ideolojileri ve aslı teorileri birlikte) iflası bunun kanıtı olarak alınmalıdır. ‘Akla Veda’ edildiği zaman, modernitenin beli kırılmıştır. Bilim bugün artık “en hakiki mürşit” olarak değil, bir ‘söylem’ türü olarak görülmektedir. Bu ise epistemolojik anlamda hümanizma ile başlayan sürecin sonuna geldiğimizi gösterir. Elbette ki dünya tarihinde ilk kez ‘küreselleşme’yi sağlayan ve bunun sonuçlarını devşiren Batı medeniyeti, halihazırda bile muazzam maddi güçlere sahiptir. Fakat bu noktada dahi aradaki makas giderek kapanmaktadır. ‘Gelişmekte olan ülkeler’ artık kolay sömürülemezdir. Askeri sömürü dönemi çoktan bitmiş; finansal sömürü taktikleri de ciddi kırılmalıklar yaşamaktadır. Hedge fonlar nedeniyle küresel çapta yaşanan son kriz bunun iyi bir örneğidir. Henüz bu türden krizlerin Batı medeniyetinin akıbeti açısından ciddi bir sonucu olmasa da, belirli bir süre sonra, inişe geçmiş uygarlıklar için bu tür kırılmalıkların etkisi ‘yıkıcı’ olabilir. Epistemolojik ve ontolojik temelleri zaten ciddi zarar görmüş bir medeniyetin maddi unsurlarının da zarar görmesi durumunda izmihlal beklenen sonuçtur. Zamanın hızlı aktığı küreselleşme çağında bu tür gelişmelerin de hızlı olabileceği öngörüsünde bulunmak ise kehanet sayılmamalıdır.

YAVUZ AHMET KOÇ

ANADOLU MEDENİYETLERİ VE AZRAİL

Eğer Hint fakirinin duaları kabul olacak olsaydı yüz yıl sonra Avrupa'da müt-hiş bir nüfus patlaması yaşanacaktı. Nüfusu gittikçe yaşlanan Avrupalı devletler sebebini modern bilimin çözemeyeceği şekilde gençleşecek, artan nüfusu doyurabilmek için belki, uzak yıldızlara seyahat daha sık dillendirilmeye başlanacaktı. Öte yandan, insan sayısı milyarın eşiğine dayanmış Hindistan'da, milyarı çoktan ortalamış Çin'de; hayaller gerçekleşecek, nüfus azalacaktı. Tabi başta da belirttiğimiz üzere ah şu dualar!

Hint fakiri, bu mevcut hayatında ne denli ıstırap çeker, nelere tahammül ederse; sonraki hayatında o denli rahat ve iyi yaşayacağını sanır. Bu anlamda Hindistan'da ölenlerin çoğunun, sonraki hayatlarında Avrupa ya da Amerika kıtasında doğması beklenir. Aynı şekilde Hintli ile birebir zıt yaşam süren Avrupalı yahut Amerikalının, hatta petrol zengini Arapların, yine o sonraki hayatlarında Hindistan'da veya Çin'de doğması gerekirdi. Fazlasıyla afaki bir düşünce gibi gözükebilir. Fakat Hint fakirinin rüyaları merkeze alınırsa bu düşünce matematiksel bir temele bile oturtulabilir, öngörüler ileri sürülebilir.

Bu dünyada dengeli olmayan iki şey vardır. Elbet bunların İlâhi kattaki sınav sonuçlarında farklılık oluşturacak etkisi mevcuttur. Fakat biz bu tarafla devam edelim şimdilik. Bunlardan birincisi eşitlik... Zekâyâ, yeteneğe, çalışmaya veya şansa dayalı zenginlikler hariç tutulursa; herhangi bir farklılığı olmamasına karşın büyük bir ihtişam ve zenginlikle hayat sürenler yanında kişisel anlamda aynı özelliklere sahip başkalarının açlıkla mücadele ediyor olması bunun bir göstergesidir. Her ikisinde de iki kol, iki ayak, iki göz, bir baş... olmasına karşın bilinmez hangi sebeple Batı'nın beyaz insanı, güneyin siyahından kıyaslanamayacak denli farklı bir yaşam koşuluna sahip olur.

Bu dünyada olmayan ikinci şey ölüme çaredir. Ve bu ikincisinin varlığı, ilk önermenin doğruluğunu bitirir. Evet, bu dünyada eşitlik vardır. Zenginiyle fakiriyle, siyahıyla beyazıyla ölüm karşısında her insan çaresizdir. Dolayısıyla eşittir. Belki bu yüzden üçüncü dünya ülkelerinde kolaylıkla iç savaşlar çıkar, kardeş kardeşi boğazlar. Belki bu yüzden Somalili anneler doğal rejim yaparak(!) bir an önce ölme telaşı gösterirler. Değil mi ya, tek eşit sayılacakları o mutlak sona bir an önce kavuşsunlar.

İnsanlık tarihinin en eski devirlerinden bu yana ölüm, belki de bu yüzden ilgi görmüştür. Başlangıç niyetine doğum şöyle alelusul, maksat düşünülmemiş denilmesin şeklinde geçilirken; ölüm için ne fantazyalar, ne akla hayale sığmaz hikâyeler, inanışlar üretilmiş. Ölüm ülkeleri, ölüm tanrıları icat edilmiş. Mısır'da, Amasya'da ve bilmem daha her yerde abartılı mezarların varlığı da cabası.

Eski inanışlar, ölüm karşısında bir kralla vatandaşın, efendi ile kölenin aynı şartlarda olmasına tahammül edememiş. İki dünya arasında sözüm ona yerden, ölenleri geçirecek olan kayıkçıya verilecek harçlık, özellikle günümüz Batı’ında abartılı cenaze törenleri, altın tası tarağı her ne varsa ölüyle birlikte gömülmesi mesela. Kolay değil kabullenebilmek. Sen git ömür boyu köylüyü, işçiyi, köleyi ‘eşşek’ gibi çalıştır. Sonra öldüklerinde her ikisi de toprak olup gitsin. Bunu kabullenmek zordur muhtemelen. Yoksa bir insan ölüp gittikten sonra cesedini hangi mantiki gerekçeyle mumyalatmak istesin ki.

Birçok örnekte eskinin yalanı bugünün gerçeğidir. Ne var ki aynı eskinin öyle doğruları var ki günümüz zekâsına göre bunlar, mantık sınırlarını zorlayacak denli hayal ürünüdür. Elbette insanlığın o büyük değişmezi ölüm üzerine türetilenler de bu hayal ürünlerinin en başında yerini alır. Ölüm öncesi ve sonrasına dair ayrıntılar, sanki Yahya Kemal’i, “çok seneler geçti dönen yok seferinden” dizesinin sahibi olarak sahtekâr çıkaracak mahiyettedir. Öyle ya, birileri gidip de dönmemişse bu denli realist tasvir yalnızca kurgusal yeteneğin eseri olamaz! Yazının başlığı *Anadolu Medeniyetlerinde Azrail* olduğuna göre geçmişten günümüze başta Anadolu Medeniyetleri olmak üzere genel anlamda belli başlı ölüm ve Azrail inanışlarına değinerek çalışmanın sonunu, mesaj kaygısı olan bir yere getirmeye çalışalım.

Aslında Anadolu Medeniyetleri yahut diğer çok tanrılı dinler için Azrail’den söz etmek zordur. Çünkü bu tür dinlerde, ölüm işleriyle ilgilenen tasavvur da tanrı kabul edilir. Azrail, bir melek olması hasebiyle eylem aşamasında etken, karar aşamasında edilgenken, çok tanrılı dinlerin ölüm tanrıları, amiyane ifadeyle, kendi işini bütünüyle kendisi görür. Hatta evlenir, entrikalar çevirir, çor çoluğa kavuşur. Bu anlamda bir kıyas yapmak, benzerliklerini yahut farklılıklarını bulmak zordur.

Anadolu medeniyetleri denilince akla ilk önce Sümerlerin gelmesi gerekir. Gerçi Sümerler bir Anadolu Medeniyeti değildir fakat özellikle dini anlamda etkileri göz önünde bulundurulduğunda, öncelikle onların dini inanışlarına bakmak gerekir.

Sümerlerin medeniyet tarihinde yerleri farklıdır. Tarihte yazıyı bularak yalanlarını ilk defa kayıt altına aldıkları için değil; yazının anlattığı yalanın tarih bilimi önünde yegâne doğru sayılması hasebiyle. Sümerlerin, yazıyı bularak kitabi dinlerin varlığına zemin hazırladıkları söylenebilir. Fakat onlar, asıl büyük katkıyı, sonraki zamanların çok tanrılı dinlerine sağlamışlardır. Gerçi bizdeki birtakım isimlere göre tek tanrılı dinlerin kökeninde de Sümer mitolojisi vardır. Bu düşünceler örneklerini daha çok Hristiyanlık ve Musevilik’ten alsa da İslam dininin temellerini bile oralarda aramaya kalkanlar çıkmıştır.

Sümerlerde yüzlerce tanrı vardır. Otun, böceğin, yaprağın, kazmanın, küreğin bile. Hatta her şehri yöneten bir tanrı türetilmiştir. Onca Tanrı arasında işin içinden çıkabilmek için tanrılar arasında hiyerarşik bir sistem geliştirmişlerdir. Sümerlerdeki bunca tanrı bolluğuna rağmen bazı özelliklerinin kitabi dinlerle uyuşması noktasında, onlara da ilahi peygamberler gönderildiği fakat zamanla bu ila-

hi dinin yozlaştırıldığı yorumu getirilebilir, getirilmiştir. Nihayetinde kaynak aynı yerden olduğuna göre yozlaşmalara rağmen hala bir şeyler doğruluğunu korumayı başaramıştır. Diğer tanrılardan farklı tutulan dört tanrının yaratıcı vasıflarının ağır basması, hem doğumdan ziyade ölüme meraklı insanlığın genel durumuyla çelişir hem de kökeninde ilahi bir din olduğu görüşünü güçlendirir. Bu dört tanrı şunlardır: An (gök tanrısı), Enlil (hava tanrısı), Enki (su tanrısı) ve Nin-hursag (büyük ana tanrıça).

Görülüyor ki Sümerlerde ölüm tanrısı, öne çıkan tanrılar arasında görülmüyor. Oysa tanrıları algılamada insan gerçeğini merkez alarak ileri derecede somutlamaya gitmiş Sümer mitolojisi ve inancında, ölüm ülkesi, ancak bir gidip de dönenin tasvir edebileceği ayrıntıdadır.

Ölüm ülkesine ya da yeraltı ülkesine Kur derlerdi. Ülkenin kapısını Neti korurdu. Yargıçlık görevini ise Annunaki'ler yapıyordu. Hiyerarşisi belirlenmiş bu ülkenin baş tanrısı ise Nergal'di. Dolayısıyla Sümerlerde ölüm tanrısının Nergal olduğu söylenebilir. Nergal, aynı zamanda Ereşkigal'ın kocasıdır. Ereşkigal'le evlenmeleri, başlı başına bir drama, kurgusal düzene sahiptir.

Ereşkigal, cehennem tanrısıdır. Tanrılar şölenine yerinden ayrılamayacağı için bir temsilci yollar. Diğer tanrılar bu temsilciye saygı göstererek ayağa kalkmalarına karşın Nergal sallamaz. Hanfendi bu duruma çok kızar. Nergal'i yakalatıp cehenneme getirtir. Ama durum hiç de Ereşkigal'ın istediği gibi seyretmez. Nergal cehennemin altını üstüne getirir. Sonunda Ereşkigal'i evinin, yani cehennemin kadını yapar, kendisi de cehennemin kralı olur.

Sümerlerdeki yeraltı ülkesine dair hayaller, sanatın temelini din olduğu görüşünü destekler mahiyettedir. Nergal ile Ereşkigal arasında gelişen olaylar, insanı ölümün ürperten veya herkesin eşitliğine vurgu yapan bir temadan uzaktır. Bu iki isim insanın aklına Hollywood senaryolarını getirir. Sanki Nergal yahut Ereşkigal, Oscar törenlerinde kırmızı halıda yürüten Hollywood yıldızları gibidirler. Aynı şekilde, kaçırılan Nergal'in Ereşkigal'i kendisine âşık etmesi, Stockholm sendromunu hatırlatır. Ya da Stockholm sendromu, Sümerlerdeki bu inanişe nazire yapmak içindir. Bu fazlasıyla anti feminist manzara, Anadolu Medeniyetleri tanrılarındaki kadın egemenliğine de tezattır.

Aslında Anadolu'da Medeniyet kurmuş ilk topluluk Hattiler kabul edilebilir. Fakat onlardan günümüze ulaşan kaynakların kesinlik arz etmemesi, Hititlerin de birçok noktada Hattilerin devamı gibi gözükmeleri gibi nedenlerle, Anadolu Medeniyetlerinde ölüme dair inanışlara Hititlerle başlamak yerinde olacaktır.

Hititlerde, Çorum Belediyesinin turist çekebilme için şehrin girişlerine koyduğu tabelalarda "Bin Tanrılı Şehre Hoş Geldiniz" ifadesinde de belirtildiği üzere, abartılı bir tanrı bolluğu gözüktür. Hatta onlar; Asur, Mısır, Babil tanrılarını bile benimsemiş gibidirler. Fakat aslında Sümer tanrılarını almışlardır. Diğerleri de Sümer tanrılarını aldıkları için aralarında benzerliklerin görülmesi doğaldır. Bu

kadar tanrı bolluğu, eski ile modern insan arasındaki farkı görme açısından önemlidir. Eskinin insanı, koca bir ülkeyi tek bir kralın yönetebileceğine inanmasına karşın, tek bir tanrının onca işin altından kalkamayacağını düşünmüştür. Bu yüzden kazmaya küreğe bile tanrı uydurmuştur. Modern toplumların çoğu ise ülke yönetimini meclislere, senatolara indirirken tanrı sayısını ya azaltmış ya da teke indirmiştir. Bu da gösterir ki insanlık, bedensel anlamda olmasa bile düşünsel anlamda büyük bir evrim geçirmiştir.

Hititler, insanda ruh ve beden farklı iki unsur olduğuna inandıklarından olsa gerek, ölümlerin ruhlarının hala yaşadıkları anlayışını geliştirmişlerdir. Bugün antikacıların mezarlarda hayal peşinde koşmaları biraz da bu anlayışın sonraki medeniyetlerce de sürdürülmesinden kaynaklanır. Ölü, eşyalarıyla birlikte gömülür, onların ruhlarıyla rüya aracılığıyla irtibat kurulmaya çalışılır. Dolayısıyla ölüleri kızdırmama, kızanları sakinleştirme inancı taşır. Kurban ritüellerinin bir parçası da ölümler için kurban vermedir. Ölüm karşısında insanın çaresizliği dolayısıyla eşit olduğunu; fakat bazı inanışlarda kralla sıradan vatandaşın eşit sayılmadığına değinmiştik. Hitit inancı bunun güzel bir örneğidir. Sıradan birisi öldüğünde yeraltı ülkesine giderken; kral, gökyüzüne yükselir. Çünkü artık o da bir tanrıdır.

Hititlerde yeraltı ülkesi aslında yeryüzünün bir parçasıdır. Bu karanlık ülkenin bir kapıcısı, demir sürgülü yedi kapısı vardır. Kara toprağın altında tunçtan kazanlar vardır ve kurşun kapaklı, demir kulplu bu kazanların içine girenler yukarı çıkamaz. Yeryüzü temizliğin, yeraltı kirliliğin temsilidir. Sıradan ölü ruhlarının gittiği bu dünyada anne evladını, evlat ana babasını tanımaz. Güzel yemekler yiyip içecekler içemezler. Çamur yerler, çamurlu su içerler. Dolayısıyla yeraltındakiler yukarıya çıkmak isterler, yukarıdakiler ise onların çeşitli hastalıklara sebebiyet verecekleri inancıyla yukarıya çıkmalarını engellemeye çalışırlar.

Hititlerde bağımsız veya üzerinde tam manasıyla uzlaşmış bir ölüm tanrısından söz etmek zordur. Zira yeraltı, tanrılar için bir sürgün yeridir. Yedi ile on iki arasında değişen bu tanrılar, Azrail gibi can alıcı bir fonksiyon yerine yeraltı ülkesinin idaresiyle ilgilidirler. Onların yeraltına sürgünü ise Hitit Mitolojisinde akıllara ziyan hikâyelerdir. Babasının cinsel organını ısırarak Kumarbi'nin, babasının döllerinin içine akması nedeniyle üç evlada gebe kalması gibi mesela. Ama genel bir yaklaşımla Hititlerde yeraltı ülkesi tanrısının Güneş Tanrısı olduğu söylenebilir. Gece gündüz döngüsünde batan Güneş'in, akşam olunca yeraltına giderek orayı yönettiği inancının varlığı, yeraltı ülkesine de onun hükmettiği düşüncesini ortaya çıkarır. Yani simgesi günümüze kadar ulaşmış o ünlü Hitit güneşi, yeraltı ülkesinin de tanrısıdır.

Hititlerde ölümden sonra hayatın devam ettiği veya ruhun ölmediği yönündeki inanış, bir başka Anadolu medeniyetinde, Frigyalılarda yansıma bulmuştur. Kybele'den de anlaşılacağı üzere oldukça organik tanrıları bulunan bu medeniyette de ölüye saygı duyulmuş, ona ait eşyalar mezarlarına gömülmüştür. Fakat buradaki

ölüden kasıt kral yahut seçkinler sınıfıyla ilgilidir. Yoksa insanı ölüm karşısındaki çaresiz noktasında bile eşit sayamama, Frigyalıların da yanlışları arasındadır. Özellikle mezarları bu eşitsizliğin göstergesidir. Bu öyle bir göstergedir ki sıradan insana ait bir mezar örneği bugüne ulaşmamıştır. Herhalde bu durumun sebebi, “Bunlar vatandaş, öbür tarafta nasıl olsa yanacaklar, bari bu tarafta yanmaya başlasınlar” düşüncesiyle ölüleri yaktıkları içindir.

Frigyalılar sonrası Anadolu Medeniyetlerinde Doğu etkisi kadar yavaş yavaş Batı etkisi de kendini gösterir. Lidyalılarda olsun, İyonyalılarda olsun; Yunan dinleri ağırlık kazanmaya başlar. Gerçi Lidyalılar, Frigya inanışlarından fazlaca etkilenmişlerdir. Fakat İyonya’da Yunan etkisi açık bir şekilde ortadadır. Bu iki medeniyetin ölüm düşüncesinde Lidyalılara ait mezarların koruyucusu Santas farklılık arz eder. Santas, üç büyük tanrıdan birisidir. Ölüm tanrısı ise Dionysos’tur. Dionysos, önceleri şarap ve bitkilerin tanrısı olarak kabul görse de sonradan ölümün ve hayatın tekrar dirilişini temsil eder olmuştur. Bu tasavvuru farklı kılan en önemli özellik, belki de insana en yakın tanrı olarak görülmesidir. Sonradan Yunan tanrıları arasına da katılacak olan Dionysos, tanrılıktan sıyrılarak insan kılığına girmiş, insanlar arasında yaşamıştır. Halkın ayağına gideni halk sever gerçeğinden olsa gerek, özellikle Yunanistan’da çok sevicecek ve en güzel şenlik, bağbozumu şenlikleri onun adına düzenlenecektir.

Urartular’da, coğrafi olarak doğuda yer almasının tesiriyle Hitit etkisi varlığını gösterir. Dolayısıyla ölüme dair inanışlar ve ritüeller de bu doğrultudadır. Genelleme yapacak olursak, Anadolu Medeniyetlerinde ölüm inanışlarının Sümer temelli olduğunu fakat bu inanışları özellikle Hititlerin somutlayarak bir biçime soktuğunu söyleyebiliriz. Lidyalılar ve İyonyalılardaki Yunan etkisi ise zaman anlamında daha beride olmaları ve Yunan medeniyetiyle yakınlıklarıyla ilgilidir. Yunan tanrılarından bazılarının Lidya ve İyonya’dan geçmesi bu durumun göstergesidir.

Görülüyor ki Anadolu Medeniyetlerinde ölüm üzerine inançlarla, geliştirilen tasavvurlarla Azrail arasında ilgi kurmak mümkün değildir. Bir tarafta kendi iradeleri doğrultusunda fantastik eylemleri olan tanrılar varken diğer tarafta karar aşamasında hiçbir etkinliği olmayan bir melek. Durum böyleyken bu paganist inanç, günümüzün tek tanrılı dinlerinin, İslamiyet’in, daha doğrusu Müslüman toplumun, Azrail algısını biçimlendirmede etkili olmuş. Şöyle ki:

Ölüm belki de hayat kadar önemli bir kavram hepimiz için. Çünkü hayatın anlamıdır ölüm. Nihayeti olmayan bir başlangıç neyi ifade eder ki. Bir denize ulaşmayacak olduktan sonra suyun akışı, hiç büyümeyecek olduktan sonra bir çocuğun büyümesi nedir ki. Ölüm, yaşamın emekliliğidir, anlamıdır, nihayetidir. Büyük finalidir. Onun içindir ki tarih boyu din adamlarının, büyük fikirlerin, sıradan insanların en önemli tartışma konularından birisi olmuştur. Çok tanrılı dinler de bereket tanrısının, aşk tanrısının yanında bir ölüm tanrısı da mutlaka olmuştur. Tantalos, Hades, Seth, Amida... çok tanrılı dinlerin ürettiği ölüm tanrılarından bazıları. Tek

tanrılı dinlerde de bunun yerini melekler almıştır. Hatta en önemli meleklerden sayılarak... Doğaldır ki insan beyninin soyut kavramları somutlaştırma çabasından ölüm tanrıları, ölüm melekleri de nasibini almıştır. Bugün Azrail ismi geçtiğinde zihnimizde canlanan sureti bir düşünün. Büyük oranda; elinde tırpanı bulunan, siyah peruklu, iskelet yüzü bir yaratık canlanacaktır. Avrupa medeniyetinin insanlığa armağan ettiği, zorla kabul ettirdiği, sattığı tasavvurlardan, kavramlardan birisi. Tıpkı çocukların ve bazı büyüklerin çok zaman kullandıkları “Allah Baba” ifadesi gibi. Hristiyanlıkta baba, oğul, kutsal ruh üçlemesinden doğmuş bir kullanım. Bu Azrail tipi, Avrupa’ya da Hristiyanlıktan değil, çok tanrılı dinlerden geçmiş bir tasavvur. Yani kökeni yine bir şekilde Anadolu Medeniyetleri...

İslamiyet’te soyut kavramlar üzerine bir tasavvur biçme yöntemi yoktur. Mesela Allah’ın sureti konusunda, yani neye benzediği noktasında bir biçim ortaya konmaz. Aynı şekilde şeytan için de bir belirgin tasavvur yoktur. Dini kaynaklardan çıkarılabilecek tek bulgu gözlerinin varlığı ve bu gözlerden birisinin Hz. İsmail’in attığı toprakla kör olduğudur. Hac ibadeti sırasında yapılan taş atma merasimi de bu olayın temsilidir. Melekler için de nurdan yaratılmaları hasebiyle temizliğin ve masumiyetin timsali olan beyaz renk düşünülebilir. Buna kanatlı varlıklar oldukları yönündeki düşünüş de eklenebilir. Azrail için de çok geniş kanatlarının olduğu, bu kanatlarla hızlı hareket edebildiği gibi bir inanış söz konusudur. Tabi bu inanışın temelinde de İslami kaynaklı bilgiler mi yoksa eski çok tanrılı Ortadoğu dinleri mi vardır, tartışılır.

Bir Ortadoğu dini Mecusilikte veya bir başka ifadeyle ateşperestlikte meleklerin kanatlı varlıklar olduğu inanışı vardır. Yahudilikte ölüm meleği dört binin üzerinde kanatları, vücudunda birçok gözleri ve dilleri bulunan bir varlıktır. Çok tanrılı dinler olmasına rağmen Yunanlılarda ve Mısırlılarda ölüm tanrıları bile tasavvur yönüyle farklıdır. Yunan mitolojisinde Hades ölümler dünyasının efendisi ve öbür dünyanın hâkimidir. Sandaletlerindeki kanatlarla çok hızlı hareket edebilmektedir. Mısır mitolojisindeki ölüm tanrısı olan Seth, bir eşiği anımsatan kırmızı saçlı ve büyük kulaklı hayali bir hayvan olarak tasvir edilir. Japon ölüm tanrısı Amida’nın çok güzel bir krallığı vardır. Krallığında ağaçlar, kuşlar, hafif bir yel olduğuna inanılır. Çok tanrılı dinlerdeki ölüm tanrıları inanılmaz insani özelliklere sahiptir. Kendi aralarında entrikaları, hırsları onları çeşitli mücadelelere iter. Yunan mitolojisinde Tantalos kendi evladını öldürüp etiyle krallara ziyafet verir. Seth, erkek kardeşi Osiris’i öldürüp yeğeni Horus’u öldürmeye teşebbüs edebilir. Hatta Maya dininde ölüm tanrısının bir burcu bile vardır: Akrep burcu. Akrep burcu kimi zaman bir akreple, kimi zaman kartalla, kimi zaman yılanla temsil edilir.

Görüldüğü gibi gerek bazı çok tanrılı dinlerde olsun gerek tek tanrılı dinlerde olsun ölüm meleği ya da tanrısı hep kanatlı, uçabilen bir varlık olarak tasavvur edilegelmiştir. Şüphesiz bu kanatlı varlık inanışı henüz insanoğlunun uçabi-

leceğinin akla dahi getirilemeyeceği dönemlerde en hızlı ulaşım yönteminin uçmak olduğu anlayışından gelir.

Peki, durum bizde, yani Türklerde nasıldır?

Tarihi kaynaklar Türklerin kitleler halinde İslamiyet'i benimsemesinde İslami kurallar ile Türklerin İslamiyet öncesi dinlerinin, hayat felsefelerinin, yaşam biçimlerinin uyuşmasının etkili olduğunu vurgularlar. Enteresandır ki Azrail kavramları arasında da müthiş bir benzerlik söz konusudur. Türklerin Azrail'i bir kuş olarak hem de güvercin kılığında bir kuş olarak tasvir ettiklerini, Dede Korkut'taki Deli Dumrul hikâyesinden pekâlâ anlayabiliriz. Deli Dumrul'da Azrail'in, güvercin kılığına girerek bacadan çıktığı anlatılır. Burada da bir kanatlı yaratık kendisini gösteriyor. Yani bir Türk'ün zihninde, Azrail kavramının ne olarak canlanması gerektiği gerek kültür miraslarında gerekse mensubu bulunduğu İslam dininde çok açık olarak belirtilmekte. Peki, nasıl oluyor da bu kavram geçtiğinde birçoğumuzun zihninde genel geçer ölüm meleği anlayışıyla ilgisi olmayan eli tırpanlı, siyah peruklu, iskelet suratlı tasavvur canlanmakta? Azrail bu, tarlada ekini mi var ki tırpan taşıyor? Yaz günü, kış günü niye siyah peruk giyiyor? O kadar kapitalist elbise markası var. Adidas'ın, Versace'nin, Pierre Cardin'in yolunu mu bilmiyor? Hatta filmlerde, romanlarda bu markaların sponsorluğunu alsa paraya para demez. Böylelikle köylülükten, çiftçilikten kurtulması işten bile değil. Tabi bir kültürün, bir topluluğunun inancıyla, tasavvurlarıyla alay etmek, eleştirmek haddimize değil. Ama bu inancın diğer kültürlerle dayatılması birazcık da olsa haddimize.

Bugün edebiyatın, sanatın, modanın merkezi Batı'dır. Bir Dünya Klasikleri ifadesinden anlayacağımız sadece Batı Edebiyatı'dır. Osmanlı, Çin, İran, Hindistan hiçbir şey yazmamış, hiçbir eser ortaya koyamamıştır. Ya da ortaya koymuşlardır da kültür sömürsünü, kapitalizmini bilmediklerinden dünyaya yaptıklarını satamamışlar, dayatamamışlardır. Suç Batı'nın değildir. Suç, dayatmayı kabullenmiş insanımızdadır. Aşağılık kompleksi midir bunun adı, kendi kültüründe yozlaşma mıdır? Galiba ilki.

MEHMET HARMANCI

MEDENİYET: KURTULUR MU, KURTULUŞ MU?

Klasik İslam Düşüncesinde *Farabi/İdeal Toplum-İbn Tufeyl/İdeal İnsan* Görüşlerinin İnşası ve Konumlanması Üzerine Bir Deneme

Şatafatlı kavramlar, hatalı düşüncelerin de anası olabilir. Neliği üzerine konuşmadan *nası*lığı üzerine konuşmaya başladığımız her kavram bir tehlike içerir. Dil, bir konsensüs olması hasebiyle, her kavram üzerine ayrı ayrı ve tekrar tekrar konuşmadan kullanabilelim diye vardır belki. Ortak bir anlam alanını simgeleştiren sözcükler işi kolaylaştırmaz her zaman. Bazen anlamsızlık üzerinde de bir konsensüse aracılık edebilir. Öylece kabul edilmiş olmasından hareketle kavramın aslında neye delalet ettiği belli olmaksızın aynı şeyden bahsediyormuş gibi konuşanlar, yararlı bir sonuca ulaşamadıkları gibi, fikirlerinin sınırlarını da belirleyemezler. Bu tür muhaverelerden ses ve söz yığınları hâlinde gürültü imal etmek dışında bir yere de varılamaz.

Medeniyet üzerine konuşmak, İslam düşüncesi ve Müslüman tecrübe içerisinden bakılınca, bana, bu şatafatlı kavramlarla konuşmak hissini vermekte. Batı deneyimini İslam'ın naslarıyla okumak ve desteklemek belki Batı'nın bir işine yararsa da Müslümanlığın özgün tekliflerini yansıtmıyor. Bundan dolayı İslam düşüncesi içinden konuşacak olanların, İslam geleneğine aşina olanların “medeniyet”ten ve sonrasında konuşmak yerine “medeniyet”i bir konuşmaları gerekiyor. “İslam Medeniyeti” diye meydana çıkmadan evvel, kavramı şüpheli sıfatıyla karantina şartlarında incelemekte yarar var.

Müslümanca düşünürken ya da Müslümanca düşünmek için “medeniyet”, “Medine”den gelir diyerek kavrama köken bulmakla yetinmek; Peygamber de medeni insandı, Medine’ye özendirmişti demek bu kavramı anlamaya da aklamaya da yetmez?

Evet, medeniyet aklanmaya muhtaç bir yapı da olabilir? Aklanması mümkün olmaya da bilir? Önce bunu konuşmadan, kitabın ortasından başka meselelere dalmak bilmem ki bir işe yarar mı? Aklama meselesini anlamak için de konuşmak gerek. Önce *neliğini*, *nereden* geldiğini, neye benzediğini, neye yaradığını derinlemesine konuşmakla başlamalı. Hiçbir ön kabul olmadan, konu İslam ise İslam'ın *nassî* ve geleneksel varlığına yaslanarak düşünmek gerek.

Bu derinlemesine analize girmeye, gündeme getirmeyi düşündüğümüz konu ve yazının sınırları elvermeyeceğinden, medeniyeti yaygın kullanımı, içerdiği hatalarıyla birlikte genel kabulleri içinde kalarak çerçeveleyip başka bir mesele-ye odaklanmaya çalışacağız.

Medeniyetin varlığını borçlu olduğu toplumsal yaşam, toplumu meydana getiren hiyerarşi, hiyerarşinin doğurduğu otorite ve kendi eliyle yaptıklarının toplamı olan bu medeniyet içinde insanın konumu, durumu ve belki dramı üzerine düşünmeye çalışacağız. Bu durumun ve dramın değerlendirilmesini, iki büyük filozofun görüşlerini kendi anladığımız yerden ama onları konuşturarak yapmayı deneyeceğiz.

Pek çok ortak yönü olduğu düşünülebiyecek hatta aynı düşünce ekolünün/mektebinin müntesibi olarak da nitelenen Farabi ve İbn Tufeyl, bu yazının konukları olacak filozoflarımız. Biri Doğu İslam'ının diğeri Batı İslam'ının iki büyük temsilcisi... Yazının konusu ise medeniyetin ayrılmaz parçası siyaset üzerine. İnsanı birey ve toplum olarak daima etkileyen siyaset üzerine. Felsefenin ana meselelerinden biri olan değerler felsefesinin ayrılmaz parçası siyaset üzerine.

Soru/sorun şöyle; insanın toplumsal bir varlık olarak yeri neresi? Toplumdan uzaklaşarak mı, toplumla kucaklaşarak mı yaşamalı? İdeal bir toplum düzeni için mi, kâmil bir insan olmak için mi çabalamalı? İdeal bir toplum düzeninde mi insan kemal bulacaktır yoksa toplumsalın noksan ve nakıs oluşumundan uzak durarak mı?

Burada sıraladıklarımız ve benzeri sorulara klasikten güncel İslam felsefesi içinde oldukça farklı, nitelikli ve özgün cevap verenlerden biri Ebu Nasr Muhammed Farabi ise diğeri de Ebu Bekr Muhammed İbn Tufeyl'dir¹. Bu iki ismin yanı sıra İslam düşüncesinde siyaset felsefesi yapmış gerçekten kayda değer isimlerin sayısı iki elin parmaklarını geçmeyecek kadardır. Oysa İslam siyaset düşüncesinde yüzlerce eserden müteşekkil bir edebiyatın oluştuğu da bilinmektedir.

Farâbî de İbn Tufeyl de saray çevrelerinde bulunmuş, sultanların himayesinden yararlanmış, siyaseti, “medeniyet”i günün koşullarında gayet iyi bilen kişilerdir. Bu bakımdan da ortak yanları çoktur, demek yanlış olmaz. Ancak ulaştıkları sonuçlar ve önerdikleri çareler bakımından farklılaşmaktadırlar. Bunun üzerinde duracağız.

İslam düşüncesinin klasik döneminden bugüne hâlâ söyleyeceği sözü olan bu filozofların nazarından bugün, politik duruş, yaşantının politikası ve insanın sosyal örgütlenmedeki yeri bakımından konumunu ifade etmeye çalışacağız.

Muallim-i sâni diye bilinen feylesof Farabi'nin siyaset düşüncesindeki yeri Eflatun'un izinden giden bir menzilde değerlendirilirken; Endülüs'ün bilgisi İbn Tufeyl'in görüşleri, siyaset mecrasında, yeterince okunmamıştır bile... Sözü uzatmadan özetlersek Farabi, Doğu'ya ait tek “ütopya”nın yazarı olarak da adlandırılmasını sağlayacak siyaset üzerine eserler vermiş ve *el-Medinetü'l-Fazıla*'yı kaleme almıştır. Her ütopyada olduğu gibi geleceğin ideal toplum tasarımı için azmetmiştir. Çabası bu hedefe ulaşmak, “Erdemli Toplum”u inşa etmektir. İbn Tufeyl ise kendisinden önceki felsefi ve irfanî geleneği eleştirip farklı bir yöntem önerceğini ileri sürerek söze başlar. Belki de tarihi, insanlık tarihiyle eş bir konuyla ideal/üst/kâmil insan konusuyla ortaya koyar düşüncelerini. Hayy b. Yakzân üzerinden toplum ve çevre tesirinden *berî* bir insanın mutlak algısını ve yaşayışını tasvir etmiştir, eserinde. Toplum felsefesine ve siyasete gelince sıra, ideal insanın, ideallerini yaşayacak insanın, toplumdan uzakta kendi adasına çekilmesi gerektiğini işaret etmiştir. Bu ideal/kâmil insanın karşısında

diğer insanlara da iki yol önermiştir İbn Tufeyl: Ya A(b)sal'ın yaptığı gibi Hayy ile birlikte adayı seçmek ya da Salaman'ın adasında mümkün olduğunca adil ve dürtüst bir toplum hayatına dâhil olmak. Her ne kadar bu, erdemli bir toplum tasavvurunu hayata geçirmeye yetmese de dünyada/ahirette, insanlığı idare edecek (ondurmasa da öldürmeyecek) bir çözüm olarak önerilir. Ancak, İbn Tufeyl, eserinin başkahramanı Hayy üzerinden, kendisine kulak verenlere “erdemli bir toplum” arayışı yerine “erdemli bireysel bir yaşamı” önerir. Dünyanın ideallerimize boyun eğmesini beklemektense ilk fırsatta hayatımızı ilke ve ideallerimize adanarak yaşamalıyız, diye de özetleyebiliriz bu görüşünü².

Gerçek siyasi (*reel-politik*) ortamların/sorunların içinde bulunmuş ve saray çevresinin makbul filozofları olarak niteleyebileceğimiz Farabi ve İbn Tufeyl'in birbirine zıt konumlanmış gibi görünen bu görüşlerinde aynı çabayı bulmak zor olmasa gerek. O da içinde yaşadıkları ortamdaki müşteki olmaları, insanlığın gidişatı için endişe duymalarıdır. Bu, serdettikleri görüşlerinden ve çıkış arayışlarından kolaylıkla anlaşılmakta diyebiliriz.

İşin ilginç tarafı ikisi de bizim, bugün, referanslarımız arasında sıkça başvuru- lan İslam “medeniyet” timsallerinin göbeğinde ve şaşaalı çağlarında yaşamış olmalarıdır. Farabi, Abbasiler döneminde en önemli şehir Bağdat'ta yaşamış ve kadim büyük bir şehir Şam'da vefat etmiştir. Yine medeniyet tartışmalarının İslam bağlamında sürdürüldüğü her düzlemde ismi Osmanlı ile birlikte başta anılan tecrübe-lerden biridir, Endülüs. İşte Endülüs'ün yine parlak devirlerinde, merkez şehirle- rinde yaşamış bir filozof da Ebu Bekr İbn Tufeyl'dir. Muvahhidlerin hükümet mer-kezi (başkenti) Merrakeş'te bulunmuştur.

Toplumsal yaşamın kalbinde, idarenin çok yakınında, siyasetin merkez üstün- de yaşadıkları görülen bu filozofların birbirinin aksi istikametinde de olsa bir ara- yış içinde oldukları gayet açıktır. En azından, içinde bulundukları sosyal ve siyasal yapıdan mutmain değillerdi demek, haksız bir tespit olmasa gerek.

Çağdaş İslam düşüncesinin barındırdığı çıkmazlardan, karmaşadan, dönemsel takıntılardan uzak ve İslam'ın nebevi dönemine oldukça yakın sayılacak bu devir-lerde, iki düşünürün de siyasal ve toplumsal krizden çıkış aradıklarını, sıradan ya-şamlara nitelik kazandıracak çözümlerin peşinde olduklarını da söyleyebiliriz. Yaşadıkları, içinde bulundukları yapıdan mustarip oldukları bile söylenebilir.

O hâlde şunu sormak gerekir, bugün yaşadığımız krizler ve içine sürüklendiği- miz girdaplar, geçmiş medeniyet tecrübelerimize refere edilerek çözülebilir mi? Yoksa bu çözüm üretim biçimimiz, aslen çözümü getirmeyecek yalancı gebelik san- cıları üretiyor ve bizi yanıltıyor olabilir mi? Arayışları sürdürüp derinleştirerek tari- hî tecrübeyi parantez içinde okumayı gerektiren anlara dikkat etmemiz mi gerekli?

Bizim düşüncede, tecrübeye, siyasa ve toplum yaşamında idealize ettiğimiz devirlerin nedret kafaları, yani bu yazı bağlamında adlarını andığımız iki filozof, bizim referans çerçevemizin göbeğinde oturdukları hâlde başka bir dünya müm- kün diye yollara koyulmuşlarsa, devirlerinden pek de memnunmuş gibi bir izle- nim bırakmamışlarsa, ne yapmamız düşer bize, bugün?

Ütopyaların umudunu yitirip distopyaların gemi aza aldığı çağımızda biz ne yapacağız? Ütopyaların nitelikli, ilk örneklerinden birisi olarak sayabiliriz, Farabi'nin, *el-Medinetü'l-fazıla*'sını. İbn Tufeyl'in muhteşem metaforunu bir siyaset felsefesi olarak da okursak onu ilk distopya saymamız da gayet yerinde olacaktır. Ki distopyaların tarihi bakımından oldukça erken bir devirde yazıldığını da eklemeliyiz, şu hâlde.

İnsanlığın yeryüzü macerasını mutlu bir sona erdirmek için feylosofça bir safiyet ve iyi niyetle getirilmiş öneriler dersek ütopyaya, dünyanın gidişatından işkillenerek, zavallı bireyi uyarmak ve uyandırmak, insanı yemeyi kafaya koymuş sistemlere/siyasaya karşı insanı yem olmadan kurtarmayı, feylesofça deneyişin adı da distopyadır. Dünya sistemi ve sabit fikirli insanlık bloğu karşısında, çaresiz insan teki için konuşmaktadır o. Felaket tellallığı yapar ama felaket sebebi değildir kendisi. Yangından ne kurtarabiliriz diye bakmayı yeğlemektedir aslında.

Ütopya ve distopyanın çok kaba tanım ve sınırları içinde ortak dertlerden çıkıp farklı sonuçlara ulaşmış bu iki filozofun düşünce serencamı bugün bize daha neler söylemektedir, acaba?

İnsanlık, hikmete kulak verirse Farabi'nin nazarından kurtuluşu mümkün müdür? Yoksa insanlık, hikmeti çoktan boşadığından kulak vermek ne kelime yanına bile yaklaşamayacağından, kendimizi hikmete râm ederek bilinç sahibi olanlar, tefekkür edenler, bir epistemik cemaatin içinden hakikate kulak kabartanlar için bir şeyler yapmamız gerekir mi?

Dünyayı kurtarmak fikri, gerçekten artık sadece bir kült film ismi olarak ve o film kadar başarısızlığa mahkûm mu sayılmaktadır? Çağımızda, "Dünyayı Kurtaran Adam" gülünç, fantastik ve muhayyel bir fenomen midir sadece? Kaybedilen bir dünyada kendini kurtarmak mümkün müdür? İnsan tekini, insan topluluğuna karşı savunmak gibi... "Ey insan! Seni savunuyorum sana karşı" mı demeliyiz yılmadan? İnsanı, insana karşı, insan için savunan bilgilerden bir iz kaldı mı hâlâ? Yoksa bilgeliğin peşinde sefer vaadiyle tura çıkarılanlar, bilgeliğin asla kabul etmeyeceği klişelerin cehennemine mi sürüklenmektedirler?

Aslında İbn Tufeyl, her hâlükârda insana kurtuluş yolu olarak kendi adasına dönmeyi salık vermektedir. Bu dünyanın idare edilse de ideal anlamda hiçbir zaman tastamam ıslah edilemeyeceğini söyler gibidir. Bu böyledir, ona göre. Burası dünyadır, burada bu kadar olur ancak. Onun için dileyen yönetsin, dileyen yönetilenler arasında hayatını idame ettirsin der, sanki. Dünyanın siyasal mânâda boş verilmesi değildir onun öğütlediği. Şeriat-Hakikat denkleminde insanlar kurallara uydukları nispette, dünya hayatı da iyi kötü devam eder gider bir dengede, demektedir. Dünyayı/dünyaya boş vermek değildir onu görüşü. Sadece, dünya asla ideal bir iyiliğe ulaşmaz, mükemmele varamaz demektedir. Bundan dolayı da belki havass/elitist bir yaklaşımla, bir ekmel varlık düşüncesinden hareketle insan, birey olarak ideali istemeli, kusursuzu aramalıdır. O da burada yok. O hâlde Tanrı'ya visal için bireysel mânâda yol almalıdır diye bir teklif getirmektedir, nihai anlamıyla.

Farabi ise inceden inceye, derinden derine ideal bir toplum nasıl olur, diye kalem oynatmıştır. Siyaset felsefesine epeyce kafa yormuş, düşünce hayatının temel bir alanı olarak onu benimsemiş, pek çok eserini de bu alana hasretmiştir. En meşhur eserini de bu alanda vermiştir: *el-Medinetü'l-fazıla*. Ancak önce de söylediğimiz gibi Farabi, yaşadığı devirden ve dünyadan memnun olmadığı için bu arayışın içindedir ve ortaya koyduğu görüşler ne kadar değerli olursa olsun ancak uygulanırsa sonuç verebilir. Onun safiyane ve samimi felsefi arayışı bugün saflığını ve insanlığını hızla kaybetmekte olan kitleler için bir şey ifade eder mi?

Büyük ideallerin mümessili, büyük tekliflerin sahibi, ömrünün sonlarını münzevi bir hayatla geçirmiştir. İdeal Kentin peşinde yalnız ve garip bir filozof olarak ölümüne yürümüş bu büyük adamın kabri bile uzlettedir, şimdi, Şam'da Bâbu's-sağır kabristanında, bakımsız bir köşede.

İbn Tufeyl ise ömrünün sonuna dek sarayda Muvahhidi sultanların hizmetinde bulunmuştur. Kalabalıklar içre yalnızlığı öğütlercesine, büyük eserindeki adalardan kamusal olanın, kalabalık olanın içinde bireysel adasında, tam olarak gerçekten anlaşılmamış bir filozof olarak yaşamış; kendi adasına sığınmıştır.

Çok büyük bir meseleye girizgâh bile sayılamayacak bu satırları bağlarken, adlarını rahmetle ve hürmetle andığımız iki büyük filozofun yollarından ilhamla başlıkta sorduğumuz soruya bir cevap vermeyi denesek mi?

Farabi'nin “medeniyet”i kurtarmak için çok uğraştığını söylemek yanlış olmaz ama medenilerin kurtarılacak hâle düştüklerini kim, nerede görmüş ki? Belki Farabi, sıkı bir perhiz ve ince bir çabayla medeniyetin kurtulacağına kâni oldu belki de ümidini kestiğinden uzlete çekildi ama İbn Tufeyl'in ağzından rahatlıkla söyleyebiliriz ki; ne dünya öyle matah bir yerdir medet umulacak ne de medeniyet kurtuluştur sanılıp kurtarılacak.

Belki hariçten gazel okumak olarak görülebilir ama her ikisinden ilhamla şunu da ekleyelim; medeniyet turşu değil ki kurulacak.

¹ Burada ele alacağımız konuyu dar alanda ve filozofların görüşlerini kendi zaviyemizden, biz onları konuşturarak aktarmaya çalışacağız. Öz olarak değerlendirme yapacağımız meseleye odaklanarak, konuyu sınırlandırmayı tercih edeceğiz. Bundan dolayı konuya altyapı oluşturan ve bu yazının ortaya çıkmasına sebep düşüncenin daha önceki çalışmalarımızda olduğunu belirtmeliyiz. Yeterli veri ve teknik bilgi için ihtiyaç hâlinde o çalışmalara bakılmasını salık verebiliriz: **İslam Felsefesinde Metaforik Üslûp** (İbn Tufeyl (ö.581/1185)'in “Hay İbn Yakzân” Eseri Örneği), (Hece Yayınları, 2012), **İslam Felsefesinde Siyaset Teorisi** (Farabi, Maverdi, Nizamülmülk, İbn Teymiyye'nin siyasetnamelerine göre), (Konya: S.Ü.S.B.E., 1999), **[Basılmamış yüksek lisans tezi]; Nuri Pakdil'in Bir Yazar ve Entelektüel Olarak Portresi İçin Eskizler, Düşünen Kalem Nuri Pakdil Sempozyumu**, Kahraman Maraş, 2010, **“Ekonomik Kalkınma ve Değerler Konusuna Bir Katkı: İslam'ın Evrenselliği Meselesi ve Farabi”**, (Editör: Recep Şentürk, *Ekonomik Kalkınma ve Değerler*, İstanbul: UTESAV, 2008); **“Farabi Portresi İçin Eskizler”**, Mostar Dergisi, İstanbul, 2007, Sayı 25, s.154-157.

² **Nuri Pakdil'in Bir Yazar ve Entelektüel Olarak Portresi İçin Eskizler, Düşünen Kalem Nuri Pakdil Sempozyumu**, Kahraman Maraş, 2010, çalışması doğrudan bu yazının konusuna temel teşkil edecek meseleleri havi idi. Yukarıdaki bölüm oradan alınmıştır. Bkz. Sempozyum kitabı, 66-67. shf.

ERHAN AKDAĞ

İBN HALDUN'UN MEDENİYET ANLAYIŞI

Giriş

Arapça kökenli ‘medeni’ sözcüğü “Kentlileşmiş, kırsallıktan kurtulmuş, uygar”¹ olarak tanımlanır; medineye, şehre mensup, şehirli anlamı taşır. Bu sözcüğün ‘terbiyeli, görgülü, kibar, nazik’ anlamlarıyla mecazlı kullanımı da vardır. ‘Medeniyet’ de “Ulûm ve fûnûn ve sanayi ve ticâretin semerâtından bihakkın istifâde ile hüsn-i hâlde ve refâh ve asâyişde yaşayış, hazariyyet, terakki”²dir. Her iki sözcük de Arapça “m-d-n” köküne dayanır. “[...] **medîne** isminden Osmanlı Türkçesinde türetilen **medeniyet** kelimesinin, kök itibariyle ‘yönetmek’ (es-siyâse) ve ‘mâlik olmak’ anlamları da bulunan **deyn** (**dîn**) masdarıyla ilişkili olduğu da ileri sürülmüştür”³.

Medeniyet insanoğlunun geçmişten bugüne her türlü maddi ve manevi üretimini içerir. Bu üretim sonucunda toplumun ulaştığı yaşam düzeyinin karşılığıdır. “Medeniyet, geçmişten veya beşerî toplumun meydana getirdiği ve özlerini toplum ve bireyin yarattığı maddî ve manevî diğer şeylerden almış ürün ve birikimler toplamından ibarettir”⁴. Medeniyetin oluşmasında ve gelişmesinde her toplum kendince bir rol üstlenir. Sümerlerin ‘yazı’sı, Lidyalıların ‘para’sı, Mısırlıların ‘takvim’i medeniyette bugün geline nokta önemli bir işleve sahiptir. Gerek insanlar gerekse toplumlar varlıkları süresince medeniyete -az ya da çok- katkıda bulunurlar. Bu bakımdan “iki kerpiçe ocak yapan insan, Merih’in etrafında dolaşan insan kadar medenîdir. Fakat aralarındaki fark, medeniyetin derece ve keyfiyetindedir”⁵ denilebilir. Medeniyet tüm insanları ve toplumları kucaklar; paylaşma, daha ileri seviyelere taşınmaya açık ve muhtaçtır. İnsan da, doğanın zorlu koşulları karşısında giriştiği ve yaşamı kolaylaştırıcı, güzelleştirici, bayındırlaştırıcı her türlü çalışmasıyla medeniyetin en önemli unsurudur. Kültürün toplumlara özgülüğü karşısında medeniyet toplumlar arasıdır. Kültürle medeniyet kimi zaman iç içe düşünlse de aslında farklı kavramlardır. “Kültür ve uygarlığın tanımlarından da anlaşılabileceği gibi, kültür daha geniş kapsamlıdır ve uygarlığı da içerir. Uygarlık, kültürün ancak belli bir gelişim aşamasında, kentlerin ortaya çıkmasıyla başlar. Kültürün gelişmiş bir biçimidir. Dolayısıyla her kültür bir uygarlık değildir, fakat her uygarlık bir kültürdür”⁶. Her kültürde ileri bir medeniyet oluşturma ya da var olan ortak medeniyeti benimseme ve geliştirme arzusu görülmeyebilir.

İnsanoğlu bugün geline medeniyet düzeyi uğruna pek çok zorlukla mücadele etmiştir. Sosyal, siyasal ve ekonomik yönden toplumlar buhranlı dönemler geçirmiştir ve geçirmektedir. XI-XIII. yüzyıllar arasında Katolik Hristiyanların Doğu’yu ele geçirmek isteğiyle düzenledikleri Haçlı Seferleri İslam medeniyetini ortadan kaldırma amacına yöneliktir. O günkü İslam medeniyetinin çok gerisin-

de kalan bugünün modern Avrupa'sı, Doğu'nun pek çok alandaki birikim ve zenginliğini kendi topraklarına taşımaya çalışmıştır. Haçlı Seferleri sonucunda ticaretin canlanması, bu ticaretten zenginleşen burjuvanın krallıkları güçlendirmesi feodal düzenin sonunu hazırlamıştır. Dolayısıyla bilinmeyen, farklı bir medeniyetle karşılaşması ve onun maddi-manevi zenginliklerinden yararlanması, Batı medeniyetinin geleceğinin şekillenmesini sağlamıştır. Bugün Batı medeniyeti, kendisine yeni bir çağın ve Sanayi Devrimi'nin kapılarını açan İslam medeniyetine vefa borcu duyacağı yerde Haçlı zihniyetini sürdürmektedir.

İbn Haldun Avrupa medeniyetinin Orta Çağ'ı yaşadığı bir dönemde, XIV. yüzyılda, Kuzey Afrika, Batı Avrupa ve Arap Yarımadası'nda yaşamış önemli bir Arap bilginidir. O, sosyolojinin kurucusu, tarih felsefesinin de başlatıcısıdır. *El-İber* adlı yapıtının girişi mahiyetindeki *Mukaddime*'si medeniyetin, kendi deyişiyle (ilm-i umran)'ın, oluşumunu nedensellik ve nesnellik ilkeleriyle açıklamaya çalıştığı ilk ve en önemli kaynaktır. Yeni kurduğu umran ilminde İbn Haldun şu dört sorunu felsefi yönüyle inceleyip açıklamaya çalışır:

(1) İnsanların birbiriyle ünsiyet ederek köy veya şehirler kurup birarada, yani toplum halinde yaşamalarının sebeplerini izah etmek. (2) İnsanların niçin bir siyasî otoriteye ihtiyaç duyduklarının ve devletin kuruluş sebeplerini izah etmek. (3) Birarada yaşayan insanların geçim tarzlarından, yani ekonomik faaliyetlerinden kaynaklanan ilişki biçimlerinin sebeplerini izah etmek. (4) Eğitim ve öğretimin sebeplerini izah etmek⁷.

İbn Haldun *Mukaddime*'de ele aldığı 'umran' ve 'asabiyet' kavramlarına toplum bilimsel yönden büyük işlev yükler: Medeniyeti geliştirmek ve zenginleştirmek. "Umranla asabiyet, yeni ilmin iki anahtarı. Umran, geniş mânâsıyla medeniyet, yani: bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, içtimâî ve dinî düzen, âdetler ve inançlar"⁸dır. Umranın her türlü toplumsal örgütlenmeyi ve bu örgütlenme sonucu ortaya çıkan faaliyetleri kapsadığını söyleyebiliriz. İlm-i umranla ilgili olarak "[...] bu ilmin bugün sosyolojinin ve bütün sosyal ilimlerin ele almak iddiasında oldukları insanın toplum halinde yaşamasından doğan her türlü olayları, kurumları ele alacağı anlaşılmaktadır"⁹ denilebilir. Asabiyet ise, "aynı soydan gelenlerin veya bir başka sebeple aralarında yakınlık bulunanların muhaliflere karşı birlikte hareket etmelerini sağlayan dayanışma duygusu"¹⁰ olarak açıklanır. İbn Haldun tarihsel süreçte İslam kültür ve medeniyetinin egemen olduğu bölgede ilkel toplumdaki şehirli topluma geçişi sağlayan temel gücün asabiye ruhu olduğu görüşündedir. Ona göre ilkel (bedevi) bir kabilenin medeni (hadari) bir devlete dönüşebilmesini sağlayan temel unsur asabiyettir. Bu dayanışma duygusunun şiddetiyle bir toplum medeniyete erişir, sönmesiyle de medeni bir toplum yok oluşa sürüklenir.

İbn Haldun, tarihsel olayları yorumlayıp açıklarken oluşum nedenlerini göz önüne alır. Bu objektif bakış açısı İbn Haldun'un, döneminin çok ötesinde bir düşünce ufkuна sahip olduğunun göstergesidir. O aslında ezber bozan bir bilginidir. Tarihin tekdüze, tarihsel olayların temelindeki etkenler incelenmeden ele alınma-

sını eleştirir. Avrupa'nın "karanlık dönem" olarak nitelendirdiği bir yüzyılda İslam medeniyetinde İbn Haldun gibi toplum önderi bir kişi ve onun sıra dışı görüşleri büyük önem arz eder. O, coğrafyanın, iklimin, tarihin, asabiyetin, kısacası insanın maddi çevresiyle manevi dünyasının şekillendiricisi olan unsurların peşine düşer ve bunların medeniyetin oluşumundaki işlevlerini açıklamaya çalışır. İbn Haldun devletlerin de tıpkı insanlar gibi belirli yaşam süreleri olduğunu belirtir. "İbn-i Haldun'un hareket noktası, bir devletin hayatı ile herhangi bir ferdin veya herhangi bir canlı mahlukun hayatı arasında bir benzerlik fikridir. Onlar gibi devletler, doğarlar, büyürler, ölürler. Yine onlar gibi devletlerin tabii gelişmeleri de bazı kaidelere bağlıdır"¹¹. Dünyanın belirli bir düzeni, yaşamın belirli bir akışı vardır. Medeniyetler kurulur, medeniyetler yıkılır. İbn Haldun "âlemde her şeyin değişmekte olduğunu söyler ama peşinden de bu değişmelerin değişmeyen bir nizam çerçevesinde ve süreklilik gösteren belli kanunlar dahilinde vukua geldiğini"¹² dile getirir.

İbn Haldun'a göre medeniyet kurmada sosyal yaşam ve birliktelik insanoğlu için bir zorunluluktur. "İçtimâî hayat insanlar için bir zarurettir. Filozoflar bunu: 'İnsan tab'an medenîdir.' ibaresiyle anlatırlar. Yani, insan için içtimâî hayat yaşamak tabî'i bir ihtiyaçtır, derler. Filozoflar, kendi ıstılahlarınca, böylece bir arada toplanarak yaşanan yere Medine adını verirler"¹³. Doğada kendi dışındaki canlılara oranla insan güçsüzdür. Vahşi hayvanların saldırısı karşısında tehlikededir. Yaşamını idame etmesi için birlikteliğe gereksinim duyar. Diğer canlılar karşısında düşünme, konuşma ve el hünerini kullanabilme ayrıcalığıyla varlığını korumaya çalışır. İbn Haldun insanın yaratılmışlar içindeki konumunu belirlerken onun el ve zihin becerisini öne çıkarmak için şöyle der:

[...] Yüce Tanrı, hayvanların mizaç ve tabiatlarını terkip ettiğinde ısıracı ve yaralayıcı birçok hayvanlara insan kudretinden daha büyük bir kuvvet verdi, meselâ at insana göre çok kuvvetlidir; eşek, öküz, fil insandan kat kat kuvvetlidir. Düşmanlık ve saldırımlar hayvanların tabiatından olduğu için kendisine saldıran, başkasının tecavüzünden kendisini korumak üzere, o hayvanlara mahsus âzalar verdi. İnsana ise bütün bunların karşılığı olmak üzere fikir ve el verdi¹⁴.

Sosyal yaşamın gereklerinden biri iş bölümüdür. İş bölümü insan için vazgeçilmezdir; çünkü "Tanrı, insanı gıdasını bulacak ve kazanabilecek bir kudrette yaratmıştır. Fakat tek bir kişi yalnız başına muhtaç olduğu gıdayı temin etmekten âcizdir. [...] meselâ birinin bir gün yaşaması için gereken buğdayı bir örnek olarak ele alırsak buğdayı un haline, unu hamur haline, hamuru ekmek haline getirmek zarureti vardır. Bu üç işin her biri çanak, âlet ve esbaba muhtaçtır"¹⁵.

Medeniyetin Oluşmasında Coğrafya ve İklimin Önemi

İbn Haldun, umranın oluşmasında belirli coğrafi özelliklerle iklim özelliklerinin dikkate alınması gerektiğini vurgular. Ona göre, "şehirler kurulurken dikkat edilecek cihetlerden biri su işidir. Şehir bir ırmağın kenarında kurulmalı veya şehir kurulacak yerin hizasında suları tatlı olan kaynaklar ve çeşmeler çokça bulunmalıdır"¹⁶. Şehirlerin düşman saldırılarından korunması için etrafı açık ve geniş

yerlerden sakınılması gerektiğini öğütlerken “Zararlardan sakınmak için bütün ev ve barınakların etrafını sur ve duvarlarla çevirmeli...”¹⁷ der. Dünya üzerinde en bayındır yaşam alanlarını tespit ederken de “yer yuvarlağının güneyinde sıcaklık, kuzeyinde soğukluk şiddetli olduğu için, yeryüzünün üzerinden sular çekilmiş olan kısımlarının mâmur yerleri, yer yuvarlağının orta kısımları”¹⁸dır der. Araplarca yapılan binaların çabuk yıkılmasını; onların şehirler kurarken tabiî mevkiine, havanın sağlamlığına, suyunun sıhate uygunluğuna, etrafının münbit olmasına ve otlakların bulunmasına dikkat etmeden şehir ve kasabalar kurmalarına bağlar. Arapların sanayide ve el becerisinde gelişmemiş olmasını bu durumun bir başka etkeni olarak görür. Hüner ve sanayi aslında yerleşik yaşama bağlı olarak ortaya çıkar. Arapların uzun süre bedevi bir yaşam biçimi sürmelerinin bu becerileri edinememelerinde payı vardır. İbn Haldun’a göre “İki toplumda medeniyet meydana gelmemiştir: 1- Toprağın kuru ve yaşanılır olmadığı ve dolayısıyla hamle yapılamayan yerde. 2- Tabiatın çok bereketli olduğu ve bundan dolayı insanların ne birbirleriyle ne de tabiatla savaşmadığı yerde”¹⁹. Aşırı bolluk toplum üzerinde şu sakıncalara yol açar: rehavete kapılma, asabiyetten uzaklaşma, savaşçılığı yitirme.

İbn Haldun medeniyetin oluşabilmesinde iklimin insanlar üzerinde önemli bir etkisi bulunduğunu düşünür. Havanın aşırı sıcak ya da soğuk olması güneydeki ve kuzeydeki toplumların yaşam biçimlerini belirleyen önemli bir etkidir. İklim, yeri geldiğinde insanın fiziksel özelliklerini biçimlendiren bir unsura bile dönüşebilir: ‘soğğun beyaz ırkı-sıcığın siyah ırkı türetmesi’. İbn Haldun iklim koşullarının toplumların ahlakına olan etkileri konusunda da Sudanlıları örnek gösterir: Sudanlılar için “tabiatlarında umumiyetle hafiflik, kararsızlık, kaygusuzluk, oyun ve eğlence düşkünlüğü görüyoruz”²⁰ der. Bunun sebebini de sıcaklığa bağlar. Sıcak havanın rehavetine kapılan Sudanlılar müziğe, dansa ve içkiye sarılırlar. Sevinç ve neşe, havanın sıcaklığı oranında artar ve etrafa yayılır. Soğuk iklime sahip yerlerdeyse bu sevinç ve neşenin yerini sert bir mizaç alır. İbn Haldun, iklimin insan üzerindeki etkisine yönelik bu tespitiyle sosyolojik görüşlerinin yanı sıra insanların psikolojilerine ilişkin gözlemleriyle de öne çıkmaktadır.

Bedevilik’ten Hadarilik’e Medeniyete Giden Yol

İbn Haldun toplumların varlığını insan yaşamına benzetir. Nasıl ki kırk yaşından sonra insanda fiziksel ve düşünsel yönden bir gerileme başlar, toplumlar da bedevilik (göçebelik)ten hadariliğe (şehirliliğe) ulaştıktan sonra yıkılma sürecine girerler. Medeniyetler zaman karşısında sürekli bir değişim ve dönüşümle şekillenirler. “Şu kâinatın özelliklerinden biri de, onun için hiç durmak ve dinlenmek yoktur. Devamlı hareket halindedir; bir devr-i daim ve değişim vardır. Hiçbir şeyi sabit bir hal üzere bırakmaz; meydana gelen her şey zamanla değişip bozulur; her kurulan bina mutlaka bir gün harap olur”²¹. İbn Haldun’da medeniyetlerin oluşmasında değişim ve dönüşümün belirleyiciliğini şu çıkarımda görebiliriz.

Ona göre, zamanın ilerlemesi ile birlikte çağlar, toplumlar, nesiller, gelenekler, örfler, inançlar, insanlar, şehirler, bölgeler, devletler sürekli değişir. Bu değişim sü-

recinde şehirler, devletler, medeniyetler kâh var olur, kâh yıkılıp yok olur, bir yıkılışın içinden yeni bir varoluş filizlenir ve bu böylece sürüp gider. İlk oluş, insanın yeryüzüne indirilmesi, yeryüzünü imar etmekle görevlendirilmesi ve yeryüzünün onun umranına elverişli bir biçimde düzenlenerek onun emrine sunulmasıyla başlamıştır. Ve bu oluş, insanlığın ve yeryüzünün önceden belirlenmiş son gününe kadar kesintisiz bir şekilde devam edecektir. Bu oluşun değişik nedenlerle zaman zaman kesintiye uğraması “nihaî bir son” değil, bazen bir hâlden başka bir hâle geçişin, bazen “sünnetullah”ın, bazen de insanın “fıtratın dışına çıkma”sının neticesidir: Ancak oluş, her seferinde yeniden gerçekleşmekte, ilerleyişini sürdürmektedir²².

Başta Endülüs ve Mısır olmak üzere değişik İslam devletlerini görmüş ve bu ralarda yaşamış olan İbn Haldun’a göre şehirleşmiş, devlet kurabilmiş bir medeniyete ulaşan toplumların geçirmesi gereken aşamalardan ilki bedeviliktir. Kırsal toplum olarak nitelendirilebileceğimiz bedevilikte insanlar geçimlerini daha çok tarım ve hayvancılıkla sağlarlar. “Ortaya çıkma ve ilk olma anlamına gelen bedavet (bedv, bedevilik) genellikle göçebelik anlamına gelir. Bedevî, ehl-i bedevi ve ehl-i bâdiye ise göçebe konar-göçer demektir. Hadaret (hadar, hadarîlik) ise şehir, kasaba ve beldede yerleşmiş olma, yerleşik hayat anlamına gelir. Hadarî ve ehl-i hadar (ehl-i havâdir) ise yerleşik insanlar demektir”²³. Bedevi topluluklar dayanışma, savaççılık, saldırıya hazırbulunuşluk, mücadelecilik ve asabiyet (ülkü birliği)le yaşamlarını sürdürürler. Kabileler hâlinde yaşayan bu insanlar kırsal yaşamın zorluklarının üstesinden gelebilmek için asabiyetle hareket ederler. “İbn-i Haldun’a göre devletin doğmasının başlıca sebebi “asabiye”dir. [...] Bu tabir, esasında kan bağlarından gelen tesirli ve teşkilatçı hamle manasını taşır”²⁴.

Bedevilikte asabiyetin işlevini ve bedevilerin özelliklerini ifade etmek için, “içtimaî tesanüt en çok göçebeler arasında kuvvetlidir. Zira göçebelerin hayatı her an yardımlaşmalarını gerektirir. Göçebe doğduğu toprağa bağlanmaz, çöl kırsırdır. Her ülke vatandır göçebe. Göçebeler yerleşiklerden daha yiğit, daha dürist, daha kendine güvenir insanlardır”²⁵ denilebilir.

İbn Haldun göçebe kavimlerle şehirlileri karşılaştırırken şu benzetmeyi yapar: “Göçebe ve vahşi bir hayat yaşayan uruğ ve kavimler şehir ve kasabalarda yaşayanlara nispetle dilsiz hayvanların yırtıcıları kabilindendirler”²⁶. Ortak çıkar ve hedef uğruna bir araya gelerek savaşan göçebelerin ulaşmak istediği aşama, yerleşik bir yaşam sürmek, şehirli toplum olmak, daha geniş bir nüfusa ulaşmak, dolayısıyla kalıcı bir örgütlenme biçimi olan devlet (mülk)i kurmaktır. İbn Haldun “şehirler ancak işçilerin bir araya toplanması, çokluğu ve birbirine yardımlaşmaları sayesinde kurulabilir”²⁷ derken iş bölümü ve yardımlaşmanın medeniyet kurmadaki önemine dikkat çeker. İşçilerin birlikteliği, iş bölümü yapılması ve makine kullanımı şehir yapılanmasında başlıca unsurlarıdır. Medeniyetlerin sembolü olan önemli şehirler, bu şehirlerde yapılış tarihi dikkate alındığında insanı şaşırtan ve merakta bırakan mimari eserler hep bu iş bölümü ve makine kullanımıyla üretilmiştir.

İbn Haldun’a göre göçebelikten şehir devletine geçen bir toplum başlangıçta asi

ve savaşçı yönünü korur, şehir kültürüne tam uyum sağlamaz. Ancak rahat ve dingin bir yaşam, tüketim paralelinde sürekli artan mal ve gösteriş düşkünlüğü zamanla eski göçebe/yeni şehirli toplumu kuşatır. Devlet her geçen gün israfa sürüklenir. Artan vergiler ve pahalılaşan yaşam, toplumda hoşnutsuzluğa yol açar. Artık rahat ermiş insanlardan kurulu bu yeni devletin toplumu asi ve savaşçı yönünü kaybeder. *Mukaddime*'den hareketle Ümit Hassan, devletin beş aşama geçirdiğini ve aşamaların birer döneme karşılık geldiğini belirtir. Bu aşamalar sırasıyla şöyledir: zaffer, istibdat, rahatlık ve sükûnet, kanaat ve barış, israf ve saçıp dağıtma²⁸.

İbn Haldun'un devletin yok olmasına yol açan son aşama olan israf konusunda *Mukaddime*'deki şu tespiti önemlidir: "Sahra veyahut şehir ahalisinden olup da nefsinin açlığa ve dünyanın lezzetlerinden uzaklaştırmaya alıştıranların diyanete ve kendilerini ibadete vermek hususunda, genişlik ve bolluk içinde yaşayanlara nispetle daha yüksek bir durumda oldukları ve ibadetlere daha ziyade dayandıkları görülmektedir"²⁹. Oysaki Halifelik döneminde, İslam toplumunun israftan kaçınması gerektiği "(Heyetler gönderilerek) Ömer'den Kûfe şehrinde taştan evler ve yapılar yapmak üzere müsaadesi istendiğinde Ömer onlara: 'Taştan evler bina ediniz; fakat kimse üç evden (odadan) fazla ve yapıları fazla büyük ve yüksek bina etmesin, sünnetten ayrılmazsanız devlet sizin elinizde kalır' dedikten sonra, gelen heyetlere tavsiyelerde bulundu"³⁰ biçiminde tavsiye olunmuştur.

SONUÇ

XXI. yüzyıl medeniyetler açısından bir çatışma yüzyılı olarak öngörülmektedir. Bu düşünce maddeci Batının Haçlı zihniyetinin bir uzantısıdır. İslam medeniyetini düşman görüp yok etmeye çalışan bu sapkın görüş -İslam coğrafyasına yönelik sürdürdüğü kuşatma ve savaşlarla- aslında tüm insanlığı ve medeniyeti büyük yıkımlara uğratmaktadır. Oysaki medeniyetler insanoğlunun sosyal, siyasal, ekonomik yönden daha rahat ve huzurlu yaşamasını sağlamak için kurulmuştur. Devletlerden beklenen, medeniyetleri birer çatışma aracı görmek yerine tüm insanları daha mutlu ve ferah bir yaşam sürmeleri için yakınlaştırmak olmalıdır.

Doğu ve Batı medeniyetleri arasında fark hep olmuştur ve bu çok doğaldır. Dünya üzerinde tekdüze bir medeniyet anlayışının egemen olması düşünülemeyeceğinden bu farklılıklar aslında birer zenginliktir. "Siegfried şöyle yazıyor: Doğulu makineyi eline aldığı ilk altı ayda onu bozuyor. Sonra o bozuk makine ile on altı veya yirmi yıl iş yapıyor. Fakat Batılı yirmi yıl sağlam makine ile çalışıyor. Çünkü Doğulunun zihin ve beyni duygusaldır ve mantıkla da bir işi yoktur. Fakat Batılının beyni akılcı ve mantıkçıdır. Makine duygusallık ve maneviyatla uyuşmaz."³¹ Bir yanda madde diğer yanda ruh... Birbirini tamamlamadığında hep eksik, ancak tamamladığında bir anlam ifade edebilen, medeniyetin önünü açan iki önemli unsur... Ve medeniyete giden yolun aşamalarını insanlığa sistemli bir biçimde sunan ilk kişi: İbn Haldun...

İbn Haldun İslam dünyasında içinde doğup yaşadığı XIV. yüzyılın ilerisindeki görüşleriyle öne çıkan bir Arap bilginidir. O, *Mukaddime* adlı yapıtıyla sosyolojinin ve tarih felsefesinin mimarı olmuştur. Tarihsel olayların temelinde yatan etmenleri neden-sonuç ilişkisi içerisinde anlama ve açıklamaya çalışmıştır. Toplumun, devletin ve medeniyetin gelişim süreçlerinin sistematüğını çıkarmaya çalışmıştır. İbn Haldun'un ilk sistematik analizi devlete ve bu devletin oluşturduğu medeniyete üç aşamadan geçilerek ulaşılacağı yönündedir: bedevilik-hadarilik-mülk (devlet). Onun ikinci sistematik analiziyse devletlerin ortaya çıkışını ve ortadan kaldırılışını insan yaşamına benzeterek açıklamasıdır. Doğma, büyüme ve ölme insan için olduğu gibi devlet için de vazgeçilmez ve ontolojik bir süreçtir. Kuruluş, yükselme ve yıkılış dönemleri İbn Haldun'un söylemiyle asabiyet, devlet ve israf olarak da düşünülebilir.

Medeniyet doğanın ve zamanın yıkıcı etkisi karşısında varlığını sürdürmeye çalışır. Toplumlar sağlam medeniyetler kurmak için bazı ölçütlere dikkat etmelidirler. Öncelikle gerek coğrafi özellikler gerekse de iklim bakımından elverişli alanlar seçilmelidir. Suya yakın, korunaklı ve iklimi elverişli topraklar devletin kolayca yıkılmasını engeller. Maddi yöndeki bu elverişli konum, manevi yönden toplumsal dayanışma ruhu, ekonomiyi adaletli oluşturma ve israftan kaçınmayla desteklenmelidir. Bu tutum medeniyetin uzun soluklu olmasının önünü açar.

İbn Haldun *Mukaddime*'de şu söyleme özellikle yer verir: "Ey hükümdar! Devlet, ancak şeriatin hüküm ve kaidelerini hâkim kılmak ve Tanrı'ya ibadet ve Tanrı'nın emirlerine uygun olarak ülkeyi idare etmekle devam eder. Şariat dahi, ancak devlet sayesinde cari olur. Devlet ancak, devleti idare edecek insanlar sayesinde şevketli ve kudretli olur. Devleti idare edecek ve koruyacak olan memur ve askerler ancak, mal ve para sayesinde yaşayabilirler. Para ve mal ancak yurdun bayındırlığı sayesinde elde edilir. Yurt ancak adaleti hâkim kılmakla bayındır olur"³². Yöneticinin aklından bir an olsun çıkarmaması gereken bu öğüt, İbn Haldun'un toplum, devlet, medeniyet ve din konusundaki görüşlerinin özünü oluştursa gerek...

KAYNAKÇA

- Arslan, Ahmet. **İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası**. (2.baskı) Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Ebu'l-a'lâ el-Mevdûdî. **Biz ve Bugünkü Batı Medeniyeti**. (Çev: C.Yıldırım ve H.A.Çelik). Hilal Yayınları, İstanbul (Tarihsiz).
- Gürkan, Ahmet. **İslam Kültürünün Garbı Medenileştirmesi**. Nur Yayınları, İstanbul (Tarihsiz).
- Hassan, Ümit. **İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi**. (2.baskı) Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul 1998.
- İbn Haldun. **Mukaddime I-II-III**. (Çev: Z.K.Ugan). Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.
- İslâm Ansiklopedisi**. C:3. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991.
- İslâm Ansiklopedisi**. C:28. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003.
- Meriç, Cemil. **Umrandan Uygarlığa**. (12.baskı) İletişim Yayınları, İstanbul 2006.
- Şemseddin Sami. **Kâmûs-ı Türkî**. (7.baskı) Çağrı Yayınları, İstanbul 1996.

- Şeriatî, Ali. **Medeniyet Tarihi I**. Fecr Yayınları, Ankara 2011.
- Şulul, Kasım. **İbn Haldun'a Göre İslâm Medeniyeti**. İnsan Yayınları, İstanbul 2011.
- Türkçe Sözlük**. (10.baskı) Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2009.
- Şen, Recepçan. "İbn Haldun'da Şehir ve Medeniyet". (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara 2010.
- Uludağ, Süleyman. **İbn Haldun**. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.
- Ünder, Hasan. "Uygarlık, Kültür ve Güncel Sorunlar". **Uygarlık Tarihi**. (Editör: İsmail Güven, 3.baskı). Pegem Akademi Yayıncılık, Ankara 2010.
- Yeşiltaş, Murat. "İlm-i Umran: İbn Haldun'da Toplum Bilimsel Düşünce". **Divân İlmî Araştırmalar**, S.21 (2006/2) İstanbul, s.179-188.

- 1 **Türkçe Sözlük**. (10.baskı) Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2009, s.1360.
- 2 Ş.SAMİ. **Kâmûs-ı Türkî**. (7.baskı) Çağrı Yayınları, İstanbul 1996, s.1315.
- 3 **İslâm Ansiklopedisi**. C:28. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, s.296. (Medeniyet sözcüğünün kökeni konusunda ayrıntılı bilgiye şu kaynakta ulaşılabilir: K.ŞULUL. **İbn Haldun'a Göre İslâm Medeniyeti**. İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s.17).
- 4 A.ŞERİATÎ. **Medeniyet Tarihi I**. Fecr Yayınları, Ankara 2011, s.19.
- 5 A.ŞERİATÎ. agy. s.29.
- 6 H.ÜNDER. "Uygarlık, Kültür ve Güncel Sorunlar". **Uygarlık Tarihi**. (Editör: İsmail Güven, 3.baskı). Pegem Akademi Yayıncılık, Ankara 2010, s.27.
- 7 M.YEŞİLTAŞ. "İlm-i Umran: İbn Haldun'da Toplum Bilimsel Düşünce". **Divân İlmî Araştırmalar**, S.21 (2006/2) İstanbul, s.185.
- 8 C.MERİÇ. **Umrandan Uygarlığa**. (12.baskı) İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s.147.
- 9 A.ARSLAN. **İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası**. (2.baskı) Vadi Yayınları, Ankara 1997, s.93.
- 10 **İslâm Ansiklopedisi**. C:3. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, s.453.
- 11 A.GÜRKAN. **İslam Kültürünün Garbı Medenileştirmesi**. Nur Yayınları, İstanbul (Tarihsiz), s.249.
- 12 S.ULUDAĞ. **İbn Haldun**. TDV Yayınları, Ankara 1993, s.57.
- 13 İBN HALDUN. **Mukaddime I**. (Çev: Z.K.UGAN). Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s.100.
- 14 İBN HALDUN. agy. s.101-102.
- 15 İBN HALDUN. agy. s.100-101.
- 16 İBN HALDUN. **Mukaddime II**. (Çev: Z.K.UGAN). Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s.237.
- 17 İBN HALDUN. agy. s.234.
- 18 İBN HALDUN. **Mukaddime I**. (Çev: Z.K.UGAN). Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s.193.
- 19 A.ŞERİATÎ. **Medeniyet Tarihi I**. Fecr Yayınları, Ankara 2011, s.21.
- 20 İBN HALDUN. **Mukaddime I**. (Çev: Z.K.UGAN). Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s.203.
- 21 Ebu'l-a'lâ el-MEVDÜDÎ. **Biz ve Bugünkü Batı Medeniyeti**. (Çev: C.Yıldırım ve H.A. Çelik). Hilal Yayınları, İstanbul (Tarihsiz), s.76.
- 22 R.ŞEN. "İbn Haldun'da Şehir ve Medeniyet". (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara 2010, s.85.
- 23 S.ULUDAĞ. **İbn Haldun**. TDV Yayınları, Ankara 1993, s.63.
- 24 A.GÜRKAN. **İslam Kültürünün Garbı Medenileştirmesi**. Nur Yayınları, İstanbul (Tarihsiz), s.249.
- 25 C.MERİÇ. **Umrandan Uygarlığa**. (12.baskı) İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s.153.
- 26 İBN HALDUN. **Mukaddime I**. (Çev: Z.K.UGAN). Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s.369.
- 27 İBN HALDUN. **Mukaddime II**. (Çev: Z.K.UGAN). Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s.228.
- 28 Ü.HASSAN. **İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi**. (2.baskı) Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul 1998, s.323-324.
- 29 İBN HALDUN. **Mukaddime I**. (Çev: Z.K.UGAN). Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s.211.
- 30 İBN HALDUN. **Mukaddime II**. (Çev: Z.K.UGAN). Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s.263-264.
- 31 A.ŞERİATÎ. **Medeniyet Tarihi I**. Fecr Yayınları, Ankara 2011, s.37.
- 32 İBN HALDUN. agy. s.77-78.

TURAN KOÇ

MEDENİYET MİRASIMIZIN YENİDEN YORUMLANMASI¹

Medeniyeti, geniş anlamda ele alındığında, bir toplumun düşünce, duygu, ahlak, edebiyat, sanat, siyaset, fen bilimleri ve teknik gibi, maddî ve manevî alanda aynı yönü, aynı hızı ve aynı duyarlılığı izhar eden bir gerçekleşşi olarak tanımlamamız mümkündür. Bu gerçekleşşin tarihî süreç içindeki tezahürleri, o toplumun varlık, değer ve hakikat idrakinin olduğu gibi, aynı zamanda kendi ben idrakinin de somut göstergeleri olarak ortaya çıkar. Doğrusu, bir medeniyetin temel dinamiklerini onun yaslandığı varlık tasavvuru, bilgi ve değer idraki oluşturur. Bugün yaşayan medeniyetler arasındaki farklılıklar da nihâi anlamda, bu medeniyetlerin varlık, bilgi ve değer idraklerindeki farklılıklardan ileri gelir.

İslam medeniyeti, her türlü dil ve tezahürüyle bu medeniyetin kurucu kaynağı olan Kur'an'ın takdim ettiği varlık, bilgi ve değer idrakine yaslanır. Medeniyetimizin kendini gerçekleştiriş tarzında, onun *tefekkiir* boyutunu oluşturan *iman*, davranış boyutunu oluşturan *islam* ve güzel olanı yapmayı öne alan *ihsan* boyutu mükemmel bir birlik oluşturur. İşte bu yüzdendir ki bu medeniyetin mimarı bir dil düzeyinde tezahür etmiş, sözgelimi İsfahan'daki Mescid-İmam, İstanbul'daki Süleymaniye camii ve Buhârâ'daki temsil edici özelliklere sahip herhangi bir medrese, İslam'ın âdetâ mekân ve görsel dil düzeyindeki tanımına denk düşen bir mükemmellik sergiler. Gerçekten, İslam medeniyeti her türlü dil ve alandaki tezahüründe kemâl, celâl ve cemâl idrakine sonuna kadar bağlı kalarak, kendisini bu idrak üzerinden gerçekleştirmiş bir vahiy medeniyetidir. Bu medeniyetin sahih hiçbir tezahüründe olgu-değer ayırımının izine rastlanmaz.

Bilindiği gibi İslamî anlayışta *din*, Allah tarafından bütün insanlık için ortaya konmuş bir ilke ve idealler bütünüdür. Bu ilke ve idealler bütünü olan özün, bir kul olarak bizim irademiz üzerinden hayata geçirilmesine *diyânet* diyoruz. Diyânet, Kur'an'ın telkin ettiği varlık ve değer idrakiyle, bireysel olduğu kadar ortak varoluş bilinciyle de dolu bir gerçekleşş tarzı anlamına gelir. Bu gerçekleşş tarzı düşünce, sanat, siyaset, hukuk, iktisat gibi, hayatın her alanındaki açılışlarıyla, her bakımdan birbirleriyle tutarlı bir yaşama politikasını dile getirir. Bu yaşama politikasının kendisini somut bir şekilde ortaya koyduğu yer ya da topluma da *medine* diyoruz. İslam medeniyeti bu *din*, *diyânet*, *deyyân* ve *medine* kavramlarının içerim ve uzantılarının düşünce, değer ve davranış tarzı olarak mükemmel bir birlik içinde somutlaştığı bir bütündür. O bakımdan, sözgelimi Batı ve Çin medeniyetlerinden farklıdır. ('Medeniyet' ve 'civilisation' kelimelerinin etimolojik anlam ve çağrışımları bile, bu farklılıkların nerelerde yattığı konusunda bize önemli ipuçları verebilir.)

İslam medeniyeti tarihî süreç içindeki sahih her türlü dil ve gerçekleşiş tarzıyla İslam imanının bir ikrarı olmayı gaye edinmiş; ve dönem ve bölge şartlarından kaynaklanan belli bazı arızî farklılıkları saymazsak, sanat, edebiyat, mimari, hüsn-i hat, ahlak ve genel olarak bilimsel kavrayış alanlarında mükemmel bir birlik sergilemiştir. (Arapça, Farsça ve Türkçe gibi, geleneksel üç İslamî dilde, sözgelimi ‘office’ demek için, sırasıyla ‘mekteb’, ‘defter’ ve ‘kalem’ kelimelerinin kullanılmış olması son derece ilgi çekicidir. Burada bu farklılık içinde nasıl bir birlik sergilendiğine ve bu kelimelerin arkasında yatan derin gramerin ‘office’i kullanan gramerden nerelerde ayrıldığına dikkat etmek gerçekten önemlidir. Hele hele, kalem, defter ve mektebin, tarihte ortaya koyduklarıyla buluşan bir bilinçlilikle, Kur’anın verdiği hakikat duyarlılığı üzerinden ve yeni bir kavrayışla birbiriyle buluşarak yeni bir çiçekleniş gerçekleştirilmelerine ne kadar ihtiyacımız var!?)

İslam medeniyeti bu birlik ve biricikliği ile İslamî özün bir dışavurumu olurken, aynı zamanda bu özün koruyucu ve kalkanı olmak gibi bir görev de ifa eder. İslam medeniyetinin, tarihî süreç içindeki sanat, edebiyat ve mimari gibi alanlardaki tezahürleri, içinde bulunduğumuz zamandan farklı bir dönem ya da bölgelerde yaşayan Müslümanların Kur’an ve Hadis üzerinden yakaladıkları hakikat idraklerini yansıtır. Bir cami, bir medrese, bir şiir veya bir hüsn-i hat levhası bu idraki bize açan somut bir belgedir. Ancak, bunlar, ne kadar mükemmel olursa olsun ve ima ve atıflarıyla ne ölçüde sahih bir kavrayışı dile getirirse getirsin, İslamî hakikat idrakinin nihaî yorumları demek değildir. Bu eserler, bizim asla vazgeçemeyeceğimiz değerlerimizdir. Bu eserleri, İslamî varlık tasavvuru ve hakikat idrakinin tek ve son ifade tarzı olarak görmek ve böyle bir anlayışla yetinmek dinî duyarlılığımızı dumûra uğratmakla bir yerde aynı anlama gelir. Nihayet, öyle bir yaklaşım, *diyânet*’in bugün irademize taalluk eden yönünü askıya almamıza yol açacak boyutlara varacak olursa, onları bir yerde hiç anlamamış oluruz. Bu eserler, hakikat idrakimizin gelişmesinde, derinleşmesinde ve bugün ne isek o almamızda çok önemli ve vazgeçilmez bir yere sahiptir. Ancak, hakikat idrakinin dili, yani kendini ifade tarzı tek değildir. Nitekim Kur’an’ın dil ve üslubu bizi çok katlı bir anlam örgüsüyle tanıştırır. Biz, Kur’an’ın bizi çağırdığı varoluş sözleşmemizi yenilerken, medeniyetimizin yaslandığı hakikat idrakine kendi varoluş tecrübemiz üzerinden açılmak ve bu tecrübeyi dışı vurarak hem kendimizi gerçekleştirmek, hem de medeniyetimize yeni ve farklı açılımlar kazandırmak durumundayız. Bu da, Kur’an’ın takdim ettiği hakikat idrakine, bu eserleri ve bütün İslam tarihini yeniden yorumlayarak açılmakla olacak bir iştir. Kur’an’ın bizi buluşturduğu hakikatin kendi idrakimiz üzerinden yeni bir ses, görüntü, çizgi, âhenk ya da mekâna kavuşması bir yerde bu eserlerin yeni bir yorumuyla gerçekleşir.

Gerçekten, medeniyetimizin kurucu kaynağı olan Kur’an’ın ortaya koyduğu hakikatin çeşitli dönem ve bölge şartlarının etkisini taşıyan belli bazı farklılıklarla tezahürü bu medeniyetin lehine gerçekleşmiş göz kamaştırıcı bir zenginliktir. Me-

deniyetimizin kendini ifade edişindeki bu lehçe ve şive farklılıkları onun özündeki birliğe asla halel vermemiştir. Nitekim İstanbul'daki *Bâb-ı Âlî* ile İsfahan'daki *Âlî Kâpû* bu özdeki birliğin, siyaset dilini de içine alan, çok çarpıcı bir örneğini oluşturur. Bu bağlamda Kahire'deki Sultan Hasan Medrese Camii'nin o muhteşem taç kapısını da hatırlamakta yarar vardır. Bu kapılar çeşitlilikte birliğin kendi dil ve dönemleri üzerinden mükemmel bir temsilcisi olurken, aynı zamanda, Hz. Ali'nin 'ilmin kapısı' olduğuna da işaret eden bir anlam genişlemesiyle, çok zengin çağrışımlarla karşımıza çıkarlar.

İmdi, bugün bize düşen, Kur'an hakikatine dayalı daha farklı ifade imkânları yakalayarak medeniyetimize yeni açılımlar kazandırmaktır. Medeniyetimizin çeşitli alanlarda ve çeşitli dil düzeylerindeki eserlerini mutlaka korumak gerekli, ama bu yeterli değildir. Bizim, bir Müslüman olarak varoluş sözleşmemizi yenilemenin vazgeçilmez şartlarından biri de tarihî medeniyet mirasımızı yeniden yorumlamaktan geçer. Diyanetimiz bizden bunu istemektedir. Bu da düşünce, sanat, edebiyat, mimari, hukuk, siyaset ve ahlak gibi, varlık, bilgi ve değerle ilgili kavrayışlarımızın mükemmel birliğini sergileyen bir oluşla gerçekleşecek bir iştir.

Gerçekten, İslam medeniyetinin en ayırt edici özelliklerinden biri her dönemde ve dünyanın kendisini gerçekleştirdiği her bölgesinde sergilediği birliktir. İslam medeniyetinin düşünce, sanat, ahlak ve toplumsal düzenlemeler alanında gerçekleştirdiği bu birliği başka bir medeniyette, en azından bu kapsayıcılık ve derinlikte görmek mümkün değildir. İslam medeniyetinin estetik tezahürleri olan düşünce, sanat, edebiyat, mimari, iktisat, hukuk ve ahlak alanlarında, somut ifade aracı olan Arapça, Farsça ve Türkçe gibi dil ya da kendini izhar ettiği alana bağlı malzeme farklılıklarına rağmen, mükemmel bir birlikle karşılaşırız. Bu durum, bu medeniyetin kendini gerçekleştirmişini yöneten derin gramerle açıklanacak bir husustur. Daha açık bir ifadeyle, İslam medeniyetinin her türlü dil ve alandaki tezahürlerinde görülen bu birlik ve bütünlük onun hakikat duyarlılığının gücünden ve bu hakikate olan sadakatinden ileri gelir. İşte bu gerçekten dolayıdır ki bu medeniyetin her dönemdeki ve sanat, edebiyat, düşünce ve hukuk gibi her türlü dil düzeyindeki tezahürleri, daha mükemmele ulaşma endişe ve çabasının bir göstergesi olarak ortaya çıkmıştır. Şehirler, bu göstergelerin en açık, en somut bir şekilde sergilendiği mekânlardır. Gerçekten, geleneksel-tarihsel doku ve görüntüleriyle Medine, Fas, Bağdat, Buhârâ, İstanbul ve İsfahan gibi şehirler, camileri, çarşıları, siyasî mekânları ve medreseleriyle sağladıkları bütünlükle, İslam medeniyetinin üstünde yükseldiği ruhu göz kamaştırıcı bir şekilde dışa vuran mekânlar olmuştur.

İslam medeniyeti, sahih her türlü dil ve tezahüründe tevhide gözetken bir duyarlılık ve yaklaşım içinde olduğundan, bu medeniyete ait, söz gelişi bir cami, bir medrese, bir şiir, bir hüsn-i hat levhası, hatta bir mezar taşı bile mesajın estetik bir ifadesi olarak ortaya çıkmıştır. Başka türlü söyleyecek olursak, İslam medeniyetine ait her türlü sanat eseri, gerçekleştirmede kemâl, cemâl ve celâl duyar-

lılığının izlerini taşıyan bir görkem ve güzelliği dışavurur. İslam sanat eserleri İlahî celâl ve cemâlin teveccühlerine açık ve celâl ve cemâlin yeryüzündeki cilvelerine sonuna kadar duyarlı bir zevk ve lezzet süreci içinde gerçekleşmiş eserler olduğundan, bunlar, şu veya bu şekilde kutlu ve mübarek bir eser olma özelliğine de sahiptirler. Aslında bu eserler salt bir sanat eseri olsun diye veya bugün anladığımız anlamda sadece estetik kaygıyla ortaya konmuş ürünler de değildir. Bu eserlerin ortaya çıkışında iş başında olan estetik kaygı, bilgi ve hakikat idrakinin herhangi bir dil düzeyindeki izharının olmazsa olmaz bir şartı olarak oradadır. Kaldı ki estetik kaygı ve estetik düşünme, İslam tefekkürünün, Kur'an'dan aldığı ilhamla, her zaman sonuna dek bağlı kaldığı bir ilke olmuştur. O bakımdan, İslam düşüncesi, bütün tarihi boyunca, Allah'ın yaratmasına ayarlı, O'nun kusursuz ve sağlam sun'unu gören bir duyarlılıkla mükemmel, güzel ve görkemli eserler ortaya koymayı en şaşmaz bir ilke bilmiştir. İslam düşüncesi için önemli olan hakikattir ve hakikat de güzeldir. Nitekim bugün İslam sanat eserleri şeklinde yorumladığımız eserler, bütün estetik görkem ve güzelliklerine rağmen, asıl anlam ve değerini bu hakikat idrakinin dili olmaksızın başarılarından alırlar.

İslam düşüncesi ve estetiği, bu anlayış ve duyarlılık içinde, insanı en aziz bir varlık olarak bilmiş, bu yüzden de her türlü dil ve ifadesiyle, her alanda ortaya koyduğu eserlerle hayatı kolaylaştırma ve insanı hakikatle buluşturmayı gaye edinmiştir. Bu eserlerin hayatın anlam ve değerine ilişkin telkinleri, kendi dil ve üslupları içinde, bütünüyle Kur'an'ın hayat ve hakikat tebliğine ayarlı ve onu yaşatmayı öne almıştır. Bu özelliğiyle İslam sanat eserleri, insana hakikat tebliğinin risâlet dönemlerindeki sıcaklığını telkin eden çok önemli bir dil ve destek olarak ortaya çıkarlar. Bu eserler medeniyetimizin kurucu kaynağı olan Kur'an'ın takdim ettiği hakikatin sesinin tarih içindeki yankılanmalarıdır.

Ancak, günümüze geldiğimizde, bu yankılanmanın sesinde büyük bir kısılma, neredeyse her alanda medeniyetimizin şanına yakışmayan bir ivme kaybı olduğunu görüyoruz. Bütün İslam ülkelerinde, İslam şehirlerinde yürüten hayat, ortaya konan eserler, bu medeniyetin yaslandığı hakikat idrakinin birer tezahürü olmaktan oldukça uzak görünmektedir. Açıkça, İslam dünyasındaki mimari, edebiyat, sanat, düşünce, iktisat, hukuk ve hatta ahlak alanında ortaya konan eserleri, medeniyetimizin yaslandığı hakikat idraki ve varlık tasavvurunun sahih bir dışavurumu olarak değerlendirmede zorlanıyoruz. Medeniyetimizin yaslandığı hakikat idraki, günümüz İslam şehirlerinde, kendisini çok derinlerden, o da ancak güç bela hissettirebilmektedir.

Bu durumun belki de en başta gelen sebebi geleneğimizi ve bu geleneğin bağlı olduğu Kur'an hakikatini yaşadığımız gerçekler üzerinden yorumlamadaki başarısızlığımız olarak görünmektedir. Gerçekten, medeniyetimizin her alanda meyveye durduğu ihtişam çağlarında bu iş kurucu kaynağımız olan Kur'an'ın varlık, bilgi ve değerle ilgili telakkilerini ve hakikat iddialarını yorumlayan, bu

anlayışları hayatla buluşturan terkip edici, yani senteze ulaştıran eserler yoluyla gerçekleştiriliyordu. Keza düşünce, sanat, siyaset, kelam, hukuk, iktisat ve ahlak alanında ortaya konmuş bu eserler kendi aralarında da mükemmel bir birlik sergiliyordu. Bunlar, Müslüman bir toplumun anlamlı, tutarlı ve tatmin edici bir hayat yaşadıklarının hem göstergesi, hem de dayanağı olarak ortada durmaktadır.

Ama bugün, doğrusunu söylemek gerekirse, hemen hemen bütün İslam toplumlarında, Batıda ortaya çıkmış ve nihaî anlamda Batı medeniyetinin bir yorumu olan görüş, akım ya da düşüncelerin, şu veya bu şekilde, daha çok etkili olduğu görülmektedir. İslam ülkelerinde, bir yerde oldukça da etkili olan belli bazı entelektüel çevreler, kendi medeniyet değerlerimize yabancı kalma pahasına, daha çok Batılı değerleri, Batı insan ve hayat anlayışını dile getiren bir yaklaşım sergilemektedirler. Bu yaklaşımın merkeze aldığı, her türlü yorum ve açıklamaların nihaî anlamda varıp dayandığı yer de çok büyük ölçüde Naturalizm ve Psikolojizmden başka bir şey olmamaktadır. Bu anlayışı, insanı kâinatın özü olarak gören ve onu varlıkların baş tacı kılarak bizi daha anlamlı bir hayatla buluşturan anlayışla bir tutmak mümkün değildir. Doğrusu, bu durum kendi insanımız ve medeniyetimiz adına olduğu kadar bütün insanlık adına da çok büyük olumsuzluklarla dolu bir yöneliş ve bir kayıptır.

İmdi, bütün bu olumsuzluklar karşısında bize düşen şey, medeniyetimizin yaslandığı hakikat idrakini bütün içerim ve uzantılarıyla kavrayarak, onu kendine yarasır bir dil ve söylemle yeniden ifadeye kavuşturmadır. Bu bağlamda medeniyetimizin tarihsel estetik tezahürleri önümüzde örnek olarak durmaktadır.

Bunu gerçekleştirmenin mutlaka gerekli şartlarından biri, bizi bütün İslam dünyasında ortaya konan düşünce, sanat, edebiyat alanındaki çalışmalarla buluşturacak yolları bulmaktır. Geçmişte ortaya konan eserler de içinde olmak üzere, bugün İslam dünyasında gerçekleştirilen sanat, edebiyat, mimari, iktisat, kelam ve ahlak alanındaki eserleri tanımak, bu eserlerin nasıl bir duyarlılığı dışa vurduğuna aşina olmak Müslüman bir şair, mimar, yazar, sinema yönetmeni ya da düşünür için önemli bir kazanım olacaktır. Medeniyetimizin yeniden ve görkemli bir şekilde çiçeğe durması, geleneksel duyarlılığın da yaslandığı hakikat idrakinin yeni ve görkemli açılımlarıyla gerçekleşecek bir husustur. Bu, Müslüman olmamızın bize yüklediği bir sorumluluk olduğu gibi, aynı zamanda bir mimar, bir sanatçı, bir şair ve bir düşünür olarak kendimizi gerçekleştirmenin de bir şartıdır. Diyanetimiz bizden bunu talep etmektedir.

¹ 08-10 Mayıs 2012 Tahran Kitap Fuarı'nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş şekli.

ASIM ÖZ

GEÇMİŞ İLE GELECEK ARASINDA: “İSLÂM MEDENİYETİ” KAVRAMININ SERÜVENİNE İLİŞKİN BAZI NOTLAR

“Müslüman milletler, İslâm dinini kabul etmekle çok büyük ve parlak bir medeniyet kurmaya muvaffak olmuşlardı.

Bugün de, İslâm esaslarını daha güzel anlayıp, daha derin bir bilgi ve faziletle tatbik ve icra eder, onlara daha ciddi ve daha samimî bir bağ ile bağlanırlarsa, bugünkü gerilik çukurundan yükselerek, şimdiki medeniyetin de üstünde yeni bir medeniyet kuracaklardır.”

Sait Halim Paşa¹

“Tarih bir kaynak olarak önemlidir ancak, her şey değildir. Sürekli geçmişin donuk hatıralarıyla yaşamak tehlikeli bir tavidir. Ancak, kesin olmayan ve hiç denenmemiş geleceğe yönelmek de aynı derecede risklidir.”

Gülzar Haydar²

I

Tarihin dönüm noktalarında, bazı tartışmalar tekrar gündeme getirilir, bazı tartışmalar ise gündemden çıkarılır. Müslüman dünyanın modernlikle karşılaşmasından sonra trajik şartların etkisiyle mağlup olduğu biliniyor. Bu süreçte bir karşı yazın atağı olarak gündeme gelen konulardan biri “İslâm medeniyeti” meselesidir. Medeniyetin İslâm’a izafe edilerek ele alınmasının mümkün olup olmadığı, mümkünse bu kavramın içeriğine nelerin dâhil edileceği konusundaki farklı kanaatler kavramın etrafını saran sisin hâlâ dağılmamış olduğunu göstermektedir. Bu büyük oranda sisli ortamı mümkün kılan tarihsel dönemin bilinmeyişinden veya göz ardı edilişinden kaynaklanır. Oysa sisli ortamın seyri içindeki dönüşümlere odaklanılsa, yeni kuşakların “İslâm medeniyeti” tartışmalarını yerli yerine oturtması daha kolay olacak, kavram etrafında üretilen “söz oyunları”, tümüyle sonlanmasa da bir miktar azalacaktır.

“İslâm medeniyeti” ile- artık onunla neyi kastediyorsak- ilgilenen biri, her şeyden önce üzerinde çalıştığı konunun doğuşuna ve sınırlılıklarına dikkat etmelidir. Nihayetinde genel tarih içinde yeşeren kavramlar tarihinin bağrında ortaya çıkan özel bir kavramdır sözü edilen. Bu nedenle kavramları ve kavramların dilsel tarihlerini araştırmak, onun toplumla alakalı olduğunu öne çıkaran tanımın belirttiği üzere, tarihi kavramanın asgari koşulları arasındadır. Dolayısıyla “İslâm medeniyeti” kavramını konuşmaya çalışmak, aynı zamanda Aydınlanma dönemini ve onun tarihsel dünyayı keşfetmesini gündeme getirmeyi gerektirir. Yani o zamana kadar var olan sosyal ve bilişsel çerçevenin parçalanmasından ve bu-

nunla birlikte bu değişimin dile yansımaları yani “medeniyet” kavramının meşrulaştırıcı bir söylem biçiminde ortaya çıkış sürecini dikkate almak lâzımdır. Gerçek “medeniyet” gerekse “İslâm medeniyeti” kavramının icat ediliş sürecini takip etmek isteyen kişi, ister Avrupa-merkezci medenîleştirme söylemini, isterse bundan başka bir istikamette gelişen karşı-medeniyet yazınına irdelerken kritik bir eşik olarak bu süreci mutlaka dikkate almak durumunda kalacaktır.³

Bu nedenle, fazlasıyla acele verilmiş hükümlere bir yenisini daha eklememek için bu yazıda “İslâm medeniyeti” kavramına dair oluşan literatür üzerine düşünmeyi mümkün kılacak bazı idrak tecrübeleri üzerinde durmayı öncellediğimi belirtmek isterim. “İslâm medeniyeti” kavramını içeren bütün parçalara ve ayrıntılara dikkat kesilen kültür tarihi çalışmalarından ziyade bizzat kavramın serencamına odaklanmanın daha hayırlı olacağını düşünüyorum. Kaldı ki, “İslâm medeniyeti” olarak adlandırılması uygun görülen tarihsel olgunun, kültürel mirasına dair pek çok kitap kaleme alınmış, onun farklı boyutlarına dair hacimli ve çatışmalı yorumları içeren *magnum opus* niteliğinde eserler telif edilmişken dallı budaklı bu konuyu bir makalede ele alma çabası var olanları özetlemekten bile aciz kalacaktır. Buna karşın kavram üzerine düşünme çabasının, kavramı meşru dolayısıyla sahih kabul eden veya içeriği konusundaki tartışmaları göz ardı eden hacimli eserler dikkate alındığında oldukça cılız kaldığı, “İslâm medeniyeti” etrafında süreklilik kazanan polemiklerde de dikkat çekmektedir.

“İslâm medeniyeti” kavramını meşru dolayısıyla sahih kabul eden ilgili literatüre bakıldığında pek çok boşluğun bulunduğu görülür. Sözgelimi medenîlik nedir? “İslâm medeniyeti” ile nasıl bir ilişkisi vardır? Hadariyetle medeniyet veya uygarlıkla medeniyet arasında bir fark var mıdır? “İslâm medeniyeti” hak din olarak İslâm’ı tebliğ etmenin modern zamanlardaki adı mıdır? Şayet böyle ise bu yaklaşımın İslâm nazarındaki değeri nedir? “İslâm medeniyeti” literatürünün genel olarak ihtişam, şatafat gibi hususlarda sessiz kalışını nasıl değerlendirmek gerekir? Ezilenler, kenardakiler, kıyıdakiler açısından medeniyet ne ifade eder? Toplumların İslâmlaşma sürecini medenileşme biçiminde düşünmek anlamlı mıdır? “İslâm toplumu” ile “İslâm medeniyeti” arasında nasıl bir bağ vardır? “İslâm medeniyeti” tekil bir kavram olarak kullanılabilir mi? Peki, “İslâm medeniyetleri” kavramının kullanılıyor oluşu nasıl izah edilebilir? Müslüman toplumların ortaya koyduğu kültürel birikimi kavmi veya coğrafi olarak adlandırmanın gerekçesi nedir? İslâm tarihi ile “İslâm medeniyeti” tarihi arasında bir fark var mıdır? İslâm medeniyeti etrafındaki literatürün ötekisinin Batı dünyası olmasının, Batı karşısında yaşamın mağlubiyetle ilişkisi nedir? İslâm etkisi altına aldığı coğrafyalarda var olan medeniyetlere yeni bir yön mü verdi, yoksa oralarda her şeye yeni baştan mı başlattı? Bu ve benzeri sorular “İslâm medeniyeti” kavramının içeriğinin kolaylıkla sınırlanamadığını/belirlenemediğini göstermektedir.

Reinhart Koselleck “İnsan yaşamına dair her şey ister şaşırtıcı ve yeni, ister tekerür eder mahiyette olsun, tecrübelerden oluşur”⁴ der. Yeni bir dönemi tecrübe etmenin aynı zamanda tecrübe edileni toplamak için kavramlar eksenindeki yazıları ortaya çıkarmak gibi dolaylı fakat bütünleştirici bir sonucu da olur. 1960’lı yıllardan itibaren Türkçe kültür dünyasında yayımlanan dergilerde olsun, kitaplar da olsun İslâm’ın hem edeplilik ve görgülülük olarak hem de ilim alanında önemli medeniyet değerlerine işaret ettiğini ortaya koyan pek çok vurgu görülür. Müslüman halkların kendi kimliklerinin farkına varmasıyla ilgili olan bu vurgu Avrupalıların İslâm dünyasını “hasta adam” olarak görüp ameliyat masasına yatırdığı zamanların geride kaldığına işaret ettiği düşünülen olayların meydana gelmesiyle de alakalıdır. Dönemin dünya-tarihselliğinin hareketliliği içerisinde medeniyet kavramı merkezli bu görülme hâlinin yoğunluk kazanışı aynı zamanda insana bir şey uğruna mücadele etme imkânı sunan bir coşkunluğa da işaret eder.

Sezai Karakoç “Vakte Karşı” yazısında “Hatırlamak... mutluluğun mutsuzluğun tükenmez kaynağı. İnsan için olduğu kadar toplum için de, bir sulh hazinesi, bir harp hazinesi değerindedir toplum hâfızası” diyordu.⁵ “İslâm medeniyeti” kavramını hatırlama üzerinden düşünmek önemlidir. Zira, bu konuya değinen düşünce metinlerinden tarihsel incelemelere, şiirlerden yazılara kadar hatırlamak ve hatırlatmak daima ön plandadır. Bu kimi zaman güzel günlere kimi zaman ibret alınacak olaylara işaret eder. Hatırlama siyaseti üzerinden “İslâm medeniyeti” konusunda ortaya konulan farklılık sadece *Büyük Doğu*, *Diriliş* gibi edebiyat ağırlıklı dergilerde değil, bu yıllarda yayımlanan *İslâm* ve *Hilâl* gibi “tebliğ” boyutu öne çıkan dergilerde güçlü bir tema olarak karşımıza çıkar. Gerek telif gerekse çeviri olsun “İslâm medeniyeti” konusuna eğilen tarihsel birikimin takdir edilmesine odaklanan dergi yazılarında çoğalma, çeşitlenme ve farklılaşma yönünde önemli bir hafıza oluşturulmuştur. Buralarda yayımlanan yazıların daha sonraki yıllarda özerk bir söylem olarak varlık kazanacak olan “İslâm medeniyeti” konusundaki ana akım yaklaşımın biçimlenmesinde büyük rolü olmuştur. Teorik temelleri ne olursa olsun, kolektif aidiyet bilinci oluşturmaya katkı yapan, var olan bilinci pekiştiren bir yanı vardır bu kültürel birikimin. Yazıların hatırlatarak oluşturduğu bilinç, Malik Bin Nebi’nin toplumsal değişimin üç aşamasından ilkinde tekabül eden “ruhun rehberliği” ifadesine denk gelen “yükseliş aşaması” olarak görülebilir. Zaten medeniyet fikri, bir yönüyle asabiyete dolayısıyla kolektif bilince ihtiyaç duyar. Fakat bu metinlerin pek çoğunun sadece varoluşsal kimliğe odaklanmalarından dolayı defansif bir üslubu sürekli kıldıklarını da belirtmek gerekir. Diğer taraftan edeplilik ve görgülülüğü ihmal etmeyen “İslâm medeniyeti” odaklı yazılı kültürel birikimin, medeniyetin meydana getirebileceği muhtemel lüks ve çöküş durumunu ahlakîlik üzerinden sınırlandırmaya çalıştığı düşünülebilir.

Yetmişli yılların sonu ile seksenli yılların başından itibaren geçmişe yani hafızaya dair kültürellikten geleceğe uzanmaya çalışan yayımlar dikkat çeker. Konu ile

ilgili olarak Ziyâuddin Serdar'ın 1979'da kaleme aldığı *İslâm Medeniyetinin Geleceği* kitabı İslâmcı aydınlar arasında büyük bir yankı uyandırır.⁶ Serdar'ın medeniyet konusuna yaklaşımında İbn Haldun'un *umran* kavramının etkili olduğunu da belirtmemiz gerekir. Onun bu konuda kafa yoran isimlerden Münevver Ahmed Enes'le, Gülzar Haydar'la ve Perviz Manzur'la tanışması 1979 yılında Stockholm ve Kanada'da yapılacak olan iki önemli seminerin temelini oluşturur. Geleceğe vurgu yapan bu düşünürler, geleceğe "İslâm medeniyeti" çerçevesinde bir şekil verilmesi gerektiğine inanmaktaydılar. Seminerlerin ardından yayımlanmaya başlayan *Afkâr/Inquiry* dergisi Türkçe kültür dünyasında karşılaştırmalı medeniyet araştırmalarına yön veren en önemli yayın organı olması bakımından dikkat çekicidir. Dergi dünya ölçeğinde ağırlıklı olarak geçmişe doğru yapılan medeniyet okumasının geleceğe dönük okumaya dönüştürülmesini sağlamaya çalışmıştır.

Her ne kadar modern dönemde ortaya çıkan kavramlardan biri olarak "İslâm medeniyeti" kavramı üzerinde uzlaşma sağlandığı düşünülüyor gibi görünse de, bu kavram etrafındaki tartışmalarda ortaya konulan tanımların çok net olmadığı görülür. Ziyâuddin Serdar medeniyet ve "İslâm medeniyeti"ni açık bir biçimde tanımlamış isimlerden biri olarak dikkat çeker. Serdar, medeniyeti dolayısıyla "İslâm medeniyeti"ni şu şekilde tanımlar: "Medeniyet kavramı, belirli bir dünya görüşünü temel alan, evrensel bir tanımdır. Her dünya görüşü kendi kültürünü, siyasi yapısını, toplumsal örgütlenmesini, kendi bilim ve teknolojisini, sanat ve edebiyatını ortaya çıkarır ve geliştirir. İslâm medeniyeti de İslâm'ın dünya görüşü üzerine kurulmuştur. Bu bakımdan, İslâm dediğimizde, bütün unsurlarıyla tam bir yapı oluşturan medeniyet anlaşılmalıdır."⁷

"İslâm medeniyeti" kavramının tanımlanması sürecinde, bu medeniyet olgusuna diğer medeniyetler arasında kendi farklı kimliğini kazandıran özgün niteliklere dikkat çekildiği görülür. İmadüddin Halil "İslâm medeniyeti"nin temel niteliklerini sayarken şu hususlara dikkat çeker: "İslâm medeniyeti; inanç esaslı ve iman ilkelerine bağlı, dışa açık ve özgün, meydan okumalara cevap vermeye kadirdir, dengeli kapsamlı, olumlu, yapıcı, hayatın ve varlığın bütün alanlarında kendini gerçekleştirmeye muktedir, gerçekçi, çerçevesi ve dokusu itibarıyla insani; yani, insanın dünyayı imar edip, medenileştirme tutkusunu ifade eden, zaman, mekân ve aidiyet bakımından statüsü ne olursa olsun onun arzu ve eğilimlerine cevap vermeye çalışan bir medeniyettir."⁸ Karşılaşmaların Müslümanların medeniyet tecrübelerinde meydana getirdiği değişikliklerin mahiyeti, Yunan felsefesi, Haçlı seferleri, Moğol istilası, sömürgecilik, alternatif olma iddiası, küreselleşme süreci ve medeniyetler çatışması gibi büyük olay ve olguların "İslâm medeniyeti" literatüründe ele alınma biçimlerinde ortaklıklar kadar farklılıklar da vardır.

Kavramın seyrine bakarken şunu da mutlaka dikkate almak lazımdır; "İslâm medeniyeti" söylemi bir genel olarak bir aydın söylemi olduğu için eleştirileri de aydın söylemi içinde varlık kazandığı için, "İslâm medeniyeti" üzerine oluşan ta-

rih aynı zamanda bir düşünce tarihidir. Said Halim Paşa, Mehmet Akif, Tâhir-ul Mevlevî, Malik Bin Nebi, Sezai Karakoç, Ali Şeriatî, Ziyaeddin Serdar, Ahmet Davutoğlu, Roger Garaudy, İmâdüddin Halil ve daha pek çok isimde medeniyet sorunu belirleyici bir çizgi olarak karşımıza çıkar. Aralarındaki açık ve görünüşte aşılabilir olan birçok farklılığa rağmen bu düşünürlerin hemen hepsi İslâm'ın biza-tihi medeniyet olduğu görüşünde birleşir. Bu dile getirimde, medeniyetin sanat, fel-sefe, bilim gibi alanlarına, zaman, mekân ve insan unsuruna özel bir vurgu yapılır.

Aslında tekil anlamda bir “medeniyet” olmadığı gibi tekil anlamda bir “İslâm medeniyeti” de yoktur, çoğul anlamda medeniyet düşünceleri, dolayısıyla çoğul anlamda “İslâm medeniyeti” değerlendirmeleri vardır. Çok sayıda yorumun ika-met ettiği bu alandan bir iki örnek anılabilir: Corcî Zeydân'ın kaleme almış oldu-ğu *İslâm Uygarlıkları Tarihi* kitabından Betül Ahmed Cündiyye'nin *Medeniyet Olgusu*'na, Hamilton Gibb'in *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*'ından Wil-helm Barthold'un *İslâm Medeniyeti Tarihi*'ne kadar yazılan hemen bütün tarihsel çalışmalar bu meseleyi bütünüyle anlamamıza yardım etmediği gibi medeniyetin ne olduğu noktasında bazı karışıklıkları pekiştirmekte ve sürekli kılmaktadır. De-mek ki, medeniyet anlayışımız birçok teorik değişmece tarafından, bizim olanla başka arasındaki sınırı ortadan kaldırmaksızın veya yapıbozuma uğratmaksızın süreklilik arz eden farklı metafor ve metonimi tarafından belirlenmektedir.

Benim “İslâm medeniyeti” söylemi üzerinden ele almak istediğim birinci mese-le İslâm'ı medeniyet olarak tanımlamanın mümkün olup olmadığı yanında bunun ne ölçüde başarılıp başarılmadığıdır, başarılı olan kısımlarının ise somut olarak bir karşı-lığının olup olmadığıdır. İkinci mesele olarak İslâm ve medeniyet noktasından ya-pılan tartışmalara dâhil olan isimlerin yazım biçimlerine bu tartışmaların nasıl yan-sımış olduğunun seyrini izlemeyi düşünce tarihi çalışmaları bakımından önemli bul-duğumu belirtmeliyim. Bu meseleyi kronolojik olarak değil dikkatimi çeken bazı isimler ve yaklaşımları üzerinden dönüşümlü olarak ele alacağımı da eklemeliyim. Dolayısıyla bu iki mesele etrafında “İslâm medeniyeti” kavramını tartışmayı pek çok ansiklopedide, belgeselde bulabileceğimiz “İslâm medeniyeti”nin insanlığa kat-kıları türünden malumatla uğraşmaktan daha önemli olduğunu düşünmekteyim⁹.

Medeniyet üzerine düşünme sürecinin yüzyılı aşan bir zaman zarfında derin-lik kazanabildiğini, medeniyet etrafında meydana gelen tartışma hatlarının belir-ginlik kazanamadığını “hep aynı şarkı” üzerinden devam ettirildiğini görülür. Bir şeyi “İslâm medeniyeti”nin eseri olarak kabul etmenin nedenleri üzerinde ittifak edilebilmiş değildir. Bazen bir şey İslâmî olduğu için bazen de Batıyı etkileyen bir buluş Müslüman bir coğrafyada Müslüman biri tarafından yapıldığı için “İs-lâm medeniyeti” ne dâhil edilmiştir. Bununla birlikte şunu da biliyoruz ki edep-lilik ve görgülülüğü bir tarafa bırakırsak gündelik hayatta “İslâm medeniyeti” de-nilen ve pek çok şeyin dâhil edildiği söylemin gerçekliği konusunda tarihsel mal-zeme ve eserler dışında gösterge bulmakta epey zorlanıldığı dikkatlerden kaç-

maz. Geriye dönüp bakıldığında İslâm medeniyeti ekseninde yirminci yüzyılda yapılan bütün tartışmaları, küresel çağda “İslâm medeniyetinin” ne anlama geliyor, olabileceğine ve bir “teoriye” doğru atılan adımlar olarak görülebilir.

II

Kabaca, Batı kolonyalizmine karşı sürdürülen kapsamlı bir polemiktir “İslâm medeniyeti” kavramı.¹⁰ Esasen bu polemik, yaklaşık iki yüzyıldır kendini ilerleyen bir uygarlık olarak gören Batının, kendi dışındakilerin kendini örnek almak zorunda olduğu şeklindeki yaklaşımından kaynaklanır. Nitekim İslâm’ın bir medeniyet olduğu veya doğrudan “İslâm medeniyeti” kavramına odaklananların söylemek istediği şey, aslında İslâm’ın dolayısıyla Müslümanların bir medeniyet kurmaları gerektiğidir. Medeniyet kırmak için gerekli olan özgüvenin kazanılması için öncelikli olarak geçmişte Avrupa’ya/Batı’ya Müslüman kültürlerin yapmış olduğu katkıya dikkat çekilir. Savunmacı olan bu söylem bir yanıyla “İslâm medeniyeti” olgusunun ‘bugün var yarın yok’ olan bir olgu değil, bilakis kuşaklar boyu devam eden ve aktarılan kültürel boyutuna vurgu yapmaktadır. Eşzamanlı olarak dünyada yaşanan zulümlerin müsebbibi görülen Batı’nın eleştirisi yapılır. Fakat bu eleştirinin ilk örneklerinden bu yana büyük ölçüde Batılı referanslar esas alınarak devam ettirildiği de bir başka gerçektir. Dolayısıyla “İslâm medeniyeti” vurgusunun kapsamının bir yönü geçmişe vurgu yapmak olarak karşımıza çıkar-ken bir yönü geleceğe vurgu yapmak şeklinde belirginlik kazanır.¹¹

Böylelikle Müslüman dünyanın yazarları kendilerini Avrupa ve Asya’dan ayıran özgül bir medeniyet kimliğine sahip olarak, kendi içinde farklılıkları bulunsa da türdeş bir değerler bütününe işaret etmenin umudunu gündemleştirirler. İnsanların, medeniyet konusunda gelecekle ilgilenmekten çok geçmişle ilgiledikleri “İslâm medeniyeti” etrafındaki tartışmalarda dikkat çeken önemli bir temadır. Hayrettin Karaman’ın şu ifadeleri ne demek istediğimin bir boyutunu açıklamaktadır:

“Müslümanların matematik, tabii ve beşeri bilimler alanında icat ve keşif yapmadıkları iddiası doğru değildir. Karanlık ortaçağ Avrupa’ya aittir, o çağda İslâm dünyası aydınlıktır ve her alanda çok önemli işler başarmış, daha sonra (rönesans ve reform ile sonrasında) Batı’ya da hocalık etmiştir. O çağlarda müslümanlar devamlı olarak “kendilerini yenilemişlerdir”, ama eskiden olanın devamı da vardır, olmasıdır; “süreklilik içinde yenilik”ten söz etmek daha doğru olur. Son asırlarda olup bitenlerin makul açıklamaları vardır, ayrıca bunlar giderilemez şeyler değildir, İslâm dünyası mutlaka silkinip kendine gelecektir.”¹²

Buna göre hatıra ve/veya hatırlama siyaseti ile kendini savunma, rüya yoluyla da geleceğe sığrama söz konusudur. Fakat şu tespiti de yapmamak olmaz: “İslâm medeniyeti”nde kurucu unsurların ne olduğu, günümüzde “İslâm medeniyeti”nin ne tür meydan okumalarla karşı karşıya olduğu ve bu meydan okumalar

karşısında tekrarların ve savunmacı yaklaşımların ötesinde nelerin yapılması gerektiği noktasında hâlâ üzerinde uzlaşma sağlanabilmiş bir programın olmayışı, “İslâm medeniyeti” okumalarının ağırlık noktasının hatırlamaya dönük “hamaset” söylemi etrafında devam ettirildiğinin göstergesi olarak okunabilir.

Öncelikle geçmiş içinde geçmiş tasavvur eden Müslüman yazarların tarihin bir döneminde mağlubiyeti tatmış/yaşamış olmanın getirdiği ve hâlen de devam eden arayışları içinde kendiliklerini mümkün kılan değerleri, başkaya karşı özellikle de sömürgecilikle dünya egemenliğini tahkim eden Batı’ya karşı konumlandırma ve bu noktadan hareketle bir fark inşa etme çabası içinde olmaları, eklektik, savunmacı ve çoğu zaman hatırlama siyaseti biçiminde karşımıza çıkmış olsa da dönemin egemen tartışmaları dikkate alındığında, bir var kalma savaşına işaret ettiğinden dolayı meşru ve anlamlıdır. Yani, İslâm’ın medeniyet olarak algılanması hem dünyadaki büyük dönüşümün neticesi hem de sömürgecilikle tahkim edilen Avrupalı bilincin meydana getirdiği söz ve savaş siyaseti sayesinde gerçeklik kazandı. İslâm’ın Müslüman toplumların değerlendirilmesinde mutlaka dikkate alınması gerektiğine işaret eden düşünme biçimi daha da belirginleşti. Osmanlı Devleti’nin dağılma sürecinde Sait Halim Paşa’nın ifade ettiği şu satırlar hatırlama siyasetinin ilk örneklerinden biri olması bakımından dikkate değerdir:

“Osmanlı cemiyeti asırlarca önce teşekkül ederek, büyük ve herkesçe mâlum bir medeniyet meydana getirmiş, dünya tarihinde mühim bir vazife ifa etmiştir.(...)”

Osmanlı medeniyetinin daima Batı milletleri medeniyetinden geri kalmış olduğunu sanmak yanlıştır. Çünkü bir zamanlar medeniyetimiz, onlarınkine her bakımdan üstündü. (...)

Bugüne kadar pek haksız olarak hakir gördüğümüz medeniyetimizi sevmek ve ona hizmet etmek lâzım geldiğini sonunda iyice anlayacağız. O medeniyet ki, hudutsuz bir imparatorluk kurarak, bozkırlarda şehirler meydana getirmiştir.(..)

İslâm dininin parlak bir medeniyetle insanlığı yükselttiği, Osmanlı Devleti’ni emsalsiz bir ihtişamla kurduğu, zamanımızda hayranlık duyulan Batı medeniyetine bile herkesin bildiği yardımlarda bulunduğu gerçeği unutuldu.”¹³

Bu satırlarda belirli bir zaman dilimi ve belirli bir mekânda yaşamış olan Müslüman toplumların tarihine farklılık katan hususun İslâm olduğunun vurgulanması dikkat çekicidir. Medeniyeti hatırlatma siyasetinde karşıtlık, farklılık ve üstünlük üzerinden ortaya konulan bu dil, aslında rüyaya/geleceğe işaret etmek amacıyla inşa edilmiştir. Medenî olan her ne ise onu bütün ihtişamıyla yeniden yaratma çabalarının bir parçası olması yönüyle bir çıkış arayışının dışavurumdur. Gerçekleri ideallere yaklaştırmak için bir atılım yapmanın gerekliliğine, umutsuzluğa düşmenin İslâm’a aykırılığına vurgu yapan bilinç aynı zamanda, Müslümanlara canlı ve dinamik bir varlık kazandıran inancın kültürel mirasa veya etki gücü olmayan soyut ve işlevsiz bir düşünceye dönüştürülmesine karşı ortaya konulan bir itirazdır. Bu süreç dikkate alınmadan, medeniyet dolayısıyla “İslâm

medeniyeti” üzerine oluşan söylemsel tecrübenin temel özelliklerini kavramamız mümkün olmayacaktır.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında da varlığını devam ettiren bu söylemin mantıksal tutarlılığa sahip olduğu tek nokta her medeniyet gibi farka vurgu yapması ama aynı zamanda Batı ile eşit olma arayışını gündeme getirmesidir. Batı’dan farklı ama onunla eşit değerde olduğunu varsaymak özgüven kaybının telafisi bakımından hayati derecede önemlidir. Sorun olan, başlangıç düzeyinde olan bu arayışların bugün de hâlen aynı düzlemde sürdürülmekte oluşudur. Bugün esasen “İslâm medeniyeti” kavrayışının Hz. Muhammed’in Medine’si üzerinden Abbasilere, oradan Endülüs ve Osmanlı’ya uzanan bir hatıra olarak, bütünüyle geçmiş odaklı devam ettirilmesi artık mutlaka aşılması gereken bir sürekliliktir. Genellikle, bugün dünyada “iyi” olduğu varsayılan şeylerin kaynağında Müslümanların olduğu düşüncesinden hareketle ortaya çıkan bu savunmacı söylem Avrupa’da varlık kazandığı düşünülen medenî değerlerin Müslüman toplumlar özellikle de Osmanlı Devleti kaynaklı oluşuna büyük bir önem atfeder. Yine Sait Halim Paşa ile devam edelim:

“birlik ve kardeşliğin önderi olan Müslüman Doğu, ilmin feyizli ışıklarını, henüz barbarlık devrini yaşayan hristiyan Batı’ya pek cömertce saçmış ve Batı medeniyetinin gelişip genişlemesine çok tesirli bir şekilde yardım etmişti.(...)”

O sırada Doğu, yüksek bir medeniyetin verdiği insaniyetçi fikir ve hislerin tesiri altında müsamahakâr ve medenî bir ahlâka sahipti.

Batı medeniyeti ise, Doğu’nunkinden çok aşağı bir ahlâk seviyesinde bulunan bir muhit içinde gelişti. En ilkel his ve inançlara bağlı bulunan bu insan toplulukları, dolayısıyla maddeci bir karaktere, saldırgan ve müstebit bir ruh haline sahip oldular. Mezhep mücadelelerinden doğan kin ve nefretle beslendiler.”¹⁴

Sait Halim Paşa, İslâm’ın medeniyet kurucu ruhunun hâlâ yaşadığına inanmaktadır. Düşüncelerini açıkladığı makaleleri de mazide tatlı bir anı olarak kalmış bir dinden bahsetmemekte; bihakkın bugün de yarın da üzerinde durulması gereken önemli noktalara değinmektedir. Geçmişe nostalji mi duyuluyor bu satırlarda? Belki, Gene de bu nostaljinin kökenlerini hatırlama siyaseti ve rüya ekseninde kavramaya çalışmak gerekir. Zira İslâmcı entelektüellerin geniş bir kesimini etkileyen, bir nostaljiden bahsediyoruz burada.

Çağdaş düşünürler içinde Sezai Karakoç’un metinleri İslâm ve medeniyet sorunsalını hatırlama siyaseti ve rüya metaforları ışığında anlatan en önemli metinler olmaları bakımından önemlidir. Hatta geleceğe yani rüyaya işaret etmesi ve bu yoldaki sorumluluklara vurgu yapması noktasında Malik Bin Nebi’den sonra, medeniyeti sadece verili bir şey olarak almamak gerektiğine işaret etme cesaretine sahip düşünürlerden birinin Karakoç olduğunu söylemek abartılı olmaz. O, kendine özgü ve sürükleyici ifadelerle medeniyet düşüncesini ve ona hayat veren inancını ifade etmiştir. Gerçi, Sezai Karakoç’un eserlerinde ortaya konulan tarihsel arka plan çok farklıdır, ama yine de Malik Bin Nebi’nin tartışma götürmez etkisi çok fazla-

dır. “İslâm medeniyeti” söylemi büyük oranda kavramı yeniden inşa ederek çeşitlendiren düşünürlerin ait olduğu ülkeleri öne çıkarmaları bakımından da irdelenmesi gerekir. Malik Bin Nebi’nin Kuzey Afrika’yı, Sezai Karakoç’un Osmanlı Devleti’ni, Seyyid Hüseyin Nasr’ın İran’ı öne çıkarması meselenin “milliyetçi bakiye” ile olan irtibatı açısından da irdelenebilir. Bu tespitler dikkate alındığında “İslâm medeniyeti” stratejisinin zorunlu olarak ikiye bölünmüş olduğu açıkça görülür: Hem “İslâm medeniyeti”nin Avrupa’dan farklılığına vurgu yapma şeklinde hem de bu farklılığın zemini olan belli başlı siyasi merkezleri hatırlama siyasetinin temeline yerleştirerek geleceği kurma sürecinde bir hafıza olarak gündemleştirme şeklinde ortaya çıkan bu strateji hisimlik kadar husumeti de içinde barındırır.

III

Modern bir kavram olarak medeniyetin nasıl anlaşılacağı tartışması aynı zamanda farklı medeniyetlerin olup olmadığı sorusunu ve bununla bağlantılı olarak da “İslâm medeniyeti” kavramının mümkün olup olmadığını tartışmak anlamına gelir. Bunun için öncelikle medeniyet sözcüğünün anlamlandırılmasında yaşanan büyük dönüşüm sürecine bakılması gerekir. Kavramın anlam dünyasında yaşanan değişimi ele almak, bize hem kavramın ait olduğu tarihsel zamanı ve zemini gösterecek hem de buna karşı oluşturulan başka söylemlerin doğuş koşullarını gösterecektir.

Medeniyet kelimesinin tam anlamını yakalama sürecinde Aydınlanma dönemi önemli bir duraktır. Bu kelime ekseninde Avrupa’da meydana gelen değişimleri yorumlarken önemli bir başlangıç olması bakımından Albert Hourani’nin “Kelimele-ri büyük bir dikkatle seçip kullanmak gerekir, çünkü sözcükler bizim nasıl düşüneceğimizi belirler bize yön verir” ifadelerini hatırladım.¹⁵ Gerçekten, Avrupalıların tarihin belli bir döneminden sonra nasıl düşünmeye başladıklarını ama aynı zamanda bu düşünme sürecinin başkalarını nasıl etkilediğini görmek için büyük bir dikkatle medeniyetin yaşadığı anlam değişimine ait birkaç not düşelim: Aydınlanma sonrası Avrupa’da Hristiyanlık başta olmak üzere “din” meşrulaştırıcı gücünü büyük ölçüde kaybettiği için, *medeniyet* (civilisation) adı verilen modern hayat tarzı, dinin yerine ikame edilmeye çalışıldı. Medeniyet, yeni çağın sahih kabul edilen kavramlarından ilerleme ile birlikte uzun yıllar baş tacı edilecek bir kelimeye dönüştü. Daha önce edepli ve görgülü olmayı dolayısıyla ahlâkiliği içeren *medeniyet* (civility) kelimesi, Rönesans döneminden itibaren farklı bir şekilde anlamlandırılmaya başlanmış, Aydınlanma dönemi Fransa’da esaslı bir dönüşüme uğramıştır.¹⁶ Aydınlanmanın ilerlemeye vurgu yapmasının sonucunda medeniyet, önce bugünkü yaygın kullanımıyla “medenîleşme süreci” anlamında on sekizinci yüzyıl ortasında *temeddiine* (civilization) dönüşmüştür. Böylece medeniyet kavramı ahlâkî içeriğini bilim, teknoloji ve sanayiyle ayırıcı vasfını kazanan modern hayat tarzını ifade eden *temeddiin* kavramına bırakır.¹⁷ Bu dönemden sonra bilim, teknoloji, endüstrileşme

gibi maddi verilerden oluşan medeniyet, Batı'nın Batı dışı dünyada egemenlik kurması bakımından temel/meşrulaştırıcı bir kavram hâline gelir. Artık medeniyet kavramı, modern Batılı için dinin sahip olduğu genel geçerliliği norm olarak dünyaya dayatmanın meşrulaştırıcısı hüviyetine sahip oldu. Artık Hristiyanlaştırma siyaseti yerini medenileştirme siyasetine bıraktı. Zamanla bu medeniyet söyleminin aslında Batının tikelliğinin evrenselleştirilmesi olduğu anlaşıldı ve buna karşı Yahudilik, İslâmîyet, Konfüçyüsçülük gibi dinlere mensup olan entelektüeller arasında Batı'da olduğu gibi medeniyet üzerinden kendi dinlerini savunma zorunluluğu ortaya çıktı. Müslüman aydınlar açısından bakıldığında, İslâm dünyasında Batılı düzene karşı "İslâm medeniyeti" üzerinden bir mücadele anlayışı oluşturuldu.¹⁸ Meselenin temellerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, "İslâm medeniyeti" kavramına odaklanan kitaplarda yer alan bazı vurguları ve ifadeleri doğru bir şekilde anlamamız mümkün olacaktır. Medeniyet davasının bir "İslâm" davası olduğunu ifade eden Malik Bin Nebi bu noktada anılmalıdır. Zira Nebi'nin kitapları, hep aynı düşüncelerin tekrarlandığı, takibinin zor olduğu soyut fikirler manzumesi değil, bilakis medeniyet olgusuna yüzeysel bakmak yerine, onu mümkün kılan, ona canlılık kazandıran sebeplere odaklanan gayretli çalışmaların sonucudur. Malik Bin Nebi, konferanslarından birinde Avrupa'da meydana gelen Rönesans'la Müslüman dünyada meydana gelen Rönesans'ın farkına odaklanır. Ona göre Avrupa'da meydana gelen düşünsel ve toplumsal değişim sürecinde dinin anlam dünyası hayattan uzaklaştırılmıştır. Müslüman dünyanın uyanışında ise din kurucu bir anlam sistemi olarak hayatın merkezinde yer almaktadır: "Medeniyetin yeni şeklini gerçekleştirmek için bir asırdan beri Müslüman toplum biyolojik ve tarihi yapısına gerekli olan dini kıvılcımları üstü kapalı bir şekilde fakat ısrarla aramaktadır."¹⁹

Medeniyet fikrinin evrenselleşmesinin ve karşı medeniyet düşüncesinin olduğu zaman ve zemini bu şekilde belirginleştirildiğinde "İslâm medeniyeti" olarak kavramsallaştırılmaya çalışılan olgunun içeriğinde nelerin bulunduğu meselesi gündeme gelir. Bu yönüyle "İslâm medeniyeti" kavramının çerçevesini ve sınırlarını çizmeye çalışmak bir yönüyle medeniyetin ne olduğunu daha doğrusu "hakiki" veya "gerçek" medeniyetin belli başlı özelliklerini konuşmak demektir. Yukarıda belirtildiği üzere, kavramın Batı'daki dönüşümü üzerinden gidildiğinde medeniyetin din yerine kullanılan veya ikame edilen boyutu mutlaka dikkate alınmalıdır. Bu dikkate alışı, "İslâm medeniyeti" literatürünü oluşturan eserlerin genelinde medeniyet kavramının İslâm'la özdeş olarak değerlendirilmesini anlamak ve açıklamak bakımından gereklidir. Sözgelimi Tâhir-ul Mevlevî'nin İslâm Peygamberinin doğumunu ve peygamberlikle görevlendirilişini anlattığı satırlarda din ve medeniyet kavramı eş anlamlı olarak kullanımını anlamak için bu dönüşüm süreci akılda tutulmalıdır:

"İslâm Medeniyetinin ışıkları, Ortaçağ'da ve milâdî yedinci asır içerisinde Hicâz kıt'asında görünmeye başladı. Çünkü Hidâyet Güneşi, Peygamberimiz (S.A.V) Efendimiz orada doğdu ve yine Orada- bütün insanlığın muhtaç bulunduğu hakikî Medeniyeti yaymaya mamur edildi.(...)

Cenâb-ı Hak hakiki medeniyyeti yaymaya memur ettiği Zât-ı Risâlet Penâhî'yi (S.A.V) İran ve Bizans devletlerinin hükmüne girmemiş ve onların medeniyetinin âlâyişine kapılmadığı için fitrî sâfiyetini koruyabilmiş olan Hicâz bölgesinde peygamberlikle görevlendirdi.”²⁰

Bu ifadeler bir yönüyle Müslümanların kendi kimliklerini dolayısıyla medeniyet anlayışlarını Kuran ve Hz. Peygamberin sünnetinde aradıklarını gösterir. Onların davranışlarına yön veren idealleri İslâm'ın erken dönemleri dikkate alınmaksızın incelenemez.

Medeniyet, yasaları, var oluş kanunları insan unsuru ile ilgisi, gelişimi ve çöküşü olmak üzere pek çok nokta merkeze alınarak irdelenmiştir. Bu irdeleme sürecinde pek çok düşünür mesele hakkındaki düşüncelerini açıklamış ve belli bir düşünsel hat oluşmuş durumdadır. Şunu belirtmek gerekir ki, medeniyet noktasında insanların ortaya koyduğu tavra bakıldığında genel olarak birbirinin zıttı olan iki noktayı tespit etmek mümkündür. Ya medeniyeti anlama çabasına girerek onu anlamlandırma dolayısıyla da bir medeniyet inşa etme çabası ortaya konmuştur ya da endişeli ama aynı zamanda reddiyeci bir yaklaşım sergilenmiştir.²¹ “İslâm medeniyeti” odağındaki tartışmalara Müslümanlar cihetinden bakıldığında ortaya konulan tartışma biçimleri bu genel seyirden farklı değildir. Fakat genel olarak insani/dolayısıyla beşeri bir olgu olarak medeniyeti olumlayan ve onu İslâm'a izafe ederek yeniden inşa etmenin gerekli olduğuna dair vurgunun daha güçlü olduğunu görmek mümkündür. Aradan geçen uzun yılların kültürel mirasına dönüp baktığımızda “İslâm medeniyeti” adı verilen olgunun öz nitelikleri, farkları konusunda pek çok çalışma yapılmıştır. Bunların genelinde Batı medeniyetinin çöküşe geçtiği, bunun sonucunda ortaya çıkan medeniyet krizini aşmak için farklı bir medeniyet inşasının gerekli olduğunu, bunun da ancak “İslâm medeniyeti” ile gerçekleştirilebileceği yönündeki düşüncelerin işlendiği görülür. Fakat buna karşın mevcut birikimin esaslı cevaplar üretebilecek bir programdan ziyade genel olarak romantik ve nostaljik bir hatırlama siyasetiyle sınırlı olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu yüzden Müslümanlar Hz. Peygamberin kurduğu toplumsal düzenle modernlik arasında gidip gelmektedir.

IV

“İslâm medeniyeti” tartışmalarına genelde iki husus eşlik etmektedir: Birincisi Batı medeniyeti krizdedir, ikincisi ise bütün dinlerin, ideolojilerin bunalıma girdiği veya insana huzur getiremediği bu çağda Yesrib'i Medine haline getiren İslâm'ın aynı zamanda bir medeniyet olarak düşünüldüğü ve bu düşünmenin neticesi olarak alternatif bir medeniyet tasarımı olarak sunulmaktadır. Genellikle Batılı düşünürlerden Will Durant özellikle de Arnold Toynbee aracılığıyla yürütülen bu tartışma “İslâm medeniyeti” olarak anılan tartışma literatürünün önemli bir parçasını meydana getirmektedir. Bu tartışma zeminini çeşitli konular üzerinden zengin-

leştiren literatür özellikle altmışlı yıllardan itibaren çoğalmış ve “İslâm medeniyeti” olarak bildiğimiz kavram boyutlandırılmıştır. Bazı yazarlarda çoğul olarak görülen medeniyet kavramı özgüvenin kazanılmasından sonra tek medeniyet olarak gündeme getirilir. İslâm’ın tek/hakiki medeniyet olarak görüldüğü medeniyet yorumunda İslâm’ın hem din hem de medeniyet olduğu vurgulanır. Buna karşın yalnızca İslâmi bir toplumun “medenî” bir toplum olduğuna inanmanın ne kadar doğru olduğu noktasında Seyyid Kutup’la Malik Bin Nebi arasında sürdürülen tartışma Türkiye’deki “İslâm medeniyeti” tartışmalarını da alttan alta etkilemesi bakımından dikkate alınmalıdır. Farklı olmaya vurgu yapan Seyyid Kutup, *hadarat* kelimesini Malik Bin Nebi gibi anlamaz. Ona göre *hadarat* kavramı değerler, ilişkiler ve sistemler bütünüdür. Medeniyet ise bundan farklı olarak modern araçlar ve maddi ürünler bütünüdür. Bu yüzden Seyyid Kutup’a göre medeniyet, bir toplumun gelişmişlik ya da geri kalmışlık düzeyini belirleyen bir ölçüt olamaz. Bu nedenle hadari toplum öncelikle ideolojik kaynakları, değerleri, işleyiş tarzları, ilişkileri ve izlediği toplumsal sistemleri ile varlık kazanır. Ekonomik kalkınma, gelişme, ürün tarzı ve yaşam için gerekli araçlar hadari toplumun değil ancak “medenî” toplumun ölçütleri olabilirler. Kutup, bu düşüncesinden dolayı bir eserin adını değiştirmek durumunda kalmış, *Medenî İslâm Toplumuna Doğru* olarak yayımlamayı düşündüğü eserini *İslâm Toplumuna Doğru* adıyla yayımlamıştır. Malik Bin Nebi ise bu isim değişikliğini, kalkınmış medenî bir toplum oluşturma düşüncesinden vazgeçme olarak değerlendirmiş ve Kutup’u eleştirmiştir.²²

Osmanlı toplumunda medeniyet tartışmalarının yapılmaya başlandığı yıllarda Ahmet Cevdet Paşa medeniyet kavramını “ilmi” bir temele oturtmaya gayret eder. Ona göre medeniyet toplumların hayatında ileri bir aşama olarak görülür. Medeniyetin oluşabilmesi için önce insanın maddi ihtiyaçlarını giderebilecekleri bir düzenin kurulması gerekir, ardından ahlak ve zekâ bakımından olgunlaşma. Onun bu yaklaşımına göre medeniyet herhangi bir ülkenin veya milletin imtiyazı değildir. Medeniyeti bilim ve teknolojideki gelişmeler şeklinde ele alan Ahmet Cevdet Paşa şu tespiti yapar:

“Avrupalılar, önce Arab ve Rûm’un medeniyetini görerek taklid edip ondan sonra hâl-i kemâle erişebilmişlerdir (...) XV. asr- ı milâdînin ehemmiyeti mahsûsası derkârdır ki maârif ve sanâyi’i derece-i kemâle getiren Avrupa, o asırda bu medeniyet yoluna girmiştir.”²³

Cevdet Paşa’ya göre Osmanlı veya Müslüman dünya geriledikçe Avrupa ilim, eğitim ve sanayi alanındaki medeniyeti olağanüstü şekilde geliştirerek hayret edilecek seviyeye getirmiştir. Varlık yasasının boşluk kabul etmeyeceğini, bir medeniyet merkezinin geri çekilirken bir başka merkezin ortaya çıkışını izah eden önemli bir değerlendirmedir bu. Medeniyeti gelin olarak gören Cevdet Paşa’ya göre bundan sonra bu gelinin hangi tarafa gideceğini ancak Allah bilir. Cevdet Paşa Avrupa medeniyetini yekpare, nötr bir başarı olarak görür, Avrupa

içindeki entelektüel, kültürel farklılıklardan bahsetmemiş olsa da şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Onun yaklaşımında olup biteni, kültürel üstünlük üzerinden bir olumsuzlama değil nesnel olarak, dolaşım halindeki evrensel medeniyeti, modern çağda Avrupa'nın sahiplendiği gözlemi öne çıkar. Dolayısıyla o bilim ve sanayi konusunda Avrupalı romantiklerde görüldüğü gibi endüstriyel gelişmelerin insanı manevî özünden uzaklaştırdığı gibi eleştiriler yapmaz.

Tarihsel gerçekleri açıklayan en sağlıklı yorumlardan biri olan Cevdet Paşa'nın bu yaklaşım biçimi ana akım "İslâm medeniyeti" tartışmalarının kıyısında durmakta olduğundan pek dikkate alınmamıştır. Sadece Avrupa'nın taklit devrine değinen satırları sonraki yılların polemik yüklü "İslâm medeniyeti" külliyatında bağlamından koparılarak tekrar edilmiştir. Cevdet Paşa'nın ait olduğu düşünsel hattın medeniyet yaklaşımında alt yapıları ne denli farklı olursa olsun medeniyetin kurulma sürecinde tarihe yön veren yasaların(sünnetullah) üzerinde durulması, çalışmanın ve çabanın ama aynı zamanda zaman ve mekânın öne çıkmasına neden olmuştur. İlahi Kelam'ın "*İyi ve kötü günleri insanlar arasında döndürür dururuz*"(3/140) ayetinden yola çıkan bu yaklaşım döngüsel bir tarih yorumunu gündeme getirerek, medeniyete nötr bir anlam yüklemektedir. Tarihin farklı ritimlerine vurgu yapan bu bakış açısında bağlayıcı bir paradigma olarak öne sürülen İslâm medeniyettir yaklaşımına bir itiraz söz konusudur.

Karşı medeniyet yazınında Batı dünyasının medeniyet yolu olarak dinden uzaklaşmayı seçmesi, teknolojiyi öne çıkarması gibi noktalardan hareket edilerek, onun medeniyet anlayışında insani değerlerinin kıymetinin olmadığı düşünülür. *İnsanlığın Medeniyet Destanı* ve *Yaşayanlara Çağrı* kitaplarında Batının tek boyutlu medeniyet anlayışını eleştiren Roger Garaudy'nin medeniyet yaklaşımında aynı zamanda farklı bir varoluş olarak "İslâm medeniyeti" ortaya konulur:

"Batı, kendisinde olan tüm medeniyet adına şekillenmeleri Yunan ve Yahudi medeniyetleri olarak kabul etmektedir. Batının çoğu insanı, hatta kültürlü tabakası dahi İslâm medeniyeti diye bir değerler manzumesinden habersizdir. Batı, İslâm medeniyeti tabirini şaşkınlıkla karşılamaktadır. Yüzyıllardan bu yana batı insanına İslâm o denli değişik takdim edilmiştir ki, batı "İslâm" denilince vahşet, zulüm ve ölümü hatırlar hale gelmiştir yalnızca."²⁴

Garaudy'nin *Yaşayanlara Çağrı* kitabının ikinci bölümünün geliştirilmiş hâli olan *İnsanlığın Medeniyet Destanı* medeniyet meselesini Batıya özgüllemenin yanlışlığına işaret etmesi bakımında altmışlı yıllardan sonra Batı'da yaşanan çoğul medeniyetler yaklaşımının izinin sürülebileceği önemli bir eserdir.

V

Medeniyet meselesinin Müslüman dünyada gündeme gelişi Malik Bin Nebi'nin yoğun olarak üzerinde durduğu Müslüman dünyanın yenilenmesi sorunundan bağımsız değildir. Modernlikle karşılaşıldığından beri Müslüman düşünürlerin

gündemlerinin önemli bir parçasını oluşturan bir konudur “İslâm medeniyeti”. Alparslan Açıkgenç “Bilgi, Medeniyet ve İslâm” başlıklı yazısında yirminci yüzyılda “İslâm medeniyeti”nin durumunu değerlendirmeye çalıştığımızda çok üzücü bir manzara ile karşılaşılacağına dikkat çeker ve ekler:

“İslâm, durağan bir medeniyet olarak yirminci yüzyılda artık çökmüş bir küllî kültürdür. Burada yanlış anlaşılan bir durum her zaman dikkatimizi çekmektedir; denilmektedir ki, ezelden gelmiş ebede gidecek olan İslâm her türlü kaynağı ve canlılığı ile karşımızda bulunmaktadır. Nasıl böyle bir medeniyete çökmüş diyebilirsiniz? Burada din olarak ve kaynak olarak İslâm ile “İslâm medeniyeti” karıştırılmaktadır. Çöken, kaynak olarak din değildir, din çökemez, yaşandığı sürece devam edip ayakta durur. Nitekim İslâm her türlü kaynağı ile ayakta durmaktadır. Çöken, bu dinin uygulanması ile küllileşen hiç bir kültürün olmayışıdır, yani İslâm medeniyetidir.”²⁵

Açıkgenç’in yaklaşımında altı çizilmesi gereken husus “İslâm medeniyeti” olarak adlandırılan alan üzerine kurulan söylemin varlık kazandığı zaman ve zemini anlaşılır kılacak niteliktedir. İslâm’dan hareketle içinde bulunulan zaman ve zeminde bütüncül bir yapı kuramamanın hatta elde mevcut bulunanın son kırıntılarını da kaybetmiş olmanın getirdiği hatırlamanın getirdiği bir kök arayışı olarak karşımıza çıkar “İslâm medeniyeti” kavramı. Geçmişin hayal meyal seçilebilen silik görüntüsüne büyük hürmet ve saygıyla yeniden canlılık kazandıracak olan öznenin Müslümanlar olduğuna dikkat çekilir. Sahip olunan değerlerin özünde yatan mesajı, geçmişteki bütün görkemiyle inşa etme düşüncesinin varlık kazanması için, ilk dönem Müslümanlarının yaptığı gibi içtihat metodolojisini yeni model ve metot arayışlarında önemli bir yol gösterici olarak görmek gerektiği vurgulanır.

Medenileştirme adı altında Avrupa’nın emperyalist yayılma politikasını sürdürmeleri medeniyete ilişkin olumsuz bakışın temelini oluşturur. Sömürgecilikle birlikte güçlenen Avrupa-merkezci medeniyet hiyerarşisinin sorunsallaştırdığı da görülür “İslâm medeniyeti” kavramsallaştırmasının. Bu kavramasallaştırma doğrudan ve dolaylı olarak Batı’nın tek boyutlu bir biçimde okuduğu insanlık tecrübesinin Batı’nın okuduğu gibi olmadığını çoğul bir boyutunun olduğunu ifade eden bir hatırlama siyasetinin dışavurumudur. Osmanlı’da Tanzimat’ın mimarı sayılan Mustafa Reşit Paşa’nın “Var olabilmemiz, varlığımızı idame ettirebilmemiz için alem-i medeniyete dahil olmamız şarttır” sözü “İslâm medeniyeti” kavramının doğuşuna ışık tutacak açıklıkta bir ifadedir. Bu söz aynı zamanda Müslüman dünyada hatırı sayılır bir dalgalanmanın meydana geldiğini gösterir. Alem-i medeniyet ifadesi dolaylı olarak Osmanlı İmparatorluğunun medeniyet dışında olduğunu ifade ettiğinden Batı gibi olmayı öne çıkarır. Namık Kemal ise Batılı medeniyetin modeli olarak İngiltere’yi dolayısıyla onun başkenti Londra’yı görüyordu.

“İslâm medeniyeti” kavramı ise Avrupa’yı Avrupa sınırları içine çekilmeye zorlayarak, Avrupa’nın siyasi ve kültürel alanını tecrit etmeye odaklanan ıslahatçı akımın bir parçasıdır. Sait Halim Paşa bunun bir örneği olarak şunları ifade eder:

“Biz, Batı medeniyetinin parlaklığı karşısında, o derece hayran ve hayrette kalmışız ki, onu meydana getiren, temeldeki gerçek sebepleri kavrayamayıp, gördüğümüz neticeleri, bu medeniyetin sebepleri sanmış ve görünüşe aldanmışız. Şimdi Garbın medenî milletleri gibi hareket etmek isterken tam aksini yapıyoruz.

Çünkü bu milletlerin hiç biri, bizim yaptığımız gibi, komşusunun siyasî veya sosyal müesseselerini kabul ve tatbik etmeye teşebbüs etmemiş; kendi ruhunu onun-kine göre oluşturmaya çalışmamış; yahut kendi mânevi şahsiyetinden vazgeçip, komşusunun fikir ve hareket tarzını tam bir teslimiyetle taklide girişmemiştir.”²⁶

Avrupa evrenselliğini sorgulayarak tikelleştirme sürecinde ortaya çıkan “İslâm medeniyeti” kavramı bu yönüyle Batı’nın tek medeniyetçi tahakkümünün yarılması hareketi olduğu için kaçınılmaz olarak çatışmacı ve farkçı bir anlayış üzerine bina edilmiştir. Çünkü Avrupa-merkezcilik, Avrupa dışındaki medeniyet havzalarının kendilerini savunmak ve açıklama yapma zorunluluğu ile karşı karşıya bırakmıştır. Batı dışı kültürlerin kendilerine has insani/medeni değerlere sahip olduklarını kanıtlama sürecinde Budist, Konfüçyüsçü ve İslâmî söylemler ortaya çıkmıştır. “İslâm medeniyeti” söylemi açısından bakıldığında; insanlığın bugün sahip olduğu pek çok değerın temelinde farklı medeniyetlerin özellikle de “İslâm medeniyeti”nin var olduğu bu söylemde mutlaka dile getirilir. Bilimin, aklın, muhakemenin Avrupa’ya münhasır değerler olmadığı pek çok bilimsel gelişmenin tarihi üzerinden ispat edilmeye çalışılır. Batının tek tipçi anlayışı karşısında “İslâm medeniyeti”nin çok daha zengin, derin, yüksek, kapsamlı ve açılımlı olduğu vurgulanır. “İslâm medeniyeti” söylemi bir taraftan kendinde bulunan hakikati bütün dünyaya kabul ettirme siyasetini içeren bir “tebliğ” hareketi diğer taraftan Avrupa karşısında haysiyetini kazanma mücadelesinin adıdır. Çünkü Batılı literatürde İslâm, ilkelik, geleneğe bağlılık, dogmatik kategorilerin içinde hapsolmak, kadınlara karşı ayrımcılık, ceza kanunlarının barbarlığı ve halkların imkânsız özgürlükleri gibi olumsuz sıfatlarla anılmaktadır. Bu olumsuzlukları bertaraf etmeye dönük argümanlar “tebliğ” hareketinin bir parçasını oluşturur.

Medeniyet söyleminin Batı eleştirisi olarak gündeme gelişini Sezai Karakoç’un yazıları üzerinden de okumak mümkündür. Pek çok örneğin bulunduğu bu okuma tarzını yansıtan bir bölüm şöyle:

“Modern çağda, batı medeniyeti, bütün iddiasına rağmen, insanlık kardeşliği idealinin ilerlemesine hatırı sayılır bir katkıda bulunmadı. Ümanizm(İnsancılık) sözü, en çok kullanılan sempatik bir söz oldu. Ama uygulamada, soykırımlarının, acımasız savaşların sebep olduğu insanlık facialarının, medeniyet ve maneviyat yıkımlarının başsorumlusu yine Batı oldu. Kardeşlik ve ümanizmi kendi medeniyetleri çerçevesinde düşündüler, ama gerçekte onu da teorik plandan öteye götüremediler. Bu bakımdandır ki, Avrupa’da ümanist düşünür olarak ün kazanmış kişileri, Batı düşüncesinin ve yüreğinin ifadecileri gibi düşünmektense, onu eleştiren, ona karşıt olan, onu düzeltmek isteyen uyarıcılar gibi kabul etmek daha doğru bir tarih yorumu ve saptaması olsa gerektir.”²⁷

Bu ifadeler ortaya konan entelektüel gayretlerin büyük oranda savunma ya da tartışma evreleri halinde sürdürüldüğünü gösterir. Şimdi, buradan yola çıkarak “İslâm medeniyeti” kavramının içine biraz daha girelim. Bu medeniyetin içinde neler var? Bunun içerisinde din var, ahlak var, çeşitli kısımlarıyla sanat var. Hukuki, siyasi, toplumsal ve kültürel yapılanmalar var. Bunların tamamı “İslâm medeniyeti” kavramının içerisinde yer alıyor. Bütün bu alanlarda İslâm’ın getirdikleri ile Batı medeniyetinde hâkim olanlar karşılaştırıldığında birinin yani “İslâm medeniyeti”nin veya Batı medeniyetinin üstün olduğunu neye göre kim söylüyor? Bu konuda tarafsızlık mümkün olur mu? Farka odaklanmak aynı zamanda bir bağlılığı ifade etmiyor mu? Bu soruların cevabına odaklanıldığında aslında Batı medeniyeti eleştirisi olarak ortaya konulan yaklaşımların büyük ölçüde “İslâm” ve “medeniyet” kavramlarının eş anlamlı olarak kullanıldığı görülecektir.

Hayrettin Karaman bir söyleşisinde “Farklı medeniyetlerden bahsediyorsanız, farklılıklardan yola çıkmalısınız” diyordu.²⁸ Bunun neden bu şekilde olduğunu açıklamak için de şunları ekliyordu:

“Neden bu böyledir? Şundan: Bütün medeniyetler ve kültürler insanlarla ilgilidir, insanlara aittir. Önemli bir kısmı insana aittir. İnsanın dini, rengi, kanı, ırkı, coğrafi aidiyeti ne olursa olsun, mutlaka benzerlikleri vardır. İnsan insana benzer, Putperestle, muvahhidin, Afrika zencisi ile Rus-Slav ırkına mensup birisinin insan olarak akıl, gönül dediğimiz unsurlar bakımından, biyolojik yapı ve ihtiyaçlar bakımından benzerlikleri vardır. Eğer siz benzerliklerden yola çıkarsanız, zaten, hiç bir ayırım yapamazsınız. Yani bu sefer ulusa göre ayıramazsınız, ırka göre ayıramazsınız, kültüre, medeniyete göre ayıramazsınız, dine göre ayıramazsınız, ila ahirihi... Benzerliklerden yola çıkarsanız, ayrı ayrı insan gruplarından, sosyo-kültürel gruplardan söz edemezsiniz. İşte o sebepten bence, eğer biz İslâm ve ötekileri konuşuyorsak, farklılıklara bakmamız lazım. Bu farklılıklar, farklı kategoriler oluşturacak derecede önemli farklılıklar mı diye sormamız lazım. Eğer önemli ise o zaman farklılıktan bahsetmeliyiz işte.”

Farka odaklanmak, fark vurgusu üzerinden medeniyet meselesine, tabii olarak da “İslâm medeniyeti” ne yoğunlaşmak Batı ile karşılaştırma yapmayı gerekli kılmaktadır veya bu konuda oluşan mevcut birikimin ağırlık noktasını bu nokta oluşturmaktadır. Fark vurgusunun başka medeniyetlerden ziyade Batı’ya karşı yapılmış olması medeniyet tartışmalarının meydana geldiği dönemin müktedirlik kaybıyla yani mağlubiyetle ilişkili olduğunu gösterir. “İslâm medeniyeti”ni Batı medeniyetinden ayıran farkın ne olduğu da gündeme gelince önce esaslara vurgu yapılır. “İslâm medeniyeti”nin Hz. İbrahim’den beri aynı isimle devam eden İslâm vahyine, tevhid gerçeğine, Allah’ın yarattıklarının insanlara emanet edildiği ve onlara şefkatle muamele etmek gerektiği esasına dayanmakta olduğu ifade edilerek “İslâm medeniyeti” ile Batı arasındaki farkın çok geniş ve derin olduğuna dikkat çekilir. Bu farktan dolayı “İslâm medeniyeti”nin geçmiş asırlarda

olduğu gibi insanları geliştirip mutlu edebileceğini, dünyaya huzur ve adalet getirebileceğini ispat ettiği Batı'nın ise önce sömürgecilik şimdi ise küreselleşme yoluyla dünyayı sömürmek, yoksulların ve zayıfların bu durumlarından yararlanarak gücünü ve servetini arttırmayı öncelendiği; tabiatı kirlettiği, tükettiği, bozduğu üzerinde durulur. Batı eleştirilirken totaliter ideolojilerin yaygınlaşması, milyonlarca insanın soykırıma maruz kalması, ırkçılık fikrinin ve eğilimin aşılamayışı öne çıkarılır. Bu öne çıkarma siyasetinde dönemin hâkim düşünce tartışmalarının belirleyici olduğunu da belirtmek gerekir. Sözgelimi doksanlı yıllardan sonra çokça konuşulan çok kültürlülük meselesi fark edilmeden “İslâm medeniyeti”nin çok kültürlülüğü gözetken ve insanların hareket alanını geniş esnek bir idari anlayışı önerdiği dolayısıyla bu medeniyetin çeşitlilik ve farklılıkları kabul eden evrensel bir model olduğu şeklindeki düşüncelerin anlaşılması mümkün olmaz²⁹.

Neyin medeniyet olarak algılandığı da önemli bir konudur. Belli şeyleri medeniyete dâhil ederken hangi ölçütlerden hareket edildiği gündeme gelmektedir. Medenî olan İslâm olarak görüldüğünde bu hem güncel hem de tarihi yorumları etkiler. Mesela kişi hak ve özgürlüklerinin gündeme geldiği dönemlerde İslâm'ın Allah'tan başkasına tapmamak şeklindeki temelinden hareket edilerek kişinin gerçek özgürlüğünü Allah'a iman etmekle bulacağı ifade edilir. Bu ilkeden hareketle Müslümanların dünyanın en büyük medeniyetini kurmuş oldukları fakat Batı'nın en parlak dönemlerinde bile bu ölçüde parlak bir medeniyet kuramadığı sürekli olarak vurgulanır. Hatırlama siyasetinde Abbasi, Endülüs, Selçuklu ve Osmanlı medeniyetleri hem müstakil olarak ele alınır hem de “İslâm medeniyeti”nin önemli basamakları olarak bütünleştirilir.

Sağlam bir toplumsal yapı oluşmaksızın medeniyetin oluşabilmesi mümkün değildir. İşte bu gelecek yönelimi “İslâm medeniyeti”nin rüya kısmına tekabül eder. Rüya yani gelecek bağlamında var olan vahşet ortamından çıkmak için medeniyet öne çıkarılır:

“Ey insanlar, mitolojik değil, arkeolojik değil, yaşanan bir destanın, kahramanları olmak istiyorsanız, hakikat medeniyetini – ki o Allah'a aittir- yeniden yürürlüğe koyma şerefi kendisine bağışlanan diriliş erlerinden olun, diriliş erlerinden olmayı dileyin”³⁰

“İslâm medeniyeti”nin farklı noktalarını birbirine bağlayan ve kendisini ayırt edici kılan özellikleri var mıdır? İlgili literatüre bakıldığında “İslâm medeniyeti”nin ayırt edici özellikleri olarak şunların üzerinde durulduğu görülür. Bir yaşam tarzı, hayata ve varlığa farklı bir bakış ve vahye dayalı değerler sistemi mutlaka gündeme getirilir. Ayrıca bu dünya görüşünün öngördüğü sosyal düzenin hayatın bütün alanlarına hükmettiği ifade edilir. Medeniyetin İslâm'ın özü mü, yoksa bu değerlerden hareketle farklı zaman ve mekânlarda ortaya konulan düşünceler ve meydana getirilen eserler mi olduğu sorusu da önemlidir. İlk yaklaşımdan yani İslâm'ın medeniyet olduğu yönündeki düşünceden yola çıkıldığın-

da dini nasıl algılayacağımız meselesi de sorun haline gelir. Yani medeniyet akide midir, yoksa akidenin farklı zaman ve mekânlarda bir düzen kurma sürecini ifade eden başka bir kavram mıdır? Malik Bin Nebi düşüncesinden yola çıkıldığında “İslâm medeniyeti”nin İslâm değil, Müslüman toplumların belli bir dönemde ürettikleri ya da ortaya koydukları eserlerin toplamı olduğu kanaatine ulaşırlar. Buna göre medeniyet eyleminin ayırt edici özelliği belli bir tarihsel dönemde hazır bulunmak, rol almak ve o döneme üst düzeyde tanıklık etmektir. Yani medeniyet sadece var oluşa anlam katan akideyle veya fikirle yetinilerek sahip olunabilecek bir olgu değil, çalışarak, imar ederek elde edilecek/üretilecek bir sonuçtur. Bundan dolayı var oluşla yetinmek medeniyet kurmak için yeterli değildir. Belli bir dönemde belli bir varoluşun kendi coğrafi ve tarihsel çevresinde evrenselliğini gerçekleştirirken, başka varoluş biçimlerinin böyle bir imkânı sağlayamaymasının sebepleri üzerinde düşünüldüğünde çalışma faktörüne başka unsurların da eklenmesi gerekliliği doğar. Egemenlik, evrensellik, güç, servet, bilgi, askeri yayılmacılık, ekonomik gelişme, kültürel yaygınlık dikkate alınmaksızın medeniyetin kavranabilmesi mümkün değildir.

VI

Bir medeniyetin ürünleri nasıl meydana getirilir? Daha açık bir deyimle bir medeniyet nasıl kurulur, sorularına verilen cevapların mahiyetinde zaman içinde önemli farklılıkların olduğu görülür. Türkiye ölçeğinde bakıldığında “İslâm medeniyeti” kavramı ile eş zamanlı gelişen “İslâm devleti” söyleminin ekarte edilme süreci de mutlaka dikkate alınmalıdır. İslâm ve medeniyet meselesi irdelenirken, Türkiye koşullarında entelektüeller belli bir dönemde İslâmcılık sözcüklerini kullanmak yerine yeni sözcükler icat etmiş ve tıpkı George Orwell’ın 1984 romanında betimlediği toplumun, ideolojik sınırlamalarından dolayı belli sözcüklerle sınırlı tutulan Yenikonus dilinin sakinleri gibi bastırılmayı veya susturulmayı önlemek için anlamlı bazı terimler üretmişler veya üretilenlerden bir kısmını daha yoğun olarak kullanmışlardır. “İslâm medeniyeti”nin yaygın olarak 1960’lı yıllardan itibaren kullanılması mevcut siyasal ortamın zorunlulukları ile alakalı iken, 28 Şubat sonrası süreçte niçin bu kavrama tekrar ve daha büyük bir hevesle sahip çıkılmaya başlanıldığı, üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir sorudur. Üstelik bu defa kavramdan “İslâm” atılmış büyük m ile başlayan medeniyet davası tekrar gündemleşmiştir. Bu gündemleşme süreci aynı zamanda medeniyetin sadece kültürel bir biçimde kavranması ile sonuçlanmıştır. 1960’lı yıllarda var olan dünyayı, gelişme ve kalkınma sorunlarını, ekonomik yapıyı ve daha pek çok konuyu içeren medeniyet davası iki binli yıllarda kolektiflik yerine bireysel tutuma, siyaset yerine sadece kültürel olana vurgu yapan “romantik bir maneviyat” hâline dönüştürülmüştür. Artık analiz yerini kesin olarak entelektüel söz oyunlarına bırakmıştır. Hele hele bulanık ve spekülâtif olmanın yanında bayağı yeni terimlerle bunun yapılması oyu-

nu daha da trajik hale getirmiştir. Medeniyet tartışmalarının girdiği çıkmaz sokağı da gösterir bu süreç. Tanıklık ettiğimiz bu durum, İslâmcı entelektüellerin ve bir bütün olarak bu entelektüellerin yetiştirdiği kültürel ortamın krizidir aynı zamanda. Bir dönem için anlamlı olarak görülebilecek bir eleştiri ortaya koyan “İslâm medeniyeti” retoriği bugün anlamlı bir eleştiri sunmaktan giderek uzaklaşmış hatta tümüyle aciz hâle gelmiştir. Son zamanlarda neredeyse bütün düşünsel tartışmaların normu hâline gelmiş gibi görünse de bu kavram bazı meseleleri açıklamaktan acizdir artık. Tıpkı bir zamanlar devrim ve yeni bir çığır gibi kavramlarının gündelik hayatta olur olmaz yerde kullanımının oluşturduğu bir şeyi izah edememe durumu medeniyet dolayısıyla “İslâm medeniyeti” kavramı için de geçerlidir. Var olanı eleştiriyormuş gibi yapan bir medeniyet söylemi entelektüellerin kendi huzursuzluklarının ve güvensizliklerinin de dışavurumudur.

Şunu da ifade edelim ki; Batı’yı Batı dışından ayıran şeylerin Batı’nın tekelinde olmadığı zamanlarda medeniyet tartışması yapmakla günümüzde medeniyet dolayısıyla “İslâm medeniyeti” tartışması yapmak aynı şey değil. Çünkü yirminci yüzyıl başlarında Müslüman kuşaklar hâlâ aktarabildikleri kültürel geleneğin gücüne ve tazeliğine duydukları güvenle, dünyaya daha büyük bir umutla bakabiliyordu. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra ise dünyanın batılılaşması daha da hız kazandı. Dünyada gittikçe artan sayıda insanın Batılılar gibi uyuduğu, duş aldığı, giyindiği, oynadığı, eğlendiği hatırlandığında günümüzdeki medeniyet tartışmalarının güçlüğü de anlaşılacaktır³¹. Belki, dağılmaya başlayan medeniyetlerin, tam da bu aşamada evrensellik niteliği kazandığını belirten Toynbee bir umut aşılayabilir altmışlı yıllarda olduğu gibi. Fakat şu önemli sorun önümüzde durmaktadır: Batı uygarlığının gerek siyasi kurumlarıyla gerek toplumsal örgütlenme biçimleriyle gerek bireysel özgürlükle toplumsal sorumluluk arasında kurduğu bağla hâlâ insanlar için arzu edilir olma vasfını koruduğu düşünülürse “İslâm medeniyeti” tartışmalarının farka odaklanan boyutunun büyük zorluklarla karşı karşıya olduğu görülecektir³². Zaten “İslâm medeniyeti” kavramı etrafında son yıllarda üretilen metinlerin büyük çoğunluğunun fark’tan ziyade etkileşime dolayısıyla açıklığa vurgu yapması da bundan kaynaklanır.

Diğer bir sorun ise kendilerini medeniyetle ilgili her şeyi bildiği yanılsamasını oluşturan isimlerin dile getirdiği “İslâm medeniyeti” söyleminde somutlaşır. Sanki her tarafta muazzam bir entelektüel dinamik varmış hissi uyandırılırken, once zamandır niçin yerinde sayılmakta olunduğuna bir türlü izah getirilememektedir. “Osmanlı oryantalizmi” ile birleşen bu söylem medeniyete özcü bir anlam yüklemeyen Arap dünyasındaki entelektüel yönelişler karşısında kibirli bir biçimde söz üretmekten de çekinmemektedir. Bir devletin tarihinin zirvesinden en derin uçuruma düştüğünü gösteren sebepleri bile kabul etmek istemeyen zihni kibirlilik ve uyuşukluktan ne çıkacağı belirsiz olsa da çığır açıcı bir şeylerin çıkması mümkün değildir. Zaten insan sefil durumunu unutmak için kendine bazı sofizm-

ler icat etmekte oldukça mahirdir. Gönül okşayıcı bir terkip olarak “İslâm medeniyeti” kavramının içerdiği kendine özgü kültürel değerleri; Batının entelektüel lügati üzerinden neredeyse standart bir sözcük dağarcılığıyla tanımlama projesinin entelektüel söz oyunlarının ötesinde içinde yaşanan vakıa ile irtibatı yok denecek kadar azdır.

Sisli şartlarda icat edilen “İslâm medeniyeti” kavramı etrafında üretilen literatür hâlihazırda üzerindeki sisi atabilmiş değildir. Bundan dolayı bu sahada yol almak epey güçtür. Belki ilk yapılması gereken şey, bu tartışmanın bıraktığı kültürel mirasın soykütüğünü çıkarmak olmalıdır. Yoksa sadece fütuhatla oyalanmak medeniyet oyasına entelektüel söz oyunları ilave etmenin ötesine geçemeyecektir.

Hâsılı kelâm, yazımın girişinde ortaya attığım sorulardan bazılarının hâlâ cevapsız kaldığının farkında olarak şunu ifade etmeliyim: “İslâm medeniyeti” kavramı etrafında oluşan literatür bir nüanslar yelpazesi değil, geçmiş hatırlama siyaseti ile rüya arasında biçimlenen bir kanaatler toplamıdır.

¹ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eseri*, Hazırlayan: M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 185

² Gülzar Haydar, *Şehirlerin Ruhu*, Çeviren: Gürkan Sekmen, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, s.23

³ Karşıt kavramlar, bizi başkalarına karşı sadece dile getirmeye değil, aynı zamanda bir ayırım işareti olarak da tespit etmeye elverişlidir. Reinhart Koselleck, *Kavramlar Tarihi*, Çeviren: Atilla Dirim, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s.285

⁴ Reinhart Koselleck, *Kavramlar Tarihi*, Çeviren: Atilla Dirim, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s.58

⁵ Sezai Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1996, s.152

⁶ Ziyâuddin Serdar, *İslâm Medeniyetinin Geleceği*, Çeviren: Deniz Aydın, İnsan Yayınları, İstanbul,

⁷ Ahmet Kot, “İslâm Medeniyetinin Geleceği”ni Hazırlayan Ortam Üzerine Ziyâuddin Serdar’la Konuşma”, *Kitap Dergisi*, 1986, sayı:1, s.17

⁸ İmâdüddin Halil, *İslâm Medeniyetine Giriş*, Çeviri: Adem Yerinde, Mana Yayınları, 2010, s.137

⁹ İslâm medeniyeti hakkında başvurulabilecek kaynaklardan bazıları şunlardır: Marshall Goodwin Simms Hodgson, *İslâm’ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, Tercüme: İ. Akyol, S. Demirci vd, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993. Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslâm*, Türkçesi: Mehmed Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul, 1996, Muhammed Marmaduke Picktall, *İslâm Medeniyetinin Dinamikleri*, Türkçesi: Yusuf Kaplan, Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2011. Marshall G. S. Hodgson, *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*, Tercüme: Ahmet Kanlıdere-Ahmet Aydoğan, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2001. İra M. Lapidus, *İslâm Toplumlari Tarihi I-II*, Çeviri: Yasin Aktay, Mevlüde Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002-2010.

¹⁰ Bu uzun süreli polemğin aynı zamanda “İslâm medeniyeti”nin ne olduğu noktasında kavramı kabul eden isimler arasında da sürdürülen bir polemik olduğunu belirtmemiz lazımdır. “İslâm medeniyeti”ne yüklenen anlam, yazarın düşünsel eğilimlerinden ayrı değildir. Her “İslâm medeniyeti” okuması ister oryantalist olsun ister Müslüman olsun tümüyle nesnel değildir. Sözelimi Tâhir-ul Mevlî’nin *Müslümanlığın Medeniyete Hizmetleri* kitabı Corcî Zaydân’ın İslâm uygarlığı veya medeniyeti alanında yazılan ilk eser olması açısından ayrı bir öneme sahip olan *İslâm Uygarlıkları Tarihi* kitabına eleştiri olarak kaleme alınmıştır. Tâhir-ul Mevlî, Fatih’te bulunan Tetimme Medresesi’ne İslâm Tarihi ve İslâm Medeniyeti Tarihi müderrisi olur. Fakat İslâm Medeniyeti Tarihi’nin müfredatı belirsiz olduğu için dersin içeriği tamamen Tâhir-ul Mevlî’nin inisiyatifine bırakılmıştır. Derste okutulabilecek tek kaynak Corcî Zaydân’ın Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi tercümesidir. Tâhir-ul Mevlî, bu eserde asrı saadet ve dört halife devrinin gayet kısa geçildiğini, Emeviler ve Abbasiler zamanına dair çok fazla bilgi verildiğini fark eder. Emevilerin medeniyeti Bizans’tan, Abbasilerin İran’dan aldığını düşünen Tâhir-ul Mevlî, asıl İslâm medeniyetini Hz. Peygamber devrinde bulunacağından hareketle bu devre dair araştırmalar yapmak istemiştir. Hz. Peygamber’in Arapları ne halde bulup ne hale getirmiş olduğunu anlatmak gerektiğini düşünerek hazırladığı ders notlarını öğrencilerine okutmuş, *Müslümanlığın Medeniyete Hizmetleri* adlı eserini ise 1943 yılında tamamlamıştır. Tâhir-ul Mevlî *Müslümanlığın Medeniyete Hizmetleri*, Bahar Yayınevi, İstanbul, 1974, s.7. Tâhir-ul Mevlî’nin medeniyete yüklediği anlamın din, edep, görgülülük gibi daha çok ahlakî vurgularla biçimlenmiş olması medenilik kavramının anlam dönüşümleri ile birlikte “İslâm medeniyeti” kavramının içeriğinin nelerden oluştuğuna dair tartışmalar bakımından önemlidir.

¹¹ Medeniyet vurgusunun arttığı son yıllarda medeniyet ve İslâm medeniyeti özelinde yapılan tartışmalar da hız kazanmıştır. Konuyla ilgili eski defterler pek hatırlanmasa da önemli tartışmalar yapılmaktadır. Tartışma ve anlama süreçleri açısından meseleye yaklaşıldığında İslâm medeniyeti veya medeniyet üzerine odaklanan yazıların ve kitapların fıkıh külliyatı olarak anlaşılması da mümkündür. Hayrettin Karaman, İslâm medeniyetinin kaynağının fıkıh olduğunu ifade ederek bu konuya kısaca değinmiştir. Karaman şu şekilde tanımlıyordu fıkıhı “ Fıkıh, Kur’an-ı Kerim’in ve Peygamberimiz’in sünnet-i seniyyesinin, “İslâm insanını inşa etmek üzere” anlaşılması, anlatılması ve hayata geçirilmesi faaliyetidir. Araya fıkıh (anlama, anlatma, yorumlama, uygulama yollarını gösterme faaliyeti) girmedikçe Kur’an ve sünnet kaynakları orada durur, kendiliğinden veya bir başka yoldan işlevini yerine getiremez.” Ardından ekliyordu: “Hz. Peygamber’in (s.a.) yaşadığı devir şartlarında, özellikle İslâm’ı tebliğ ettiği toplumun, başta dil olmak üzere kültürünü göz önüne alarak ortaya koyduğu medeniyet unsurları ile, diğer medeniyetlerle boy ölçüşecek ve onlara üstün örneğini sunacak “İslâm Medeniyeti”ni inşa fıkıhsız olmaz.” Hayrettin Karaman “İslâm Medeniyetinin Kaynağı Fıkıhtır.” *Yeni Şafak*, 23.09.2009 “Medeniyette ihtiyaç yok, çünkü vahiy ve sünnet var” yaklaşımının fıkıhsızlığını anlamak için önemli bir ayrımdır bu düşünceler. Medyada yer bulan medeniyet tartışmalarının daha polemikçi bir biçimde ele alınarak “fethedilmesi” gerekir.

¹² <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0003.htm>

¹³ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eseri*, Hazırlayan: M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s.67-95. Said Halim Paşa’nın eserlerinin medeniyet odaklı olarak okunması sonraki yıllarda kaleme alınan İslâm ve medeniyet konulu eserlerin temalarını anlamak bakımından önemli bir başlangıç olacaktır. İlim, kadın, taassup, sanayileşme, taklit, Batı dünyasına katkılar gibi konular neredeyse bütün eserlerde ortaktır. Farklı yazarların farklı dönemlerde benzer sorunlara odaklanması belki kavramın tarihi ile yaşıttır. Bu bize aynı zamanda şunu da gösterir: “İslâm medeniyeti” olduğu gibi değil icat edildiği dönemin baskın sorunlarının canlandırıldığı hâliyle düşünce tarihinin konusu olmuştur. Yani bozguna uğrayan Müslüman bilincinin talep ve gereksinimlerini düşündürür ortak temalar.

¹⁴ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eseri*, Hazırlayan: M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s.128

¹⁵ Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslâm*, Türkçesi: Mehmed Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul, 1996, s.120.

¹⁶ Düşünce tarihinde medeni insanı aynı zamanda “dinî” bir canlı olarak karakterize eden dolayısıyla “din ile medeniyet” arasındaki ilişkiyi vurgulayan yaklaşımlar edep olma hallini mümkün kılan şeyin din olmasından dolayıdır.

¹⁷ Bedri Gencer, *İlim ve Hikmetin Kavşağında*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 159-160. Gencer’in gerek bu kitabında gerekse *İslâm’da Modernleşme* (2008) kitabında medeniyet hadisesini izah biçimi güçlüdür fakata meseleyi bütünüyle Osmanlı dolayısıyla Türkçü bir bakışla ele aldığı için, değerlendirdiği kişi ve olguları karikatürize edebilmektedir. Fakat, izahlarını bir kalemde geçiştirmek de mümkün

değildir. Düşünceleri, medeniyet kavramının ve bununla birlikte “İslâm medeniyeti” kavramının izini sürececek olanlar için ne ile meşgul olduklarını daha iyi anlamalarına yardım edebilir.

- ¹⁸ Arapça etimolojik olarak *medeniyet*, *medine*, o da *din* kelimesinden türemiştir.
- ¹⁹ Malik Bin Nebi, *Çağdaş Temel Konular*, Çeviren: Veysel Uysal, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1983, s.46
- ²⁰ Tâhir-ul Mevlî, *Müslümanlığın Medeniyete Hizmetleri*, Bahar Yayınevi, İstanbul, 1974, s.8-9.
- ²¹ Müslüman dünyadaki medeniyet eleştirisi büyük ölçüde “medeniyet/civility” çağını cehennem olarak gören aydınlanma devri romantikleri kaynaklıdır.
- ²² Seyyid Kutup, *Yoldaki İşaretler*, adlı eserinde Malik Bin Nebi’ye cevap verir ve onun yaptığı değerlendirmelerin “medeniyet” kavramına yüklenen anlamın farklılığından kaynaklandığını belirtir. Çeviren: Salih Uçan, Fecr Yayınevi, 1996, s. 124-127. Bu tartışma başta zikrettiğimiz medeniyet polemiklerinin bir başka örneği olması bakımından önemlidir.
- ²³ Bedri Gencer, *İlim ve Hikmetin Kavşağında*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 164
- ²⁴ Fatih Emin, “Roger Garaudy İle”, *Bir Kesit*, Risale Yayınları, İstanbul, 1986, s.275-76
- ²⁵ Alparslan Açıkgenç “Bilgi, Medeniyet ve İslâm” *Köprü*, Kış 2000, sayı: 89
- ²⁶ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eseri*, Hazırlayan: M.Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s.55-56
- ²⁷ Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1995, s.78
- ²⁸ Hayrettin Karaman ile Mülakat... “Bizim Medeniyet İddiamız Daima Olur” *Altınoluk*, 2000 sayı: 167, s.9
- ²⁹ Betül Ahmed Cündiye *Medeniyet Olgusu*, Mana Yayınları, İstanbul, 2012, s.25
- ³⁰ Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1995, s.134
- ³¹ Buna karşın “büyük” farklılaşmalar da yok değildir, iki örnek analım: Yapısalcı antropolojinin babası Claude Lévi-Strauss seksenli yılların sonunda Batı’nın kültürel üstünlüğünü yitirmekte oluşundan söz eder. Niall Ferguson ise uygarlığın doğululaşmasına dikkat çekerek, beş yüz yıllık Batı üstünlüğünün sona erişti durumunun yaşandığını ifade eder.
- ³² Susan Buck- Morss, medeniyetler çatışması yaklaşımının Batı’nın özeleştirisinin “Batılı-olmayan uygarlıkların otantik öz algılarının canlanışına ve direnişine karşı cevabi bir uygarlık-ıçi kriz” haline geldiğini iddia eden Ahmet Davutoğlu’nu, farka vurgu yapmasından dolayı Samuel Huntington’un ayrışmış “uygarlıklar fantezisine düş”mekle suçlar. Ve ekler “uygarlıklar çatışması eleştirel, karşı hegemonik bir görevi gerçekleştiremez, çünkü karşı hegemonik görev bir hükmeden “uygarlığın” başka uygarlıklarla yer değiştirmesi değil, kültürel tahakküm yapılarına toptan bir son vermek demektir” *Küresel Bir Karşı Kültür*, Çeviren: Süreyya Evren, Versus Kitap Yayınları, İstanbul, 2007

ÖZGÜR KAVAK

ZAMAN OSMANLI'YA DOĞRU AKARKEN: BİR OSMANLI ÂLİMİNİN PENCERESİNDEN DÜNYA TARİHİ

I. Giriş

Yüzyılları aşan bir zaman diliminde, binlerce kilometrekare toprağa ve milyonlarca insana hükmeden Osmanlıların kendilerine has bir dünya tarihi tasavvurlarının olup olmadığı meselesi başlı başına incelemeyi hak edecek ehemmiyette bir konudur. Gerek Osmanlı ilmiyesinin, gerekse siyasî ve askerî ricalin kendi devletlerini genel manada dünya tarihi içerisinde, özel olarak ise İslam tarihinin akışı içinde nasıl bir mevkie yerleştirdikleri sorusuna cevap teşkil edecek oldukça külliyatlı ve etkili klasik dönem metinlerini bulmak mümkündür. Özellikle İbn Haldun'un (v. 1406) tarihçiliğinden etkilenen ilmiye ve kalemiye mensubu rical bu hususa ehemmiyetle eğilmiş, Osmanlı Devleti'nin idamesi problemini aşmaya çalışırken farklı imparatorluklarla Devlet-i Aliyye'yi mukayese etmişlerdir. Böyle bir mukayese ise ister istemez Osmanlı Devleti'ni dünya ve İslâm tarihi içerisinde konumlandırma ve anlamlandırma çabalarını beraberinde getirmiştir.

Bu yazı, Osmanlı ilim muhitinin yetiştirdiği meşhur ve etkili tarihçilerin nazariyelerine odaklanmak yerine, bir Osmanlı kadısı olduğu dışında¹ hayatı hakkında tafsilatlı bir malumata sahip olmadığımız Hüseyin b. Hasan es-Semerkandî'nin Arapça olarak muhtemelen 935/1529 yılında kaleme alıp² *Letâifü'l-efkâr ve kâşifü'l-esrâr* adını verdiği ve Kanûnî Sultan Süleyman devri sadrazamı İbrahim Paşa'ya (sadrızamlık müddeti: 1523-1536) ithaf ettiği³ ansiklopedik mahiyetteki eser çerçevesinde irdelenmeye çalışılacaktır.

Letâifü'l-efkâr, beş ana bölüm (*bâb*) ve altmış beş alt bölümden (*fasıl*) oluşmaktadır. Bâb başlıkları “Siyaset,” “Hz. Âdem'den 935 [1529] yılına kadar Haremeyn halifelerinin tarihi,” “Edebiyyât,” “Övülen ve yerilen huylar” ile “Mahlûkâtın acâyibine ve mevcûdâtın garâyibine dair” adlarıyla sıralanmaktadır. Eserde ele alınan bölümle alakalı ayet ve hadislerle, bilge kişilerin sözlerine ve aralarında İslâm öncesi dönemde yaşamış olanların da bulunduğu Eflatun ve Aristo'dan Râşid Halifeler'e, Galinus ve Büzürcmîhr'den Hasan el-Basrî ve Ömer b. Abdülaziz'e, Hippocrates ve Erdişîr'den, Hz. Âişe ve Abdullah b. Mes'ud'a kadar tarihe mâl olmuş yüz civarında şahıstan yapılan nakillere yer verilmektedir. Bu isimlerin çeşitliliği müellifin birikimi ve ilgileri hakkında önemli ipuçları sunmaktadır.

Semerkandî'nin kitabını telif ederken hangi kaynakları kullandığını birebir tespit etmek mümkün değildir. Ancak onun özellikle tarihi malumatı aktardığı

kısımda yer verdiği müellifler arasında İbn Kesîr (ö. 774/1373), İbn Asâkir (ö. 571/1176), İbn Hallikân (ö. 681/1282), Dârânî (ö. 764/1363) ve Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256) gibi önemli tarihçiler yer almaktadır. Eserin, Osmanlı Devleti'nde bilinen teamüllere aykırı bir şekilde Sadrazam olan İbrahim Paşa'ya⁴ Osmanlıların âlem tasavvurunu bir bütün halinde vermeyi hedeflediği ve bu sebeple ansiklopedik bir mahiyet arz eden bir başucu kitabı olarak tasarlandığını söylemek mümkündür.⁵

Bu yazıda başlangıç kısmında ifade ettiğimiz meseleyle doğrudan irtibatlı olması hasebiyle daha ziyade ikinci bölüme, yani “Hz. Âdem'den 935 yılına kadarki halifelerin tarihi”ni ele alan bölüme odaklanılacaktır. Zira oldukça teferruatlı olarak işlenen bu bölüm,⁶ Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman'ı da halifelerin arasında sıralamasıyla bir yandan Osmanlı siyasî tarihini dünya tarihine eklemlerken, öte yandan bahsi geçen iki Osmanlı sultanının ilk insandan bu yana hükümran olan meşrû halifeler arasında zikretmesiyle ayrıca önem arz etmektedir.”

II. Dünya Tarihinden İslam Tarihine Panoramik Bir Seyahat

İnsanlığın başlangıcını Hz. Âdem'e dayandırmak ve dünya tarihini yazmaya onunla başlamak, tarihi yazının icadıyla başlatmaya alışmış modern zihinler için muhtemelen yadırganacak bir tutumdur. Fakat Semerkandî, ait olduğu kültür ikliminin bu olağan kabulünü eserine aynıyla alarak bu bölümü “Yaratmanın başlangıcı” [vr. 7a-8b] adını verdiği fasılla başlatmaktadır.

Yaratılış

İslam ilim tarihinde ilk yaratılanın ne olduğu hususu, konuyla ilgili rivayetlerin farklılaşması sebebiyle ulema nezdinde esaslı bir ihtilaf unsuru olagelmıştır.⁷ Semerkandî bu konuda çelişik rivayetlerde zikredilen hususları belli bir zamansal aralıklarla yaratılmış varlıklar olarak sıralar. Buna göre Allah önce levh-i mahfuzu, ardından kalemı yaratmıştır. Kalem ise olmuş olacak her şeyi levh-i mahfuzaya yazmıştır. Ardından yaratılan madde akan bir suya dönmüştür. Daha sonra Allah yeşil bir cevherden arşı yaratmış ve onu su üzerine yerleştirmiş, sonra rüzgârı, sonra arşı taşıyan melekleri, ardından arşın nurundan kürsîyi, ardından yerleri, dağları, denizleri, sonra beyaz su buharından gökleri yaratmış ve güneş, ay ve yıldızlarla süslemiş, ardından sayısını bilemeyeceğimiz diğer melekleri yaratmıştır. Yaratmanın başladığı gün İbn Abbas'a göre Cumartesi, bittiği gün perşembe'dir. Allah kürsîsine cuma günü *istiva* etmiştir.

Yaratılışın ilk aşamasının öyküsünü bu şekilde veren müellife göre bu anlatılanlar sadece yaratmanın ilk aşamasıdır; yaratma bunlarla sınırlı kalmamıştır: Yüce Allah kürsîye istivâsının ardından Cennet'i, huri ve gılmânlar ile nehirleri yaratmıştır. Ardından Cehennem ve cinleri yaratmıştır. Sonra bunlara elçiler gönderilmiştir. Başlangıçta göklerde olan bu varlıklar kan dökmeleri sebebiyle yeryüzü-

ne indirilmişlerdir. Ardından Allah, Cebrail'i yeryüzüne göndermiş ve Âdem'in yaratılması için [toprak] getirmesini emretmiştir. Böylece Hz. Âdem yaratılmış ve yeryüzü onun meskeni kılınmıştır (vr. 7a-8b).

Zaman

Yaratmanın bu kısa öyküsünün ardından sıra, tarih ilmi açısından da merkezi bir kavram olan “Zaman” kavramına gelir. Konuyu Hz. Muhammed'i merkeze alarak inceleyen müellife göre Hz. Âdem ile Hz. Muhammed arasında “7000 yıl”, “5550 yıl” yahut “5000 yıl” olduğuna dair rivayetler ile kıyametin ne zaman kopacağına dair değerlendirmeleri vermekte ve “doğrusunu Allah bilir” diyerek kati bir belirlemeden gitmekten kaçınmaktadır.

Müellif için tarihî kayıtlara geçen ilk olay Hz. Âdem'in yeryüzüne indirilmesi- dir. Böylece o, adeta zamanın yaratılmasını Hz. Âdem'in Cennet'ten ayrılışıyla baş- latmaktadır. İnsanlık tarihinin kayda değer en önemli ilk tarihî olayları da böylece kayda geçirilmeye başlanır. Allah, Nuh peygamberi göndermiş, sonra tufan olmuş, ardından Hz. İbrahim ve Süleyman peygamberler gönderilmiştir.

İslam tarihi açısından durumu bu şekilde resmeden müellif, farklı medeniyet ve kültürlerin kayda geçtikleri ilk tarihî olayların farklılaşmasına işaret ederek bunlar tarafından kayda geçen ilk önemli tarihî olayları zikreder. Farklı medeni- yet havzalarının hangi hususları önemli gördüğüne dair Osmanlı tasavvurunu yansıtan bu değerlendirmelere göre Yunanlılar ve Romalılar tarihî olayları kay- detmeye İskender'in zuhuruyla başlarlar; Kıbtîler ise Kral Dokyanus'la başlatır- lar. Mecusîler için ise Hz. Âdem, sonra Dâr b. Dârın katli ve Eruşelim'in zuhu- ru ardından Yezdicerd'in ortaya çıkışı önemli tarihî dönemeçlerdir. Araplar için tarihin en önemli hadisesi Kâbe'nin inşasıdır. Yine “Fil Vakası” da kimi Araplar tarafından tarih başlangıç aşamalarından birisini teşkil eder. Ancak Hz. Ömer'in hilafetiyle birlikte Hz. Muhammed'in Hicreti, takvimin başlangıç noktası olarak belirlenmiştir. [LE, vr. 8b-9a].

İnsanlığın Babası Hz. Âdem'in Hilâfeti

Farklı millet ve din mensuplarının tarih tasavvurlarına ilişkin bu tespitlerin akabinde müellif, kendi bakış açısıyla bir dünya tarihi kurgusuna geçer. Onun eserinde en geniş yer ayırdığı mevzu ilk insan Hz. Âdem'in yeryüzüne gönderil- mesi ve sonrasında gelişen olaylardır. Bu kısım, aynı zamanda bir peygamberler tarihi ve erken dönem İslam tarihi olarak da yazılmış gibidir. Burada konu başlı- ğı olarak “hilâfet” kelimesinin seçilmesi bir yandan insanoğlunun yeryüzündeki serüvenine halife olarak başladığına yönelik ayete gönderme yaparken (Bakara, 2/30) öte yandan Osmanlı hilafetine kadar gelecek olan halifeler tarihini ilk insa- na kadar dayandırıp Sultan Süleyman ve onun şahsında Devlet-i Aliyye'ye bir köken de belirlenmiş olmaktadır.

Bu kısımda Şit, İdris, Nuh, Hud, Sâlih, İbrahim, Lut, İsmail, İshak, Yakub, Yusuf, Eyyûb, Şuayb, Hızır, Musa, Harun, Yuşa, Hizkıl, İlyas, Elyesa‘, Zilkifl ve Lokmân gibi peygamber ve bilge şahıs olarak insanlık tarihinde iz bırakmış kişiler, insanlık tarihinde öne çıktıkları özellikleriyle ele alınır. Ardından Hz. Muhammed’in (sav) hayatı, yıl yıl incelenir. Bu kısmın dikkat çekici yönü ise Raşid Halifeler’in dönemlerinin de peygamberler tarihiyle birlikte değerlendirilmiş olmasıdır. Burada yer verilen bir diğer husus ise Hz. Ali’nin oğlu Hasan’ın hilafetinden sonra doğrudan Muaviye b. Ebî Süfyân’ın “imaretine” yer verilmesidir. Fasil diğer Emevî ve Abbasî halifelerinin tarihine yer verilerek bitirilmektedir. [Ayrıntılı bilgi için bk. *LE*, 9a-34b]

Fatimîler, Eyyûbîler, Memlük Türk Devleti ve Memlük Çerkes Devleti

Semerkindî, Abbasîlerin tarihini anlattıktan sonra muhtemelen hilafet iddiasında bulunduktan sonra Fatimîlere “Mehdiyye imamları” ifadesiyle yer verir. [34b-38a]. Haklarında pek de olumlu ifadeler kullanmaktan kaçındığı Fatimî imamlarının akabinde bu kısımda ayrıca *Eyyûbîler* [38a-40a], *Memlük Türk Devleti* [40a-46a] ve *Memlük Çerkes Devleti* [46a-55a] tarihlerine yer verilir. Eserde Selçuklular başta olmak üzere İslam dünyasında hüküm süren diğer irili ufaklı devletlere yer verilmemesi muhtemelen eserin hilafet tarihiyle paralel bir şekilde kurgulanmış olmasından kaynaklanmaktadır. Zira İslam dünyasının uzun süre siyasî liderliğini yapan Abbasî Devleti 1258 yılında Moğol istilasına neticesinde son bulunca Müslümanlar yaklaşık üç yıl halifesiz kalmışlardı. 1260 yılında Ayn Calut savaşını kazanarak Moğol istilasına son veren ve ardından da Sultan Kutuz’u öldürüp tahta geçen Mısır Memlük Sultanı I. Baybars, Moğolların Bağdat’ı tahribi sırasında Dimaşk’a giden son Abbasi halifesi Mûta‘şım-Billah’ın amcası Ebu’l-Kasım Ahmed b. Zahir’i hilafeti canlandırmak ve kendi sultanlığına meşruiyet sağlamak amacıyla Kahire’ye davet etmiş, devlet erkânı ve ulemanın katıldığı bir törenle nesebinin şahitlerin beyanıyla tespiti ve bunun kadilkudât Tâceddin Abdülvehhâb b. Bintü’l-Eaz tarafından onaylanmasından sonra Ebu’l-Kasım Ahmed, Müstansır-Billah lakabıyla halife ilan edilerek halktan bey’at alınmıştı. (9 Receb 659/9 Haziran 1261). Böylelikle ilk Mısır Abbasi halifesi olan Ahmed, kendisinin bu makama oturmasını sağlayan Baybars’a sultanlık hil’atı giydirmişti.⁸ Böylece hilafet merkezi haline gelen Mısır, Selim Han’ın fetihle artık Osmanlı hâkimiyetine girecek, hilafet de Osmanlılara geçecektir.

Sultan Selim Han ve Sahib-kırân Süleymân Han

Semerkindî Hz. Âdem’le başlayan ve Hz. Peygamber’in vefatıyla halifeler tarihine dönüşen bu tarihî süreci ele aldığı kısmı Sultan Selim ve Sultan Süleyman’ın hilafetlerini inceleyerek son vermektedir. Kuşkusuz böylesi bir tarihî akışa Osmanlı’nın eklemlenmesi başlı başına önemlidir. Müellif, ilk padişahтан iti-

baren Osmanlı hanedanına özel bir önem veren çağdaşı bazı müelliflerden farklılaşarak, hilafeti kendisiyle başlattığı Yavuz Sultan Selim'den önceki sultanlara doğrudan atıfta bulunmamaktadır. Semerkandî'nin halifeler silsilesine eklediği iki Osmanlı Sultanı Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman⁹ ile ilgili değerlendirmelerini, *Letâifü'l-efkâr*'ın dinî nas ve metinler çerçevesinde kaleme alınan giriş kısmının, bu iki padişahın şahsiyet ve amellerinde müşahhaslaşmış hali olarak okumak mümkün gibidir. Siyaset olgusunun dinle yakın irtibatının vurgulandığı bu değerlendirmeler özellikle “adalet” ve “cihad” kavramları çerçevesinde şekillenmektedir. Buna göre “Sultan Bayazıd'ın ihtiyarı ve askerinin kendisine teveccüh etmesiyle başa geçmiş son derece adaletli bir pâdişah olan (*el-melikü'l-âdilü'l-a'del*) Yavuz Sultan Selim, aynı zamanda akıllı ve cesur bir hükümdardır.”¹⁰ Yavuz'un, biri Şah İsmail,¹¹ diğeri Memlüklerle¹² yaptığı iki önemli savaşı onun dindarlığının ve adaletinin bir göstergesidir. Zira “Selim'in en önemli meziyeti, avam nezdinde velî, ulema nezdinde kâfir olan [Şâh] İsmail'i yenmesidir.”¹³ “Ulemânın fetvası uyarınca hareket eden Selim,”¹⁴ “Mısır'ı fethettiğinde de Tomanbay'ı öldürmekle zulmün kökünü kurutmuştur.”¹⁵

Semerkandî'nin nazarındaki en güçlü ve önemli sultan ise muasırı olduğu Kanûnî Sultan Süleyman'dır. Aralarında adalet, akıl, ilim, cesaret ve emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münkeri tatbik gibi eser boyunca vurgulanan neredeyse tüm olumlu sıfatlara sahip olan bu sultan, aynı zamanda fetihlerini gaza niyetiyle yapmış bir padişah şeklinde tasvir edilerek yüceltilmektedir.¹⁶

III. Sonuç Yerine

Medeniyet ve kültür kavramları çerçevesinde tarihçiler nezdindeki tartışmalar, farklı medeniyetlerin nasıl ele alınabileceği, bu konuda nasıl bir metodolojik yaklaşım geliştirilmesi gerektiği ve bir medeniyete mensup tarihçinin başka medeniyetleri incelemesinin mümkün olup olmayacağı gibi sorulardan başlayarak “medeniyet” denilen bir olgu yahut böyle bir inceleme kümesi olup olmadığına kadar farklı sorulara evrilmektedir.

Medeniyet kavramına atıfta bulunmaksızın, bir insanlık ve dünya tarihi yazma çabasına girişen Semerkandî'nin eseri zaman zaman ırklara (Yunan, Roma, Kıbtî vb.) zaman zaman dinlere (Mecûsîler, Yahudiler vb.) göre insanlık tarihini ele alıp tasnif ederken bir yandan da Peygamberler tarihini halifeler tarihine eklemleyerek “sahih, gerçek ve tek din” olarak İslam dinini ve ona mensup millet ve devletleri aynı bütünün parçası şeklinde ele almaktadır. Böylece ne bilinen medeniyet tanımlarıyla ne de dinî farklılaşmalarla birebir örtüşen farklı bir tasnif şekli karşımıza çıkmaktadır.

Bu kapsamlı tasavvurun ışığında on altıncı yüzyıl Osmanlısında kaleme alınan *Letâifü'l-efkâr* ve *kâşifü'l-esrâr*, kavram ve değerlendirmelerin yerli yerinde oluşuyla dikkat çeken nevi şahsına münhasır bir eser olarak karşımıza çıkar.

Atıfta bulunduğu şahıs ve eserlerden anlaşılacağı üzere son derece zengin bir birikimden haberdar olarak söz söyleyen müellif, eserinde oldukça üst düzey bir dil yakalamayı başarmıştır. Nitekim zaman zaman alıntı yaptığı şahısların ardından “Bu fakir der ki” ifadesiyle kendi düşüncelerini ve şiirlerini de dile getirerek bilgisine olan özgüvenini ortaya koymaktadır.¹⁷

Eserin dikkat çekici özellikleri arasında Osmanlı öncesi ve özellikle Selçuklu dönemi siyaset metinlerinin bir kısmındaki yaklaşımın aksine, sınırlı sayıdaki referanslar dışında Fârisî tarih ve kültürüne neredeyse yer verilmemesidir. Bu durumu mevcut siyasi ortamlarla açıklamak mümkün gözükmemektedir. Zira İran’ın Osmanlı Devleti’ne esaslı bir rakip olduğu dönemde dünya tarihinde Şah İsmail ve takipçileri tarafından temsil edilen bir siyasî yapıya yer verilmemesinin geçerli gerekçeleri olsa gerektir. Müellif, tarih ve medeniyet tasavvurunda Harem-i Şerif’i merkeze almakta ve Hz. Âdem’le başlattığı İslâm tarihini bu topraklara hâkim olma kriterine göre yazmaktadır. Böylece bu toprakların hâlihazırdaki hâkimi Osmanlı, İslâm dünyasının da meşru temsilcisi olmaktadır.

* Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Müellifin kadılık görevine dair verdiği bilgi için bk. Hüseyin b. Hasan es-Semerkindî, *Letâifü'l-efkâr ve kâşifü'l-esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttâb, no: 698, vr. 4b. Eser takip eden atıflarda, “Semerkandî, LE” şeklinde gösterilecektir. LE’ın bizim incelemeye esas aldığımız nüshası Rebûlâhîr 1031 (Şubat/Mart 1622) tarihinde istinsah edilmiş olup varak adedi 1b-97b şeklindedir. Müstensihî bilinmemektedir.

² Semerkandî, eserinin halifelerin tarihini anlattığı kısmında 935/1529 yılına kadarki gelişmeleri ele aldığını ifade etmektedir, LE, vr. 7a.

³ Semerkandî, LE, vr. 2a.

⁴ İbrahim Paşa ve dönemi için bk. Ebru Turan, *The Sultan's Favorite: İbrahim Pasha and the Making of the Ottoman Universal Sovereignty in the Reign of Sultan Süleyman (1516-1526)*, (yayımlanmamış doktora tezi), Chicago Üniversitesi, Chicago, Illinois 2007, s. 106-239.

⁵ Bu yönde bir tespit için bk. Yılmaz, *The Sultan and the Sultanate*, s. 68.

Semerkandî, hem Sultan Süleyman ve hem de İbrahim Paşa için oldukça mübalağalı sıfatlar da sıralamakta, “Dünya üzerindeki en büyük emirlerden olup Arap ve Acem meliklerinin yöneticisi mesabesindeki Sultan Süleyman’ın” veziri olduğunu ifade ettiği İbrahim Paşa’yı, “İkbal ve şeref sahibi, âdil, doğru fikirli, saltanatı ayakta tutan kişi, cesur ve kahraman bir devlet adamı” gibi hasletlerle anmaktadır, bk. LE, vr. 57b, 58b. Osmanlıda bilinen teamüllere aykırı bir şekilde başa geldiği için devlet ricâli arasında ciddi muhalifleri bulunan İbrahim Paşa hakkında bu ifadelerin kullanılması müellifin Paşa’nın destekçileri arasında yer aldığını da göstermektedir.

- ⁶ Eserin bu kısmının tafsilatlı tutulmasında, müellifin bahsi geçen hedeflerinin yanı sıra İbrahim Paşa'nın "tarihe son derece meraklı" bir devlet adamı olarak tanınmasının etkisi de olabilir. Feridun Emecen, "İbrahim Paşa, Makbul", *DİA*, c. XXI (İstanbul 2000), s. 335.
- ⁷ Konuyla ilgili hadislerde yer alan ifadelerle dair bir değerlendirme için bk. Mehmet Özgenel, "İlk yaratılan varlık konusundaki rivayetler", *Dîvân*, 1998/1, s. 171-189. İlgili rivayetler farklı sıhhat derecelerine sahiptir ve esas itibarıyla "akıl, kalem, nûr-ı Muhammedî, arş, kürsî, levh-i mahfuz, su, ruh, kamış, hava, rüzgar, aydınlık ve karanlık vb." ilk yaratılan varlık olarak zikretmektedir.
- ⁸ Abdulcevad Halef, *el-Kâdî Bedreddin İbn Cemâa, hayatuh ve âsâruh*, (Câmiatü'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, Pakistan, 1988), 105; İsmail Yiğit, *Siyasi, Dini, Sosyal, Kültürel İslam Tarihi, (Memlûkler)*, (Kayıhan Yay., İstanbul 1991), VII, 159.
- ⁹ Semerkandî, doğrudan hilâfetin Osmanlı Devletine geçişine dair herhangi bir nakle yer vermemekle birlikte, Osmanlı halifelerinin tarihini Sultan Selim'le başlatmakta ve Kanûnî'yi de halife olarak görmektedir. Kanûnî'nin bir sefer sonrası İstanbul'a girişini "Sahib-kıran makarr-ı hilâfetine vâsıl oldu" cümlesiyle ifade ettiği için bk., *LE*, vr. 58b-59a.
- ¹⁰ Semerkandî, *LE*, vr. 54b-55a. Müellife göre "Cesaret ve tedbirinde ecdadı arasında Yavuz'un bir benzeri yoktur."
- ¹¹ Müellife göre, Yavuz'un "habîs kavim" olan Karabaşlarla yani Safevîlere karşı savaşmış olması, onun takvalı ve dindar oluşuna delalet etmektedir. Çaldıran'ın isminin bu tarihten sonra Kâfir-kıran olduğunu ifade etmesi meseleyi bütünüyle cihad olgusu çerçevesinde değerlendirdiğini göstermektedir, Semerkandî, *LE*, vr. 55b-56a.
- ¹² Müellif Memlûkleri "bağî askerler" olarak görmekte, "şeytanın taraftarları" olarak nitelemektedir, Semerkandî, *LE*, vr. 56b.
- ¹³ Semerkandî, *LE*, vr. 57a.
- ¹⁴ Yavuz'un "Çaldıran savaşında Şah İsmail'e yardım edenlerin öldürülmesi vâcibtir" fetvası doğrultusunda amel etmesine dair bir değerlendirme için bk. Semerkandî, *LE*, vr. 56a.
- ¹⁵ Semerkandî, *LE*, vr. 56b. Müellifin değerlendirmelerinde Memlûklerin "bağî ve zâlim" olmaları hususu öne çıkmaktadır. Müslüman bir devletle yapılması hasebiyle tartışma konusu olan savaş meselesinde savaş taraftarı olan Osmanlı uleması Memlûkleri Semerkandî'nin bu değerlendirmeleri doğrultusunda görmüş ve özellikle "yol kesen bağîler (*kuttâ'-ı tarîk*)" şeklinde nitelemişlerdir. Mesela "Hersekzâde Ahmed Paşa ve Pîrî Mehmed Paşa gibi vezirlerin muhalefetine rağmen Mısır seferine çıkılması yönünde görüş bildiren" Kemalpaşazâde'nin bu yöndeki görüşleri için bk. Özen, "Kemalpaşazâde, Fıkhî Görüşleri", s. 241; İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları*, s. 41-44; Mustafa Kılıç, "İbn-i Kemâl'in Mısır Fetihine Dair Bir Risâle-i Acıbesi", *Diyanet Dergisi*, Ankara 1990, c. VI/1, s. 114-119.
- ¹⁶ Semerkandî, *LE*, vr. 57a-b, 58a.
- ¹⁷ Mesela bk., Semerkandî, *LE*, vr. 61b, 65b, 74b, 86a.

AYDIN AKTAY

BİR KENTSEL AYRIŞMA MODELİ OLARAK OSMANLI İSTANBUL’U

“Tüm koca İstanbul, neredeyse geçmiş yüzyıllardaki kadar huzurlu uykusuna devam ederken, azınlıklara tahsis edilen kıyılardaki semtlerde, Batı’nın patırtılı gecesi başlamak üzeredir.”(Loti;21)

Loti, İstanbul’a yaptığı üç günlük bir seyahatin izlenimlerini aktarmaya bu ifadelerle başlar. Bu ifadelerde azınlıklara tahsis edilmiş, özerk kentsel mekânlardaki gayri müslim yaşam tarzının ipuçlarını serer, devamında;

“İşte Haliç, sadece İstanbul’u ikiye ayıran bir iç deniz olmakla kalmaz aynı zamanda bir yakasında uyuyan, ötekisinde coşup duran insanlar arasına iki üç asırlık bir farkı da ortaya koyar” şeklinde İstanbul’daki Müslüman ve gayri müslim azınlıklar arasındaki kentsel ayrışmayı betimleyen Pierre Loti, aslında doğu batı geriliminin kentsel mekândaki izdüşümünü göstermektedir. (Loti; 22-23)

Bir oryantalist titizliği ile İstanbul izlenimlerini aktaran Loti’nin satırlarında klasik oryantalist tanımlama biçimlerinin en belirgin örnekleri olan Doğu’yu takdim etme, tanımlama ve doğu insanına özcü yaklaşma; doğuluya mistik, gizemli, kaderci bir rol biçme gibi çabalar görülmekle birlikte bu eleştirilebilecek anlatı tarzının dışında tezimize dayanak noktası sayılabilecek materyalleri de bulabiliyoruz.

İstanbul’un Müslüman kesimini barındıran yakasında ramazan gelince ortaya çıkan renk, şatafat ve coşkunun ise ramazan boyunca Galata ve Beyoğlu’ndaki coşkuyu, şatafatı gölgede bıraktığının da vurgusunu yapar. Şehir adeta bu ayda sessizliğe uykuya bürünmüş Müslüman halkın uyanışına şahitlik eder. Demektedir.

Görüldüğü gibi kentsel mekân ayrışması İstanbul’da aynı zamanda dinsel kimliklerin birbirlerine meydan okudukları bir kültürel rekabet imkânına dönüşmüştür.

Loti’nin bu betimlemelerinden çıkan sonuç da İstanbul ahalisinin keskin sınırlarla birbirlerinden farklı bir hayat tarzını yaşadıkları ve bu çok çeşitlilik temeli üzerine kurulu yaşamın hiçbir anında hoşgörü tahammül kavramlarının geriliminin yaşanmadığıdır.

İstanbul’da kent mimarisinin yapılanmasının ana karakteristiği olarak ilk dikkat çekici görüntülerden biridir; Galata Kulesi ve arka planında görülen kilise, Sinagog tarzı yapılara karşı Osmanlı devletinin bunların tam da karşısında Sela-tin (Sultanlar) Camileriyle adeta bir gövde gösterisi yapması.

Fatih Camii ile başlayan Şehzadebaşı Camii, Süleymaniye, Sultan Ahmet Camii ile devam eden bu camilere ek olarak kiliseden devşirilmiş Ayasofya’nın ve hemen berisinde inşa edilmiş Eminönü Camii ile bu görüntü adeta bir hilal şeklini almıştır.

Kentsel ayrışmanın en belirgin biçimiyle kendisini hissettirdiği bu manzara Osmanlıdaki kentsel yapılanmanın aynı zamanda bir kentsel ayrışma modeli olduğunu düşündürüyor.

Gayrı Müslim azınlıklara ayrılmış mekânlar ise ya Galata, Pera (Beyoğlu) gibi ayrışmanın en derin hatlarla belirginleştiği mekânlardı ya da Kumkapı, Haliç sahiline (Fener, Balat) itildikleri mekânlardı. Geriye kalan azınlık nüfusu ise İstanbul'un doğal ayrışma mekânları olan Adalar gibi semtlerde yaşamaktaydı.

Görüldüğü gibi Osmanlı'da şehir ahalisinin kentsel ayrışmasında etnik, kültürel veya sınıfsal kimliklerden en önde yer alan kimlik dinsel kimliktir. Mahalleleri, semtleri birbirinden ayıran en önemli faktördür dinsel kimlik.

Bu durum Osmanlı'nın hoşgörü ya da tahammül kültürü ile ilgili değildir ve sanıldığı gibi Osmanlı devletindeki şehir yapılanması bu iki kavramın geriliminden asla beslenmemiştir.

Osmanlıda arzu edilen yaşam tarzı farklılıkların farklılıklarını en belirgin hali ile yaşayıp koruyabilecekleri bir kentsel yaşam ortamı oluşturmaktır.

Bu yüzden farklılıkların bir arada hoşgörü ya da tahammül gerilimi ile yaşamalarına izin verilmez, mümkünse birbirleri ile temas kurmaları bile engellenmektedir. Ancak ticaret, devlet işleri ve kültürel bazı gerekliliklerle temaslar kuruluyor ancak daha ötesi çok da gerekli görülmemektedir.

Osmanlı kentsel yaşam pratiği içinde bu dinsel kimlikler arası ilişkilerin yoğunlaşması Tanzimat sonrasında hız kazanmakta özellikle 19. Yüzyılın başlarında bu durum ortaya çıkmıştır.

Bunun nedenlerini Osmanlı'nın yeniden yapılanması, yeni kurum ve organizasyonlar oluşturması dış ülkelerle yeni temaslar anlaşmalar yapması ve dünyadaki ticaretin serbestçe dolaşımına yönelik atılan adımlarla azınlıklara ilişkin dayatılan kapitülasyonlar etkili olmuştur.

Kısacası, Osmanlı'nın hoş gözü ya da tahammül kültürü üzerine yapılan genellemelerin çoğundaki ortak hata Osmanlı bünyesinde yaşayan Gayrı Müslim azınlıkların sanki Müslüman ahali ile iç içe, bir arada yaşadığına dair önsel kabuldür.

Oysa bunun aksine dinsel kimlikleri birbirlerinden yalıtın ve ihtiyaç olmadıkça birbirleriyle temas ettirmeyen bir kentsel yapılanma biçimi hâkimdir. Bu hâkimiyetin tecellisi olarak da "Müslüman mahallesinde salyangoz satılamamaktadır."

Bu durumda Osmanlıda hoşgörü veya tahammül arasında sıkışan bir iletişim kültürü de yoktu gerek de olmuyordu denilebilir.

Osmanlıda her yerleşim birimi bir topluluğun kültürel tanıtımını yapan anlatım bütünüdür. Bu yerleşimlerde bir arada yaşayan insanların her çeşit kültürel olgularını görmek mümkündür. Köy, mahalle, Kasaba, Şehir olsun her düzeydeki yerleşim birimlerinin kendine özgü bir kişiliği vardır.

Ancak bu toplulukların bağlı olduğu İslam, Hristiyanlık, Yahudilik gibi büyük dinlerin kültürel etkilerini yahut daha genel kriterler içinde Doğu, Batı kültürleri gibi etkenlerin karakterlerini taşıyabilirler.

Osmanlı toplumunda mahallenin örgütlenme tarzı genellikle bu dinsel kimliklerin belirleyiciliğinde olmuştur.

En küçük dinsel cemaatlerin bile bir mahalle içinde homojen bir bir aradalıkla yaşadığı görülür. Gürcüler, Keldaniler, Süryaniler, Maruniler, Ermeniler, Rumlar, Kiptiler gibi Katolik unsurlar bile; Pavlaki, Thondraki, Selikian ve Bogomiller, Gregoryenler, Nasturiler, Melkitler gibi Ortodoks unsurlardan ayrı bir bölgede, kentsel birimde yaşamayı tercih etmişlerdir. (Özbilgen; 277)

Görüldüğü gibi Osmanlıda kentsel mekânın paylaşılması dinsel kimliklerin birbirlerinden bağımsız bir kentsel ayrışma modeli ortaya koyarak mümkün olmuştur.

Kentsel ayrışmanın örneğini sadece kentsel birimlerin birbirlerinden bağımsız olmasıyla görmüyoruz, aynı zamanda giyim kuşam tarzında da farklılıkların farklılıklarını göstermesinde ve bunun bir devlet politikası olarak denetlenmesinde görmekteyiz.

Osmanlı padişahlarının yer yer hangi dinsel kimliğe mensup insanların ne tür kıyafetler giyeceğine dair düzenlemeler yapmak üzere fermanlar yayınladıkları tarihsel belgelerle sabittir.

Buna göre dinsel kimlik ve aidiyetlerin hem kentsel mekân ayrışmasıyla hem de yaşam tarzının gösterenlerine müdahale yoluyla teminat altına alındıklarını söylemek doğru olacaktır.

Söz gelimi, mescit etrafında Gayrı Müslimlerin ev edinmeleri ya da Gayrı Müslimlerle komşu olmalarına getirilen sınırlandırmalar da bu tezi güçlendiren dayanak noktalarını oluşturmaktadır. (Özbilgen; 234)

Osmanlı'da farklılıkların bir arada yaşaması imkânına dair güzellemelerin sahiciiliği

İslam medeniyeti iddiası taşıyan söylevlerin en büyük handikabı İslam medeniyeti dedikleri şeyin İslam'ın hâkimiyet kurduğu tüm coğrafyaların ve içindeki halkların, kültürleriyle birlikte donuklaştığı, aynılaştığı bir alışkanlıklar sistemi bütünlüğü içinde olduğunu düşünmeleridir.

İslam Medeniyeti bu bakış açısına göre, belli yapılar, giyim-kuşam, yeme-içme alışkanlıkları, adabı muaşeret, estetik değerlerde bir standartlar sistemi, şehir ve mimaride kalıplaşmış bir gelenekler sistemidir.

Yine bu bakış açısından İslam medeniyeti, hakim olduğu yerlerde komşuluk ilişkilerinde, örf ve âdetlerde, hayata ve dünyaya ve insana bakışta belirlenmiş bir zihinsel formasyon düzeyi ve dünyanın her yerinde bu kalıpların belirlendiği bir anlayış formatı üretir.

Söz konusu standartların bir kısmı için bu doğru olsa da büyük çoğunluğu için bunu söylemek fazlaca indi bir yaklaşım olacaktır. Çünkü Emevi, Abbasi, Osmanlı, Selçuklu ve Endülüs, Safevi İranı tarihinden bu konularda standartlar belirlemek çok mümkün görünmüyor.

Kaldı ki bu dönemler için serdedilen düşüncelerde bile tarihçilerin konsensusünün oluştuğunu söylemek de güçtür. Bu yüzden hangi İslam ve hangi dönem medeniyeti söz konusu edilmektedir bu anlayışta bunu belirlemek ayrıca imkânsızdır.

İslamın böyle bir hedefi olup olmaması ya da kuran ve sünnet literatüründe peygamber(ler)in böylesi iddialarının olup olmaması ayrıca sorundur bu bakış açısıyla. (Aktay; 380)

Bizim medeniyetimiz düşüncesinin nihai sonunun ari bir ırksal tutum potansiye- li ve alışkanlıkları üretmek olacağı düşüncesi bile korkunçtur bu yüzden.

Ortak estetik duyarlılıklar geliştirmek, bunu kültürel tüm birimlere yaymak düşüncesi böylesi bir zihniyetin hedefidir. Ancak bunun gereği ve doğruluğu üzerindeki tartışma kapıları sonsuza kadar açıktır. Söz gelimi, yıllarca Osmanlı kentsel mimarisine yön veren medeniyet anlayışının “farklılıkları bir arada yaşatmak” olduğu sıklıkla dillendirilmiştir.

Oysaki Osmanlının farklılıklarla bir arada yaşama zorunluluğunu en çok hissettiği İstanbul’da bile gayrı Müslimlerin tam bir kentsel ayrışma düzeniyle tecrit edildikleri mekânlarda, kendi farklılıklarını Müslümanlardan ayrı yaşam adacıklarında koruyabildikleri ve devrin iktidarının bir tasarrufu ve denetlemesiyle bunun mümkün olabildiği görmezden gelinen bir gerçektir.

Dört tarafı surlarla çevrilmiş Beyoğlu’nun, surların etrafını ören hendeklerle ve çevresini kuşatan Müslüman semtlerle yapılandırılmış mimari durumu hiç de farklılıkların bir arada yaşadığı bir medeniyet anlayışını yansıtmamaktadır. (Kaya;39)

Komşumuz Ermeni Agop ve Yahudi Salamon güzellemeleri ile dolu hatıratların çoğu ise Cumhuriyet devri edebiyatının güzellemeleridir ki bu güzellemelerin sonu da 6-7 Eylül kâbusu ile sona ermiştir. Gerçekte Osmanlı, farklılıkların birbirine geçtiği ve birbirleriyle etkileşimine sonsuz hoşgörüyle bakarak izin verdiği bir yönetim değildi.

Ancak şu rahatlıkla söylenebilir ki Osmanlı’nın kentsel mimarisi, farklılıkların farklılıklarını teminat altına alan ve bu farklılığı koruyan bir anlayışla hareket eden bir yönetim dinamiğine sahipti. Bu dinamiğe sahip olduğunu söylemek Osmanlı’nın farklılıkların bir arada yaşamalarına imkân verdiği bir yönetim anlayışına sahip olduğunu söylemekle aynı şey olmaz ve doğal olarak böylesi bir düşünce ya da iddia yanlış olmaktadır.

Kılık kıyafet düzenlemesi yapılırken bile Osmanlı devleti yönetiminin Gayrı Müslim kadınlarının Müslüman kadınlarına benzememesi için ve Müslüman ahalinin karşısında Gayrı Müslim azınlıkların daha aşağı bir statüde olduklarını belirginleştirecek kılık kıyafet tercihinin renginden türüne kadar karışılması ilginçtir.

Bu ilginçlik mimaride de kendini göstermektedir. Gayrı Müslimlerin ikamet yerlerinin Müslümanların binalarından daha yüksekte olamayacağı, mescit cami etrafında gayrı Müslimlerin oturamayacağı gibi düzenlemeler dönem dönem fer-

manlarla duyurulmuştur. Özellikle IV. Murat Dönemi bu tarz düzenlemelerin ay-yuka çıktığı dönemlerdir.

Gayrı Müslimler bu dönemde yeni mabetler inşa edemedikleri gibi varolan mabetleri eskidiğinde onları tamir edecek izni bile almakta zorlanmaktadırlar. Tüm bunlara ek olarak Müslümanların mekânlarında ata binememeleri de cabasıdır.

İşte tüm bu örnekler şunu göstermektedir ki bir arada hoşgörü ya da tahammül göstererek yaşamak çabasının çok ötesinde bir farklılıkların farkını, üstünlüklerin üstünlüğünü koruma çabası merkezli bir medeniyet anlayışı hâkimdir Osmanlı şehirlerinin yapılanmasında.

Bu yüzden sadece Beyoğlu değil, aynı zamanda Fener- Balat- Adalar gibi kentsel mekânlarda homojen, Gayrı Müslim cemaatler veya azınlıklar rahatlıkla kendi yaşam pratiklerine ve ideallerine, inançlarına uygun bir yaşam imkânını ancak Müslümanlarla karışmadan bulabiliyorlardı.

Aynı emniyet duygusu ve rahatlığı tersinden bakıldığında Müslümanlar için de söz konusuuydu.

Ne zaman ki Cumhuriyetin aynılaştırıcı, ulus kimlik inşasına dayanan tepeden in-meci homojenleştirme çabaları zirveye çıkmış o zaman da farklılıkların bir araya geldiği birbirlerini yok ettiği melez bir kimlikler mozaigi ortaya çıkmıştır.

KAYNAKÇA

- Aktay.Yasin, (2007) AyVakti Dergisi, “Medeniyet Kimin Ürünü”82-83-84.Sayı, İstanbul
 Kaya. Önder, (2010) İstanbul “2500 Yıllık Tarihi”, Timaş Yay. İstanbul
 Loti.Pierre,(1999), 1890 İstanbul, Çev:Galip Baldıran, Vadi Yay. Ankara
 Özbilgen. Erol,(2011), Bütün Yönleriyle Osmanlı, Yeni Şafak Gazetesi Kültür Yayınları, İstanbul

İSMAİL SERT

TOYNBEE'DEN BİZE KALAN

İngiliz. İngiliz tarihçi ve medeniyet kuramcısı. 1889 Londra doğumlu. Oxford'da Yunan ve Latin klasikleri üzerine eski moda eğitim gördü. Birinci Dünya Savaşı sırasında İngiliz savaş bakanlığına bağlı propaganda bürosunda çalıştı. Birçok kişiye göre bu görev bildiğimiz adıyla; ajanlık. Bu tartışmalı olsa da Dışişlerinde, Üniversitede, Kraliyet Uluslararası İlişkiler Enstitüsünde çalışarak bir ömür boyu İngiliz hükümetinin hizmetinde bulundu. En önemli çalışması olan 'A Study Of History' Türkçede 'Tarih Bilinci' adıyla yayınlandı. En çok satılan kitaplar listesine giren bu eseri çevresinde pek çok tartışma yapıldı. 1975'de hayata veda etti. Yüzyılın yetiştirdiği en önemli tarihçilerinden birisi olarak kabul ediliyor.

Toynbee, 'tarihi niçin incelemeli?' sorusuna şöyle cevap verir: "Sanmıyorum ki tarih, kelimenin nesnel anlamında olayların ard arda sıralanışı olsun. Bunun gibi tarih yazmak da olayları anlatmak değildir. Bütün gözlemciler gibi tarihçiler de gerçeği anlaşılabilir hale getirmek zorundadırlar. Bu da onları neyin doğru neyin anlamlı olduğu konusunda boyuna yargıya varmaya götürür. Bunun için sınıflandırma yapmak, olayları mukayeseli olarak incelemek gerekir; çünkü olaylar aynı anda birçok yollardan gelişmiştir. Görevlerinin anlamını tam olarak kavramış tarihçiler, kesin sonuca varmayı gözetken açıklamalar yapmak tehlikesindedirler. Ancak bence kendilerini buna zorlamamalıdır. İnsanlar yeteneklerinin sınırlarına göre seçim yapmakta özgürdürler. Ayrıca şuna inanırım ki tarihin bize öğrettiklerinden biri de insanların, elle tutulamazsa da kendini belli eden bir insan-üstü gerçek olduğunu bilerek seçimler yapmasını öğrenmeleri gerektiğidir."

Toynbee'ye göre Tarih, zaman ve mekân içinde hareket eden insani olayların incelenmesidir. Tarihçi bütüne bakarken, olayların kavramsal bütünlüğüne erişmeye de çalışmalıdır. Tarih bir yandan bireysel olayların karmaşıklığını korurken, diğer yandan belli bir anlam uyarlığı olan bir tasarım halinde onları inşa edebilmelidir.

Tarihe devlet ölçekli değil, kültür ve medeniyet ölçekli yaklaşır. Medeniyetler sürekli hareket halinde olan dinamik yapılardır. Medeniyet, insanlığın tarihsel yürüyüşüdür. Çünkü medeniyet ayırt edici özelliğini insandan alır. İnsan ise sürekli değişir. O'na göre; medeniyet bir durum değil, bir harekettir. Bir liman değil, bir yoldur.

O'na göre tarih, medeniyetler hakkında olumlu ya da olumsuz değerlendirmelerde bulunmamalı, medeniyetleri anlamaya çalışmalıdır. Bunun için tarihsel olay ve olgular arasındaki derin bağlantıları keşfetmeye ve kodlarını çözmeye çalışmalıdır.

Dini karakterlerle bölgesel ve siyasal nitelikleri birleştirerek medeniyeti tarih incelemesinin konusu yapmıştır. Tarihsel inceleme içinde medeniyet, toplumun bir türüdür. Tonybee birbiriyle ilişkili ya da ilişkisiz 21 medeniyet sayar: Batı, Rusya'daki Ortodoks, Yakın doğu'daki Ortodoks, İran, Arap, Hindu, İki uzak

doğu, Helenik, Süryani, Hint, Çin, Minos, Sümer, Hitit, Babil, And, Meksika, Yukatek, Maya, Mısır.

Ve beş durdurulmuş medeniyet: Polinezya, Eskimo, Göçebe(Nomad), Osmanlı ve Sparta.

Tonybee medeniyetlerin her aşamasını ele alarak uzun analizler yapmıştır. Ortaya çıkışından ya da ortaya çıkamayışından başlayarak büyümesine, genişlemesine ve oradan çöküş ve dağılışına kadar medeniyetlerin bütün aşamalarını anlamaya ve anlatmaya çalışır.

Tonybee medeniyetlerin ortaya çıkışını izah ederken sorunu şöyle ortaya koyar: Niçin bazı toplumlar medeniyet olarak ortaya çıkmayı başaramamışlardır? Niçin başka bazı toplumlar medeniyet olarak ortaya çıkmaktadırlar?

Bu sorulara cevap ararken ipuçlarına ulaşır: Medeniyetin oluşması ne yalnızca ırkın özelliği sebebiyledir! Ne de sadece coğrafya şartlarıyla ilişkilidir. Medeniyet, bu iki faktörün özgün bir bileşimi ile ortaya çıkar.

Medeniyet kaos ve güvensizliğin sona erdiği yerde başlar. Korku ortadan kalktığında merak başlar ve insan, hayatın anlamının izini sürer.

Medeniyet için yerleşik hayat bir zorunluluktur. İnsan ancak bir yere yerleştiği zaman medeniyet oluşturmak için fırsatlar bulur. Evini, mabedini, mektebini kurar ve üretime geçer. Hayvanları evcilleştirir. Bu süreçte kendisi de eğitilir; Düzenli çalışmayı öğrenir, üst düzey ihtiyaçlar olan ahlaki, zihni ve entelektüel ihtiyaçlara yönelir, incelik ve zarafet üretir. Toynbee'nin ifadesiyle "Medeniyet; köylünün kulübesinde başlar, ancak çiçeğini şehirde açar."

Coğrafi ve iktisadi şartların uygunluğu bir kültür meydana getirir. Kültür ise bir insan tipi yaratır. İngiliz medeniyetini yapan İngiliz değildir, İngilizli İngiliz yapan İngiliz medeniyetidir.

Tonybee'ye göre medeniyetin ortaya çıkması için dört temel şartın yerine getirilmesi gerekir:

1. Ekonomik temel, 2. Siyasi temel, 3. Ahlaki temel, 4. Zihni temel.

Toynbee'ye göre "Medeniyet sert olmayan bir coğrafya ile yaratıcı bir azınlığın eseridir." Doğmayı başarmış bir medeniyet ilk ve en yüksek engeli aşmış demektir. Bir toplumun büyüme sürecine girmesi için, bir meydan okumaya karşı başarılı bir tepkinin yeni bir meydan okumaya yol açması, böylece tek bir hareketin bir hareketler dizisine dönüşmesi gerekir. Zira doğum tek bir eylem; büyüme ise istikrarlı bir süreçtir.

Medeniyetler tehlikelerle yüz yüze gelme ve bunlara cevap verme ilişkisiyle ilerler. Toynbee, yirmi bir medeniyeti inceleyerek bu hükme varmıştır. Medeniyetlerin büyümesi yaratıcı bir azınlığın elindedir. Bu elitler yalnızca toplumlarının karşısına çıkan meydan okumaları başarıyla savuşturmakla değil, aynı zamanda yaratıcı olmayan insanlar çoğunluğunu da kendileriyle birlikte sürüklemekle sorumludurlar.

Medeniyetlerin büyümesi teknolojik ilerlemeden ve egemenliğinin genişlemesinden ileri gelmez. Teknikte ilerleme ile medeniyette ilerleme tamamen farklı süreçlerdir. Birbirleriyle ilgileri de yoktur.

Tonybee, medeniyetlerin nasıl ve niçin dağıldıkları, çözüldükleri ve çöktükleri ile de ilgilenir.

Büyüme sürecinde medeniyetler meydan okumalara başarıyla karşılık verirler. Çözülme süreçleri ise bunun tam tersine işler. Medeniyet karşısına çıkan meydan okumaya yeterince cevap veremez.

Çöküş üç adımda kendisini gösterir: 1. Azınlıktaki yaratıcıların gücü kesilir. 2. Geniş toplum kesiminin taklidi durur. 3. Bir bütün halinde toplumsal birlik kaybolur.

Tonybee'ye göre medeniyetler dıştan bir etkenle değil, kendi hataları sonucu felakete uğrarlar. Ve medeniyetler intihar ederek yok olurlar. Bir medeniyet, kendi kendisini çökertmek üzereyken, sınırlarının dışından gelen yabancıların son hamlesiyle yıkılır. Dıştan gelenler çöken medeniyetin yıkıntılarını ortadan kaldırır.

Tonybee'nin iddiası şudur: Bir medeniyet kendi kendini belirlediği sürece çökmez. Yani kendine ait kararları belirleme yeteneğini kaybetmesi, esaslı çöküşün başlangıcıdır. Ancak çöküş, kaçınılmaz ya da geri çevrilemez de değildir. Çözülme süreci nasıl başlamışsa aynı yoldan geri kazanılabilir.

Tarihteki saldırgan medeniyetler, rakiplerini kültür ya da ırk bakımından aşağı görmek eğilimindedirler. Saldırıya uğramış medeniyetler ya kendilerini aynı seviyeye gelmeye zorlar, ya da aşırı bir savunma durumuna geçerler. Toynbee bu noktada şunları söyler: “Daha zayıf bir topluma egemen olmayı başaran bir medeniyet, kurbanlarını doğuştan aşağılık sayma eğilimindedirler. Böylece bir toplumun üyelerini bitki ve hayvan düzeyine indirerek kendi çıkarlarının doğrultusunda onları sömürebilir, ya da yok edebilir.”

Tonybee en önemli eserlerini 60 yıl önce vermiş, önemli bir medeniyet kuramcısı ve tarihçi. Dünya ondan sonra 60 yıl içinde çok değişti. Yeni kavramlar ortaya atıldı, yeni analiz yöntemleri bulundu. Yaşananlar teorisyenleri şaşırttı. Teknoloji, ulaşım ve iletişim dev adımlarla ilerledi. Tarihçilerin, düşünürlerin analiz etmekte aciz kaldığı gelişmeler yaşandı. Kırılma anlarının naklen yayınlandığına şahit olundu. Değişim ve dönüşüm, bir neslin hayatına bile çok şeyler sığacak kadar hızlandı.

Bütün bunlar Tonybee'nin yaşadığı çağda çok yerinde görünen analizlerini, tamamen ortadan kaldırmasa da yıprattı.

Yine de Tonybee'nin modellemeleri, örneğin yakın zamanda Arap ülkelerinde yaşanan olayları ve dönüşümleri izah ederken yardımcı olamaz mı?

Onun ‘Bir medeniyet kendi kendini belirleme yeteneğini kaybetmediği sürece yıkılmaz.’ tezini zihnimizdeki fotoğraflardan bazılarının yanına koysak çok mu aykırı kaçacaktır?

Yine onun ‘saldırgan medeniyetler rakiplerini kültür ve ırk olarak aşağılayarak işe başladılar.’ tezini hatırlasak bu taze olayları açıklarken işimize yaramaz mı?

METİN EROL

GARADUY’NİN ‘MEDENİYETLER DESTANI’NDAN TOYNBEE’NİN ‘MEDENİYET YARGILANIYOR’UNA: BİR KÖKEN SORGUSU

Roger Garaudy, hedefini, tarihin bakış açısının değiştirilmesi gerektiğini göstermek; sömürgeciliğin sona ermesinden sonra, tarihî inisiyatif ve hamlenin tek merkezi, değerlerin tek yaratıcısı sanki Avrupa imişçesine, insanlık tarihine sadece Avrupalı gözüyle bakmanın artık imkansız olduğunu anlatmaktadır¹ diyerek belirlendiği ‘İnsanlığın Medeniyet Destanı’ kitabının son bölümünü “İnsan Ancak Medeniyetler Diyalogu Sayesinde Hayatta Kalabilir” başlıklı bir yazı ile bitiriyor. Medeniyetin gelişim aşamasını bu makalesinde Garaudy üç aşamada anlatıyor: “Birinci eşik, insanın âletle doğuşu oldu. İkincisi, tarımla birlikte medeniyetin fiş-kırmasıydı. Üçüncüsü ise, maddenin göbeğindeki atomla ve hayatın kalbindeki genlerle oynama eşiğidir. Bundan böyle insan, bütün önceki fetihlerini silip atma güç ve kudretine ermiş bulunuyor.”² Garaudy, medeniyetin kuruluşunu bu üç aşamada anlatsa da medeniyet aslında kurulup tamamlanan bir yapı değildir. Aksine sürekli kendi içinde çağlar açıp çağlar kapatan, kurulumunu bir türlü tamamlamamış bir yapıdır. Kûn ile doğmuş sûr ile ölecek bir insandır medeniyet. Garaudy, üçüncü aşamadan sonra medeniyetin varlığının devamlılığını, insanın devamlılığıyla özdeşleştirir. “Descartes ile Faust’un tabiata hükmetme hayalleri, dünyanın kirletilmesine ve tabii kaynakların tüketilmesine sevk ediyor.”³ Kapitalizme karşı bir üslupla konuşur Garaudy. Yaşadığı şartlar düşünülürse ona hak vermemek mümkün değil. İnsan, doğanın sırrını çözmek için giriştiği sorgulama-yla başlatmıştır medeniyet. Zaman hem insanı hem de medeniyeti geliştirip büyümüştür. İnsan elinde bir bebektir medeniyet, zamanla çocuklaşıp gençleşmiş ve adam olmuştur. Gelişmeye devam etmese de büyümeye devam eder. Ölüm yaşı, kıyamet olan bir büyüme... Pek çok insanın elinde büyüdüğü için kendini büyüten tüm insanları gömmüştür. Günümüzde kendisi özgürlüğünü kavramış bir Avrupalı olarak bizlere seslenir. Artık insan medeniyetin eline doğan bir bebektir. Çünkü insan, Descartes’la kendi babalığını medeniyete vermiş ve Fausttiyen bir ruh ile onun çocuğu durumuna düşmüştür. Böylesi bir ortamda medeniyet kendi çoğulculuğunu yitirmiş, tek bir hükümdar bedene bürünmüştür. Bunun için Garaudy şöyle der: “Hakikî medeniyetler diyalogu, ancak herkes diğer insanı, kendisinin tam anlamıyla insan olması için, kendisinde bulunmayan taraf olarak görüp buna kesinlikle inandığı zaman var olur.”⁴ Garaudy’nin bu söyledikleri zor gibi görünüyor. İnsanların dahi diyalog kuramadıkları bir dünyadayız. Kapitalizmin

tek beden bir medeniyet olarak, dünyayı sarmalaması içinde sıkılan ruh, Garadun'dun'ın medeniyetler diyalogunu kurmak için söylediklerine muarız günümüzde.

Böylesi bir dünyada medeniyeti aramak zor. İnsan olarak kendi ontolojimiz üzerine düşünmekten bile uzağız. Medeniyetler diyalogunu öldürüp tek hükümdar bir medeniyet yaratan insanoğlunun dünyayı düşürdüğü hâlden kaynaklanıyor bu durum. İnsan olarak, kendi ellerimizle başımıza getirdiğimizi felaketi bunun için bir başkasından bilemiyoruz. Kendi ontolojimi sorguladığımda medeniyete olan özlemim, günümüzde hüküm süren medeniyetin bana son derece yabacı olduğunu ortaya koyuyor. Kendi köklerimin yerliliğini, yetiştiğim bu toprağa yabancı buluyorum çünkü. Günümüz dünyasına hâkim olan medeniyetin, tüketimle beslenen devamlılığının bana yapmış olduğu saldırıdan şikâyetçiyim bu yüzden. Ancak burada bencil davranmak istemem. Çünkü Toynbee'nin 'Medeniyet Yargılanıyor' isimli eserini okuduğum zaman benzer şikâyetlere rastladım. Söz gelimi benim köklerimin yerliliği için Toynbee şöyle diyor "Komünizm'in ortaya çıkışından yüzyıllar önce atalarımız, aynı umacıyı İslam'da bulmuşlar. Günümüzde Komünizm'in yaptığını aynı nedenlerle, On altıncı yüzyılda İslam, Batılı kalplere bir isleri ilham ederek yapmaktaydı. İslam da Komünizm gibi, Batılı inanın belli bir doktrine dayanmayan bir uyarlaması olan Anti-Batıcı bir hareketti. Ve Komünizm gibi o da ruhun kılıcını, maddi donatımdan yoksun olarak kullanmaktaydı"⁵, "‘Blokuzlar’ ile Batılılar, dört yüz yıl önce Türk olma tehlikesinde kaldıkları gibi bu gün de komünist olma tehlikesiyle karşı karşıyalar"⁶ diyerek, kendi atalarının medeniyetinden kaygılanıyor. Kaygısının kaynağı ilk komünizm, ancak kendi atalarından ona kalan bir miras var, bu mirasın kaygısıysa İslam. Benim yabancılığımı yerliliğe evirecek olgudan Toynbee atalarının kaygısı olarak bahsediyor. Bugün kendi varoluşuma muarız olan bir medeniyetin içinde nasıl şikâyetçiysem, Toynbee'nin yapmış olduğu da bundan pek farklı değil aslında. Fakat o, benim köklerimi düşman olarak görmekten de uzak durmaz ancak kendi atalarını da eleştirir" Düşmanımızın bizi, değerlerimizi yok ederek bastırmak yerine kusurlarımızı göstererek tehdit etmesi gerçeği, bize karşı yürütülen mücadelenin sonuç olarak bizim yüzümüzden olduğunun delilidir. Bunun gerçek nedeni, Batı insanının doğaya olan büyük teknolojik müdahalesi, babalarımıza tarihin sona erdiği yanlış düşüncesini ilham eden bilimdeki etkin ilerlemesiydi."⁷

Yeryüzüne hâkim olan temel medeniyetleri, seçkin ruhlu insanların kurduğunu söyler Toynbee: "Kimlerdir bu insanlığın seçkin ruhları? Konfüçyüs ve Lao-tse. Buddha, Yahuda ve İsrail'in peygamberleri, Zerdüş, İsa, Muhammed ve Sokrates'i bunlar arasından sayabiliriz ve bu seçkin ruhların hiçbirisi yaşayan beş medeniyetin çocuklarından değil. Konfüçyüs ve Lao-tse, şimdi ölü olan Uzak Doğu medeniyetinin ilk neslinin, Buddha şimdi ölü bulunan Hint medeniyetinin ilk neslin çocuklarındandı. Hosea, Zerdüş, İsa ve Muhammed şimdi ölü bulunan Suriye medeniyetinin, Sokrates ise şimdi ölü bulunan Yunan Medeniye-

tinin çocuklarındandı.”⁸ Bu noktadan hareketle bir kritik bir de eleştirel iki tespit yapabiliriz. Kritik olan yaşadığımız çağa hâkim olan medeniyetin bir seçkin ruh tarafından değil, bir ideoloji olarak kapitalizm üzerine kurulduğu gerçeğidir. Seçkin bir ruh tarafından inşa edilmediği için kendisi de bir seçkinlik ifade etmez günümüz medeniyeti. Çelişkili durum ise Hz. Muhammed için yapılan yargıdır. Şahsi kanaatimce doğru bir yorum değildir bu. Çünkü İslam medeniyeti, Muhammedî ruhun hâkim olduğu bir medeniyettir. Hz. Muhammed tek bir toplum için değil, tüm dünya için gönderilmiş bir peygamberdir. Günümüzde bu medeniyet kapitalist ideoloji ile kurulan ve dünyaya hükmeden bir medeniyet tarafından baskı altına alınmaya çalışılıyor olunabilir; ancak buna karşı bir kişinin kıldığı namaz bile İslam medeniyetinin (Muhammedî Ruhun) yaşaması için yeter. Ayrıca medeniyeti sadece insanoğlunu kapsayan bir şey olarak görürsek İslam medeniyetinin ölebileceği ihtimalini diri tutmuş oluruz; fakat medeniyet tüm canlılar için bir oluşum ise, İslam medeniyeti asla ölecek bir medeniyet değildir. Yeryüzünde Allah’ın adını anacak bir tek insan kalmasa dahi onu zikreden tabiatın varlığı İslam medeniyetini yaşatmaya yeter.

Günümüzde hâkim olan medeniyet, her şeyden önce kendi köklerini İslam medeniyetinde bulanlar için helal değildir. Çünkü Toynbee’nin de dediği gibi bu medeniyet çalınmışlık ve sömürülmüş hak üzerine temellenmiştir. “Geçmişte kalan beş-altı bin yıl içinde, medeniyetin ‘baba’ları bizim anıların balını çaldığımız gibi kölelerin emekleri sonucu ortaya çıkan meyveleri çaldılar.”⁹ Peki, bu medeniyet, İslam medeniyetini nasıl baskı altına alıp kendini var etmiştir? Toynbee şöyle anlatıyor: “Son Haçlı seferinin başarısızlıkla sona ermesinden sonra, Batı âlemi ortaçağ sonları ve yeniçağın başlarında yalnızca Akdeniz sahili boyunca değil aynı zamanda Tuna havzasında yeni bir kıta boyunca da Osmanlılara karşı savunmaya geçti. Yine de bu savunma taktikleri büyük ölçüde zayıflığın stratejik bir ifadesi oluyordu; çünkü Batılılar, enerjilerinin çok azını kullanarak Osmanlı saldırılarını çıkmaza sokmayı başarmışlardı ve İslam’ın enerjisinin yarısı savaş alanında yok edilirken, Batılılar kuvvetlerini okyanusun, dolayısıyla da dünyanın efendileri olma yönünde kullanıyorlardı. Bu yüzden Amerika’nın keşif ve istilâ edilmesinde Müslümanlardan önce davranmakla kalmamışlar, aynı anda Müslümanların Endonezya, Hindistan ve tropik Afrika’ya gelerek kazanacakları topraklara girmişlerdi. En son olarak İslam’ı çevreleyip ondan sağlayacakları bütün kârları düşündükten sonra, kendi topraklarındaki eski düşmanlarına saldırdılar.”¹⁰ Ancak burada çok ilginç noktalar var: İslam, hiç bir zaman toprak kazanmak için savaş yapmamıştır. Gaye cihat olarak Allah indindeki tek din olan İslam’ı duyurmaktır. Batı, toprağı fetheder; İslam ise insanı fetheder; ancak bu kanlı bir fetih değildir, kalbî bir fetihtir. Toynbee’nin belirttiği gibi Batı, toprağı kendine bir kullanım ve dünya hükümdarlığının nesnesi olarak görür. İslam ruhunu taşıyan ve bu uğurda cihat yapan devletler, toprağın evvela kendi vücutları olduğu bilincindedirler. Ba-

tı, İslam'ı boğmak için uzak yakın demeden toprak feth eder. İslam ise cihat üzere olduğu için erişebildiği yerleri fethetmiştir. Batı medeniyetinin son geldiği durumu Toynbee şöyle anlatır “Batının İslam dünyası üzerine bu yoğun saldırıları, iki medeniyeti günümüzde yeniden karşı karşıya getirdi. Görülecektir ki bu, Batı medeniyetinin, bütün insanlığın büyük bir toplum halinde birleştirilmesini ve modern Batı tekniği sayesinde kullanabildiğimiz yerdeki, gökteki, denizdeki her şeyin kontrolünü isteyen büyük hırsının bir parçasıdır.”¹¹

İslam medeniyetinin baskı altına alınmasının nasıl gerçekleştiğini uzun vade- li bir devlet ideolojisi olarak yukarıda belirttik. Bir de aynı sürecin, benzer ideolojile, insan duyarlılığı üzerinden nasıl yapıldığına bakalım. Bunun için Toynbee 1920’lerde San’a İmamı Seyyit Yahya ile bir İngiliz elçi arasındaki konuşmayı aktarır: “Elçinin görevi San’alıların Birinci Dünya Savaşı’nda işgal ettikleri ve bir daha boşaltamadıkları İngilizlerin himayesinde bulunan toprakları savaşmadan geri vermesi için İmam’ı kandırmaktır.”¹² Aralarında uzun bir konuşma geçiyor ve nihayetinde son söylenenler şu şekilde: “İmam, konuşmanın bittiğini ima eden bir gülümsemeyle, ‘Ne olursa olsun, ben parlamentodan, içkiden ve bu gibi şeylerden hoşlanmıyorum.’ dedi. İmam’ın hâl diliyle ifadelendirdiği şey, İmam’ın Batı askeri tekniğinin ilkelerini benimsemekle, geleneksel İslam medeniyetini bütünüyle parçalayacak bir belâyı insanların hayatına yerleştirdiği idi. Başlattığı kültür devrimi en sonunda Yemenlileri, Batı yapımı hazır giysiler giydirmek zorunda bıraktı.”¹³ En son aşamada zaten İmam’ın kendi medeniyetini nasıl yıktığı ortada. Andığımız benzerlik, kendi medeniyetimin dönüşüm sürecindeki hali ile benzerlik içinde olmasıdır. Toynbee bu baskılanmayı “Türkler yalnızca anayasalarını değiştirmekle kalmadılar (bu oldukça basit bir iş sayılabilir); fakat İslam inancının koruyucusu durumda olan Halife’yi ve müessesesini, tekkeleri, medreseleri, kadınların yüzünden, ifade ettiği bütün şeylerle birlikte peçeyi kaldırdılar, İslam’ın temel direklerinden olan, kişinin alnını yere koyarak kıldığı namazı, kılan insan için imkânsızlaştıran şapkaları giymek zorunluluğu getirerek erkekleri inanmayanlarla aynı seviyeye getirdiler; İsviçre Medeni Hukukunu kelimesi kelimesine Türkçeye çevirip, İtalyan Ceza Hukukundan alıntılar yaparak şeriatı kaldırdılar ve Meclis’in oylarıyla yasallaştırdılar; Osmanlı edebi mirasının büyük bir kısmını yok saymak pahasına Arap harflerini Latin alfabesiyle değiştirdiler. Türkiye’deki bu ‘Herodian’ devrimlerinin en cüretkâr ve en önemli değişikliği Türk halkının önüne yeni bir sosyal ideal yerleştirilmesidir. Artık eskisi gibi çiftçi, savaşçı ve insan çobanı olmayacaklardı, ticaret ve endüstri ile uğraşarak, gerektiğinde hasımları Yunanlılara, Ermenilere, Yahudilere karşı koydukları gibi, Batılılara da karşı koyabileceklerini ispat edeceklerdi... Batılı bir milletin veya devletin kopyasını Türkiye’de üretmeye çalışıyorlar(dı).”¹⁴ Türkiye’nin geçirmiş olduğu yeni medeniyetini kurma sürecini en geneliyle bu şekilde anlatıyor Toynbee. Ancak ilginç olan ve en can alıcı noktayı bakınız na-

sıl söylüyor: “Bu şartlarda Türklere karşı davranışımız en azından bir kabalık sayılır. Bizim tehdidimizin kurbanı olan Türk, ne yaparsa yapsın gözümüze giremeyeceğini, kitabımız Kitab-ı Mukaddes’ten alıntılar yaparak gösterebilir: ‘Biz size kaval çaldık, siz oynamadınız; biz yas tuttuk siz ağlamadınız’* ‘tehdidimizin kaba olması, aynı zamanda yanlış olmasını gerektirmez. Bu sarf edilen emek boşuna olmasa ve bu çok dikkatli Türk ‘Herodian’ları amaçlarını tam tamına ulaşırsalar bile, bu, medeniyet hazinemize ne ekleyebilir?’”¹⁵

İşte can alan soru: Medeniyet tarihimize böylesi bir kopya medeniyet ne ekleyebilir? Toynbee, bir tarihçi olarak Türklerin bin yıllık İslam medeniyetini yıkıp kendi medeniyetlerinin bir kopyasını yaratmalarını böbürlenerek karşılamak yerine, böylesi bir öykünmenin medeniyet hazinesine ne katabileceğini sorgular. Batı topluluğu ile İslam’ın işçi kalabalığı arasında iki tehlikenin varlığını belirtir, “Bunların birisi psikolojik diğeri ise maddî ki bunlar ırkçılık ve alkol olarak gösterilir. Kabul edildiği takdirde İslâmî ruh bu hastalıkları, yüce bir ahlâk ve toplumsal değerle yok edecek kadar kuvvetlidir.”¹⁶ Bu iki kavram bizlerin yeni medeniyetimizi üzerine temellendirdiğimiz iki kavramdır. Böylesi bir medeniyetin temellerini atarken dünyaya şöyle diyorduk “...Batıya karşı ‘Kutsal bir savaşa önderlik etmek yerine, hayatını Batılı anlamda yeniden düzenlemek inancında. Çağdaş İslam dünyasının en ilginç olaylarından birisi, Türkiye Cumhuriyeti’nin geleneksel İslamî dayanışmayı kabul etmemek için diremesidir. Türkler, ‘Kendi kurtuluşumuz kendi ellerimizle sağlamak inancındayız. Bize göre bu kurtuluş ekonomik olarak kendi kendine yeterli, siyasal olarak bağımsız bir devletin Batılı model üzerine kurulmasına bağlı. Diğer Müslümanlar kendi kurtuluşlarını istedikleri yerde arayabilirler. Onlardan yardım beklemediğimiz gibi, onlarda bizden beklemesinler. Herkes başının çaresine baksın; her koyun kendi bacağından asılır’ diyorlardı.”¹⁷ Cumhuriyetle böyle bir toplum inşa ettik. İnşa edilen toplum yıkılan Osmanlı medeniyetinin (burada İslam medeniyetinin temsilcisi olarak kullanıyorum) kalıntılarıyla, dış cephesini kapitalizmin inşa ettiği Batı medeniyeti ile örülüydü. Barok tarzı mimarinin örnekleriyle gördük biz bu dış yapının böyle olduğunu. Daha sonra içyapıdaki çöküntüler. Medeniyetimizin temeli olan İslam ve ondan neşet eden musiki ve şiirin hemzemin geçitte kısıtılarak baskılanması... Sıvalar dökülmeye başlamıştı. Bunu görünce iç cephemize de batıyla sıvadık bir kez daha.

Kendi medeniyetimin geçirdiği bu süreci bir İngiliz tarihçinin gözüyle reel olarak aktardıktan sonra, kendi dünyamda yaşadığım bir realiteyle son olarak aktarmak istiyorum. Bir gün mezarlıkta, babamın mezarının başucunda bir mezar fark ettim. Meğer bizim sülaleden birisiymiş. Dedemin dedesi. Adını evvelden ailemin diğer büyüklerinden iştmişti. Kendisine ‘Kutub’ denirmiş. Hafızmış. Halalarımın ağzıyla aktaracak olursam ‘çok derin hocaymış.’ Bu sebeple annem de onu Kutub dede olarak anardı. Annem Kutub dedemi sadece ilk gelin olduğu yıllarda çok eski bir fotoğrafta görmüş. Oturduğumuz sokağın ismi de ondan ge-

liyor; Kutub sokak. Kutub dedemler dört kardeşlermiş. Dördü de hafız. Bunları öğrendikten sonra kendi varoluşuma karşı olan sorgulamam daha da ilerledi. Kendi varoluşumu sorguladıkça Kutub dedemden çocuklarına kalamayan İslam medeniyetinin ruhunun yokluğuna ne kadar derinden üzüldüğümü anlatamam. Ne dedemin babası, ne dedem, ne de babam... Her biri birer Cumhuriyet nesli insanı olarak İslam medeniyetinin izlerinin silinmeye çalışıldığı devirlerde yaşamış insanlar. İnsan yaşadığı neslin adamımı oluyor bilmiyorum ancak onlardaki İslami duyarlılığın eksikliği beni ismini veremediğim bir hüzne sürükledi. Medeniyetin duyarlılığının kopuşunu kendi kanlarımdan algıladım ben.

Son söz olarak hakkını teslim etmek için Toynbee'yle bitirelim: "1922'den beri Türkler İslamî inceliklerle alay etmek için ellerinden geleni yaptılar..."¹⁸ böylece baskıladıkları İslam medeniyeti yerine şimdi özgürlüğün bit fetiş nesnesi olarak eklemleendiği insanı tüketen bir medeniyetin arızalı bir dişlisi olarak bu medeniyeti döndürmekteler.

¹ Roger Garaudy, İnsanlığın Medeniyet Destanı, (Çev: Cemal Aydın), İst., 2007, s.7

² A.g.e., s.191

³ A.g.e., s.191

⁴ A.g.e., s.192

⁵ Arnold Toynbee, Medeniyet Yargılanıyor, (Çev: Ufuk Uyan), İst. 1991, s.24

⁶ A.g.e., s.25

⁷ A.g.e., s.25

⁸ A.g.e., s.142-143

⁹ A.g.e., s.28

¹⁰ A.g.e., s.167-168

¹¹ A.g.e., s.167

¹² A.g.e., s.170

¹³ A.g.e., s.171

¹⁴ A.g.e., s.175-176

* (Yuka,7:32)

¹⁵ A.g.e., s.177

¹⁶ A.g.e., s.182

¹⁷ A.g.e., s.186

¹⁸ A.g.e., s.186

İBRAHİM YENEN

WEBER'İN KENTİ

Sosyal bilim metodolojisinde olgu ve olayları anlamaya yönelik “tipoloji”ler geliştiren Max Weber, toplumsal hayatı yönlendiren önemli bir unsur olarak “şehir”leri de kendi içlerinde sınıflandırmıştır. Weber’in şehir tipolojisi şu şekildedir:

1. Egemen sosyal sınıflara göre şehirler: Seçkinler şehri, halk şehri,
2. Ekonomik işlevlerine göre şehirler: Tüketim şehri, üretim şehri,
3. Coğrafi konum üstünlüğüne göre şehirler: İç şehir, deniz şehri,
4. Sahip olduğu yönelimlere göre şehirler: Ekonomik yönelimli şehir, siyaset yönelimli şehir.

Weber’in, bir şehrin sahip olduğu niteliksel özelliklere göre ayırmamayı yansıttığı bu tasnifinin zihinsel altyapısını ise Doğu şehri ve Batı şehri oluşturmaktadır. Aslında Weber’e göre iki temel şehir formu ve pratiği vardır. Birincisi Doğu şehri, ikinci ise Batı (Avrupa) şehridir. Onun şehirle ilgili geliştirmiş olduğu tipolojinin hareket noktası bu Doğu-Batı diyalektiğinde yoğunlaşmaktadır. Şöyle ki, Doğu şehirleri, ‘seçkin’, ‘tüketici’, ‘deniz’ ve ‘siyasal yönelimli’ şehir kategorisinde yer alırken Avrupa şehirleri ise ‘halk’, ‘üretici’, ‘iç’ ve ‘ekonomik yönelimli’ kategoride yer almaktadır. Bu anlamda Weber’in şehir tasavvuru, ekonomik faaliyetlerin sınırlarıyla mahdut görünmektedir. Avrupa şehirlerini Doğu şehirlerinden ayıran en önemli özellik de ticarî potansiyelin çıktılarında ortaya çıkmaktadır. Çünkü bir şehrin kültür ve medeniyete katkısı, yöneliminden kaynaklanmaktadır. Yani anlamlı bir topluluk bütünü olarak şehir, yöneldiği veya sahip olmak istediği özelliklerin niteliğine göre işlev görmektedir. Bir şehrin yönelimi siyaset ise uzanımlarının iktidar ilişkilerden bağımsız gelişmesi beklenemez. Aynı şekilde bir şehir, ekonomik nitelikleri vurgulama eğiliminde ise o şehirden bir ekonomik sistemin intaç edilmesi beklenebilir. İşte Avrupa şehirleri, sahip oldukları eğilimlerle ekonomik bir sistem olarak kapitalizmin ortaya çıkmasında çok önemli bir yere sahiptir. Ve toplumsal hayatın mekânsal merkezini oluşturan şehirler, daha çok bu özellikleri itibarıyla Weber’in akademik ilgi dünyasında yer almaktadır.

Modernliğin sosyologu Weber için şehrin anlamı, kapitalizmle kurduğu ilişkide belirginleşmektedir. Zira Kapitalizm, Batı’ya özgü bir dünyayı algılama ve yorumlama tarzıdır. Ve bu tarz geçmiş dönemlere benzemez bir biçimde yalnızca Batı’da ortaya çıkmıştır. İşte Kapitalizm’in dünya toplumları içerisinde sadece Batı’da tecrübe edilmesinin sebeplerinden birisini “şehir” oluşturmaktadır. Weber’e göre Batı, müesses bir anayasa, toplumsal işbölümü ve vatandaşlık hukukuyla modern anlam-

da bir “devlet” sistemi kurmuştur. Bu sistemin temel harcı ise rasyonelleşmenin hukuk alanında da benimsenmesidir. Sonuçta Batı tarihinde önemli bir dönüm noktasını teşkil eden “rasyonelleşme”, toplumsal hayatın birçok boyutunu etkilediği gibi Batılı “şehir” tasavvuruna da farklı bir boyut kazandırmıştır. Bu noktada Weber, yeni bir kültürel paradigma ile ortaya çıkan bu “şehir” formunu Batı’ya has kılarak biricikleştirir ve hatta “şehir” kavramının sadece “Avrupa şehri” ile tanımlanabileceğini belirtir. Başka bir ifadeyle dünya toplulukları içerisinde yalnızca Batılılar gerçek anlamda “şehir”ler kurmuşlardır. Ki bu durumda batı-dışı diğer medeniyetlerin ortaya çıkardığı hayatın mekânsal zeminleri şehir kimliğine sahip değildirler. Peki, Weber’in ısrarla vurguladığı gibi, Batılı şehir formunu yani “Avrupa Şehri”ni dünyanın diğer bütün şehirlerinden ayıran özellikler nelerdir?

Weber’e göre bir yerleşim bölgesinin topluluk sıfatından uzaklaşarak şehir olabilmesi için şu beş özelliğe sahip olması gerekmektedir:

1. Şehir bir kaleye sahip olacak,
2. Şehrin bir pazarı olacak,
3. Kendisine ait özerk bir hukuku ve bu hukukun icra edildiği bir mahkemesi olacak,
4. İlgili bir birlik birimine sahip olacak,
5. Kendi kendini yönetmeye yetecek derecede kısmî bir özerkliğe sahip olacak.

Weber için ancak bu beş özelliğe sahip olan bir mekân, topluluk olmaktan çıkar ve şehir kimliğine kavuşur. Bu noktadan itibaren “şehir”, Weber literatüründe “kent”e dönüşmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi tarihsel devamlılık içerisinde bu özelliklerin tamamı Avrupa şehirlerinde bir araya gelmiştir. Dolayısıyla modern anlamdaki şehir örneklerini mezkûr beş özelliğe sahip Avrupa kentleri sergilemektedir.

Japonya, Çin, Hind gibi Uzakdoğu ülkelerinden Avrupa’ya kadar uzanan coğrafi hat üzerinde ortaya çıkan uygarlıkların şehir formlarının vazgeçilmez ögesi, “kale”dir. Çünkü politik bir yapılanmanın göstergesi olarak şehirler, kral, soylu, şövalye, hükümdar, şah gibi yöneten sınıfın “kale”lerinde şekilleniyordu. Bu durumda kale, siyasal iktidarın toplumsal merkezi konumunda bulunuyordu. Toplumun merkezini oluşturan şehir ise iktidarı simgeleyen kale ile bağımlı bir yapıda ortaya çıkıyordu. Aynı zamanda kale, soylu sınıfın yaşam alanı iken kale çevresi de şehir sakinlerinin hayatlarını devam ettirdiği alanlara karşılık gelmektedir. Fakat şehir sakini olabilmek sur yapımı-tamiri, nöbet, savunma hizmetleri gibi belirli bazı görevlerin icrasından geçmektedir. Sonuçta kale, bir şehir için vazgeçilmez bir unsur olmaktadır. Zaten kale düzeneği, Çin, Hind, Ortadoğu, Avrupa, Amerika’ya da içeren hemen hemen bütün medeniyetlerin şehir örneklerinde farklı formlarla da olsa karşımıza çıkmaktadır. Ki Weber’in Avrupa kent yapılaşmasını biricik kılan kale unsuru değildir.

Şehir-köy diyalektiği üzerinden bir şehir tanımlaması gerçekleştirecek olursak bu tanımlamada temel vurgu, “fiziksel yerleşim mesafesi”ne yoğunlaşacaktır. Şöyle ki, herhangi bir köyde ev yerleşimi, bir düzen ve intizamdan yoksundur. Köyde bulunan evler birbirlerinden bağımsız ve uzakta bulunabilir. Fakat şehir evlerinin en önemli özelliği birbirlerine yakın inşa edilmeleridir. Hatta bu yakınlık bitişik yapılar şeklinde bile tanımlanabilir. Zira yakın veya bitişik ev kümeleri bir mahalleyi, bir mahalle ise bir şehri meydana getirmektedir. Dolayısıyla bir şehir, mahallelerden oluşan bir birim özelliğine sahiptir. Buradaki önemli noktalardan biri ise sokak, mahalle ve bölge gibi şubelerle fiziksel katmanlara ayrılan bir şehirde insanın çevresiyle kurduğu ilişkiler de ayrılmaktadır. Çünkü köy insanı en basit şekilde, kendi ihtiyaçlarını kendi imkânlarıyla karşılayabilen insandır. Fakat şehirli insan, temel ihtiyaçlarını kendiliğinden karşılayamayan ve bu ihtiyaçları karşılamak için “başka” insan ve mekânlara muhtaç olan kimsedir. İşte bu ihtiyaçların karşılanma mekânı da “Pazar”lar olmaktadır. Neticede bir şehir, insanların günlük ihtiyaçlarının önemli bir kısmını mahallî bir pazardan temin ettikleri mekân olmaktadır. Kısaca şehir, bir “Pazar yeri” olmaktadır. Weber’in kentini yegâne kılan sebep “kale” gibi “Pazar” da değildir. Çünkü bu iki durum, dünya şehirlerinin ortak iki özelliği olmaktadır. İşte Weber’in kentini diğer bütün şehirlerden farklı kılan sebepler şu üç özelliktir. Yani, “Kendisine ait özerk bir hukuk ve bu hukukun icra edildiği bir mahkeme”, “ilgili bir birlik birimi” ve “ kendi kendini yönetmeye yetecek kadar özerklik”.

Burada sorulması gereken asıl soru şudur: Peki Doğu şehirlerinde gelişme göstermeyen bu üç özellik hangi sebepler dolayısıyla Avrupa şehirlerinde ortaya çıkmıştır. Başka bir ifadeyle ‘özerk hukuk ve mahkeme’, ‘birlik birimleri’ ve ‘özerklik’ neden sadece Avrupa şehirlerinde tecrübe edilmiştir. Ve devamında bu özelliklere neden Doğu şehirlerinde rastlanmamaktadır. Öncelikle Avrupa şehirlerinin hangi motive unsurlarıyla bu niteliklere sahip olduğuna bakalım. Weber’e göre Avrupa şehirlerinin sahip olduğu geniş ekonomik fırsatlar şehir sakinleri tarafından ortak bir çıkara dönüştürülmüştür. Şöyle ki büyük bir Pazar olma özelliğiyle şehirler aynı zamanda satın alma ve gelir elde etme şansını arttırmak amacıyla göçleri kolaylaştırmıştır. Göç sonrası ortaya çıkan demografik yapı, hemen sosyal bir tabakalaşmayı mümkün kılmadığı için insanlar arasında bir çıkar dayanışmasının doğmasına sebep olmuştur. Örneğin bir kölenin şehirde satıldıktan sonra sahibi tarafından tazminat ödemeye zorlanması ihtimaline karşı şehir sakinleri bir dayanışma göstermeye yönelmişlerdir. Bu dayanışma ise şehrin statüsüz insanların soylulara karşı bir hak arama mücadelesine zemin hazırlamıştır. Belirli bir süre sonra ise köle veya tutsağın sahibi kendi gücünü kaybetmeye başlamıştır. Hatta zamanla şehirler özgür olmayan insanları kabul etmeme yönünde kararlar almaya başlamışlardır. Neticede bu gelişmeler Avrupa şehirlerinde şu inancın yaygınlaşmasını sağlamıştır: “Şehrin havası insanı özgürleştirir.” Çünkü şehirlerde özgürlük ve kölelik anlamında sınıf

temelli bir tabakalaşma kaybolmaya başlamıştır. Bununla birlikte insanların siyasal eşitliği ve yöneticilerin seçimle iş başına getirilmesi ise aristokratik bir sınıfın gelişmesine imkân sağlamıştır. Bu da şehirlerde kentsel aristokratik konsey veya kentliler konseyinin oluşmasına sebep olmuştur. Sonuç olarak bütün bu gelişmelerin bir kazanıma dönüşmesini sağlayan unsur, şehrin insanlara sağladığı özgürlük ortamıdır. Zira bu özgürlük hissiyatıyla insanlar şehir ile ilgili birlik birimlerine “yurttaş” kişiler olarak dâhil oldular. Yurttaşlık ise bireyin gerçekleştirdiği bir yemin sonucunda elde ediliyordu. Bu yeminle kazanılan yurttaşlık sıfatı ise bireyin bir şehirli olarak kişisel hukukî konumunu garanti ediyordu. Çünkü şehrin kurumsal birliklerinin en önemli özelliği bir hukuka tabi olmalarıydı. Bu hukuk ise şehri “hukukî birlikler” yapısına dönüştürme göreviyle işlevselliğini devam ettiriyordu. Avrupa şehirlerinde görülen bir diğer gelişme ise kısmen özerk yapılara sahip olmalarıdır. Weber’e göre geniş idarî yetkilerle donatılmış Avrupa şehirlerinin özerk yapısı şu üç grup tarafından temsil edilmektedir:

1. Toprak ve para sahipleri gibi seçkinler,
2. Şehir birliklerinde örgütlenmiş tüccarlar,
3. Esnaf, sanayi mallarının perakendecileri ve nakliyecileri.

Diğer taraftan şehrin özerkliği, yurttaşlar ile yöneticiler arasındaki ekonomik gücün dağılımına göre de belirlenebiliyordu. Çünkü şehirler için en önemli nokta kendilerine ait bir yargı alanı ile kendi aralarından seçtikleri üyeler dolayısıyla gerçekleştirdikleri bir hukuk uygulamasına sahip olmalarıydı.

İşte buraya kadar ifade edilen noktalar dolayısıyla Weber literatüründe şehir, kente dönüşmüştür. Bu kentin yetkin ve tek örneğini ise “Avrupa kenti” oluşturmaktadır. Peki, sadece Avrupa’da ortaya çıkan bu kentsel yapılanma neden ve hangi sebepler dolayısıyla Doğu toplumlarında –özellikle İslam toplumlarında- görülmemiştir? Weber’in kentini daha iyi anlayabilmek için son olarak modern kentin Doğu toplumlarında niçin oluşmadığına bakmamız gerekecektir.

Weber’e göre Doğu toplumlarında (Çin, Hind, Mısır vb.) kentin oluşmasını engelleyen en büyük sebep “tabu”dur. Aynı şekilde toplumsal ilişkilerin kent birliklerine dönüşmesini engelleyen unsurlar da “totemizm”, “atalar kültü” ve “kast” gibi anti-rasyonel uygulamalardır. Çünkü uzun süren totemizm etkileri ve klan içi evliliğin ahlakî prensip olarak benimsenmesi kentsel birliklerin ortaya çıkmasına fırsat tanımamıştır. Bunun yanında Weber’in Doğu şehirleri hakkındaki düşüncelerinin asıl dikkat çeken boyutu İslam şehirleri ile ilgilidir. Ona göre İslam şehirleri Avrupa’daki örnekleri gibi modern “kent” niteliğine sahip olamamışlardır. Weber’e göre bunun iki temel sebebi vardır: “savaşçı dindarlık” ve “patrimonyalizm”. Doğal olarak Weber’in İslam şehirleri hakkındaki değerlendirmeleri İslam dini hakkındaki görüşünün bir uzantısıdır. Zira Weber’e göre İslam dini Arap sa-

vaşçı sınıfının yaşam tarzı ve statü çıkarları tarafından belirlenmektedir. Bu durumu İslam literatürü içerisinde ifade etmek gerekirse İslam’da var olan “cihad” vurgusu dinin bütün alanlarında belirleyici bir etkene dönüşmüştür. Fakat İslam toplumlarında patrimonyalizmin varlığına işaret eden pek çok delil olmakla birlikte dinin sadece bir “savaşçı” dinamiğe indirgenmesini gösteren örnekler oldukça az görünmektedir. Ki bu noktada Weber’in İslam şehirleri ile ilgili değerlendirmeleri yetersiz kalmaktadır. Çünkü İslam şehirlerinde de Pazar yeri, kısmî özerk hukuksal yapıya sahip esnaf ve ticaret loncaları gibi şehir sakinlerinin mensup olduğu dernekler bulunmaktadır. Fakat bu yapısal örgütlenme Avrupa’da olduğu gibi “kapitalizm” türü bir sistemle sonuçlanmamıştır. Aslında bu, sosyal dinamiklerin ortaya çıkardığı sonuçların biricikliğinin bir gereğidir.

Sonuç olarak Weber’in kenti Avrupa şehirlerini imlemektedir. Doğru toplumlarının şehir yapılanmaları asla bir “kent” olma özelliği kazanmamışlardır. Çünkü Weber Kapitalist sistemin Batı’ya aidiyetini açıklarken şehirlerin niteliklerine başvurur. Weber’e göre sadece Batı, müesses anayasası, iş bölümü, yurttaşlık hakları ile modern devleti icat etmiştir. Ayrıca rasyonel hukuk ve yurttaş tanımı yine Batı’da ortaya çıkmıştır. Aslında belirtilen bu özelliklerin en derin sebebi ise Batı’nın gerçekleştirmiş olduğu medeniyet hamlesidir. Ki bu medeniyet hamlesinin ismi ekonomide kapitalizm, bilimde aydınlanma, düşüncede rasyonalizm ve siyasette demokrasidir. Dolayısıyla bu medeniyet hamlesinin sosyo-kültürel yansımaları elbette olacaktır. İşte Weber’e göre Avrupa kentlerinin “özel”liği Batı medeniyeti bütünlüğü ve değerlerinden bağımsız olarak anlaşılamaz.

YAHYA KURTKAYA

KÜLTÜR VE UYGARLIK ELEŞTİRİSİ

–Frankfurt Okulu Görüşleri Bağlamında–

Giriş

“Uygarlığa ait tek bir belge yoktur ki aynı zamanda, barbarlığa ait olmasın.” diyordu Walter Benjamin. Yirminci yüzyıl Almanya’sında gördüklerinin, aynı yüzyılın Fransa’sında onu intihara sürüklemesi; yani bizzat kendi yaşamı, aktardığımız bu cümlelerin şerhi gibidir. Dile kolay, yirminci yüzyıldan bahsediyoruz. Modern toplum kisvesi altına saklanmış Aydınlanma ve Pozitivizm’in ruhu, kime zarar vereceğini şaşırılmış bir şizofren gibi dolaşıyor dar sokaklarında Avrupa’nın. Bir yanda Faşizm gürültüsü, diğer yanda koca kara bir delik gibi, kıta Avrupa’sını kendine doğru emen kıta... Ne Aydınlanma’nın ışığı ne Pozitivizm’in aklı ne Reform ve Rönesans hareketlerinden neşet eden bilimsel zekâ ne de Norbert Elias’ın *Uygarlık Süreci* (Über den Prozess der Zivilisation) fikri... Hiçbiri yirminci yüzyıl dünyasını masum göstermeye yetmeyecektir. Marx haklı çıkacak mıdır bilinmez ama karşımızda, uyandırdığı güçlerle başa çıkamayan bir büyücü çırağı vardır.

Bunca uygar dünya toplumunda yüzyıllar boyunca biriken basınç, eninde sonunda bir şekilde açığa çıkmak zorundaydı. Bu basınç patlamasının kendini en bariz biçimde ortaya çıkardığı olay Birinci Paylaşım Savaşı olmuştur. Uygarlık ve Barbarlık kavramlarının birbirini içine geçip paradoksu en somut şekliyle ortaya koyduğu bu Savaş, kıta Avrupa’sındaki dengelerin yeniden gözden geçirilmesine sebep olurken, siyasî ve ideolojik fikir akımlarının da teorik düzlemde kendi muhasebelerini yapmak durumunda kalmasına neden oldu. Ulusal ve evrensel boyutta ortaya çıkan siyasî, ekonomik, toplumsal ve sair değişimler; bu muhasebeyi belki de en çok aydınların sırtına yüklemiştir. Bu sorgulamalardan nasibini alan fikir hareketlerinden biri de Sosyalizm’dir.

Frankfurt Okulu hakkında önemli araştırmaları olan akademisyen Martin Jay, Birinci Paylaşım Savaşı’nın Sosyalizm hareketi üzerindeki en büyük etkisinin, hareketin ağırlık merkezini Doğu’ya kaydırmış olduğu görüşündedir. Bolşevik Devrimi’nin beklenmedik bir zafer kazanması, o zamana dek Avrupa’daki Marksist hareketin merkezî konumunu üstlenen Alman aydınları için ciddi bir paradoks oluşturmuştur.¹ Böyle bir paradoks içinde kalan Alman sol kanat aydınlarının önünde üç seçeneğin yattığını savunur:

1. *İlimli sosyalistleri ve onların yeni kurdukları Weimar Cumhuriyeti’ni desteklemek, dolayısıyla Bolşevik Devrimi’ni (Ekim Devrimi); yani Rusya deneyimini unutmak.*

2. Moskova liderliğini benimsemek, dolayısıyla yeni kurulmuş Alman Komünist Partisi'ne katılmak. Böylece Weimar Cumhuriyeti'nin oluşturucusu durumdaki burjuvazi uzlaşısının temellerini yıkmak.

3. Birinci Paylaşım Savaşı'nın ve savaş sonrası günlerin yol açtığı bir kopmayı, Marksist tezlerden ve varsayımlardan radikal bir kopuşun ürünü olarak değerlendirmek.²

Bu üç yol ayrımının eşiğinde duran Sosyalist aydınlar, belki de dağılarak kendi yollarını tutmuşlardır. Frankfurt Okulu meşhur ismiyle anılan Eleştirel Teori'nin yönü ise yolun üçüncü ayrımına doğru olmuştur.

Eleştirel Toplum Teorisi

Frankfurt Okulu, felsefeci, sosyolog, psikolog, iktisatçı, kültür eleştirmeni ve siyaset bilimcilerden oluşan geniş bir akademik kadronun 1923 yılında kurduğu Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün (*Institut für Sozialforschung*) genel kabul görmüş



Frankfurt Okulu

adıdır. Ancak hareketin üyelerce tercih edilen ismi Eleştirel Teori'dir. Eleştirel Teori üyeleri için, işin en başından itibaren, teorik çalışmalarda yeni bir şeyler ortaya koymak amacıyla özerk ve bağımsız kalabilmek, vazgeçilmez bir ön koşul olagelmıştır. Kaderin cilvesidir, önlerine çıkan imkânlar da onların bu arzusunu tatmin edebilmiş gibidir.³ Kısaca Eleştirel

Teori; yani Frankfurt Okulu, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Walter Benjamin, Leo Löwenthal, Friedrich Pollock, Henryk Grossmann, Karl August Wittfogel, Franz Borkenau, Otto Kirschheimer, Franz L. Neumann ve Jürgen Habermas gibi önemli isimlerin biçimlendirdiği ve çerçevesini belirlediği bir teorik harekettir.

Birinci Paylaşım Savaşı ve Ekim Devrimi sonrasında Marksist aydınların önlerine çıkan üç seçeneği belirtmiştik. Eleştirel Teori üyelerinin de bu üç seçenekten üçüncüsü doğrultusunda teorilerini bina etmeye yöneldiklerini vurgulamıştık. Her ne kadar Eleştirel Teori, Marksist bir zeminde fikir hareketlerini geliştirmiş olsalar; Marksizm'in yeni bir yorumunu sunma cehdinde bulunmuşsalar dahi; onları asıl önemli ve farklı kılan, eleştirilerinin sadece iktisadî ve siyasî bir zeminde kalmayıp çok daha geniş bir alana sirayet edebilmiş olmasındadır. Hatta bu uğurda ekonomik altyapıyı kısmen ihmal ettiği bile Eleştirel Teori'ye dönük

eleştiriler arasındadır. Enstitü üyelerinin çok çeşitli akademik sahalara mensup olmaları, fikrî hareketlerinin birbirini tümleyebilen hâle gelmesinde etkin bir rolü üstlendiği kabul edilen bir görüştür.

Eleştirel Teori, Marx'ın teorisini yeniden canlandırma amacıyla ortaya çıkmış olmasına karşın, söz konusu teorinin nüvesini oluşturan ekonomik altyapıyı göz ardı etmiş, daha çok kültürel üstyapıya yönelmiş ve onu esas almıştır. Eleştirel Teori'nin önde gelen isimlerinden olan Max Horkheimer ve Herbert Marcuse, kapitalist toplumlardaki ekonominin neden olduğu çelişkileri sadece ekonomi açısından çözümlememişler; kültür alanları arasındaki ilişkilere ve kültür hayatının önemine vurgu yapmışlar; bilhassa da kültürel ve psikolojik ilişkileri, ekonominin yarattığı krizler altında bireylerin yaşadığı alanlar olarak ön plana çıkarmışlardır.⁴

İlk kuruluş yıllarında pek fazla dikkat çekemeyen Eleştirel Teori, üyelerin Amerika merkezli mültecilik yıllarında hak ettiği ilgiyi kısmen de olsa bulabilmiştir. Özellikle savaş sonrası yıllarda Batı Avrupa Marksizm'inin yeniden canlanıp biçimlenişinde başta gelen güç kaynaklarından biri olmuştur.⁵ Yazının amacı itibarıyla, Eleştirel Teori'nin Marksizm'deki yeri ve önemine değinmeyeceğiz. Eleştirel Teori'nin yirminci yüzyıl dünyasındaki kültür ve uygarlık dinamiklerine yönelik eleştirilerine yoğunlaşacağız. Frankfurt Okulu'nun eleştirilerini yönelttiği uygarlık düzeyine giden yolun geçtiği Aydınlanma, Modernlik ve Kültür Endüstrisi'ne varan noktaya kadarki süreç, yazımızın çerçevesini oluşturacaktır.

Kültür ve Uygarlık Eleştirisi:

Aydınlanma, Modernlik ve Kültür Endüstrisi

Aydınlanma kavramı, Eleştirel Teori'nin çıkış noktası olarak kabul görür mü bilinmez; ancak, pek çok açıdan Teori'nin hareket alanının zeminini oluşturması bakımından önemli bir yer işgal etmektedir. 'Aydınlanmanın Diyalektiği' (*Dialektik der Aufklärung*), isimli Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno tarafından kaleme alınmış eser, Eleştirel Teori'nin en temel eseri olduğu söylenebilir. Bu eseri kaleme alma sebeplerini şu şekilde yazmaktadır ikili: "Aslında amacımız, insanlığın gerçekten insanî bir duruma ulaşmak yerine neden yeni bir tür barbarlığa battığını anlamaktan fazlası değildir."⁶

Bu anlamak uğruna Horkheimer ve Adorno'nun giriştiği gayret, Aydınlanma ile başlar. Tarihî serüven içerisinde mitlere ve akıl-dışı olana karşı bir refleks olarak ortaya çıkan Aydınlanma, bu uğurda bir paradoksa düşmüştür, ikiliye göre. Çünkü kendi çevresine ördüğü duvarlar sonucunda kendini bir mite dönüştüren akıl, Batı uygarlığının bugün içine düştüğü felaketin muharrik gücü olmuştur. Nihayetinde mitlere kurban olan bir Aydınlanma kalmıştır ortada.

Aydınlanmanın Diyalektiği adlı eserlerine Homeros'un Odeysseia destanından bir bölümle başlarlar. Destanın kahramanı olan Odysseus'un dönüş yolculu-



Horkheimer-Adorno ve Habermas (arkada)

ğu, bu bağlamda Batı uygarlığının Aydınlanma projesiyle paralellik arz eder: Sirenlerle karşılaşan Odysseus, onların ezgilerini duymamak adına kendini direğe bağlatması ve kürekçilerin kulaklarını da balmumuyla tıkaması, aklın doğal olana karşı tahakküm gücünü yüceltmesi bakımından dikkat çekicidir. Doğaya yönelik bu tahakküm arzusu, as-

lında Batı uygarlığının kökenlerinde yatan birincil güdüdür. Sirenlerin ezgileri ise bu hikâyede doğaya ait olan unsurları simgelemektedir. Destanın bu kısmını şöyle yorumlar Horkheimer ve Adorno:

“Odysseus, us; yani kendi çalışmak yerine diğer başkalarını çalıştıran toprak beyi, diğer seçeneği kendisine uygun görür. Odysseus, Sirenleri duyar; ancak baygın bir biçimde, geminin direğine bağlıdır ve Sirenlerin cazibeleri arttıkça bağlarının daha da sıkılaştırılmasını tembihler; tıpkı sonraları burjuvaların erkleri artıp da bu sayede mutluluğa yaklaştıkça, bu mutluluğu tam bir inatla kendilerinden esirgemeleri gibi. İşittikleri, Odysseus açısından bir sonuç doğurmaz; bağlarını çözmeleri için ancak başıyla işaret eder; ama artık çok geçtir. Hiçbir şey işitemeyen yoldaşları, ezgilerin yalnızca tehlikesini bilirler; güzelliğini değil. Onu ve kendilerini kurtarmak için Odysseus’u gemi direğinde bağlı bırakırlar. Kendi yaşamlarıyla birlikte onlara zalimce hükmedenin yaşamını da yeniden üretirler ve hükmeden bundan böyle o toplumsal rolün dışına çıkamaz.”⁷

Aydınlanma, Batı uygarlığı için aklın, akıl-dışı olana galebe çalması demek oluyor. Oysa akıl-dışı olanlar, Batı uygarlığının on sekizinci yüzyıla değin bütün bir serüvenini inşa ettikleri zemini temsil etmektedir. Mitler ve din, insanın akıl sınırlarını aşan durumlarda bir tutamak olarak tebellür eden kavramlardır. Aydınlanma’nın bu noktada üstlendiği görev ise on sekizinci yüzyıl Avrupa’sında var olan totaliter zihniyete, feodal toplum sistemine, baskıcı din otoritesine karşı burjuvazinin giriştiği karşı refleks, özgürlük mücadelesine destek vermektedir. Eleştirel Teori üyelerinin hemen hepsi, Aydınlanma’yı, aklın; yani insanın biz-zat kendisinin ve ürettiği değerlerin kendisine yabancılaşması olarak görürler.

Aklın eleştirilmesinde Eleştirel Teori üyeleri bir ayrıma giderler: Özel ve nesnel akıl. Horkheimer’in *Akıl Tutulması* adlı eseri, bilhassa aklın bu ayrımına ilişkin yoğun değerlendirmelerle doludur. Horkheimer’a göre Aydınlanma sürecinde akıl, araşsal akla dönüşüvermiştir. Bunun sebepleri arasında en belirgin olanı, aklın ken-

di düşünsel köklerinden kopartılıp sökülmesidir. Burjuva sınıfının destekleriyle aklın bir araç haline evrilmesi, aynı zamanda yeryüzü üzerindeki büyüünün de ortadan kalkmasına, buharlaşıp uçmasına sebebiyet vermiştir. Nesnel ve öznel akıl, bir fincanın içi ve kulpu gibi bütünü birlikte teşkil etmektedir Horkheimer’a göre. Fincanı ve kulpu ayrı değerlendirmek nasıl mümkün değilse; aklı da bölümleyerek değerlendirmek; hele de nesnel akıl, öznel akıl karşısında daha yüksek bir makama oturtmak doğru değildir. Bu, sonuç olarak aklı, dolayısıyla insanı; yine aklı aracılığıyla makineleştirmek demek olacaktır. Aydınlanma’nın yaptığı da işte tam budur. Şöyle yazmaktadır Horkheimer *Aklın Tutulması*’nda:

“Aklın biçimleşmesinin sonuçları nedir? Adalet, eşitlik, mutluluk, hoşgörü geçmiş yüzyıllarda aklın doğasında varolduğu ya da gücünü akıldan aldığı var sayılan bütün bu kavramlar, düşünsel köklerinden kopmuşlardır. Hâlâ birer amaçtırlar; ama onları değerlendirecek ve bir nesnel gerçekliğe bağlayacak rasyonel bir etmen yoktur artık.”⁸

Batı uygarlığının son dört yüz yılı akıl önderliğinde girilen bu savaşı geçti. Savaşın galip ve mağlupları, ne hangi tarafta yer aldıklarının farkına vardılar; ne de uğruna savaştıkları kavramların altını doldurabildiler. Tırmadıkça başa dönen merdivende, ileri gittiğini sandıkça, indiği mertebeyi kutsadı. Kendi irtifa kaybına bakmayan akla, yine kendisi haddini bildirecekti. Çünkü aklın üstlendiği görev, uygarlık sürecinde başat bir yerdeydi. Belki de aklın yapabilecekleri yine hayal gücüyle hesap ediliyordu. Mitlerin gizemli dünyasına sığınıyordu belki de akıl; sıkışıp kaldığı her dönemde. Horkheimer’in şu ifadeleri, hayale tutunan aklı bile, son kertede çaresiz bırakmaktadır: “Dinsel özlemin yerini bilinçli toplumsal pratik aldığı anda bile kaybolmayan bir yanılsama vardır... Eksiksiz bir adalet hayalidir bu. Böyle bir şeyin tarihte gerçekleşmesi imkânsızdır. Çünkü daha iyi bir toplum kurulup da bugünkü karmaşaya son verse bile geçmiş çağlarda yaşanmış sefaletin giderilmesi ve doğanın acılarının dindirilmesi mümkün olmayacaktır.”⁹

Aklın kavramı üzerinde sıkça eğleşen teorisyenlerden biri de, günümüzde Eleştirel Teori’nin yaşayan tek üyesi olma konumuna sahip Jürgen Habermas’tır. Habermas, akıl ekseninde yerleşen düşünce biçimiyle ilgilenir. Bu düşünce biçimi toplumsal alanı –kendi ifadesiyle kamusal alanı– tehdit etmektedir. Araçsal akla dönüşen akıl, kamusal alana yayılmakla, toplum ve uygarlık üzerinde negatif bir tesire sahiptir. Bu tesir gücünü akıl, bizzat Aydınlanma’dan alır. “Aydınlanmanın akla bilgi üretimi ve toplumu kontrol/manipüle etme ideolojisi işlevi yüklemesinden kaynaklı olarak araçsal bir forma dönüştüğünü ileri sürmüştür.”¹⁰

Eleştirel Teori, Aydınlanma ve akıl kavramına getirdikleri eleştiri, tek başına düşünülmemelidir. Akıl, öyle bir noktada durmaktadır ki, hem geçmiş hem de gelecek olanı bir şekilde birbirine bağlar. Geçmiş bağlar; çünkü aklın reddi, akıldışılık Batı uygarlığı sürecinin kilit taşlarından biridir. Geleceği bağlar; çünkü Reform, Rönesans ya da Amerika’nın keşfi gibi modern zamanların eşiği sayılan ha-

diselerde akıl, dinamit görevini üstlenen kavramlardan biridir. Bu çerçevede değerlendirmeye çalıştığımız zaman; Eleştirel Teori'nin modernlik eleştirisinin zemininde de akıl ve Aydınlanma'nın yattığını fark ederiz.

Eleştirel teorisyenler, Jean-Jacques Rousseau, Karl Marx, Friedrich Nietzsche ve Max Weber gibi isimlerin modernlik hakkındaki fikirlerini izleyerek modern topluma ve onun sorunlarına dair felsefî düzlemde kafa yormuşlardır. Sebepleriyle ve sonuçlarıyla ilgilenmişlerdir. Frankfurt Okulu teorisyenleri, modernliğin yıkıcı etkilerine, patolojik yönlerine, sıkıntılara ve sınırlandırmalarına eleştirel teşhis koymuşlar, ona ilişkin geniş ve sistematik teoriler önermişlerdir.¹¹

Rousseau'nun "Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip, 'Bu, bana aittir.' diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu."¹² tespiti, Eleştirel teorisyenlerin de modernlik bağlamında hemfikir oldukları bir görüştür. Aynı düzlemde Marx ve Engels'in özel mülkiyet, üretim, tüketim ve toplumsal ilişkiler ve bunların insan yaşamı üzerindeki sarsıcı etkilerini dile getirdikleri *Komünist Parti Manifestosu*, Eleştirel Teori'nin, kapital ile modernleşme arasında izledikleri yolun çıkış noktalarından olması açısından önemlidir. Yine Nietzsche'nin "Uygarlık tarafından yok edilmek tehlikesiyle karşı karşıya olan bir uygarlık yaşıyoruz."¹³ düşüncesi, tıpkı *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin temel tezi olan, aklın kendine karşı giriştiği savaşı hatırlatmasıyla önemlidir.

Eleştirel Teori üyelerinden Herbert Marcuse, aklın kendine açtığı savaşta kendine karşı tuhaf bir galibiyet kazanan aklın, modernlikle ilişkisine sıklıkla değinir. Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan* adlı eseri, modernliğin teknikle pekişerek ortaya çıkardığı toplumsal kaosu konu edinir kendine. Bu kaos, insanın toplum içinde kendi varlığını özerk bir kale gibi savunmasına müsaade etmeyecektir. Teknik ve makine, bireysel özerkliği değil; toplum içinde köleleşen bireyciliği doğuracaktır. Kendi Ben'in farkında olmadan bir başka Ben'in kölesine dönüşen insan; aklıyla çıktığı bu uygarlaşma yolunun sonunda, tek-tip'leşecektir. Yitirdiği ise muhakeme gücü olacaktır. Marcuse'un demek istediğini bugün daha rahat bir şekilde şöyle ifade edebiliriz: Tek-boyutlu insan dediği şey, ruhsuzluktur. Ortada elle tutulan bir et parçası vardır; fakat onun ruhu yoktur. Ruhun kendi içinde boyutlara ayrılabilmesi, ayrı bir şeydir. Fakat ruhun topluca kaçıp gitmesi, salt cisimle yüzleşmeyi getirmektedir. Walter Benjamin'in '*Aura'nın yitimi*' diye ifade ettiği şeyin ta kendisidir.

Eleştirel Teori'nin sosyal bilimlerin pek çok sahasında yönelttikleri toplumsal eleştirilerin en önemlisi belki de Kültür kavramı üzerinde şekillenen eleştirileridir. Bunun sebebi, belki de Teori'nin en önemli isimleri olan Adorno ve Horkheimer'dir. Elbette diğer teorisyenler de Kültür kavramı çerçevesinde sistematik eleştirilerde bulunmuşlardır. Araştırmacılar tarafından Eleştirel Teori'ye kısmen dâhil edilen kısmen de daha özerk bir üslup ve sistem takip ettiği için biraz daha dışarıda bırakılan Walter Benjamin de Kültür kavramı etrafında epeyce kafa yormuş bir isimdir.

Aydınlanma, Pozitivizm ve modern topluma geçişle birlikte toplumsal dinamiklerde akıl unsurunun beraberinde getirdiği insanın kendine yabancılaşması, kültür havzasına dökülen suyun da kirlenmesine sebep olmuştur. Uygarlığın en nadide parçaları olan kültür ve sanatı, aydınlanan aklın hizmetine girmiştir. Eleştirel Teori bağlamında kültür ve onun Sanayi Devrimi sonrası ahvalı anlatılırken ‘*Kültür Endüstrisi*’ tanımı kullanılmaktadır. Bu kullanım, Eleştirel Teori’nin kendi iç sistemi için tutarlı bir tanımdır. Çünkü nasıl Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan* demekle, insanın bir fert olarak kendi serüvenini yaşamak yerine, toplum içinde Kapital’in emrine girivermiş, diğer boyutlarını kaybetmiş olduğunu kastediyorsa; kültür de *Akl Çağı*’nda, bu akli komuta eden mekanizmanın boyunduruğu altında bir endüstriye dönüşüvermiştir.

Eleştirel Teori üyeleri, insanın beceri ve çabalarının ürünü olarak kültürü bir üst düzeyde, maddi varoluşu ise insanın içinde bulunduğu durumun bir alt düzeyinde sayan ve bu ikisinin birbirine zıt konumda olduğunu savunan anlayışa karşı çıkmaktan hiçbir zaman yılmamış, usanmamışlardır.¹⁴ Bu görüşle, kültür ve toplum arasındaki ilişkiyi açıklayan Eleştirel Teori üyeleri, kültür kavramındaki değişikliklerin toplum nezdinde meydana gelen değişikliklere tâbi olduğunu sıklıkla vurgulamışlardır. Spengler’in “Biçim ve yöntem olarak kültür yolunun kendisi, kör bir ege-menlikle suç ortaklığı içindedir.”¹⁵ ve Walter Benjamin’in “Uygarlığa ait tek bir belge yoktur ki aynı zamanda barbarlığa ait olmasın.”¹⁶ sözleri, özellikle Adorno için, aynı zamanda Eleştirel Teori’nin diğer sakinleri için de oldukça kıymetlidir.

Eleştirel Teori için kültür, tıpkı diğer kavramlar gibi tek yanıyla, tek boyutuyla irdelenen ve eleştirilen bir kavram değildir. Nasıl ki siyaset, ekonomi, din gibi kavramları eleştirirken bu kavramların omuz verdikleri toplumsal dinamikler de göz önünde bulundurulmuşsa; kültür kavramı incelenirken de aynı şekilde uygarlığın buna hazırladığı zeminin araştırması da yapılmıştır. Adorno, kültürü, toplum içinde cereyan eden süreçlerin bir tür kilit kodu olarak saydıklarını ve bilhassa da bu yüzden deşifre edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

“Kendi kusursuz vicdanı bile yardım edemiyor kültür endüstrisine. Onu yöneten tin o kadar nesnelleşmiştir ki kendi öznelерinin yüzüne bir tokat gibi inmektedir; onun araçları olan bu özneler de artık her şeyi bildikleri için daha çekimser davranmakta ve yol açtıkları pislikle kendi aralarında bir mesafe koymaya çabalamaktadırlar.”¹⁷ diye yazıyor *Minima Moralia* isimli eserinde Adorno. Hitler’in “Ne zaman ‘kültür’ kelimesini duysam elim tabancama gider.”¹⁸ sözünü de bunun yanına eklediğimiz zaman, kültüre dair göstermiş olduğu refleksin, uygarlık namına girilen bir mücadele olduğunu anlarız.

Eleştirel Teori üyelerince kültür kavramı, sanatla birlikte ele alınmıştır. Sanat üst başlığı altında özellikle müzik, sinema ve en son olarak da edebiyat eleştiriye tâbi tutulmuştur. Müziğe dair getirilen eleştirilerin merkezinde Adorno özel bir yer tutar. Kendisinin aynı zamanda Müzikolog olması ve mültecilik süresince Ameri-

ka'da bulunup Caz müziğini yakından tanınması ve bunun toplum nezdinde itibarını fark etmesi de ayrı bir öneme sahiptir. Walter Benjamin'in *Tekniğin İmkânlarıyla Yeniden Üretilebilir Olduğu Çağda Sanat Eseri* başlıklı metni, Kültür Endüstrisi eleştirisi kapsamında önemli bir eserdir. Edebiyat eleştirisini ise Leo Löwenthal üstlenmiştir. Löwenthal'in *Edebiyat ve Kitle Kültürü* isimli kitabı da yine kitlelerin yönlendirilip Aydınlanma'nın arzu ettiği insan tipine ulaşmada edebiyatın nasıl kullanıldığını, ne türden bir işlev üstlendiğini izah etmesi açısından dikkate değerdir.

Sanatın kitle kültürü olarak Kültür Endüstrisi içerisinde değerlendirilmesinin en temel sebebi, kapitalizm çağında sanatın sahip olduğu *haz* unsurunu kaybedip; bunun yerine üretim nesne olarak pazarda yerini alır hâle gelmesidir. Marksist terminolojideki '*kullanım değeri*' ve '*değişim değeri*' kavramları, Kültür Endüstrisi'nin eleştirisini bina ettiği zeminde de kilit rol oynamaktadır. Adorno'ya göre sanat, uygarlığın geldiği bu çağda, kapitalizm tarafından bir meta dönüşürmektedir. Bu sayede *kullanım değerini* kaybetmekte *değişim değeri* üzerinden pazarda yerini almaktadır. Şöyle yazıyor Adorno, *Edebiyat Yazıları*'nda: "Sanat, kültür endüstrisinin denetimine girip tüketim malları arasına karıştığından beri, şen yanı da yapay, sahte ve efsunlu hale gelmiştir. Şen olan hiçbir şey, keyfi biçimde tertip edilmiş olanla uyuşamaz. Neşenin doğayla olan barışçıl ilişkisi, doğayı manipüle eden ve hesaba vuran her şeyi dışlar... Bugün karşılaştığımız neşe örnekleri hep örnekle gerçekleştiği için bozulmuş ve çarpıtılmıştır."¹⁹ Eleştirel Teori'ye göre gerçek sanat, insanlığın bugünkü toplumun ötesindeki 'diğer' toplum için duyduğu özlemin varlığını koruyabileceği son sığınaktır.²⁰ Bu bağlamda kültür ve sanat, toplumun içinde bulunduğu uygarlıktan duyduğu mutsuzluktan çekip alacak ve ileri bir umuda ayarlayacaktır.

Bu umut, aslında mutluluk ve haz kavramlarıyla yakından ilintilidir. Çünkü sanat eseri içindeki neşveli eda, şen yan ya da aura, onun kullanım değeriyle ilişkilidir. Sanat eserinin bu edasına sessiz kalabilen toplum, ancak aklın çelik duvarlarıyla örülmüş kalelere kendini hapseden toplum olabilir. *Aydınlanmanın Diyalektiği* isimli eserlerine Horkheimer ve Adorno'nun alegorik bir dille anlattıkları Odysseus hikâyesi, sanatın istediği bedeli ödememek için, aklın telkiniyle kendini gemi direğine bağlatabilen insanın trajedisidir. "Sirenlerin bütün olup bitenleri anlattıkları şarkıları, insanın kendini koruma dürtüsünün yol açtığı ve geleceğe damgasını vuran amansız mücadeleden kurtulmanın mutluluk getireceğini vaat eder. Oysa Sirenlerin büyülerini karşılığında ödettikleri bedel, ölümdür. Kurnaz Odysseus iki kaçış stratejisi tasarlar: Adamları, Sirenlerden uzaklaşana dek kulaklarını balmumuyla tıkayarak var güçleriyle küreklerle asılacak, bu sırada kendisi de geminin direğine bağlı duracaktır. Kürekçiler, tıpkı modern işçiler gibi, dikkatlerini işlerinden başka tarafa çekecek her şeye kapalı olacaktır; bu sırada Sirenlerin şarkısının güzelliğini duyabilen Odysseus ise şarkılarda vaat edilen mutluluğa ulaşmaya kalkışmaktan aciz olacaktır."²¹

Adorno'nun pazara düşen sanatın kaybettiği *şen yam* Benjamin *aura* olarak adlandırır. Sanat eserinin *aurasını* kaybetmesinin arkasında yatan şey, rasyonelleşmedir. Çünkü Eleştirel Terori'nin, Aydınlanma'dan yola çıkarak vardıkları noktada, zincir gibi birbirine eklemlemeler göze çarpmaktadır. Kültür ve uygarlık nesnesi olarak sanat eserinin, içinde taşıdığı *şen yan* ya da *aura*, tekniğin gelişmesiyle sönüp karanlığa karışmaya başlamıştır. Uygarlık bir buhran içindedir; bunun en önemli izleri toplumun kültür ve sanatında temaşa edilebilir ancak. Sanat eserinin tekniğin imkânlarıyla çoğaltılabilir olması, onun ruh kaybına uğramasına; mekanikleşmesine ve büyüsunü kaybetmesine yol açmıştır. Aynı ismi taşıyan metninde şunları söylemektedir Benjamin: "Yeniden üretim tekniği, yeniden üretilmiş olanı geleneğin alanından koparıp almaktadır. Bu yeniden-üretilmiş çoğaltarak, onun bir defaya özgü varlığının yerine, yine onun bu kez kitlesel varlığını geçirmektedir. Ve yeniden üretilmiş olanın, alımlayıcıya bulunduğu konumda seslenmesine izin vermekle, üretilmiş olanı güncelleştirmektedir. Bu iki süreç, gelenek yoluyla aktarılmış olanın dev bir sarsıntı geçirmesine yol açmaktadır– bu gelenek sarsıntısı, şu andaki bunalımın öteki yüzünü ve insanlığın yenilenişini dile getirmektedir. Sözü edilen süreçler, günümüzdeki kitle devinimleriyle çok yakından alakalıdır."²²

Walter Benjamin, kapitalizm parantezine alınan faşist zihinle sanat arasında da bir ilişki kurmuştur. Özellikle kitlesel kullanıma yönelik sanat araçlarının, faşizm tarafından totaliter bir mantıkla kullanıldığını öne sürmüştür. Radyo ve sinema gibi kültürel aygıtların, sosyalist toplumun oluşumunda propaganda aracı olarak kullanılma imkânını şiddetle tartışmıştır.²³ Ayrıca Benjamin'in "Bugün bizi ilk kez endüstri öncesi ilkelere bakmaya zorlayan fotoğraf pratiklerinin, kapitalizmin buhranı ile alttan alta ilişkili olduğunun ortaya çıkması hiç de şaşırtıcı olmayacak."²⁴ sözü, kültür endüstrisi kapsamında, kapitalin uyuşturduğu insanın buhranını sanat üzerinden okuyup teşhis etmesi açısından hayli önemlidir.

Adorno'nun *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi* isimli kitabına sunuş yazan J. M. Bernstein, kültürün gerek sermayenin iktidarı karşısındaki acizliğinden gerekse vaatlerinin, dışladıklarına karşı bir aşağılama biçimi almaya başladığından, eleştirdiği güçler tarafından ele geçirildiği fikrindedir: "Tüketici kültürü, kültürün yozlaşmasıdır. Kültürün, eleştirdiği şeyle suç ortaklığını unutan muhafazakâr kültür eleştirmenleri, kültür ile ticaretin iç içe geçmesini maddiyatçı bir toplumun neden olduğu bozulmaya bağlayabilirler. Ama Adorno'ya göre, 'kültürün tamamı, toplumun suçuna iştirak eder. Kültür, üretim alanında zaten geçerli olan adaletsizlikten beslenerek varlığını sürdürür.'²⁵

Son Söz

Walter Benjamin, *Tarih Kavramı Üzerine Tezler* (isimli metnin dokuzuncu parçasında şunları yazmaktadır: "Klee'nin Angelus Novus adlı bir resmi vardır. Bir melek betimlenmiştir bu resimde; meleğin görünüşü, sanki bakışlarını dikmiş



Paul Klee - Angelus Novus

olduğu bir şeyden uzaklaşmak ister gibidir. Gözleri, ağzı ve kanatları açılmıştır. Tarihin meleği de böyle gözükmelidir. Yüzünü geçmişe çevirmiştir. Bizim bir olaylar zinciri gördüğümüz noktada, o tek bir felaket görür, yıkıntıları birbiri üstüne yığıp, onun ayakları dibine fırlatan bir felaket. Melek, büyük bir olasılıkla orada kalmak, ölüleri diriltmek, parçalanmış olanı yeniden bir araya getirmek ister. Ama cennetten esen bir fırtına kanatlarına dolanmıştır ve bu fırtına öylesine güçlüdür ki, melek artık kanatlarını kapayamaz. Fırtına onu sürekli olarak sırtını dönmüş olduğu geleceğe doğru sürükler; önündeki yıkıntı yığını ise göğe doğru yükselmektedir. Bizim ilerleme diye adlandırdığımız, işte bu fırtınadır.”²⁶

Uygarlık, bir melek tarafından böylesine güçlü savunulma derdine düşecek midir bilinmez. Ancak şurası muhakkak ki, ilerleme denen şey, tıpkı Benjamin’in tezinde tasvir ettiği gibi, geçmişte bırakılanların sürekli göğe doğru yükselmektedir. Eleştirel Teori üyelerinin görüp kendilerine dert edindikleri bu yıkıntının enkazını kaldırma işi için tayin edilmiş bir ekip de maalesef yok. Herkes olmasa da pek çok kimse, bu yığının kokusundan, görüntüsünden rahatsız... Fakat kimse çıkıp da umut sergilemiyor.

Yirminci yüzyılın başlarında üç beş Yahudi... Bir kuvvetle seslerini yükseltiyorlar bu döküntü karşısında. Batı uygarlığının, kendi yavrusunu yemek için onu fareye benzeten kedi misali, ürettiği değerlere karşı açtığı savaştan nasibini alanlar bu üç beş kişi... Aklın aydınlanmasıyla başlayan süreci, önce mitoloji üzerinden okuyorlar; sonra Pozitivizm ve ardılı süreçte oynadığı rolü deşifre ediyorlar. Uygarlık ve kültürün birbirinden bağımsız olmadığını bilen bu üç beş kişi, Kapitalizm altında kültür ve sanatın geçirdiği dönüşüme tanıklık ediyorlar. Panzehirini yanlışlıkla üretmiş bir zehir tüccarı mıydı Batı uygarlığı, bu sorunun sonuna soru işareti bırakıp gidiyorlar...

Eleştirel Teori ya da Frankfurt Okulu, kendi içinden çıktığı uygarlığa dair bir eleştiri geliştirmiş midir? Pekâlâ, evet; olarak verilebiliyor bu sorunun cevabı. Fakat ardı sıra bir başka soru belirmeden edemiyor: Eleştirel Teori, girdiği bu eleştiri sonucunda, müstakbel uygarlığa *teori-praxis* düzleminde bir miras bırakmış mıdır? İşbu sorunun cevabını vermek oldukça güç... *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde *Çelişkiler* isimli metin, bu anlamda okunmaya değer. Şöyle bitmesi gerekiyor metnin: “Yine de eğitimin radikal olarak gerçekliğe yoğunlaştığı bu çağda, sohbetler giderek seyrekleşmektedir ve B. adındaki nevroitik kişinin sağlıklı hâle *gelmek* için insanüstü bir güce gereksinimi olacaktır.”²⁷

KAYNAKÇA

- Herbert MARCUSE, *Tek Boyutlu İnsan*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2000
- H. Emre, BAĞCE (Editör), *Frankfurt Okulu*, Derleme, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010
- Martin JAY, *Diyalektik İmgelem*, Çeviren: Ünsal Oskay, Belge Yayınları, İstanbul, 2005
- Max HORKHEIMER, *Akıl Tutulması*, Çeviren: Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 2010
- Sezgin KIZILÇELİK, *Frankfurt Okulu*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2008
- Theodor W. ADORNO, *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi*, Çevirenler: Nihat Ülner, Mustafa Tüzel, Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009
- Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia*, Çevirenler: Ahmet Doğukan, Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 2009
- Theodor W. ADORNO, *Edebiyat Yazıları*, Çevirenler: Sabir Yücesoy, Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 2008
- T. W. ADORNO – M. HORKHEIMER, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çevirenler: Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010
- Walter BENJAMIN, *Pasajlar*, Çeviren: Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2012
- Walter BENJAMIN, *Son Bakışta Aşk*, Çevirenler: Ahmet Doğukan, Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 2012

-
- ¹ Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, Belge Yayınları, s. 21
- ² Sezgin Kızılçelik, *Frankfurt Okulu*, Anı Yayıncılık, s. 27-28
- ³ Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, Belge Yayınları, s. 23
- ⁴ Sezgin Kızılçelik, *Frankfurt Okulu*, Anı Yayıncılık, s. 30
- ⁵ Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, Belge Yayınları, s. 23
- ⁶ Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Kabalcı Yayınevi, s. 10
- ⁷ A.g.e., s. 57
- ⁸ Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, Metis Yayınları, s. 67
- ⁹ A.g.e., s. 35
- ¹⁰ Sezgin Kızılçelik, *Frankfurt Okulu*, Anı Yayıncılık, s. 147
- ¹¹ A.g.e., s. 253
- ¹² Aktaran, Sezgin Kızılçelik, A.g.e., s. 254
- ¹³ Aktaran, Sezgin Kızılçelik, A.g.e., s. 264
- ¹⁴ Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, Belge Yayınları, s. 256
- ¹⁵ A.g.e., s. 257
- ¹⁶ A.g.e., s. 257
- ¹⁷ Theodor Adorno, *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, Metis Yayınları, s. 208
- ¹⁸ Aktaran, Sezgin Kızılçelik, *Frankfurt Okulu*, Belge Yayınları, s. 331
- ¹⁹ Theodor W. Adorno, *Edebiyat Yazıları*, Metis Yayınları, s. 155
- ²⁰ Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, Belge Yayınları, s. 259
- ²¹ Theodor W. Adorno, *Kültür Endüstrisi – Kültür Yönetimi*, İletişim Yayınları, s. 15
- ²² Walter Benjamin, *Pasajlar*, Yapı Kredi Yayınları, s. 45
- ²³ Sezgin Kızılçelik, *Frankfurt Okulu*, Anı Yayıncılık, s. 343
- ²⁴ Aktaran, Sezgin Kızılçelik, A.g.e., s. 343
- ²⁵ Theodor W. Adorno, *Kültür Endüstrisi – Kültür Yönetimi*, Sunuş: J.M. Bernstein, İletişim Yayınları, s. 29
- ²⁶ Walter Benjamin, *Pasajlar*, Yapı Kredi Yayınları, s. 37
- ²⁷ Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Kabalcı Yayınevi, s. 319

KASIM KÜÇÜKALP

MODERN BİLİM VE TEKNİĞE YÖNELİK DEĞERLENDİRMELERİ BAĞLAMINDA HEIDEGGER'İN MODERNİZM ELEŞTİRİSİ

Giriş

Bütünıyla olmasa da, genellikle kendisine “post” önekinin işbaşında olduğu tanımlama ve kavramlarla gönderme yapılan günümüz dünyasına şöyle bir göz atıldığında, bu dünyanın, 17. ve 18. yy.larda Avrupa’da meydana gelen bir dizi bilimsel, entelektüel ve kültürel değişim süreciyle son derece belirgin bir süreklilik ilişkisinin olduğu söylenebilir. Rönesans’la başlayan ve giderek modern dünyanın oluşumuna yol açan bir süreç içerisinde, bilimsel ve mekanist bir dünya görüşü teşekkül etmiş, nihayetinde insanın yeryüzü egemenliğini tahkim edecek yalıtık bir özne nosyonu inşa edilmiş, sanayi devrimiyle birlikte tüketim kapitalizmine ve kültürüne giden yol açılmış, Fransız İhtilali’yle beraber modern ulus devlet nosyonu, demokrasi, özgürlük ve eşitlik idealleri başat bir rol oynamaya başlamış, Aydınlanmanın insan aklına atfetmiş olduğu ayrıcalıklı konuma paralel bir şekilde, Tanrı, din ve mit başta olmak üzere, geleneksel olan birçok şey irrasyonel addedilmek suretiyle dışlanmış. Şüphesiz tüm bu hususlar, bir yandan çağdaş dünyanın şekillenmesine yol açarken, bir yandan da çağdaş dünyadaki modernizm ve modern yaşam eleştirilerinin merkezî temalarının istikametini belirlemiştir.

Her ne kadar başlangıçta, bilime, bilimsel dünya görüşüne ve insan aklına duyulan katıksız güvenin karakterize ettiği bir ufuk içerisinde, bilimsel ve teknolojik gelişmelere paralel bir biçimde, insanlığın da, daha müreffeh bir dünyada yaşamak gibi bir imkâna kavuşacağı düşünülmüş olsa da, durum hiç de öngörüldüğü gibi olmamıştır. Özellikle 20. yy.da ortaya çıkan ve büyük ölçüde modern bilimin teknolojiye yansımalarının bir sonucu olarak tezahür eden (dünya savaşları, savaş endüstrisi, atom bombası, teknik ve araçsal akla dayalı bürokratik rasyonalizasyon, ekonomik eşitsizlikler vb.) dünya ölçeğindeki birtakım olumsuzluklar, Aydınlanma’nın iyimser atmosferinin dağılmasına ve modern bilim ve teknolojiye duyulan güvenin ciddi anlamda sarsılmasına yol açmıştır. Aslına bakılırsa daha Alman Romantiklerinden itibaren, mekanist dünya anlayışına, yalıtık özne nosyonuna, yaşamdan kopuk bir şekilde teşekkül etmiş olan bilim ve bilgi anlayışına, aklın araçsallaşmasına, insanın bir bütün olarak varlıkla olan sahici ilişkisinin bozulmasına yönelik hatırı sayılır eleştiriler baş göstermiş olsa da, 20.yy.la birlikte ortaya çıkan söz konusu olumsuzluklar, başlangıçta pozitivist ve rasyonalist modern tutum tara-

findan pek de ciddiye alınmayan bu eleştirilerin haklılığını pekiştirmenin yanı sıra, Batı düşüncesinin kendisini sorgulamasına neden olmuştur.

Bu noktada ifade edilmelidir ki, Batı düşüncesinin kendisini sorgulamasının bir örneğini teşkil eden Heidegger felsefesi, ortaya koymuş olduğu eleştirilerle, bir yandan Batı metafiziğine ait düşünce tarzı ile söz konusu düşünce tarzının adeta tecessüm ettiği modern düşünce ve yaşam tarzı arasındaki süreklilik ilişkisinin anlaşılması, diğer yandan da çağdaş felsefelerde karşımıza çıkan metafizik ve modernizm eleştirilerine ciddi bir arkaplan teşkil etmesi açısından son derece önemli bir konumda bulunmaktadır. İnsanın Varlıkla nasıl bir ilişki içerisinde olduğu ile insan düşüncesinin mahiyeti arasında sıkı bir bağlantının olduğunu ileri süren Heidegger'e göre, Batı metafizik geleneğine ait düşünce tarzı, düşünüm konusu kıldığı şeyi, hümanistik ve epistemoloji öncelikli bir karaktere bağlı olarak düşünmeye çalışması nedeniyle, Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayırımın/bağlantının unutulduğu bir düşünce tarzına tekabül etmektedir. Aslına bakılırsa gerek düşünce gerekse pratik boyutları itibarıyla modern dönemle karakterize edilen ufuk da, söz konusu metafiziksel düşünce tarzıyla süreklilik ilişkisinde değerlendirilmek durumundadır. Bundan dolayı biz de, çalışmamızın merkezî teması olan Heidegger'in modern bilim ve tekniğe yönelik değerlendirmeleri bağlamında modernizm eleştirilerine geçmeden önce, bu eleştirilerin de zeminini teşkil eden metafiziğe ait düşünce tarzını nasıl alımladığını ve metafiziksel düşünce ile modernizm arasındaki süreklilik ilişkisine yönelik değerlendirmelerini ele almaya çalışacağız.

1. Heideggerci Anlamda Metafiziksel Düşünce ve Modernizm İlişkisi

En genel anlamıyla metafiziği, değişimin ardında değişmeyen bir töz arayışı olarak nitelemek mümkündür. Bu anlam çerçevesi içerisinde ele alındığında, Batı metafizik geleneğinde ortak olan hususun, Varlık'ın (*Sein/Being*) mevcudiyet (*presence*) olarak tesis edilmesi olduğu söylenebilir.¹ Heidegger felsefesinde, Varlık'ın bir varolana indirgendiği gerekçesiyle eleştirilen Batı metafizik geleneğinin en temek karakteristiği ise, kutupsal karşıtlıklar (*binary opposition*) yoluyla sabit, kalıcı bir kaynak arayışında olması ve bir varolana indirgeyip, tarih-dışı olma vasfı yüklediği hakikati de gerekli epistemolojik vasıtaların kullanılması yoluyla bilinmesi mümkün bir şey olarak temsil etme cihetine girmesidir. Aslına bakılırsa tüm bu hususların yanı sıra, gerek Varlığın mevcudiyet formunda ele alınması, gerek düalist bir bakış açısının hâkimiyeti, gerek kalıcı ve tarihdışı bir hakikat anlayışının inşa edilmesi, gerekse de epistemoloji öncelikli bir bakış açısının tahkim edilmesi gibi hususların anlaşılması Heidegger'in bütün bir Batı düşüncesine hâkim olduğunu düşündüğü metafiziğin mahiyetinin anlaşılmasına bağlıdır.

En genel anlamıyla ifade edildiğinde Heidegger'e göre "metafizik, varolanı, varolan olarak ve bütünüyle kavramak üzere yeniden ele geçirmek için, onun ötesi hakkında soru sormak demektir."² Heidegger, Platon felsefesiyle başladığını

düşündüğü Batı metafizik geleneğinin, Varlık'ı (*Being*) bir varolan (*being*) olarak bizim dışımızda konumlandırmak ve felsefeyi de *sophon*'a doğru çabalamak³ şeklinde tanımlamak suretiyle, Varlık ve varolanlar arasındaki hakikî ayrımı unuttuğuna⁴, dolayısıyla Varlık'ı düşünümünden uzaklaştığına ve bu durumun da Varlık'ın büsbütün unutulması anlamında en radikal boyutuna, metafiziğin, kendisinde adeta tecessüm etmiş olduğu modern teknolojiyle birlikte ulaştığına dikkat çeker.

Batı düşüncesinde, Sokrates öncesi ve sonrası düşünür ve filozofların düşünme pratikleri arasında, metafiziğe ait düşünce tarzının mahiyetinin anlaşılması bakımından da son derece açıklayıcı olan bir farklılığın olduğunun altını çizen Heidegger, Pre-Sokratik düşünürlerde –örneğin, Herakleitos'ta- *philosophos* sözcüğünün, *sophon*'la uyum içerisinde olacak şekilde, *logos*'la aynı tarzda konuşmak, yani *logosa* tekabül etmek anlamlarına⁶, *theoria* kavramının ise, kendisine bağlanan herhangi bir faydanın ötesinde hakikatin temaşa edilmesi anlamına geldiğini ifade eder.⁷ Buna karşın Sokrates sonrası felsefelerle, yani metafizikle birlikte, *sofona* doğru çabalama etkinliğine dönüşen felsefe kavramlaştırmasına paralel bir şekilde, en radikal anlam kaymasına modern felsefede ulaşan gözlem (*Betrachtung*) olarak teori kavramı da, realitenin, belirli epistemolojik kurgular ekseninde tuzağa düşürülmesi⁸ anlamına gelmeye başlamıştır. Varlığı düşünmekten ziyade, epistemik bir nesne kılmak suretiyle, ne olduğu açısından belirleyen ve onu varolana indirgeyen böyle bir düşünme tarzı hiç kuşku yok ki, Batı metafizik geleneğinin özcü (*essentialist*) karakterini açığa çıkarmaktadır. Söz konusu özcü karakterine bağlı olarak felsefe, refleksiyon konusu kıldığı şeyi, rasyonalist bir varlık anlayışına bağlı olarak, özü ve en temel özelliği açısından tanımlamak suretiyle, yaşamdan, oluştan ve tarihsellikten bütünüyle bağımsız ve gerçek anlamda varolduğu düşünülen bir hakikat anlayışı tesis etme cihe-tine gitmiştir. Heidegger açısından bakıldığında, bu tespitin en bariz örneğini kendi felsefesinde öz ve varoluş (*esence and existence*) ayırımını net bir biçimde kullanıma sokan Aristoteles felsefesi oluşturmakta olup, onun ele aldığı şekliyle felsefe de, “varolanı, yani varolan olduğu kadarıyla ne olduğu açısından varolanı, bakış açısına almayı mümkün kılan bir yetkinliktir.”⁹

Bu yüzden Heidegger'e göre, metafizikte araştırma, her yerde varolanla karşılaşır, fakat varolan olmayan Varlığı hiçbir yerde bulamaz. Zira Varlık, varolanda varolan bir özellik olmadığı gibi, varolan gibi nesnel olarak tasarımılanıp vücuda da getirilemez. Gerçekte tüm varolanlardan tamamıyla başka olan Varlık, Varolan-olmayandır.¹⁰ Dolayısıyla Heidegger açısından hayatî bir önem arz eden Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayrım, metafiziğe ait düşünce ekseninde Varlığın bir varolana indirgenmesi sonucunda unutulmuş olarak kalır ve metafiziğin tarihi söz konusu ayrımın unutulmasının tarihine tekabül eder.

Heideggerci bir perspektiften değerlendirildiğinde, Batı metafizik geleneğine hâkim olan bu düşünce tarzının kaynağında, onun hümanistik doğası bulunmak-

tadır. Epistemolojide beşerî özneye ayrıcalıklı bir yer veren ve her şeyi beşerî öznenin aklına indirgeyen bir düşünce tarzı olarak hümanizm ile metafizik düşünce arasında sıkı bir ilişki varolup, hümanizmin imkânı, insana merkezî ve dışlayıcı bir rol veren bir metafizikle sağlanmaktadır.¹¹ Başka bir deyişle, metafizik ancak ve ancak, her şeyi beşerî özneye rasyonalistik bir biçimde irca eden hümanistik doğası gizlenebildiği sürece varlığını sürdürebilmektedir. Vattimo'nun da işaret ettiği üzere, Batı metafiziğinde varlığını sürdüregelen söz konusu hümanistik karakter, modern felsefedeki yansımaları ise, insanı evrenin merkezine yerleştirmek suretiyle onu varlığın efendisi haline getiren Descartes'ın "*cogito*"sunda bulmuş¹², en yetkin formuna ise Aydınlanma düşüncesiyle ulaşmıştır. Zira, birçok Aydınlanma düşünürünün hemfikir olduğu üzere Aydınlanma, temelde insanın aklî bakımdan olgunlaşarak ergin olmayıştan kurtulmasına gönderme yapmakta olup, gerek dinin gerekse metafiziğin* -ilerlemeci tarih anlayışına ve aklî olgunlaşmaya paralel olarak- terk edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹³ Bir anlamda her şeyin beşerî öznenin insafına terk edilmesi olarak tanımlayabileceğimiz hümanizm, özellikle doğru bilgiyi elde etme yolunun, doğru bir metodun kullanılmasından geçtiği şeklindeki modern Kartezyen epistemoloji bağlamında düşünüldüğünde, bir yandan teorinin gerçekliği öncelemesi anlamında, temsil eden ve teorileştirene ayrıcalıklı bir yer verirken, öte yandan teori ve pratik arasındaki kopukluğun zorunlu bir sonucu olarak insanın, gerek yaşamdan, gerekse varlığın bütününden kopmasına yol açmıştır.¹⁴

Şüpheli felsefesi için temel bir hareket noktası olarak alan Descartes, Heidegger'in özellikle altını çizdiği üzere, bir şüpheli olduğu için her şeyden şüphe etmez; daha ziyade o, matematiksel olanı mutlak bir zemin olarak konumlandığı ve bu zeminle uygunluk içerisinde bütün bilgilerimize yönelik bir temel aradığı için şüphe eder. Descartes'ın sorusu, doğa alanına dair temel bir kanun tespit etmeye yönelik bir soru değil, genel olarak varolanların Varlığı için ilk ve en yüksek bir temel bulmaya dairdir. Bu yolla düşünüyor olmağından hareketle tespit edilen zemin düşünen öznenin varlığıdır. Bununla birlikte 'var' olmak düşünüyor olmanın bir sonucu değil, tam tersine düşünmenin zemindir. Bundan dolayı Descartesçı felsefe açısından 'ben' ilk prensibin altında yatan temeldir.¹⁵

Heidegger'e göre, varolanların Varlığını, düşünen özneyi tözsellığe taşımak suretiyle elde eden Descartesçı felsefe aynı zamanda hakikatin kesinlik formuna ulaştığı bir karaktere de sahiptir. Modern felsefenin sübjektivist karakteri ilk defa Descartes felsefesiyle birlikte tesis edilmiş ve sübjektiflik objektif olanın da zemini halini almaya başlamıştır. Bundan dolayı Heidegger, varolanın tasarımın nesnelliği, hakikatin ise tasarımın kesinliği olarak belirlenmesinin Descartes metafiziği ile gerçekleştiğini ve bu şekilde elde edilen nesnellik anlayışının, daha önceki hiçbir çağda benzerine rastlanmayacak bir karaktere sahip olduğunu ifade eder. Daha da ötesi Heidegger açısından bakıldığında, özne halini almaya baş-

lamasıyla birlikte insanın özü de değişmiştir. Grekçede alta yatan anlamına gelen *hypokeimenon* sözcüğüyle karşılanan ve daha sonra ise Latinceye *subjectum* diye çevrilen özne kavramının, gerçekte insan ve ‘ben’le ilişkisine dair herhangi bir vurgu söz konusu değildir. Descartes’la birlikte özne, bütün varolanların Varlık ve hakikat tarzları bakımından kendisinde temellendiği bir varolan olarak yorumlanır ve insan, “varolan olarak varolanın bağlantı noktasına dönüşür.”¹⁶

Hatta Heidegger’e göre, Descartes’a kadar özne ve nesne (*subject-object*) ayırımının ifade ettiği anlam, Descartes felsefesiyle birlikte, en temel karakteristiği sübjektivite olan modern felsefedeki kesinlik idealini ikame edecek şekilde, yerinden edilmiştir. Descartes öncesi felsefelerde *subject* ifadesi kendisine ulaşılabilir, el altında bulunan her şey için geçerli iken, Descartes’la birlikte ‘ben’, bütün diğer varolanların, kendisine göre belirlendiği özel bir *subject* halini almıştır. Aynı şekilde *object* ifadesi de, benzer bir anlam değişikliğine maruz kalmıştır. Söz konusu ifade daha önce, örneğin altın bir dağın varlığı gibi, tamamıyla hayal gücüne bağlı olarak tasarlanan şeyler için kullanılırken, Descartes’la birlikte öznenin dışındaki düşünme nesnelerini ifade eder hale gelmiştir.¹⁷ Özne-nesne düalizmini bu şekilde tahkim eden Descartesçı felsefe açısından hakikat de, yalnızca özneye, yani düşünen öznenin aklına referansla ele alınır ve öznenin nesnesini teorileştirebilme yeteneği ile bağlantılı hale getirilir. Descartesçı felsefenin modern düşüncenin genel seyrini de belirleyen bu karakteri, gerçekte Batı metafizik geleneğinin sürekliliği ekseninde Descartes’a kadar taşınan uygunluk anlamındaki hakikat nosyonunun, düşünen öznenin tözselliğine bağlı olarak en radikal boyutuna ulaştığı anlamına gelir.

Heidegger bundan dolayı, özelde Descartes felsefesine bağlı bir biçimde teşekkül eden modern düşünme tarzını, genelde ise, uygunluk olarak hakikat nosyonuna sahip geleneksel düşünme biçimini temsilci düşünce diye nitelendirir. Zira Heidegger’e göre, düşünmenin geleneksel tabiatı, biçimini, düşüncelerin temsil edici bir fikir (*idea*) olarak görüldüğü temsillerden alır.¹⁸ Buna göre, bir şeyin fikrini oluşturmak, o nesnenin temsil edici fikrine sahip olmak demektir.¹⁹ Bu husus ise, en açık formuna, gerçekliği teorileştirmek suretiyle temsil ederek, öngörülebilir hale getirmek ve bu suretle de insanın hizmetine sunmak idealindeki modern bilim anlayışında kavuşur.

2. Heidegger’in Modern Bilim Eleştirisi

Heidegger’in modern bilimin mahiyetine yönelik düşünümünün hareket noktası, modern zamanlarda bilimi tanımlamak için geliştirilen “bilim real olanın teorisoridir” şeklindeki tanımdır. Heidegger’e göre, modern bilimin özüne ulaşmak bakımından, bu ifade tek başına bir tanım ve kolay bir formül sunmadığından ötürü, öncelikle burada geçen ‘real’ ve ‘teori’ ifadelerinin anlamları ve düşünce tarihi boyunca geçirmiş oldukları anlam değişiklikleri üzerinde durmak gerekir.²⁰

Real ifadesi (*das Wirkliche*) etimolojik bağlamı dikkate alındığında, çalışma ve çalışılan (*Wirkende, Gewirkte*) anlamlarıyla mevcut olagelme içinde buraya taşınan ve öne çıkarılan ya da mevcudiyet içinde öne çıkarılmış veya buraya taşınmış olan anlamına gelir. Dolayısıyla geniş anlamı içerisinde realite, mevcut olma içerisinde buraya öne getirilmiş olan, yani kendini-öne-çıkarmanın, kendinde mükemmel olan mevcut olagelmesi demektir. Bu anlam çerçevesi içerisindeki çalışma ve iş (*working, work*) ifadeleri etki eden veya etkiye değil, daha ziyade bir şeyin gizlenmemişliği içerisinde göz önüne çıkmasına ve mevcuda gelmesine dayanır.²¹ Bununla birlikte, öne çıkma ve mevcuda gelme Romalılarda bir işlemin sonucundan türetildi ve real olan da sonuç şeklinde, etkin nedenin nedenselliği ışığında düşünölmeye başlandı. Descartes felsefesinde de göröldüğü üzere modern dönemde ise real sözcüğü ‘kesin’ olan ile aynı anlamı içerecek şekilde kullanılır hale geldi. Dolayısıyla real olanın bildik anlamı içerisinde nesneye dönüşmesi modern dönemle birlikte gerçekleşmiştir.²²

Benzer bir anlam değışimine maruz kalan *theoria* kavramı ise, Grekçe bir sözcük olan *theorein*’den gelir. *Theorein* sözcüğünün kökenindeki *thea* ifadesi, “kendisini gösteren şeydeki dış görünüş”, “kendisini gösterenin dış görünümü” anlamlarına; *horao* ise, “bir şeye dikkatli bir biçimde bakmak, onu incelemek, yakından gözlemlemek” anlamlarına gelir.²³ Dolayısıyla söz konusu köklerden müteşekkil *theorein* ifadesi, Greklerde mevcut olanın görünür hale geldiği dış görünüşe dikkatli bir biçimde bakmak ve bu görme sayesinde ondan gözlerini ayıramamak demektir. Aynı şekilde, belirlenimini *theorein*’den alan ve kendisini ona adayan özel yaşam biçimi de Grekler için, *bios theōretikos*, yani mevcut olagelenin saf, parıldayan-öne çıkmasına dikkatlice bakan kişinin gözlemleyen yaşam tarzıdır.²⁴ Farklı bir etimolojik vurguyla ele alındığında ise, *theoria*, *theá* ve *oraō*, *theá* ve *oraō* şeklinde de okunabilir. “*Thea* tanrıçadır. *Aletheia*, mevcut olan şeyin, kendisinden hareketle ve kendisi içinde mevcut olduğı gizden-çıkma” Parmenides’e adeta bir tanrıça olarak görünür. *Ora* ise, insanın sahip olduğı itibarı, ona bahşedilen şeref ve hümeti ifade eder. Bu etimolojik arkaplan dikkate alındığındaysa *teori* mevcut olagelenin gizini açmasına saygı dolu bir ihtimam gösterme anlamına gelir ve söz konusu bağlamı içinde *theoria* “hakikati gözetten temaşadır.”²⁵ Bununla birlikte Heidegger, “modern bilim real olanın teorisidir” ifadesindeki teori ile Grek deneyimindeki teorisinin aynı anlama gelmediğini düşünür. Modern teori kavramı da tıpkı real kavramında olduğı gibi, tarihsel seyir içerisinde gerçek anlam içeriğinden koparak modern döneme taşınmıştır.

Romalılarda *theorein* ifadesinin *contemplari* ile, *theoria*’nın ise *contemplatio* sözcüğüyle karşılanması, *theoria* sözcüğünün Grekçedeki asıl anlam içeriğinin yok edilmesi anlamına gelir. Çünkü *contemplari* “bir şeyi ayrı bir dilim halinde bölmek ve onu orada kapatmak” anlamına gelmekte²⁶ ve hakikati gözetten temaşa anlamındaki *theoria*’nın Grekçe anlamının kararmasına gönderme yapmakta-

dır. *Contemplatio*'nun Alman diline görüş ve gözlem anlamına gelen *Betrachtung* şeklinde çevrilmesi ise, “mevcut olan şeyin veçhesine dikkatlice bakmak” anlamındaki Grekçedeki *theoria*'nın, gözlemlemek ve irdelemek anlamları lehine, bütünü ortada kalkmasına yol açmış ve modern teori kavramının zeminini hazırlamıştır. Her ne kadar göze ve bakmaya yapılan vurguda bir ortaklık söz konusu olsa da, gözlemlemek ve irdelemek anlamları ekseninde teşekkül eden gözlem olarak modern teori, -*Betrachtung* sözcüğünün Latince kaynağı dikkate alındığında,- gözlem olarak teori yoluyla real-olanın tuzağa düşürücü, güvence altına alınması için rafine edilmesine imkân sağlar. Bu yüzden Heidegger'e göre, “bir gözlemleme anlamında teori olarak modern bilim, real-olana tekinsiz bir biçimde tecavüz eden, real-olanın bir rafine edilmesidir.”²⁷

Bilim, herhangi bir verili zamanda real-olanın bir etkileşim şebekesi olarak kendini sergilemesi amacına hizmet eden yerin içerisinde, yani incelenebilir olan bağınımlı nedenler dizisi içerisinde real-olanı düzenler. Real-olan, böylece, incelenebilir ve ardışık kesimleri içerisinde takibedilebilir hale gelir. Real-olan, kendi nesnelik'i içerisinde güvenceye alınmış hale gelir. Buradan, bilimsel gözlemin kendi şekillendirmesine göre tuzağa düşürebileceği nesne alanları ve bölgeleri çıkar.²⁸

Heidegger'in bu değerlendirmeleri açısından bakıldığında, tuzağa düşürücü temsil, modern bilimin, kendisi aracılığıyla real olana tekabül ettiği temsil etme etkinliğinin temel karakteristiğidir.²⁹ Böylelikle teori, herhangi bir verili zamanda kendi nesne-alanı olarak real olanın bir bölgesini güvenceye alır. Nesneliğin alan-karakteri, “onun, soru sorma imkânlarının önceden özgül olarak bir haritasını çıkarması” olgusunda sergilenir. Bir bilim alanında ortaya çıkan her yeni fenomen, teorinin normatif objektif tutarlılığına uygun hale geleceği noktaya değin rafine edilir. Söz konusu normatif tutarlılığın kendisi zamandan zamana değiştirilse de, nesneliğin kendisi temel karakteristikleri bakımından değişmeden kalır. Bir strateji ve prosedüre yönelik belirleyici temel olarak önceden temsil edilen şey, amaç veya gaye denilen şeyin özüdür. Dolayısıyla modern bilim açısından bir şeyin kendisi, ancak bir amaç yoluyla belirlendiği ölçüde, saf bir teori olarak görülür. Zira o, bu suretle mevcut olan şeyin nesneliği yoluyla belirlenmiştir. Bu nesnelik özelliği ise, inkâr edilmesi durumunda bilimin özünün de ortadan kalkacağı bir mahiyete sahiptir.³⁰ Tamda bu mevcut olanı nesne haline getiren karakteri nedeniyledir ki, bilimsel düşünce içerisinde geliştirilen teoriler ile gerçekliğin hesaplanabilir nesne alanları olarak görülmesi mümkün olabilmektedir.

Real-olana ilişkin her teoriye ait olan, tuzağa düşürücü-güvenceye-alma ile karakterize edilen metodoloji, bir hesap etmedir... Hesap etmek geniş, özsel anlamıyla şu demektir: bir şeyi hesaba katmak; bir şey üzerinde hesap yapmak, yani onu bir beklenti nesnesi olarak kurmak. Bu şekilde, real-olanın tüm nesneleşmesi bir hesabetmedir; ister nedensel açıklama yoluyla nedenlerin ardışık-sonuçları peşinde koşsun, ister morfoloji yoluyla kendisini bu betim içerisine nesneler üzerinde öncelikli

olarak dâhil etsin, isterse de temel öğeleri içerisinde bir ardışıklık ve düzen tutarlılığı temin edip bunu garanti altına alsın, tüm nesneleşme bir hesabetmedir.³¹

Hesap etmeye dayalı karakteri nedeniyle ki, modern teknolojiyle en kamil formuna ulaşan bilimsel düşünce tarzı için dünya orada duran bir kaynak olarak görülür. Zira modern felsefe, bilim ve teknolojiyle birlikte, düşünmeyi bütünüyle unutan modern insan açısından dünya, hesapçı düşünce yoluyla kendisine hâkim olunabilecek bir nesne, tabiat ise, modern teknoloji ve endüstri için enerji tedarik etmeye yükümlü dev bir kaynak halini almaya başlamıştır.³²

Heidegger, “real olan”ın varlığına yönelmekten ziyade, onu hesaplayıcı düşüncenin nesnesi haline getirmek suretiyle kontrol altına alıp, öngörülebilir kılma amacındaki modern bilimi, gerçekte real olana tekabül etme iddiası taşıyan tuzağa düşürücü bir temsil olarak görür.

Bilim, herhangi bir verili zamanda real-olanın bir etkileşim şebekesi olarak kendini sergilemesi amacına hizmet eden yerin içerisinde, yani incelenabilir olan bağıntılı nedenler dizisi içerisinde real-olanı düzenler. Real-olan, böylece, incelenabilir ve ardışık kesimleri içerisinde takip edilebilir hale gelir. Real-olan, kendi nesne-lik’i içerisinde güvenceye alınmış hale gelir. Buradan, bilimsel gözlemin kendi şekillen-dirmesine göre tuzağa düşürebileceği nesne alanları ve bölgeleri çıkar.³³

Heidegger, modern bilimin real-olana yönelik söz konusu tutumunun temelinde bir gizini-açma (*aletheia*) olarak modern tekniğin özünü bulur. Zira modern tekniğin ait olduğu özün anlaşılması, onun modern bilimi kullanıma koymayı düşünebilmesini³⁴ izah ettiği gibi, modern bilimin, eleştirel rasyonaliteye bağlı olarak süreklilik arz eden değişim ve dönüşümüne rağmen yine de modern olmaklığını kaybetmemesini de açık hale getirmektedir. Kuşkusuz Heidegger de, modern olanın başlangıcında hâkimiyetini sürdüren bilim anlayışının zeminini oluşturan klasik fizikle, daha sonraları zuhur eden kuantum veya nükleer ya da parçacık fiziği arasındaki ayrımların farkındadır. Buna rağmen Heidegger ısrarla nükleer veya parçacık fiziğinin de, modern fizikten kopuştan ziyade, onun içerisinde kaldığının altını çizer. Heidegger’e göre söz konusu sürekliliğin anlaşılması, bütün bir modern dönem boyunca modern olanın mahiyetini teşkil eden bir hususun anlaşılmasından geçmektedir. Modern bilime ait temel kavramlar ve hareketin özüne dair bütün revizyon ve değişikliklere rağmen değişmeden kalan ve varlığını sürdüren söz konusu önemli husus, tekniğe dair sorundur. Bu sorun ise, doğanın hesaba dayalı bir biçimde tasarılanmasına tekabül eden bir karakterle tebarüz etmektedir.³⁵ Bundan dolayı bir bütün olarak modern olanın gereği gibi anlaşılıp değerlendirilebilmesi, tekniğe ilişkin bir soruşturmayı gerekli kılmaktadır.

3. Heidegger’in Modern Teknik ve Teknoloji Eleştirisi

Teknik-olanı kendi sınırları içerisinde deneyimleme imkânını soruşturan Heidegger’e göre, tekniğin özünün anlaşılması, tekniğin, tekniğin özüyle aynı şey olmadığının anlaşılmasına bağlıdır. Zira özü itibarıyla düşünüldüğünde teknik,

teknik bir şey olmadığı için, yalnızca teknik olanın tasarımılanması, öne çıkarılması, bununla yetinilip, tekniğin özü sorusundan kaçınılması tekniğin özüyle bağ kurulamamasına yol açacaktır. Daha da kötü olan bir tutum ise, tekniği, genellikle kabul gördüğü şekliyle, nötr bir şey olarak görmektir. Bu tutumu mümkün olan en kötü tarzda tekniğe teslim olmakla ilişkilendiren Heidegger'e göre, tekniği nötr olarak görmek onun özüne karşı büsbütün körleşmek olacaktır.³⁶

Heidegger'in tekniğe ilişkin değerlendirmeleri açısından bakıldığında, yalnızca bir araç olmayan teknik, gerçekte *aletheia* anlamında hakikatin, yani gizini-açmanın bir tarzıdır.³⁷ Zira "teknik, gizini-açmanın ve gizlilikten-çıkmış-olmanın vuku bulduğu, yani *aletheia*'nın, Hakikatin olup bittiği alanda vücut bulup sürer."³⁸ Modern teknikte yeni olan şeyin anlaşılmasını, tekniğe bir gizini-açma olarak dikkat kesilmeye bağlayan Heidegger'e göre, bu kavrayış, modern dönemde insanın Varlıkla nasıl bir ilişki kurduğunu veya modern zamanlarda Varlığın, nasıl bir ifşa süreci içerisinde, insanı kendisiyle teknik bir ilişki kurmaya zorladığını anlaşılır kılacaktır.

Heidegger tarafından *Gestell* (çerçeveleme) olarak nitelendirilen ve temsil ilişkisinin belirleyici olduğu modern dönemde Varlık, yalnızca endüstri ve teknoloji için orada duran kaynak olarak görülür. "Modern tekniğe bütünüyle hâkim olan gizini-açma, *poiesis* anlamında bir öne-çıkmaya doğru bir açılım kazanmaz. Modern teknikte hâkim olan gizini-açma, doğaya, onun söküp alınabilecek ve depolanabilecek bir enerjiyi tedarik etme şeklinde makul olmayan bir talebi dayatan bir meydan okumadır." Yel değirmeninin rüzgârın esmesine teslim olma hali ile mukayese edildiğinde, modern teknik enerjiyi, hiç de doğal olmayan bir biçimde depolamaya ve kilit altında tutmaya odaklanır.³⁹ Heidegger modern tekniğe bütünüyle hâkim olan ve insanın dünyayla teknik bir düşünüm ekseninde gerçekleştirdiği bu ilişki tarzının, meydan okuma anlamına gelen bir saldırı karakterine sahip olduğunu düşünür.

Bu meydan okuma, doğada gizlenmiş olan enerji kilit altında olmaktan kurtarılmakla, kilit altından kurtulan şey dönüştürülmekle, dönüştürülen şey depolanmakla, depolanan şey yeri geldiğinde dağıtılmakla ve dağıtılan şey de hep yenden devreye sokulmakla olup biter. Kilit altından kurtarma, dönüştürme, depolama, dağıtma ve devreye sokma, gizini-açmanın tarzlarıdır. Fakat gizini-açma, hiçbir zaman basit bir şekilde bir sona ulaşmaz. Gizini-açma, belirlenimsiz olana da akıp gitmez. Gizini-açma, kendisini, kendi çok çeşitli, iç içe geçmiş yollarının gizini, onların akışlarını düzenlemek suretiyle açar. Bu düzenlemenin kendisi, kendi payına her yerde güvence altına alınmıştır. Düzenleme ve güvence altına alma, meydan okuyucu gizini-açmanın temel karakteristikleri haline bile gelmişlerdir.⁴⁰

Heidegger'e göre, insan ve dünya arasındaki bu ilişki, ilk kez ve yalnızca Avrupa'da 17.yy.da gelişmiş olan teknik bir ilişkidir. Heidegger Yeniçağ'a özgü olan söz konusu teknik ilişkiyi, dünyayı resim olarak algılamakla ilişkilendirir.

İnsanın varolanla ilişkisinin köklü bir biçimde değişmesinin sonucunda zuhur eden dünyayı resim olarak algılamada, varolan, tıpkı bizim resimle ilişkimizde olduğu gibi önümüzde durur. Böylece varolan, sağlama alınarak insanın önünde mevcut kılınır.⁴¹ Dünyanın resme dönüştüğü yerde varolan, insanın kendi önüne getirmeye, yani mevcudiyet terimleri içerisinde elde-mevcut bir nesne olarak kendi önünde bir yerlere koymaya niyetlendiği bir şey hükmündedir. Dolayısıyla dünya resmi ifadesi dünyanın bir resminden ziyade, dünyanın resim olarak kavranması anlamına gelir. Bu durum, varolanla olan aslî ontolojik ilişkinin köklü bir biçimde değiştirilmesi demektir.

Bütün varolan şimdi şöyle kabul edilir; varolan, ilk kez, ancak göz önüne getiren, ortaya koyan insan tarafından koyulduğu ölçüde varolan olur. Varolan, dünya resmine geldiğinde bütün varolan üzerine özlü bir yargı verilir. Varolanın Varlığı onun göz önüne getirilmiş olmasında aranır, bulunur da.⁴²

Heidegger'e göre, Yeniçağa özgü göz önüne getirme, anlamını temsil (*representation*) nosyonunda bulan karakteriyle, Greklere özgü algılamadan bütünüyle farklı bir şeyi dile getirir. Zira *Vorstellen* fiiliyle ifade edilen temsil etme eylemi, bir şeyi öne koyma, sunma, takdim etme, yeniden sunma gibi anlamlara gelmekte olup, gerçekte insanın el-altında bulunan bir şeyi, karşı bir şey olarak kendi önüne getirmesi, el-altında olanı kendisiyle ilişkiye sokması, onu, elde-mevcut bir şeye dönüştürmek amacıyla, norm koyucu alan olan kendisiyle kurulan bağa geri dönmeye zorlaması gibi anlamları içerir. Varolanla gerçekleştirilen ve öncelik sırasının temsil edici öznde olduğu böyle bir ilişkide varolan, kendini göz önüne getirir, sunar ve nihayetinde resme döndürür. İnsan ise, nesne karakterindeki varolanın göz önüne getiricisi, yani temsil edicisi olur. Dolayısıyla, insanın varolanlarla gerçekleştirdiği bu temsil ilişkisinde, varolanın varolan halini alması da, insanın varolanı kendi öznel algılama tarzı içerisinde göz önüne getirmesi anlamında görmesiyle mümkün olur.⁴³

Kuşkusuz, insana ayrıcalıklı bir konum atfediyor gibi görünen söz konusu temsilci düşünce tarzı, gerçekte insanın varlık bütünlüğünü kaybedip yurtsuzlaşmasına, Varlığın anlamı sorununa büsbütün yabancılaşmasına paralel olarak, bütünlüklü değerlendirme imkânlarını kaybetmesine ve nihayet metafiziğin en müşahhas hali olan modern teknolojiyle birlikte, realitenin kontrol ve tahakkümü'nün, nihayetinde insanı da içine alan bir tahakküme dönüşmesine yol açmıştır. Zira metafizik düşüncenin tecessüm etmiş olduğu modern teknoloji, insanı Varlığın ifşa sürecinden ayrı, müstakil bir konumda değerlendirmek suretiyle, gerçek anlamdaki özgürlüğünden alıkoymuştur. Heidegger açısından bakıldığında bu durum aynı zamanda bir *dehümanizasyon* sürecini de ifade eder. Bu süreç "kendini, bilim ve rasyonel olarak kontrol edilen üretim kapasitelerine dayanarak, insanı şekillendirme adına, hümanistik kültürel ideal ve değerlerin yerinden edilmesi olarak gösterir." Çünkü bilim ve teknolojinin değerden bağımsız güçler olarak işlediği şeklindeki mantık, insan ilişkilerinde de egemen olmuş ve nihayet

insanı, yaşamında müracaat edebileceği anlam ve değerlerden mahrum bırakmak suretiyle, çağdaş dünyanın nihilizmine taşımıştır.⁴⁴

Modern insan, Nietzsche'nin de vurguladığı üzere, metafizik düşünce geleneğinin inşa etmiş olduğu yüksek değerlerin, töz anlayışlarının ve nihayet onto-teolojik Tanrı tasavvurlarının, bilimsel dünya görüşünün hâkimiyetiyle birlikte, zamanla kendi kendilerini değersizleştirdiği bir nihilizm çağında yaşamak durumundadır. Fakat işin kötü tarafı, Nietzsche'nin delisi, Tanrının yokluğunun ne kadar büyük bir olay olduğunun farkındayken, Nietzsche'de 'son insan', Heidegger'de ise '*das-Man*', yani 'onlar' (*the They*) diye adlandırılan modern insan durumunun farkında bile değildir. Hatta Heidegger'e göre, Nietzsche'nin delisiyle alay eden pazar yerinin halkı, Tanrı'nın inanca değmez olduğunu düşünmelerinden dolayı değil, bizatihi kendi inanma imkânlarını terk ettiklerinden dolayı Tanrı'ya inançlarını kaybetmişlerdir. Çünkü der Heidegger, "onlar düşünmeye karşı yeteneksizdirler, düşünmeyi terk etmiş ve onun yerini pazaryerinin boş konuşmalarıyla doldurmuşlardır."⁴⁵ Bununla birlikte, genel metafizik okumalarıyla paralel bir biçimde Heidegger, nihilizmle hesaplaşmanın yolunu, Nietzsche'deki gibi, metafiziksel düşünceye ve onun bir sonucu olan nihilizme doğrudan bir karşı çıkışta değil, "Varlık'ın kendisi tarafından teşvik edilen, bizatihi yokluğunda Varlık'la karşılaşmayı kabul eden bir düşünmede" bulur.⁴⁶ Aslına bakılırsa Heidegger'in bu yaklaşımı, alışlageldik kavramsal kurgulara ve teknik-araçsal rasyonaliteye yol açan epistemoloji öncelikli veya hesaplayıcı düşünce tarzından farklı olan ve Heidegger tarafından özlü veya tefekküre dayalı (*meditative thinking*) olarak adlandırılan ontoloji öncelikli bir düşünce tarzını salık vermektedir.

Sonuç Yerine: Metafiziksel Olmayan Bir Düşünce İmkânı Olarak Özlü Düşünme

Heidegger, hesap kitap yapmayan ve varolan olmayan Varlığın başkalığından belirlenen, yani Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik farkı dikkate alan düşünme tarzını özlü düşünme (*mediative thinking*) olarak adlandırır. Bu düşünme tarzının en temel karakteristiği, varolanın, varolanla hesabını kitabını yapmak yerine, kendini Varlık içinde Varlığın hakikati için feda etmesidir.⁴⁷ Bu tarz bir düşünmede şeylere kurgusal perspektif veya sınırlar dayatmak yerine, onları kendinde oldukları halleriyle kabul edip, onlara saygı gösterme anlamında bir sükûnet halinde olurlarına bırakma söz konusudur. Bu yüzden bu düşünme, zorlanmamış ve çıkarıcı olmayan bir faaliyet anlamına gelir. Bunun da ötesinde söz konusu düşünme, dindar, kabul edici ve saygılıdır. O "Varlığın çağrısına ya da sesine hakikatte kabul edici bir cevaptır."⁴⁸ Bu anlam çerçevesi dikkate alındığında anlama da, teori öncelikli ya da epistemolojik bir etkinlik olmayıp, bütünüyle pratikle alakalı olan ve insanının kendi varlık-oluşsal imkânlarıyla yüzyüze gelmesinin faal yönüne denk gelen bir içeriğe sahiptir.⁴⁹

Heidegger'in özlü düşünmesi, dilin özünün Söz olarak değerlendiren karakteriyle, görsel olandan ziyade işitsel metaforların önemsendiği bir yapı arz eder. İşitsel olana yönelik bu imtiyaz, Heidegger'in Almanca "işitmek" (*hören*), "kulak kesilmek" (*horchen*), "ait olmak" (*gehören*) ve nihayet "itaat etmek" (*gehörchen*) kelimelerindeki etimolojik akrabalığı da izah etmesini mümkün kılar. Buna göre işitmek, kulak kesilmek, ait olmak ve itaat etmek anlamlarına gönderme yapar. Aynı bağlamda olmak üzere, Varlığın çağrısını işiten bir düşünme de çağrının gelmesine şükranlarını sunan, ona ait olan ve itaat etmek suretiyle ona has kılınan bir düşünmedir. Oluruna bırakma yoluyla, çağrıya ahenkli olarak katılan takvalı bir işitici -ki Heidegger düşünmenin takvasından bahseder-, görsel olanın narsistik tarzıyla, varlıkların asıl doğasını tiranlaştırma talebinden vazgeçerek, varlıkları özgür, oluruna bırakır.⁵⁰ Elbette ki varlıkları oluruna bırakma, her şeyden önce onları metafizik düşünce geleneğinin epistemolojik bir karakterle inşa edilen ontolojik kategorilerinden özgür bırakmayı gerektirdiği gibi, insanı da söz konusu kategorilerin kendisine referansla tanımlandığı bir akıl varlığı olarak değil, Varlığın anlamını önemseyip, mütevazı bir tarzda onun kaderine rıza gösteren, Varlık ve varolanlarla teorik-kurgusal bir ilişkiden ziyade, varoluşsal bir ilişki içerisinde olan bir varlık olarak görmeyi gerektirmektedir.

Bu yüzden Heidegger özlü düşünmenin gerçekleştirilebilmesinin, yüzyıllardır hüküm süren aklın, düşünmenin en dikbaşlı düşmanı olduğunun anlaşılmasıyla mümkün olabileceğini düşünür.⁵¹ Böyle bir düşünme tarzı için, ne gerçeklik ne varlık ne de hakikat, orada, bizim dışımızda duran ve çeşitli epistemolojik yollarla, bir temsil ilişkisi içerisinde teorileştirilebilmesi mümkün, tarihdışı bir varlık alanı olmayıp, Varlığın anlamı olan zamansallık ve oluşa aktif bir katılım içerisinde farkına varılacak ya da bir teslimiyet ilişkisinde kavranacak bir karaktere sahiptir. Bu noktada Heidegger, bizi düşünümün hakiki anlamına sevk edecek etimolojik bir tahlile başvurur. Almancada hissetmek, sezmek (*to sense*) anlamında *sinnen*, *sinen* sözcükleri, "bir şeyin zaten kendiliğinden girmiş olduğu yol yönünde yürüyüp onu takip etme"ye gönderme yapar. Aynı kökten gelen düşünümün (*reflecting*), yani *Besinnen*'in özü ise, "hissin ve anlamın peşine cesaretle düşmek" anlamıyla, bir şeyin sırf bilincine varmanın çok daha fazlasını muhtevasında barındırır. Buna göre, "yalnızca bilince sahip olmak henüz düşünmek demek olmayıp, düşünüm, soruşturmaya değer olan şeye, dingin, serinkanlı bir teslimiyettir."⁵² Bu yüzden Heidegger'e göre düşünüm, hem bilincine varmaktan, hem bilime ait olan bilmeden, hem de modern yaşam tarzı içerisinde değeri tartışılmaksızın kabul edilen entelektüel kültürleşmeden farklı bir öze sahiptir.

Heidegger'in, özellikle entelektüel kültürleşme eleştirileri de bu noktada oldukça kayda değerdir. "Entelektüel kültürleşme, insanın önüne, insanın yaptığı her şeyi, ışığında şekillendirdiği ve ıslah ettiği bir model getirir. Zihni kültürleş-tirmek, hem önceden güvenli kılınmış bir rehber imgeyi, hem de her yönden tak-

viye edilmiş bir duruş zeminini gerektirir. Ortak bir kültür idealinin öne koyulması ve bu idealin hâkimiyeti, insanın soru-konusu olmayan ve her yönden güvenceye alınan bir durumunu ve tutumunu öngerektirir. Bu öngerek, kendi yönünden, değişmez bir aklın ve onun ilkelerinin yenilmez gücüne duyulan inanca dayanmak zorundadır.”⁵³ Buna mukabil tarihsel bir ikametgâh olan düşünüm, ikamet ettiğimiz mekâna bizi ilk kez sokar. Bu yüzden düşünüm, entelektüel kültürleşmeden daha tedbirli, daha ihtiyatlı ve yoksuludur. Zira “düşünümün yolları durmadan değişir; yol üzerinde bir patikanın başladığı yere göre, yolun patika geçen kesimine göre, yol boyunca soruşturulmaya değer olan şeye açılan uzak-taki manzaraya göre hep durmadan değişir.”⁵⁴ Açıktır ki, hakiki bir düşünümün imkânı, modern düşünce ve felsefelerde apaçık bir rasyonel bilgiye ulaşma kaygısının sevk ettiği kesin bir metot arayışından vazgeçmeyi gerektirmektedir. Meseleyi bir metot meselesi olmaktan kurtarmak demek ise, aslında insanın hakikatle kendi varlığı arasına bizzat kendisi tarafından koymuş olduğu ve hakikati temaşa etmesini engelleyen teorik ve kurgusal engellerden kurtulma kararlılığı içerisinde olması ve varoluşunun sorumluluğunu üstlenmesi demektir.

¹ Sallis, John, “Heidegger/Derrida and Presence”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 81, No. 10, Eighty-First Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division. (Oct., 1984), [pp. 594-601] s. 597.

² Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1991, s. 38; Heidegger, “What is Metaphysics”, *Pathmarks*, translated by. Frank A. Cappuzi, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 93.

³ Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, çev. Dürrin Tunç, Logos Yayıncılık, İstanbul, 1990, s. 23., Heidegger, *What is Philosophy*, translated by. William Kluback and Jean T. Wilde, New College and University Press, Albany 1956, p. 51.

⁴ Heidegger, “Letter On Humanism”, *Pathmarks*, translated by. Frank A. Cappuzi, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 246.

⁵ *Sophon* bütün varolanların varlıkta birleştiğine, varlıkta olduğuna işaret eder. Varlık varolandır, buradadır geçişli olup, toplanmıştır anlamına gönderme yapar. Yani Varlık varolanları varolmakla toplar, varlık toplamadır., Heidegger, *What is Philosophy*, pp. 46-48.

⁶ Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, s. 21., Heidegger, *What is Philosophy*, p. 47.

⁷ Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma, İstanbul, 1998, s. 23.

⁸ Heidegger, *a.g.e.*, s. 27.

⁹ Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, s. 27; Heidegger, *What is Philosophy*, p. 59.

¹⁰ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, ss. 45-46.

¹¹ Heidegger, “Letter On Humanism”, p. s. 245.

¹² Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu*, çev. Şehabettin Yalçın, İz Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 86.

* Burada Aydınlanma düşüncesinde metafiziğe yüklenen anlam ile Heideggerci anlamda metafiziğin aynı anlamda ele alınmadığını söylemek gerekmektedir. Zira Aydınlanma açısından metafizik, başta din ve mit olmak üzere, insanî deneyimin dışında kalan her şeyi metafiziksel olarak niteleyip dışarıda tutmak eğilimindeyken, Heidegger meseleyi Varlığın anlamı problemi bağlamında tartışarak, metafiziği Varlığı bir varolana indirgemek suretiyle ele alan bir düşünce tarzı olarak niteler ve Aydınlanmayı da söz konusu metafiziksel düşünce geleneğinin bir devamı olarak görür.

¹³ Kant, “An Answer to the Question: What Is Enlightenment?”, translated by.. H. B. Nisbet, *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*, ed. Lawrence E. Cahoone, Blackwell Publishers, s. 51.

¹⁴ Bertens, Hans, *The Idea of The Postmodern*, Routledge, USA and Canada 1995, s. 166.

- ¹⁵ Heidegger, "Modern Science, Metaphysics and Mathematics", *Basic Writings*, ed. Farrell Krell, David, Harper and Row Publishers, New York 1977, pp. 278-279.
- ¹⁶ Heidegger, "Dünya Resimleri Çağı", *Nietzsche'nin 'Tanrı Öldü' Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa 2001, s. 76.
- ¹⁷ Heidegger, "Modern Science, Metaphysics and Mathematics", p. 280.
- ¹⁸ Heidegger, *What is Called Thinking*, translated by. J. Glenn Gray, Harper and Row Publishers, New York 1968, p. 45.
- ¹⁹ *A.g.e.*, s. 39.
- ²⁰ Heidegger, "Science and Reflection", *The Question Concerning Technology*, translated by. William Lovitt, Harper and Row Publishers, New York 1977, pp. 157-158.
- ²¹ *A.g.e.*, s. 159-160.
- ²² *A.g.e.*, s. 161-162.
- ²³ *A.g.e.*, s. 163.
- ²⁴ *A.g.e.*, ss. 163-164., Heidegger, "Bilim ve Düşünüm", *Bilim Üzerine İki Ders*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 23.
- ²⁵ Heidegger, "Bilim ve Düşünüm", *a.g.e.*, s. 24; Heidegger, "Science and Reflection", *a.g.e.*, s. 164.
- ²⁶ Heidegger, "Bilim ve Düşünüm", *a.g.e.*, s. 25.
- ²⁷ Heidegger, "Bilim ve Düşünüm", s. 27., Heidegger, "Science and Reflection", pp. 166-167.
- ²⁸ Heidegger, "Bilim ve Düşünüm", *a.g.e.*, s. 28.
- ²⁹ Heidegger, "Science and Reflection", *a.g.e.*, s. 168.
- ³⁰ Heidegger, "Bilim ve Düşünüm", *a.g.e.*, s. 29; Heidegger, "Science and Reflection", *a.g.e.*, s. 169.
- ³¹ Heidegger, "Bilim ve Düşünüm", *a.g.e.*, s. 30.
- ³² Heidegger, "Memorial Address", *a.g.e.*, p. 50.
- ³³ Heidegger, "Science and Reflection", pp. 167-168., Heidegger, "Bilim ve Düşünüm", s. 28.
- ³⁴ Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 54.
- ³⁵ Cathrine Chevalley, "Heidegger ve Doğa Bilimleri", çev. Hasan Ünder, *Heidegger*, ed. Özgür Aktok ve Metin Bal, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2010, (ss. 357-385), s. 382.
- ³⁶ Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 44.
- ³⁷ Heidegger, *a.g.e.*, s. 52.
- ³⁸ Heidegger, *a.g.e.*, s. 54.
- ³⁹ Heidegger, *a.g.e.*, s. 55.
- ⁴⁰ *A.g.e.*, s. 58.
- ⁴¹ Heidegger, "Dünya Resimleri Çağı", *a.g.e.*, s. 77.
- ⁴² *A.g.e.*, s. 78.
- ⁴³ *A.g.e.*, s. 79.
- ⁴⁴ Derda Küçükcalp, *Politik Nihilizm: Nietzscheci Bir Tartışma*, Alfa Aktüel Yayınları, İstanbul 2005, s. 56.
- * Bu noktada ifade edilmelidir ki, "Tanrı'nın ölümü" ifadesi, yalnızca metafiziksel ve teolojik Tanrı kavramlarına değil, modern düşünce ve Aydınlanmanın ilkeleri de dahil olmak üzere, her türlü aşkın ideal ve değerlerin yanı sıra, bu doğrultuda teşekkül etmiş olan madde-form, ruh-beden,özne-nesne, olgu-değer gibi düalist ayırımların da ölümünü ifade eden karakteriyle, geline nokta insanın değerlerin tesisi için herhangi bir referans noktasına sahip olamayacağı, Varlıkla olan ontolojik bağlantısını kaybetmesine paralel olarak, tam bir evsizlik hissi içerisinde kaldığı anlamına gelir.
- ⁴⁵ Peacocke, John, "Heidegger ve Onto-teoloji Sorunu", *Heidegger ve Teoloji*, s. 165.
- ⁴⁶ Küçükcalp, *a.g.e.*, s. 59.
- ⁴⁷ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 49.
- ⁴⁸ Peacocke, John, "Heidegger ve Onto-teoloji Sorunu", *Heidegger ve Teoloji*, s. 160.
- ⁴⁹ Mulhall, *a.g.e.*, s. 116-117.
- ⁵⁰ Peacocke, *a.g.e.*, s. 160-161
- ⁵¹ Heidegger, "The Word of Nietzsche", *The Question Concerning Technology*, translated by. William Lovitt, Harper & Row Publishers, New York 1977, p. 112., Heidegger, "Nietzsche'nin 'Tanrı Öldü' Sözü", *Nietzsche'nin 'Tanrı Öldü' Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa 2001, s. 61.
- ⁵² Heidegger, "Science and Reflection", p. 180.
- ⁵³ Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, s. 42., Heidegger, "Science and Reflection", p. 180.
- ⁵⁴ *Bilim Üzerine İki Ders*, *a.g.e.*, s. 43., Heidegger, "Science and Reflection", p. 181.

DERDA KÜÇÜKALP

PAUL FEYERABEND'İN MODERN BİLİM ELEŞTİRİSİ

Giriş

Bilim; modern zamanların en popüler kavramı, herkesin vazettiklerini tartışmaksızın kabul ettiği yüce bir otorite, her görüş ve kesimin mücadele ederken sırtını dayamaya çalıştığı çelikten bir duvar, Aydınlanma düşüncesi ile birlikte kutsal ve aşkın olanın kovulması ile kurulan modern dünyanın “seküler” Tanrısı... Şöyle bir çevremize bakalım. Bilime karşı çıkmaya cesaret edebilen kimse var mı? Toplumdaki her kesim, her görüş, her düşünce bilimle barışık olduğunu yüksek sesle söylemeye çalışmıyor mu? Üniversitelerde ders veren akademisyenler, televizyonlarda açıklamalarda bulunan konularının uzmanları hiç sorgulanmadan dinlenip söyledikleri her şey kabul edilmiyor mu? Bütün siyasal partiler rehberlerinin bilim olduğunu, bu nedenle de ülkeyi yönetmeye muktedir olduklarını söylemiyorlar mı? Dinsel cemaatler ve din adamları gazete, dergi, televizyon ve internet gibi iletişim ortamlarında din ile bilimin çelişmediğini, kutsal kitaptaki bazı ayetlerin bazı bilimsel buluşlara işaret ettiğini söyleyerek insanları dinin gösterdiği yola davet etmiyorlar mı? Demokrasinin en ateşli savunucuları bile bir bilimsel yasanın ders kitaplarına konulması konusunda halka da kulak verilmesi gerektiğini düşünüyorlar mı? Bu sorulara verilecek cevaplar sanırız modern dünyanın ‘Tanrı’sının Tevrat’ta, İncil’de ve Kuran’da geçen ‘Tanrı’dan hiç de daha az kadir-i mutlak olmadığını göstermeye yeter. Peki, herkesin önünde eğildiği bu kutsal varlığın karşısına dikilmeye, onun hükümranlılığına karşı çıkmaya cesaret edebilen ‘sapkınlar’ yok mu? Tabi ki var. Bu kişilerden birisi de Paul Feyerabend isimli bir bilim felsefecisi. Bu çalışmada Feyerabend’in modern bilim ile ilgili görüşlerinin mütevazı bir incelemesi yapılacaktır. *Yönteme Hayır* ve *Özgür Bir Toplumda Bilim* düşünürün modern bilim eleştirisini ortaya koyduğu temel çalışmalarıdır. Çalışmamızda bilim ve bilimsel yöntemin bir eleştirisini içeren ‘yönteme hayır’ düşüncesi irdelendikten sonra bilim-iktidar ilişkisi ele alınacak ve kendisini ayrıcalıklı kılan ussallığından ve ‘üstün’ yönteminden arınmış bir bilim ile özgür toplum arasındaki ilişkiye değinilecektir.

Bilimsel Yöntemin Eleştirisi

Bilindiği üzere, modern bilim anlayışı; bilimsel bilginin nesnel olduğu, bu nedenle de bilimin kişilere, kültürlere ve bağlamlara göre değişmeyen hakikati teorileştirdiği yönündeki düşünce üzerinde temellenir. Modern bilim anlayışına göre, bilimsel bilgiye nesnellik vasfını kazandıran şey, bilimsel yöntemin kulla-

nılması yoluyla elde edilmiş olmasıdır. Bilimsel yöntem, bilim adamının karşısında duran olguları değer yargılarından arınmış bir biçimde gözlemlemesi ve bu gözlemler sonucu tespit ettiği düzenliliklerden hareketle (tümevarım yoluyla) birtakım kanunlara ulaşması biçiminde tarif edildiği için modern bilim anlayışı aynı olguları bilimsel yöntemi kullanarak inceleyen farklı bilim adamlarının aynı sonuçlara ulaşacağını varsaymıştır. Modern bilim anlayışının yöntemi nedeniyle gerçekliğin bilgisine bilim yoluyla ulaşılabilceği diğer geleneklerin bilgi elde etmede bir işe yaramayacağı yönündeki kabulü söz konusu varsayımın bir sonucudur.¹ Buna göre bilimsel yöntemin kullanılması suretiyle elde edilen bilgi nesnellik dolayısıyla da güvenilirlik vasfına sahip olduğu için ilerleme ancak bilimsel bilginin bir özelliği olabilir. Bir bilim adamı -bilimsel bilgi nesnel olduğu için- kendisinden önceki bilim adamlarının ulaşmış oldukları bilgi birikimini temel alarak hareket eder ve bu bilim adamı hazır bulmuş olduğu birikime yeni bilgiler ilave ederek kendisinden sonraki bilim adamlarının daha zengin bir bilgi birikimini temel almasına imkân sağlamış olur. Modern bilim anlayışı bilimsel bilgideki bu ilerlemenin bir sonucu olarak bir gün gerçekliğin bütünüyle bilineceğini kabul eder. Feyerabend, modern bilim anlayışının içermiş olduğu kabullere şiddetle karşı çıkar. Feyerabend'e göre, bu düşünceler mantıki bakımdan yanlış olduğu gibi, tarihî gerçeklikten de yoksundur.

Feyerabend, bilimsel bilgiyi nesnel kıldığı söylenen bilimsel yöntemin bilimsel yöntem denilen şeyin hiç de öyle sanıldığı gibi güvenilir bir kılavuz olmadığını düşünür. Bilimsel yöntemin esasını gözlem oluşturur ve gözlem kişinin belirli bir kültürel çerçeve içerisinde, belirli teorik ve teknik verilerle gerçekleştirmiş olduğu bir faaliyete karşılık gelir. Eldeki teorik verilerin yetersizliği, gözlemi yapan kişinin gerek biyolojik gerekse teknik açıdan yetersiz bir donanıma sahip olma ihtimalinin bir sonucu olarak olguları oldukları gibi kavrayabileceğine yönelik şüphe, insanın içerisinde şekillendiği kültürel ortamın etkisinden bağımsız bir gözlem yapamayacağı dolayısıyla da nesnel bir bakış açısına sahip olamayacağı gerçeği bilimsel yöntem ile elde edilen bilginin de mutlak gerçekliği temsil edemeyeceğini gösterir.²

Feyerabend modern bilim anlayışının içermiş olduğu kabullerin tarihî gerçeklerle de örtüşmediği düşüncesindedir. Feyerabend'e göre, tarihe bakıldığında bilimsel bilgi dediğimiz bilgilerin hiç de öyle ussal bir şekilde elde edildiğini söyleyemeyiz. Tam tersine, bu bilgilerin birçoğu ilk ortaya atıldıkları zaman son derece usdışı savlar olarak görülüyorlardı.³ Yine bu savlar, daha çok propaganda gibi usdışı yollarla savunuluyordu.⁴ Örneğin Galileo'nun dünyanın döndüğü yönündeki savı, Aristotelesçi fizik anlayışının geçerli olduğu o dönemde son derece usdışı bir savdı.⁵ Zira bu sav dönemin hâkim bilim anlayışından bütünüyle kopuşu ifade ediyordu. Üstelik Galileo, düşüncesini savunurken, ussal bir savunma yetersiz olduğu için daha çok, usdışı yollar kullanmıştı. Feyerabend'in diğer bir eleştirisi ise diğer geleneklerin bilgi üretmede herhangi bir işlevlerinin olamaya-

cağı düşüncesine yöneliktir. Feyerabend ısrarla her geleneğin bilimin gelişmesine katkıda bulunabileceğini belirtir⁶ ve bunu göstermek için yine bilim tarihindeki örneklerle başvurur. Feyerabend bu noktada, Galileo'nun dairesel hareket düşüncesini ve buna bağlı olarak dünyanın döndüğü savını bir zamanlar Aristotelesçi ve Batlamyusçu evren anlayışının tarihin mezarlığına gömdüğü sanılan Pythagorasçı öğretilerden aldığı ilhamla ortaya koyduğunun altını çizer.⁷

Feyerabend bilimin ancak karşı tümevarımla ilerleyebileceğini düşünür.⁸ Buna göre o anda mevcut olan (hâkim konumdaki) kuramla uyuşmayan, bu kurama ters hipotezler ortaya atılmalıdır. Galileo'nun "dünya dönüyor" derken yapmış olduğu bir karşı tümevarımdır. Ortaya atılan karşı hipotezler bu hipotezleri karşılayacak yeni bir kuram ihtiyacını da beraberinde getirecektir.⁹ Yeni kuram oluşturulurken mevcut kuramdan farklı geleneklere açıklık hayati öneme sahiptir. Ancak bu şekilde mevcut kuramın kısırdöngüsünden kurtulmak ve bilimde ilerleme sağlamak mümkün olabilir. Yeni kuram, başlangıçta, mevcut araçsal bilginin eksikliği, yeni olmanın getirdiği kuramsal zayıflık gibi nedenlerle ussal yönden güçlü olmayıp birtakım olguları açıklamada yetersizlik gösterse de terk edilmemelidir. Kuram, gerekirse usdışı yollarla da olsa savunulmalıdır. Zira kuram zamanla güçlenecektir.¹⁰

Görüldüğü üzere, Feyerabend bilim için geçerli olan ve nesnel bilgiler elde etmeyi sağlayan bir yöntemin (bilimsel yöntem) var olduğunu düşünmez. Ona göre, bilim ancak böyle bir yöntem olmazsa ilerleyebilir. Bu ilerleme içinse her şey bilim ile uğraşan kişinin iradesine kalmıştır. Onu sınırlayan bir yöntem olmamalıdır. Bu nedenle Feyerabend, "ne olsa gider" kuralı ile yöntemle hayırdır.¹¹ Feyerabend'in modern bilim eleştirisi, bilimsel yöntem eleştirisi ile sınırlı değildir. Feyerabend, modern bilimin baskıcı karakterine ve bu karakterin modern toplumsal yaşamdaki tezahürlerine de dikkat çeker.

Modern Bilimin Baskıcı Mahiyeti: Bilim-İktidar İlişkisi

Feyerabend'e göre, bilim ilk ortaya çıktığı zaman bir özgürlük aracıydı. Bu nedenle bilimin o zamanlar hararetle savunulmasını anlamak mümkündü. O dönemde bilim egemen ideolojinin baskılarına karşı özgürlüğe açılan bir kapı işlevi görüyordu. Fakat egemen ideoloji olan din hâkimiyetini yitirip bilim hâkimiyetini kurmaya başlayınca bu sefer de bilim kendi dışındaki geleneklere hayat hakkı tanımamıştır.¹² Her geçen gün nüfuz alanını genişleterek toplumun en küçük birimlerine kadar sızan bilim güçlendikçe kendini kutsallaştırmış ve tıpkı din gibi tartışılmasını ve eleştirilmesini yasaklamıştır.¹³ Modern yaşamda siyasal iktidarla (devlet) kol kola girmesi bilimin gücünü daha da perçinlemesini beraberinde getirmiştir. Günümüzde bilim kendisini eleştirmeye kalkışanlara, bir zamanlar kilisenin sapkın olarak nitelediği insanlara karşı gösterdiği tepkilerden hiç de aşağı kalmayan tepkiler göstermektedir.

Feyerabend, özgür bir topluma giden yolda atılacak ilk adımın bir zamanlar kilise ile devletin ayrılması örneğinde olduğu gibi, bugün de "bilim kilisesi" ile dev-

letin ayrılması olacağını belirtir.¹⁴ Özgür bir toplumda bütün gelenekler kamusal alanda eşit temsil hakkına sahiptir.¹⁵ Bilim de bu geleneklerden sadece biridir. İnsanlar bilimle uğraşan kişilerin tavsiyelerini ya da görüşlerini alsalar da kendilerini ilgilendiren konularda karar verici olma konumlarını korurlar.¹⁶ Özgür toplum, uzmanların ağızlarından çıkan her şeye Tanrı kelamı gibi kutsallık addedilmediği, sırf bilimsel olduğu için uzman görüşlerine boyun eğilmediği, kısacası, bilim adamlarının rahip statüsünde olmadıkları toplumdur.¹⁷ Feyerabend, bu noktada, bilimin pratik yaşamdaki görkemli başarılarını örnek gösterip bilimle diğer gelenekleri aynı kefeye koymanın ne kadar safça bir tutum olacağını söyleyerek kendisini eleştirenlere karşı modern bilimin ortaya çıkışından önceki insanlık tarihinde ateşin bulunması, toprağın tarıma açılması ve çeşitli bitki türlerinin yetiştirilmesi, mitosların oluşturulması ve mükemmel sanat yapıtlarının ortaya konması gibi gelişmelerin küçümsememesi gereken önemli adımlar olduklarına dikkat çekerek cevap verir.¹⁸ Feyerabend'e göre, diğer geleneklerin günümüzde etkin olmamasında, bilimin baskıcı karakterinin bir sonucu olan sindirme faaliyetlerinin önemli rolü vardır. Feyerabend, Galileo'ye dairesel hareket düşüncesi için ilham veren Pythagorasçı geleneği ve günümüz modern tıbbının etkisiz kaldığı alanlarda önemli işlevler gören Çin tıbbını, fırsat verildiği zaman eski denilerek bir kenara atılmaya çalışılan geleneklerin neleri başarabileceklerinin örnekleri olarak gösterir.¹⁹

Feyerabend kendini bilimsel anarşist kuramın bir savunucusu olarak görür.²⁰ Feyerabend'e göre, kuramsal anarşizm, yasa ve düzen öngören alternatif bilim anlayışlarından çok daha özgürleştirici bir mahiyete sahiptir.²¹ Tarihteki rastlantı, belirsizlik ve konjonktürel oluş dikkate alındığında, duruma uyar olarak görünen yöntem veya yaklaşımları tercih etmek çok daha makuldür.²² Zira, bilim adamının bilimi oluşturan olgulara belirli bir perspektifle bakmasının dışında, objektif ve tarafsız bir bakış açısının varlığından bahsetmek mümkün değildir. Çıplak olgu diye bir şey yoktur. Kendilerini bilim adamına istikrarlı bir biçimde verdiği iddia edilen olgular gerçekte icat edilmişlerdir. Bu nedenle, her ne kadar birtakım kurallar marifetiyle bir arada tutulan ve belli ölçüde başarılı olan bir gelenek yaratmak mümkün olsa da, dünyayı anlama, yorumlama ve değerlendirmemize ışık tutması ihtimali olan diğer perspektifleri dışlamak pahasına böyle bir geleneği desteklemek tercih edilebilir bir şey değildir.²³ Anarşist bilgi kuramı açısından bakıldığında, dünyanın büyük ölçüde bilinmeyen bir varlık alanı olması, bilim adamının farklı seçeneklere açık olmasını ve kendisini belirli bir yöntem ya da anlayışla kısıtlamamasını gerektirir.²⁴ Bu anlamda, insan özgürlüğünü arttırmanın ve yaşanmaya değer iyi bir hayat kurmanın bir aracı olarak doğa ve insanın sırlarına nüfuz edebilmenin yolu, tüm evrensel standartların ve evrenselci anlayışların reddedilmesinden geçmektedir.²⁵

Feyerabend, bilimsel anarşizm anlayışının bir sonucu olarak tek bir bilimin olmadığını, farklı tarihsel-toplumsal bağlamlara ait insanlar tarafından dünyayı anlamaya yönelik farklı yaklaşım ve değerlendirme biçimlerine bağlı olarak üre-

tilmiş farklı bilim anlayışlarının söz konusu olduğunun altını çizer.²⁶ Bu nedenle, Batılı bilimin kendisini insanlık için yegâne gelenek olarak görme hakkı yoktur. Diğer bilim anlayışları da, en az Batılı bilim (modern bilim) kadar değerlidir. Bu noktada Feyerabend, modern bilimin kendisinin meşru tek bilgi kaynağı olduğu, dolayısıyla ilerlemenin yolunun kendisinden geçtiği iddiasıyla Batı-merkezci anlayış arasında bir bağlantı kurar. Feyerabend'e göre, bilginin ilerlemesi ile birçok yerde zihinlerin öldürülmesi arasında bir paralellik bulunmaktadır. Zira bilgi ve uygarlığın ilerlemesi gerçekte, Batılı yöntem ve değerlerin bütün dünyada hâkim kılınarak diğer yöntem ve değerlerin (geleneklerin) yok edilmesinden başka bir şey değildir.²⁷ Bu durum Feyerabend'in bilimsel anarşizm anlayışının anlamını ve içermiş olduğu ahlaki-politik duyarlılığı ortaya koyar niteliktedir: "Kültürel cinayet için bilim adını kullanan ideolojilere" karşı olmak.²⁸

Feyerabend düşüncelerinde bilimsel anarşizmi savunur. Bu nedenle Feyerabend, bir siyasal anarşist kuramcı olan Pyotr Kropotkin'i bilimi tereddütsüz kabul ettiği için eleştirmiştir.²⁹ Bu noktada bilimsel anarşizm ile klasik siyasal anarşizm (Mihail Bakunin³⁰ gibi bazı düşünürler bir yana bırakıldığında) arasında bilim konusunda önemli bir görüş ayrılığının bulunduğunu söyleyebiliriz. Klasik siyasal anarşizm iktidarın her türünün kötü olduğunu kabul etmesine rağmen Aydınlanma düşüncesinden etkilenmesinin bir sonucu olarak bilime özgürleştirici bir misyon yüklediği³¹ için Feyerabend'in dikkat çekmiş olduğu bilim-iktidar ilişkisini görememiştir. Siyasal anarşist düşüncede bilimin baskıcı mahiyetine yönelik dikkat, post-yapısalcı anarşist düşüncede karşımıza çıkmaktadır. Post-yapısalcı anarşist düşüncenin önemli temsilcilerinden biri olan Michel Foucault'ya³² göre iktidar ilişkileri normalleştirme süreçleri yoluyla varlıklarını sürdürür. Bu süreçlerde ise, bilgi önemli bir işlev görür. Normalleştirme, toplumsal yaşamda belirli bir yaşam tarzının normal olarak nitelenerek, hâkim yaşam kılınması sürecine gönderme yapar. Bilimler (sosyoloji, psikoloji, psikiyatri, kriminoloji vb.) üretmiş oldukları normal-anormal, sosyal-asosyal, akıllı-deli gibi birtakım ayrımlar yoluyla, söz konusu yaşam tarzının hâkimiyetini meşrulaştırır.³³ Feyerabend'in bilimin toplumsal yaşamın bütün alanlarına sirayet etmesinin özgürlüğün aleyhine bir gelişme olduğu yönündeki düşüncesi ile Foucault'nun bilimlerin iktidar ilişkilerini besledikleri biçimindeki değerlendirmesi arasında bir paralellik bulunduğundan söz etmek mümkündür.

Sonuç

Feyerabend, yöntem eleştirisi nedeniyle, bilim felekesesi literatüründe pozitivist bilim anlayışının ciddi eleştirmenlerinden biri olarak kabul edilir. Öte yandan Feyerabend pozitivist bilim anlayışının revizyonist bir eleştirisini yapan Karl Popper ve ortaya attığı *paradigma* kavramıyla pozitivist bilim anlayışının radikal bir eleştirisini sunarak bilim felsefesinde bir çığır açmış olan Thomas

Kuhn'un düşüncelerine de birtakım itirazlar yöneltmiştir. Örneğin, Feyerabend, doğrulanabilirlik yerine yanlışlanabilirliği bilimselliğin ölçütü olarak alan Popper'i eleştirirken, yanlışlandığı için bir kenara atılan önermelerin günün birinde bilimin önünde yeni ufuklar açabilme ihtimaline dikkat çeker.³⁴ Feyerabend, bilim adamlarının belirli bir paradigma içerisinde hareket ettiklerini söyleyen Kuhn'u ise, bilimin karşı tümevarımlarla, yani hâkim kuramın doğrulamayacağı, bu kurama ters düşen hipotezlerin ortaya atılması ile ilerlediğini söyleyerek eleştirmiştir.³⁵ Söz konusu eleştiriye karşın Kuhn'un ile Feyerabend'in bilim düşünceleri arasındaki yakınlığın daha önemli olduğunu söyleyebiliriz. Her iki düşünür de, içinde yaşadığı sosyal ve kültürel çevrenin bilim adamının bakış açısı üzerinde etkili olduğu konusunda ortak bir kabulü paylaşırlar. Bu kabul onları bilim sosyolojisi açısından önemli düşündürler haline getirir.

Feyerabend; bilginin farklı perspektiflere göre değişeceğini kabul etmesi, bu kabulün bir sonucu olarak modern bilim düşüncesinin bilimsel bilginin nesnelliği düşüncesine ciddi itirazlar yöneltip bilginin tek meşru kaynağının bilim olmadığını vurgulaması ve böylece bilimin diğer bilgi kaynaklarının hiyerarşik olarak üstünde olduğu yönündeki düşünceyi reddetmesi nedeniyle bilim sosyolojisi bakımından önemli bir düşünür olduğu gibi bilim-iktidar ilişkisine yönelik dikkati nedeniyle siyaset felsefesi bakımından da önemli bir düşündürdür. Feyerabend, olanca haşmeti ile günümüz dünyasını etkisi altına almış olan, tıpkı tek Tanrılı dinlerin Tanrı'sı gibi kendisine şirk koşulmasını şiddetle yasaklayan bilim denen kutusal varlığa başkaldırarak insanların özgürlüğü için yol açmaya çalışan bir düşünür olarak nitelenebilir. Fakat bu Feyerabend'in bir bilim düşmanı ya da doğru-yanlış ayrımını bütünüyle reddeden bir *felsefi rölativist* olduğu anlamına gelmez. Feyerabend, kendisinin de belirttiği gibi, her geleneğin kamusal alanda söz sahibi olduğunu özgür toplum anlayışında ifadesini bulan *politik rölativizmi* savunur.³⁶

¹ Russel Keat-John Urry, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, çev. Nilgün Çelebi, İmge Kitabevi, Ankara 1994, s. 9-10.

² Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul s. 79-80, 145-148.

³ Cemal Güzel, *Bir Bilgi Anarşisti: Feyerabend*, Bilim Sanat Yayınları, Ankara 1996, s. 20.

⁴ Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, s. 154-155.

⁵ Paul Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, çev. Ahmet Kardam, Ayrıntı Yayınları, İstanbul s.67-68.

⁶ Paul Feyerabend, *a.g.e.*, s. 137.

⁷ Paul Feyerabend, *a.g.e.*, s. 140.

⁸ Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, s. 27, 79

⁹ Paul Feyerabend, *a.g.e.*, s. 49-50.

¹⁰ Paul Feyerabend, *a.g.e.*, s. 155.

¹¹ Paul Feyerabend, *a.g.e.*, s. 38.

¹² Paul Karl Feyerabend, *Akla Veda*, çev. Ertuğrul Baser, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995, s. 35.

- ¹³ Paul Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, s. 101-103.
- ¹⁴ Paul Feyerabend, *a.g.e.*, s. 100.
- ¹⁵ Paul Feyerabend, *a.g.e.*, s. 18, 45.
- ¹⁶ Paul Feyerabend, *a.g.e.*, s. 19.
- ¹⁷ Paul Feyerabend, *a.g.e.*, s. 117.
- ¹⁸ Paul Feyerabend, *a.g.e.*, s. 137-140.
- ¹⁹ Paul Feyerabend, *a.g.e.*, s. 136.
- ²⁰ Paul Feyerabend, *a.g.e.*, s. 236.
- ²¹ Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, s. 32.
- ²² Paul Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, s.31.
- ²³ Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, 35.
- ²⁴ Paul Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, s.235.
- ²⁵ Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, 36.
- ²⁶ Paul Karl Feyerabend, *Anarşizm Üzerine Tezler*, çev. Ekrem Altınsöz, Öteki Yayınevi, İstanbul 2007, s. 15.
- ²⁷ Paul Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, s.107.
- ²⁸ Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, s. 24-25.
- ²⁹ Paul Feyerabend, *a.g.e.*, s. 36.
- ³⁰ Bakunin, yaşamın bilim tarafından yönetilmesine karşı çıkmış ve devletin yanı sıra bilimin de toplumsal yaşam üzerinde bir baskı kaynağı olabileceğine dikkat çekmiştir. Bakunin'e göre, bilim, soyutlama ve genellemeye dayandığı için, içerisinde çeşitliliği ve karmaşıklığı barındıran yaşama hâkim olmamalıdır. Bilimin yaşam üzerinde hâkimiyet kurması demek, yaşamı bir kalıba sokmak ve böylece onun içerdiği zenginliği yok etmek demektir. Bakunin, bilimin yüceltilmesinin bir bilim adamları azınlığının hükümranlığını da beraberinde getireceğini, bu iktidar biçiminin ise var olabilecek en tehlikeli iktidar biçimi olduğunu belirtir. Ona göre, bu iktidarın çok tehlikeli olmasının nedeni, iktidardaki bilim adamları grubunun değişmez toplumsal yasaların var olduğuna inanmaları ve bu yasalara da yalnızca kendilerinin ulaşabileceklerini düşünceleridir. Foti Benlioğlu, "Anarşizm: Gönüllü Düzene Övgü", *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, der. Birsen Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007, s. 400.
- ³¹ Foti Benlioğlu, *a.g.e.*, s. 399.
- ³² Todd May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 14.
- ³³ Todd May, *a.g.e.*, s. 91-92.
- ³⁴ Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, s. 188-201.
- ³⁵ Paul Feyerabend, *a.g.e.*, s. 56-57.
- ³⁶ Paul Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, s. 111-112.

ALİ EMRE

MÜSLÜMAN DÜŞÜNCEDE UYGARLIK NAZARİYELERİ

Giriş

Farklı toplumların, geleneklerin, bağlaşıkların, sorunların içinden konuşmalar da Müslüman düşünürlerin neredeyse iki yüz yıldır üzerinde en çok durdukları konulardan biri de medeniyet/uygarlık olmuştur. Kimi zaman mağlup ve ezik bir dil, kimi zaman mağrur ve meydan okuyucu bir söylem eşliğinde biçimlenen tavırların yanı sıra bu konuda bir anlam haritası ve yola çıkış bilgisi sunmaya gayret eden; soğukkanlı, çözümleyici ve yol gösterici çabaların da olduğunu belirtmek gerekiyor.

Dünya genelindeki gelişmelerin, arayışların, küresel sorunların yanında Müslümanların yaşadığı coğrafyalardaki yeni durumlar, yeni karşılaşmalar ve toplumsal dalgalanmalar da bu konunun daha güncel bakışlar eşliğinde konuşulup tartışılmasını zorunlu kılıyor kuşkusuz. Son yıllarda, yaşadığımız ülkede de yeniden alevlenen bu tartışmalarda, her şeyden önce İslam'ın bizzatihi bir medeniyet olup olmadığı da gündeme daha sıklıkla geliyor söz gelimi. Tek kutuplu ve tek tipleştirici bir çizgiye evrilen günümüz dünyasında, medeniyetler arası çatışma ve diyalog söylemleri bir tarafa medeniyetin mahiyeti, gerekli olup olmadığı, yararları ve çıkmazları da konuşuluyor artık. Bazı Müslüman düşünürler “Medeniyet denilmeye layık bir şey varsa o ancak İslam'dır.” derken, bazıları İslam'ın kesinlikle bir medeniyet önermediğini ileri sürüyorlar. İçerik ve yöntemde daha fazla yoğunlaşan bu tartışmaların bir yünden kavramlara, terimlere değgin çapraşık boyutları olduğunu da görmek gerekiyor. Bu eksenlerdeki tartışmalara -bugünküne benzer kaygı ve söylemler eşliğinde- Tanzimat sonrası Osmanlı aydınlarında da rastlamak düşündürücü en azından. Yine bizimkini fazlasıyla çağrıştıran bir düzlemde Afrikalı, Japon, Çinli, Rus aydınların da bu konuları yıllardır büyük bir hararetle ele aldıklarına tanık olmaktayız.

Bu arada şu saptamayı da yapmış olalım: Bilgilenme, düşünme, direnen ve hakkın, adaletin, tevhidin tanıklığını yapan örnek bir topluluk oluşturarak insanlığa model sunma konusunda belli bir aşamaya gelmeyi önemsemeyen en nihayetinde çalışmanın, birikimin, üretimin, daha iyisini ve güzelini yapma isteğinin bir sonucu olarak görünürlük kazanan medeniyet olgusu üzerinde yoğunlaşmanın doğru bir aşamaya tekabül etmediği de dikkate alınmalıdır.

Yeri gelmişken belirtmeliyiz ki Müslüman dünyanın ve onun bünyesindeki çeşitli insani yapıp etmelerle açılanan medeniyetin izlediği gelişim çizgisi, birçok noktada hem niyet ve hedef hem de öz ve biçim bakımından Batı'ninkinden fark-

lıdır. Bu iki dünyanın farklılıkları dikkate alınmadan yapılacak karşılaştırmalar ve değerlendirmeler, Batı tandanslı adreslere, çıkmazlara yahut tuzaklara düşmemize neden olacaktır. Söz gelimi Müslüman dünyanın maddi geri kalmışlık sorunu da dâhil olmak üzere tüm sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasal sorunları, Batı ile karşılaşmadan önceki ve sonraki durumuyla ele alınmalıdır. Böyle bir dikkat ve ayırım, sorunların mahiyetini ve nedenlerini anlamada ve onları daha bütüncül bir bakışla görmede bize yardımcı olacaktır.

Bir medeniyetin düşünceyle, inançla, dünya ve ahiret algısıyla, sanatla, kültür ve teknikle ilgili boyutlarını çeşitli kıyaslamalar eşliğinde konuşurken kendi gelişim seyrini ve iç çelişkilerini de görmek gerekmektedir. Bu konuyla ilgili olarak tartışılması gereken çeşitli ayrıntılara küçük sorular eşliğinde değinmekle yetinelim: Medeniyetin birikimle, vakit bulmakla, parayla, eğitimle, sermaye ile ilişkisi nedir, ne kadardır? Sömürüden uzak bir medeniyet mümkün müdür? Gelişmişliğin, kalkınmışlığın, teknolojik ilerlemişliğin insana ve topluma gerçekten yarar sağlama anlayışıyla iç içe olması hiç mi mümkün değildir? Ölümsüzlük ve meydan okuma değilse de zamanın/faniliğin elinden bir şeyler çalma isteği, güzel bir isim ve eser bırakma arzusu büsbütün yadsınmalı mıdır? Bugün dost düşman birçok insanın gözlerini kamaştıran insanlık harikaları yahut Müslümanların elinden çıkan güzel eserler ihlasla, iyi niyetle, dahası güçlü bir tevhid bilinciyle mi yapılmıştır? Kendi halkına ve yakınlarına bile olmadık eziyetlerde bulunan hükümdarların sanatçılara, hüner sahiplerine, zanaatkârlara değer vermesi neyle açıklanabilir? Söz gelimi savaştığı, işgal ettiği yerlerde kellelerden devasa kuleler yapan fakat o yörenin sanatçılarını başkentine taşıyıp çalıştıran Timurlenk'e nasıl bakmalıyız? Yeryüzündeki bütün o güzel eserler nasıl yapılmıştır, onların yapımında görev alan emekçilerin hakkı ödenmiş midir? Piramitler, matbetler, saraylar, hanlar, kervansaraylar, kaleler zulümle, kırbaçla, kan ve gözyaşı ile mi yoksa temiz insani duygularla mı dikilmiştir? Şiirler, kasideler, yazma eserler, hatlar, minyatürler, şarkılar hangi istek ve iştiaqla ortaya çıkmıştır? Güzel bir cami yaptırıp avlusunda içki içmek yahut kan dökmek nasıl bir algnın ürünüdür? Maksat salt bir eser vücuda getirmekse, Allah'ın son elçisi Darünnedve'ye niçin girmemiş, orayı niçin yıktırmıştır? Güzel ve gösterişli eserler verdikleri hâlde şımaranları ve Allah tarafından cezalandırılanları ne kadar dikkate alıyoruz? Diğer taraftan, Süleyman peygamber kıssasında anlatılanları, oradaki imar çabalarını ve heykelleri, maddi refah ve gelişmişliği nasıl anlamlandırmalıyız? Refahın, zenginleşmenin, düşünsel ve sanatsal özgürlüğün, rekabetin olmadığı yerlerde sözü edilmeye değer bir medeniyet inşa edilebilir mi?

Bu soruları çoğaltmak, çeşitlendirmek mümkün fakat bu yazının temel konusu bu değil. Bu yazıda medeniyetin mahiyetine ilişkin sorunları ele almaktan çok, son yüzyılda yaşamış bazı Müslüman düşünürlerin konuyla ilgili yaklaşımlarını özetlemeye, onların bu alandaki görüşlerini kısaca değerlendirmeye çalışacağız.

MUHAMMED İKBAL: YENİ BİR MEDENİYET İÇİN DİNİ DÜŞÜNCENİN YENİDEN KURULMASI

Durağanlaşmaya, gerilemeye ve hatta sömürülmeye elverişli hâle gelmiş zayıf bir bünye içerisinde görünürlik kazanan çözülüş, yozlaşma ve yabancılaşma çok daha öncelere götürülebilirse de İslam dünyası olarak nitelenen coğrafyanın özellikle 19. yüzyılda Batı'nın fiilî ve fikrî saldırıları karşısında ciddi ve bütüncül bir çöküş yaşadığı söylenebilir.

Müslüman Doğu'nun elde kalan son mevzilerini de sarsan ve tek tek düşürmeye başlayan bu akımlar, tartışmalar ve saldırılar karşısında -mevcut koşullar ölçeğinde de olsa- özgüven sahibi bir söylem, meydan okuyucu değilse de anlam aşılایıcı bir duruş ve silkinme çabası oluşturulamamıştır. Zamanında karşı durulmadığı için çöküş hızlanmış ve bu zorlu süreç, kıta Avrupa'sından çıkan çok yönlü ve etkin güce bir şekilde teslimiyetle sonuçlanmıştır. Bunun ardından bir grup aydın ve yönetici, Batılı yaşam tarzını benimsemiş, ulusçu ve seküler bir alginın gönüllü olarak temsilciliğini yapmıştır. Klasik modernistlerden oluşan ikinci bir grup, aşağılık kompleksi ve ezikliğin biçimlendirdiği bir dil eşliğinde konuşarak, toplumun reorganizasyonunda pozitivist düşüncelerden yakasını bir türlü kurtaramamıştır. Zamanla ortaya çıkan üçüncü bir grup, kimi zaman radikal kimi zaman muhafazakâr bir tutum eşliğinde Kur'an ve Sünnet'e dönmenin gerekliliği üzerinde durmuş ve fakat yaşanan çağı ve değişimi bütün boyutlarıyla kavramakta zorlanmıştır. Dördüncü bir grup ise hem İslami gelenek adı altında gelenleri hem de Batılı anlayış ve pratikleri eleştirel bir yaklaşımla ele almış; aynı zamanda farklı kaynaklardan, geleneklerden, havzalardan gelmiş de olsa insanlığın yararına olan değerleri, görüşleri ve nesneleri alma eğiliminde olmuştur. Zaman zaman çelişik görüşler serdetse ve eklektik bir profil çizse de Muhammed İktal de bu son grubun bir üyesi olarak nitelendirilebilecek bir edebiyatçı ve düşünürdür.

Ali Şeriatî, *Biz ve İktal* adlı kitabının girişinde onu şu sözlerle selamlamaktadır: "İslam kültürünün büyük bir felakete uğradığı, hüznünlü bir sonbahar suskunluğuna girdiğı ve Batı'nın fikrî sömürüsü altında kalarak ölüme mahkûm olduğı bir anda ve bu felakete uğramış bahçenin bahçivanının bile uykuya daldığı bir zamanda İktal bir şahlanış yapmış ve insan ruhunun çeşitli yönlerinde yükselmiştir. İşte böyle bir anda, bozguna uğramış ve kurumuş bir çölden ansızın selvi ağacı gibi özgürce yükselerek dostun ve düşmanın gözlerini kamaştırmıştır." (1)

1877-1938 yılları arasında yaşayan Muhammed İktal, Hintli birçok aydın gibi, Müslüman dünyanın içinde bulunduğı duruma üzülüyor ve Doğu-Müslüman toplumlarının da bir rönesans gerçekleştirmesi gerektiğini düşünüyordu. Kendi içinde dönem dönem bazı kırılmalar, tereddütler ve eksen kaymaları yaşayan İktal'in düşünce dünyası, -o dönemdeki birçok aydında görüldüğü üzere- Batı karşısında içine düşülen yenilgi ve geri kalmışlık psikolojisiyle örtüşen bir ezikliği de taşımakla birlikte etkileyici, diriltici, heyecanlandırıcı boyutlara da sahipti.

Avrupa'ya gitmeden önce yazdığı “Yeni Sunak” gibi şiirlerinde Hint milliyetçiliğini savunan İkbâl, Hindistan'dan uzakta geçirdiği yıllarda farklı bir bakış açısı kazandı. Batı'da yıkıcı bir ırkçılığa ve emperyalizme yol açtığı, Hindistan'da da halkı ortak bir amaç çevresinde birleştirmede yetersiz olduğu gerekçeyle milliyetçiliğe karşı çıkmaya başladı. 1910'da Aligarh'ta yaptığı “Toplumsal ve Siyasal Bir Ülkü Olarak İslam” başlıklı konuşmasında, Müslümanların birliğini eksen alan yeni yönelimlerini açıkladı. Şiirlerinde sürekli yinelediği tema, Müslüman dünyanın geçmişteki görkemli günleri ve son yıllardaki yozlaşmış, köhneleşmiş durumuydu. Bu noktadan yola çıkarak reform ve birlik çağrısında bulundu. İkbâl'e göre reformu gerçekleştirebilmek için üç aşamada bireyi güçlendirmek gerekiyordu. Bunlar şeriata uyma, iradeyi güçlendirme ve herkesin Allah'ın vekili (naip ya da mümin) olabileceği düşüncesinin benimsenmesiydi. Bunların yanı sıra eylemcilik de bir köşede çile çekmekten üstün tutulmalıydı.

Batı'yı yakından görüp tanıyan ve Müslümanların geleneğine, tarihine ve hâlihazırdaki durumuna yeri geldiğinde dışarıdan ve soğukkanlı bakabilen İkbâl'e göre; yeni bir uygarlık hamlesi için, bilinçte ve yaşayıpta ciddi bir dönüşüm gerçekleştirebilmek için, kardeşlik ve adalet ülkülerinin tesisi için Müslümanlara çok yönlü düşünmek ve özveriyle çalışmak gerektiği öğretilmeliydi. Silkinme ve inşa süreci, her şeyden önce bireyde başlamalı; hem kendi değerlerinden hem de yeryüzünden, insanlığın genel birikim ve sorunlarından haberdar yeni bir Müslüman özne profili oluşturulmalıydı. İkbâl'e göre, topyekûn bir uyanış ve direnişe ulaşabilmek için öncelikle her bireyin kendini tam anlamıyla gerçekleştirebilmesi, ardından benliğini daha büyük amaçlar uğruna feda etmeyi öğrenmesi gerekmektedir. Hz. Muhammed'in ve ilk Müslümanların yaşamı da ona göre bu konuda en iyi örnekti. İslam peygamberinin nazarında “tevhid”, insanın dünyasını tamamiyle değiştirecek şekilde ayarlanmıştı ve dünyayı sarsacak psikolojik güçleri içkindi. Nitekim peygamberin en büyük arzusu da kendi dini yaşantısının dünyada yaşayan bir kudret hâline dönüşmesiydi. (2)

İkbâl, 1928-29 yıllarında Madras, Haydarabad ve Aligarh'ta yaptığı altı konuşmayı içeren *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu* adlı yapıtında, felsefesini kapsamlı bir biçimde ortaya koymaya çalıştı. Ona göre doğru düşünen bir insan, yaşayan Yaratıcı'nın amaçlarıyla karşılıklı etkileşim içinde tükenmez bir yaşam kaynağıydı. Hz. Muhammed, Allah'ın vahyi ile buluşmasıyla yeni bir merhale ve içerik kazanan ilk deneyimden sonra yeryüzüne döndüğünde, ruhban egemenliğinin ve babadan oğula geçen hükümdarlığın olmadığı, tarih ile doğayı kavramanın önem kazandığı yeni bir kültür dünyası ve insanlık evreni oluşturmaya çalışmıştı. Meseleye bu yönden bakıldığında, İslam peygamberinin eski dünya ile modern dünya arasında olduğu söylenebilirdi. İslam'da peygamberlik kemale erişmişti, zira insana yeni ufuklar açan ve işlek bir gelecek perspektifi sunan bu olgu, kendi kendini ortadan kaldırmanın gerekli olduğunu keşfetmişti. Murakabeye dalıp ken-

dini tam anlamıyla bilmesi için insan, en son kendi imkânlarıyla baş başa kalmalıydı. Bugünkü İslam toplumu da ictihad yoluyla yeni toplumsal ve siyasal kurumlar meydana getirmek, kendisini sarıp kuşatan geleneksel ve modernist prangalarından kurtulmak, çok yönlü bir aydınlanma ve keşifle kitleleri etkileyip dönüştüren yeni bir medeniyet inşa etmek zorundaydı. Buradan hareketle peygamberlik, tevhid, ictihad, icma gibi kavram ve konuları yeni bir yaklaşımla yorumlayan İktbal, genel değişim ilkelerinden söz ederken ilerici, buna karşılık değişimi fiilen başlatma anlamında daha tutuk ve muhafazakâr eğilimler göstermekteydi.

Medeniyet konusunu tartışırken organik ve dinamik bir felsefi anlayışı benimseyen İktbal; Müslümanların yaşadığı ülkelerde birey, toplum, teorik düşünce gibi alanlarda bir “yeniden kuruluş” çabasına girişmenin zorunlu olduğu kanaatindeydi. Ona göre, dinsel düşünce özellikle son beş asırda canlılığını, etkinliğini, sorunlara cevap verme kudretini yitirmişti. Geline durumunu özetlerken kurduğu şu cümleler bu noktada dikkat çekicidir: “Sahranın yetiştirdiği ve savaş rüzgârlarının sağlamlaştırdığı Müslümanı, Acem rüzgârları zayıflattı. Müslüman, zayıflık ve incelemede ney gibi oldu. Arslanı koyun gibi boğazlayan insanın, şimdi ayakları karıncadan ürkmektedir. Tekbir sesleriyle taşları eriten bu insan, kuşun ötmesinden ibaret bir adama dönüştü. Azimle ve özgüvenle baktığında, dağların zirvelerini bile basit ve değersiz gören adam, yanlış ve kuruntularla dolu bir tevekkül zinciriyle ellerini ayaklarını bağladı. Ayakları toprakta devrimi nakşeden kişi, halvette iki ayağı bükülme-ten kırıldı. Zamanında hükmü her tarafa ulaşan ve kapısında kralların durduğu kimse, çalışmak yerine kanaate, dilencilik ve boyun bükme zilletine razı oldu.”(3)

İktbal görüyor ve biliyordu ki değişen koşullar ve kendini dayatan gelişmeler karşısında Müslümanca düşünüş ve yaşayışın yeniden yapılandırılıp canlandırılması, ertelenemez bir görev, göz ardı edilemez bir sorumluluk hâlini almıştı. Bu gerçekleştirilirken öncelikle geleneksel yapı çözümlenmeli ve eleştirci süzgecinden geçirilmeliydi. Ardından Müslümanca düşünme biçimi, kuşatıcı bir “tefekür çabası” dünyadaki gelişmeler ve insanlığın sorunları, beklentileri de dikkate alınarak yeniden inşa edilmeliydi.

Muhammed İktbal, yeni bir toplum ve medeniyet inşasını ele alırken “din”, “felsefe” ve “bilim” üzerinde ayrıntılarıyla durmuş, bunları birbiriyle yakın ilişki içinde olan olgular olarak görmüştür. Zira bireyler ve toplumlar bu üç alanın etkisi altındadır; bu konular üzerinde konuşmadan, kafa yormadan yola çıkmak küçük sıçramalarla yetinmekten başka bir şey değildir. Ona göre, bilimin vardığı sonuçlar, herkese açık ve doğrulanabilir niteliktedir. Bilim sayesinde -kısmen de olsa- olayları önceden kestirmek ve kontrol etmek mümkündür. Bilimin sürekli gelişmesiyle insanların görüşlerinde değişimler olmakta, bu sayede felsefi ve dinî düşüncede süregelen ve dinamik bir yeniden kuruluş süreci yaşanmaktadır. Fakat bilim hiçbir zaman evreni sistematik olarak kavrama olanağı sunmaz. Bilimsel alanlar madde, hayat ve zihin arasındaki ilişkiyle ilgilenmez. Her biri kendi konularını seçtiği ve parçacılık-

tan kurtulamadığı için yüzeysellikten kurtulamazlar. Özgür bir araştırma etkinliği olan felsefe de her türlü otoriteye şüpheyle bakar. İnsan düşüncesinin eleştiri süzgecinden geçirmeden benimsediği hüküm ve faraziyelerin temeline inerek onların oluşmasını sağlayan nedenleri gözler önüne serer. Ancak kavram dünyasının ötesine geçmekte zorlandığı için felsefe gerçeğe uzaktan bakar. Din ise gerçeğin tamamını anlamak, yorumlamak ister. Bunda başarılı olabilmek için de insan deneyimlerinin bütün verilerini birleştirme ve kaynaştırma yolunu tutar. Gözlemlerden de yararlanarak gerçeğin özünü yakalamaya çalışır. Dinin yorumladığı tecrübe alanı, bilimin hiçbir alanına yahut verisine de indirgenemez.(4)

Muhammed İktbal'e göre din hem bir eyleyiş manzumesi hem bir duygu evreni hem de köklü ve sağlam bir doktrindir. Mutezile ve felasife sadece doktrini, sufiler duyguyu, fakihler ise yalnızca faaliyeti önemsemekle hata etmişlerdir. Duyguyu düşünceden ve her ikisini de eylemden koparmaz, akılla sezgiyi karşı karşıya getirmezsek dini bunlardan biri veya birkaçının fonksiyonu olarak görmek durumunda kalmayız. Ona göre Kur'an'ın betimlediği mümin, tam anlamıyla aktif bir insandır. Canlı, bilinçli, tarihe müdahale eden, hayat ve uygarlık kuran bir aktördür. Bu durum, ilk Müslüman kuşaklarda açıkça görülmektedir. Fakat bu dinamizm zamanla zayıflamış, sonraki bazı düşünce akımları bu sıkıntılı süreci daha da hızlandırmıştır.

İktbal, eleştirel bakışını -daima önemseddiği- tasavvufa da yöneltmiş ve onun modern düşünce ve deneyimlerden yararlanmak suretiyle yeni olan hiçbir şey ortaya çıkaramadığını, hâlâ günü geçmiş yöntemlerini sürdürdüğünü belirtmiştir.

İslam hukukunu ve bu hukukun ana ilkelerini de aynı yaklaşımla gözden geçiren İktbal, Kur'an ve Sünnet'i yeni gelişmeler ve gereksinimler ışığında yeni baştan anlamaya, yorumlamaya çalışarak ictihad faaliyetine yeniden koyulmadıkça gerek İslami düşünceye gerekse dinî hayata bir canlılık getirilemeyeceğini ileri sürmüştür. Yeniden inşayı gerçekleştirebilmek için Müslümanların vahye dayanarak evrenin manevi yorumunu yapmaları, insanı ruhani özgürlüğe kavuşturmaları ve ahlaki temele dayalı bir sosyal yapı oluşturmaları gerekmektedir.

İktbal, çözümleme ve tartışmalarını Batılı düşünce sistemlerine yöneltmeyi de ihmal etmemiştir. Sadece Doğu'ya, geleneğe, Müslüman dünyanın geldiği noktaya eğilmekle kalmamış; zaman zaman karşılaştırmalı bir yaklaşımla Avrupa'dan çıkarak insanlığı etkileyen sistemler ve kolektif pratikler üzerinde de yoğunlaşmıştır. Tema açısından Dante'nin *İlahi Komedi*'sini andıran *Cavidname* adlı kitabında, Batı'da ortaya çıkan emperyalizmi ve doktriner sosyalizmi de eleştiriye tabi tutan İktbal; Marks'ın *Das Kapital*'inde hurafeler arasında gizlenmiş bazı gerçekler olduğunu fakat Marks'ın midede eşitlik üzerinde ısrar ettiğini, beyinde ise küfrü taşıdığını söylemektedir. Emperyalizm de mide ve beden çevresinde yükselmektedir; ikisi de Allah'ı tanımaz, insanı aldatır. Müslüman toplumlarda bir Avrupa hayranlığının yayılmakta olduğunu hatırlatarak bu gelişmenin tehlikelerine dikkat çeker. Aslında o, -eleştirel bir tavır takınmak koşuluyla- Batı karşısında

büsbütün olumsuz bir tutum içinde değildir. Onun karşı olduğu durum, kötü taklitçilik. Zira Batı’da bilim ve fennin gelişmesine Müslümanların da büyük bir katkısı olmuştur. Onları yeniden İslam dünyasına getirmek, kendi mirasımıza sahip çıkmaktan başka bir şey değildir. İktbal, sömürgecilik döneminde bağımsızlığını koruyabilen tek Müslüman millet olarak övdüğü Türkleri aynı zamanda “İslam rönesansı”nı gerçekleştirebilecek potansiyele sahip bir toplum olarak da görmektedir. Türklerin gerek İslam tarihindeki rolleri gerekse Trablusgarp, Balkan, I. Dünya Savaşı ve Milli Mücadele’deki kahramanlıkları İktbal’in hayran olduğu ve gelecek için ümit beslediği özelliklerdir. Saltanatın kaldırılıp hilafetin ilga edilmesi de İktbal tarafından alkışlanmış ve “cesur bir ictihad” olarak değerlendirilmiştir. Ona göre Müslüman toplumlar içinde sadece Türkler dogmatizm uyuşukluğundan kurtulabilmiş ve entelektüel özgürlük bilinciyle kendilerini yenileme yolunda mesafe almışlardır. Bu konuyu tartışırken Said Halim Paşa ve özellikle Ziya Gökalp’tan görüşler aktaran İktbal, sonraki yıllarda ortaya çıkan gelişmeleri ve Batılılaşma hareketlerini bir geçiş dönemi zarureti gibi görmek istemişse de böyle olmadığı sonucuna varınca da bunları açıkça eleştirmiş ve üzüntüsünü dile getirmiştir. Zira ona göre taklitçi bir anlayış içinde Batı’ya yönelmek kendinden uzaklaşmaktır. Batı’nın gücü eğlence, görünüşte değil ilim ve fendedir. Türk, kendinden geçmiş bir hâlde Avrupa’nın sarhoşu ve kölesi olma yolundadır ve kendini gösterme arzusundan dolayı Batı’dan raks ve şarkıyı getirmiştir.(5)

Şunu bir kez daha belirtmek gerekiyor ki Muhammed İktbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu* kitabında son çözümlemede Batılı bir düşünür edasıyla söz alır. Müslümanların mirasının, kültür ve medeniyetinin değerlendirilmesinde ve bazen dramatize edilmesinde Bergson’un dirimciliğinin, Nietzsche ve Fichte’nin görüşlerinin izleri görülür. Bergson’u Cili ile Nietzsche’yi de Mevlana ile konuşturur. Auguste Comte’u okuduğu, ondan etkilendiği ve böylece tabiat âlemine eğildiği bellidir. Tecrübeci ve tabiatçı yönleri bu etkilere bağlanabilir. O; İslam’ın duysal deneye ve genel özellikleriyle tecrübeye davet ettiğini, tecrübe yoluyla doğayı emrine almaya ve üzerinde egemenlik sağlamaya Müslümanı teşvik ettiğini göstermeye çalışmıştır. Yine Hegel’i okuduğu ve onun ego konusundaki görüşünden etkilendiği de söylenebilir. Kuvvetin, kuvvet hazırlığı yapmanın sembolü olan “üstün insan” konusunda da karşımıza Nietzsche çıkmaktadır. Ferdiyeti savunması; insan yaşamının birliğini, cemaatin aslı ve yaratıcısı kabul etmesi bundandır. “İnsanlığın tarihi” konusunda da Fichte’nin görüşleriyle örtüşen düşünceleri vardır. Yine bir gerçektir ki İktbal, küllî bir marifete ulaşmak için de tasavvufî riyazatı takdir eden bir düşünürdür. Bütün bunlar Müslümanların tarihi tecrübelerinde farklı alanlara, birimlere ayrılıp yayılmış yönlerini Batı’nın birikim ve yöntemlerini de gözeterek yeniden canlandırmanın, eleştirip ayıklayarak tekrar ayaklandırmanın, insani beklentilerin hepsine hitap eden çok yönlü bir uygarlık düşüncesi yeşertmenin düşünsel tezahürleri olarak okunabilir.

RENE GUENON: MODERN DÜNYANIN BUNALIMINDAN RAFİNE TASAVVUFUN ESENLİĞİNE

Abdülvâhid Yahya adıyla da tanınan Fransız mutasavvıf ve düşünür Rene Guenon, 1886-1951 yılları arasında yaşadı. Hint, Çin ve İslam tasavvuf doktrinlerini entelektüel düzeyde irdeleyen ve modern dünyayı birçok yönden eleştiren görüşleriyle tanındı.

Köken bakımından tamamen Fransız ve Katolik bir ailenin çocuğu olan Guenon, felsefe, edebiyat ve matematik alanında eğitim gördü. Sağlık sorunları nedeniyle üniversite öğrenimini yarıda bırakarak Paris'e yerleşti. O dönemde fazlasıyla gündemde olan yeni spirittüalist kuramları ve akımları incelemeye başladı. Bu çevrelerle ilgisi olan mason localarına girdi ve yüksek derecelere ulaştı. 1909 yılında bazı arkadaşlarıyla çıkarmaya başladığı La Gnose adlı dergide ilk makalesi yayımlandı. İki yıl boyunca İslam tasavvufuyla ilgili yazılar kaleme aldı. 1912'de Ezher şeyhi, Malikî âlimi ve Şâzeliyye tarikatı lideri Abdurrahman İllîş el-Kebîr'in halifesi Abdülhâdi aracılığıyla Müslüman oldu ve adı geçen tarikata bağlandı. Aynı yıl adını değiştiren ve bir Fransızla evlenen yazar, bir süre Ceza-yir'de yaşadı. Arapçasını ilerletti, tasavvuf ehli bazı kişilerle görüştü. 1918'de Fransa'ya döndü. Öğretmenlik yaptı, Paris Üniversitesi'nde kütüphaneci olarak çalıştı. Çeşitli sohbetlere katıldı, evinde Hindû, Müslüman ve Hristiyan ziyaretçileri kabul etti. Arapça, Sanskritçe, Latince, Yunanca, İbranice, İngilizce, Almanca, İtalyanca, İspanyolca, Rusça ve Lehçe bildiği iddia edilen yazar, sohbetlere katılan farklı milletlerden gençlere kendi dilleriyle seslenebilmekteydi. Le Voile d'Isis dergisinde iki yıl çeşitli konularda yazılar yayımlayan Guenon, 1928'de eşini kaybetti. İki yıl sonra Mısır'a gitti. Mısırlı mühendis Hasan Ferid Dina'nın dul kalan zengin eşi Marie W. Shillito, onun külliyatını ve tasavvufu ilgili eserlerini yayımlayacak bir yayınevi kurmayı düşündüğünü kendisine bildirmişti. 1931 kışında dostlarına Fransa'ya dönmekten vazgeçtiğini bildirdi ve Kahire'de –buranın bütün örf ve âdetlerini benimsemiş biri olarak- Şeyh Abdülvâhid Yahya adıyla yaşamaya başladı. Çeşitli makaleler yayımlamaya ve kitap yazmaya devam etti. 1934 Temmuzunda Şeyh Muhammed İbrahim'in büyük kızı Fâtıma ile evlendi. Evinde, Batılı birçok Müslümanı ve tanınmış düşünürü misafir etti. Okuyucularıyla mektuplaşmaya büyük önem verdi. Yıllarca süren uğraşlardan ve bazı imtiyazlı kişilerin araya girmesinden sonra Mısır uyruğuna girmeyi başardı. Bu arada sağlığı iyice bozulmuştu. Buna rağmen bütün laboratuvar tahlillerini reddettiği söylenmektedir. 7 Ocak 1951'de vefat etti ve Mısır'daki Derrâse Mezarlığı'na defnedildi. (6)

Rene Guenon'un bizim için en önemli yönü, gelenekle ilgili belirlemeleri ve modern dünyaya çeşitli başlıklar altında getirdiği eleştirilerdir.

Sanıldığına aksine, İslamiyet ve "İslam tasavvufu" olarak adlandırılan konular üzerinde fazla durmayan yazarın salt bu alanla ilgili ancak birkaç makalesi var-

dır. Ara sıra “tevhid, vahdet-i vücud, insan-ı kâmil, şeriat, tarikat, hakikat” gibi kavramlara yer vermekle birlikte ağırlıklı olarak Hindû doktrinleri üzerinde durmuş, bu alana özgü terminolojiyi kullanmıştır. Yapıtlarında sağlam ve zengin bir Fransızca kullanan, görüşlerini dile getirebilmek için adeta küçük ölçekli Fransızca bir tasavvuf sözlüğü de kuran yazar, “tevhid” ve “vahdet-i vücud” terimlerini kendi algısı ve dünyası içinde sıklıkla kullanmakta; yazılarının hem çıkış hem de varış noktalarında onlara vurgu yapmaktadır. “Şazeliyye” ve “Ekberiyye” tarikatlarına bağlandığını bildiğimiz yazarın, Hindû üstatlarının kimler olduğuna dair elimizde açık bir bilgi yoktur.

Yapıtlarında, hâlen varlığını sürdüren ve tarihte kalan birçok “dın”den söz eden Guenon; Doğu ile Batı arasında ciddi ve köklü farklar olduğunu ileri sürmektedir. Batılılaşma macerası, Doğu’nun da çehresini büyük ölçüde değiştirmiştir ve değiştirmektedir fakat her şeye rağmen Doğu kendi geleneğini devam ettirmektedir. Batı dünyası, rönesans ve reform hareketleriyle, ilahi ve manevi değerlerden koparak diğer medeniyetlerden ayrı, tamamen maddi gelişmeleri merkeze alan ve dünyevi bilgiye dayanan bir medeniyet perspektifi geliştirmiştir. Geline noktada materyalizme bağlanan bu yaklaşım, Batı insanı için de bir yıkıma yol açmaktadır.

Eserleri birçok dile çevrilen ve çok sayıda yazarı, sanatçıyı etkileyen Rene Guenon; Doğu ile Batı arasında esaslı ve anlamlı bir yakınlaşmanın neredeyse olanaksız olduğuna inanır. Bu zorluğun aşılabilesinin tek koşulu, Batılıların XVI. yüzyıldan bu yana modern düşüncüyü oluşturan çeşitli ideolojileri terk etmeleridir. Bu ideolojiler, Doğu ile benzer özelliklere sahip Hristiyan geleneği üzerine kurulan Batı medeniyetinin temellerini yok etmiştir. Yazar bu bağlamda ilerleme, bilim, modern hayat gibi Batılıların adeta putlaştırdıkları kavramları eleştirir. Modern dönemin özelliklerinin “karanlık çağ” dönemiyle birçok yönden örtüştüğünü söyleyen yazar, modern dönemde manevi karanlığın bütün dünyada egemen olduğunu ancak her milletin ve bölgenin aynı derecede bu karanlığa maruz kalmayacağını belirtir. Ona göre Batı dünyası ve milletleri, Doğu’dan çok daha fazla zulmet ve bozulma içinde bulunmaktadır.

“İslam Tasavvufu” adlı makalesinde bütün geleneksel doktrinler içinde şeriat ile hakikat ayrımının en açık bir biçimde İslam’da ifade edildiğini belirten Guenon; şeriatın herkes için ortak olduğunu, hakikatin ise yeterli kabiliyete sahip bir havas zümresince kavranabileceğini ileri sürer ki bu, çok tartışmalı hatta yanlış bir saptamadır kuşkusuz. “Tasavvuf” teriminin Fransızcada “mistisizm” ile değil “initation” sözcüğüyle karşılanabileceğini söyleyen yazar, bu ikisi arasındaki farklar üzerinde durur. Guenon’a göre “İslam tasavvufu” herhangi bir dış etkiyle doğmamıştır. Allah’ın son elçisine ulaşan bir intisap zinciri vardır ve tamamen İslamidir. “İlm-i zâhir” ve “ilm-i bâtın”, İslam dininin birbirini tamamlayan iki yüzüdür. Tasavvuf, öz itibarıyla tamamen doğaötesi manevi bir bilgi manzumesidir. Tasavvuf geleneğine bağlı “ilm-i hurûf”, “ebced”, “eski kimya”

ve “simya” gibi birçok geleneksel ilim vardır. Hint ve Çin tasavvurlarıyla İslam tasavvufu arasında temel çizgi ve görüşler bakımından benzerlikler olmakla birlikte her biri kendi geleneği içinde ayrı bir bütündür. (7)

Modern Batı uygarlığının sadece maddi bir uygarlık olduğunu söylemekte Doğulular tamamen haklıdır Guenon’a göre. Batı uygarlığı salt bu yönde gelişmiştir ve hangi bakış açısıyla ele alınırsa alınsın, bu maddileştirmenin doğrudan olumsuz sonuçları karşısında bulur insan kendini. Bu durum, bütün dünyayı etkisi altına almaktadır üstelik. Bu noktada sorulması gereken soru şudur: “Doğu, modern düşünce yüzünden geçici ve yüzeysel bir bunalıma mı düşecektir yoksa Batı, kendisi düşerken tüm insanlığı da beraberinde sürükleyecek midir?” Kimilerince Batı’yı Doğululaştırmaya çalışmakla suçlanan Guenon, bu noktada şu saptamayı yapmaktadır: “Bugün Doğu’da birbirine zıt iki düşünce vardır. Geleneğe bağlı ve hasımlarınca değeri bilinmeyip hor görülen manevi güç, işlevini iyi sürdürdüğü zaman maddi güce galip gelebilir ve ışığın koyu karanlığı dağıttığı gibi onu ortadan kaldırabilir. Manevi gücün er ya da geç, maddi güce zorunlu olarak galip geleceğini de söyleyebiliriz ama bu sonuca ulaşmadan önce karanlık bir dönemin geçirilmesi de mümkündür. Geleneksel ruh ölmez! Çünkü o, özü itibarıyla ölümün ve değişimin üstündedir; ama dış dünyadan tamamen el ayak çekebilir, ki o zaman da gerçekten ‘dünyanın sonu’ olacaktır. Bütün bu söylediklerimize göre, nispeten pek uzak olmayan bir gelecekte bu olasılığın gerçekleşmesinde inanılmayacak hiçbir şey yoktur; Batı’dan çıkıp şimdi Doğu’yu kaplayan kargaşada, bu ‘sonun başlangıcı’ nı görebiliriz. Bu da Hint geleneğine göre, yeni dünyanın seherinde hiç dokunulmamış bir hâlde, yeniden görülmesi için kutsal öğretinin bir se-def kabuğuna tamamen gizleneceği anı müjdeleyen işaretir.”(8)

Guenon’a göre, eğer tüm insanlar gerçekten modern dünyanın ne olduğunu anlasalardı, modern dünya derhal var olmaktan çıkar, o anda yok olurdu. Çünkü onun varoluşu bilgisizliğin ve sınırlı olan her şeyin varoluşu gibi, olumsuzdur. Fakat herkesin bu bilgiye ulaştığını söylemek mümkün değildir. Yazar bu noktada kendi görüşleri açısından önemli bir saptama yapar. Az sayıda ama oldukça güçlü bir elit gereklidir: “Bu elitin her zaman, şimdiki dünyada sürüp gitmesi gereken öğelerin korunmasına yardım etmek ve gelecek dünyanın kurulmasında işe yaramak gibi çok önemli bir görevi olacaktır.”(9)

Guenon, modern istilanın önünde gittikçe azaldığı kabul edilse bile, Doğu uygarlıklarında söz konusu elitin hâlâ mevcut olduğunu düşünmektedir. Batı’da da duyarlı, sorgulayıcı, köprüler kurucu ve arayış içinde olan kimseler tekrar ortaya çıkmaktadır. Bütün bu engelleri aşmayı ve her türlü maneviyata karşı olan çevrelerin düşmanlığını yenmeyi başaracak kişiler, kuşkusuz çok az sayıda olacaktır. Fakat umutsuzluğa yer yoktur. Cesaretsizliğe boyun eğme duygusuna kapılanların, bu alanda yapılacak hiçbir şeyin kaybolmayacağını ve kargaşa, yanlışlık ve karanlığın sadece görüntüde ve geçici olarak üstün gelebileceğini, kısmi ve

geçici tüm dengesizliklerin büyük ve bütünsel dengeye katkıda bulunmak zorunda olduğunu, sonuç olarak hakikatin gücüne karşı hiçbir şeyin üstün gelemeyeceğini düşünmeleri gerekmektedir.(10)

Rene Guenon, kendi içinde bir tutarlılıktır. Zihinsel kodları belli, içi olabildiğince doldurulmuş bir kokuş, açık bir tavır alıştır. Kendine özgü bir bütünlüktür. Modernizmi de geleneği de kendince tanıyan ve taraf olarak söz alan bir düşünürdür. Gerekçeleriyle kendini ifade eden bir bağlantıdır aynı zamanda. Onu sever ya da sevmezsiniz. Ona katılmanız yahut onu açıkça reddetmeniz zor değildir. Batı düşüncesinin ve maddi uygarlığının içindeki krizleri, felaketleri, çırpınışları, şeytani tarafları derinlemesine analiz etmiş ve aynı zamanda Doğulu gelenekler içindeki sadeliği, doğallığı, insani özü gözler önüne sermeye çalışmıştır.

Guenon, son çözümlemede Batı'yı da bilen fakat Doğu'nun yeni bir evladı olarak konuşan bir düşünürdür. Müslüman bir bilgin ve düşünür olarak nitelendirilmesi zordur. Onun referansları, her şeyden önce, Kur'an ve Sünnet değildir. Müslüman düşünce eşliğinde yaptığı çıkarımlar da hem çok azdır hem de oldukça sorundur. Kendini "gelenek" ve "tasavvuf" gibi oldukça netameli bir alan içinde konumlandırmakta ve görüşlerini bu ekseninde biçimlendirmektedir. Batı'nın çeşitli alanlarıyla, düşünme ve yaşama biçimiyle ilgili eleştirileri bize etkili ve zaman zaman çarpıcı gelse de önerdiği düşünme ve yaşama biçimi İslami değil Doğuludur. Fazlasıyla eklektik, içsel, karmaşık ve çelişkili görünse de bu da tek başına anlamlı ve önemlidir kuşkusuz. Fakat sınırları, hedefleri, içeriği belli bir düşünme ve yaşama manzumesi de sunmamaktadır. Son çözümlemede modern dünyaya tepkiden ve geleneksel dünyayı koruyup geliştirme anlayışından güç almaktadır. Eski Hristiyanlık pratiklerinin yanı sıra Çin, Hint, Arap ve İran kökenli geleneksel birikimlerin ve tasavvuf algılarının Batı karşıtlığı ekseninde bir araya toplandığı bu oldukça heterojen ve içrek yöneliş; Müslümanların bugün ihtiyaç duydukları diriliş ve silkiniş çabalarından, yeni ve devrimci bir fıkıhtan, temel kaynaklar eşliğinde vakıyı okuyarak gerçekleştirilecek maddi ve manevi mücadeleden, genç kuşaklar için çekim merkezi oluşturacak bir gelecek tasarımıdan oldukça uzaktır.

MALİK BİN NEBİ: SÖMÜRGELEŞMEDEN KURTULUŞ İÇİN TOPLUMSAL DEĞİŞİMİ ÖNCELEMEK

Cezayirli düşünür Malik b. Nebi, 1905 – 1973 yılları arasında yaşadı.

Fransa'da öğrenim gören birçok Arap ve Müslüman gencin aksine, kimliğini yitirmeden Avrupa koşullarında kültür, medeniyet, yenileşme, kalkınma, sömürgecilik ve bağımsızlık gibi konularda bilgi ve birikim sahibi olmaya çalıştı. Görüşleri ve çabaları, ölümünden sonra daha fazla gündeme geldi; aydınları ve gençleri etkilemeyi sürdürdü. Değişen dünya dengeleri bağlamında yazılarının, kitaplarının yeniden değerlendirildiğini, tartışıldığını gördüğümüz düşünürün *Arap Baharı* olarak nitelenen siyasal ve sosyal hareketlilikler esnasında ve son-

rasında birçok yönden geç keşfedilmiş bir aktör olarak isminin sık sık anıldığına tanık olmaktadır.

Yaşadığı dönemde, Batı kapitalizmi ve sosyalizminin dışında bir “üçüncü yol ideolojisi” arayışının temsilcilerinden biri olarak nitelenebilecek özellikler taşıyan Malik bin Nebi’nin yapıtlarının, dayandığı argümanların örüntülerini kısmen temel kaynaklardan kısmen de Batılı sosyal bilimcilerden aldığı söylenebilir. Birçok konuda görüş bildirmesine, hareketli ve sıkıntılarla dolu bir biyografiye sahip olmasına, farklı okumalarla zenginleştirilmiş cerbezeli bir anlatıma sahip olmasına, çalıştığı okullar ve oluşturduğu özel ders halkalarıyla hayatın içinde tutunmasına karşın yaşadığı yıllarda genel olarak kenarda kalan bir düşündürüdür o. Nitekim son dönemde Müslüman dünyanın önemli figürlerinden biri olarak öne çıkan ve ünlü düşünürü İbn-i Haldun’un yasal halifesi sayan Raşid el-Gannuşi de bu kenarda olma durumuna değinerek, onun hâlen İslamcı çevrelere yabancı olan mirası üzerindeki tozların silkelmesi gerektiğini belirtmektedir. Raşid bin İsa ise onu “Malik bin Nebi, bir Gazali imanına, İbn-i Haldun’un fikri kapasitesine, Cemaleddin Afgani’nin gerilimine ve Hasan el-Benna’nın azmine sahip bir düşündürdü. Kendisi; Reşid Rıza, Muhammed İkbal, öğrencisi ve takipçisi İbn-i Badis gibi düşünürler ve ıslahatçılar sülalesi içinde yer alıyordu.” sözleriyle gündeme getirmektedir. Onun, kimi zaman uyumlu ve eklektik görünen, kimi zaman radikal ve dönüştürücü boyutlar taşıyan ideolojik arayışında, İslami dünya görüşü baskın olsa da döneminin çalkantılı ve sancılı atmosferinde öne çıkan farklı görüş ve sistemlerin de bir ölçüde etkili olduğu söylenmelidir. Malik bin Nebi, hem ayaklarının dibine bakarak teknik kökenli kültüre sahip çıkar hem de düşünce yalnızlığını giderecek ahlak merkezli bir medeniyet algısı oluşturmaya çabalar. Avrupa’nın salt eşyaya odaklanan bakışı ile Doğu’nun yalnızca metafiziği, maneviyatı öne çıkaran bakışı dışında doğrunun ve iyinin sentezini yapan bir düşünce sistemi kurmaya çalışır. Bu yönüyle Aliya İzzetbegoviç’in *Doğu ve Batı Arasında İslam* kitabında metaforik anlamını bulan bakışın erken temsilcilerinden biri olduğu söylenebilir.(11)

Gençlik yıllarından itibaren, İslam dünyasının sömürge durumuna düşmesinin temel nedenlerini ve bu durumdan kurtuluş çarelerini belirlemek için çaba gösteren yazar, “medeniyet” konusunda özellikle yoğunlaşmıştır. Müslümanların en temel sorunu, bir medeniyet sorunudur ona göre. Bir toplum insanlık gerçeği üzerinde düşünmedikçe, medeniyeti kuran ve yıkan etkenleri doğru kavramadıkça kendi medeniyet problemini de sağlıklı bir şekilde çözümleyemeyecektir. Medeniyet, bir topluma her ferdinin ilerlemesi için gerekli olan, ferдин çocukluğundan yaşlılığına kadar varlığının her aşamasında ilerlemesi için gerekli desteği sağlayan manevi ve maddi unsurların bütünüdür.(12)

Medeniyetler arasında demir perdeler bulunmadığını ileri süren Malik b. Nebi, *İslam Dünyasına Bakışlar* adlı kitabında Arap ve İslam dünyasının kendi kim-

liğini korumak koşuluyla Batı medeniyetine açılmasının, ondan bazı unsurları almasının mümkün ve hatta gerekli olduğunu belirtir. “Kültür” kavramını medeniyetten ayrı tutan yazar, kültürün bilgidен çok davranışla ilgili olduğunu ve ahlak ilkesi, estetik zevk, pratik mantık, üretim (teknik yönelim) olmak üzere dört boyutunun olduğunu söyler. Kültürle toplum arasında güçlü bir bağ vardır; o kadar ki kültürünü yitiren millet, tarihini de yitirir.

Malik bin Nebi, bir medeniyetin “ruh”, “akıl” ve “iptidailik” ile ilişkilendirilebilecek üç dönemi olduğunu söyler. Ruh dönemi, kısa süren bir kuruluş, canlılık ve aksiyon dönemidir. Medeniyet bu aşamadan akıl dönemine geçerken aynı zamanda en üstün düzeyine ulaşır. Uzun süren bir akıl evresinden sonra medeniyet ürünlerini verir ve nihayet iptidailik aşamasına girer. Bu geçiş, en kritik dönem olup gerileme sürecinin de başlangıcıdır.

Medeniyet –kendi ifadesiyle “hadarat”-, Cezayirli düşünürre göre, geri kalmış toplumların en temel sorunudur. İslam toplumunun ekonomik ve sosyal yönden toparlanması, kalkınması, ilerlemesi için bilim-vicdan, sanat-etik, tabiat-tabiat ötesi arasında bir insicam olmalıdır. Ancak bu bakış açısı, medeniyeti bileşik bir eylem olarak özel anlamda gözden geçirdiği zaman önem kazanmaktadır. Yazarın “insan+toprak+zaman=medeniyet” denkleminde; maddi boyutlara ve kalkınmaya çok önem verdiği görülmektedir. Bu bağlamda medeniyet; -daha önce de belirttiğimiz gibi- belirli bir toplumun bireylerinden her birine çocukluktan yaşlılığa kadar zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilme fırsatı ve olanağı veren maddi ve ahlaki koşullar bütünüdür. İnsanlığa yarar sağlayan veriler, insan yaşamını garanti altına alan uygulamalar medeniyetin varlığının işaretleridir. İnsan, toplumsal bir varlıktır. Toprak, belirli sanatların zaruretiye boyun eğmektedir. Zaman, ekonomik ve sınai eylemler sürecini birleştiren bir sosyal uzamdır.

Malik bin Nebi, toplumların gelişim sürecini kabaca üç döneme ayırır:

1. Medenileşme öncesi toplum durumu
2. Medenileşmiş toplum durumu
3. Medenileşme sonrası toplum durumu.

Ünlü düşünür, Müslümanların/Müslüman toplumların tarihini de kabaca üç aşamada ele alır:

1. Siffin Savaşı’na kadar götürülebilecek olan Asr-ı Saadet
2. Siffin’den Muvahhidler Devleti’nin sonuna kadarki dönem (1269)
3. Muvahhidler sonrasından günümüze.

Malik bin Nebi’ye göre, Avrupa’da yeni bir medeniyet oluşumu başladığında İslam medeniyeti gerileme sürecine girmiştir. Batı ile karşılaşmadan önce Müslüman dünya yorgun düşmüş, tüm iç dinamiklerini, canlılığını, yaşanırılığını ve cazibesini yitirmiştir. İşte bu dönemde Batı sömürgeciliği İslam dünyasına müdahale etmiş ve bu dünyanın geleneksel dengelerini altüst ederek çok ciddi bir kaos yaratmıştır. Bu sıkıntılı durum hâlen sürmektedir.

Muvahhidler sonrası insanının, genellikle geçmişin “ölü düşünceler”ine bağlı olduğunu ve bu ölü düşüncelerin de “öldürücü düşünceler”i çağırdığını dile getirir Malik bin Nebi. Bu ölü düşünceler, öldürücü düşüncelerden daha tehlikelidir yazara göre. Bunlar Batı’dan gelmemiş, kendi bünyemizden neşet etmiştir. Camilerin kubbesi altında, minarelerin gölgesinde doğmuştur. Her toplum kendisini öldürecek düşünceleri sonuçta kendisi oluşturmaktadır. Daha sonra bu düşünceler toplumun sosyolojik mirasında varlığını sürdürür. Bugünkü toplumun Muvahhidler sonrasında devraldığı ölü düşünceler diğer görüş ve akımlardan daha tehlikelidir. Çünkü toplumun gelenekleriyle uyum içindedir. Etkisini içeriden gösterir. Eğer tasfiye işlemi gerçekleşmezse, bu düşünceler nesilden nesile tevarüs edilerek İslami yapıyı içten çökerten virüsler hâline gelecektir.

Malik bin Nebi’nin, medeniyetin oluşumunda tarımsal, sınai ve teknik yapı ile bu bileşimin gerektirdiği davranış ve düzenlemeler üzerinde de durması, kalkınma ve birlikte yaşama kültürü üzerinde yoğunlaştığını göstermektedir. Onun önemseydiği husus, toplumunun içinde bulunduğu geri kalmışlıktan kurtulması, bizzat içeriden takip ettiği Batı toplumunda gördüğüne benzer bir uygarlık ve modern yaşamı meydana getiren değerleri kazanabilecek bir toplum hâline dönüşmesidir. Malik bin Nebi bu konularda, birçok müelliften –söz gelimi hadarat kelimesine farklı anlamlar yükleyen Seyyid Kutup’tan- ayrılır. Kutup’a göre “hadarat” kavramı; değerler, ilişkiler ve sistemler bütünüdür. “Medeniyet” ise bundan farklı olarak modern araçların ve maddi ürünlerin toplamıdır. Kutup’a göre medeniyet, bir toplumun gelişmişlik ya da geri kalmışlık düzeyini belirleyen bir ölçüt olamaz. “Mütehaddir toplum” öncelikle ideolojik kaynakları, değerleri, işleyiş tarzları, ilişkileri ve izlediği toplumsal sistemleri ile vardır. Maddi gelişme, ürün tarzı ve yaşam için gerekli araçlar mütehaddir toplumun değil medeni toplumun ölçütleri olabilir. Salt medeniyet yahut maddi gelişme, ancak “cahiliye” ile ilişkilendirilebilir. Bazı konularda Kutup’tan açıkça ayrılan ve onunla tartışan Malik bin Nebi, daha sonraları toplumsal değişim hareketinin yönü ve gidişatı üzerinde dururken, salt ilerlemeye yahut ekonomik kalkınmaya odaklanmış bir yaklaşımın yanlış ve sakıncalı olduğunu belirtmiştir. Bu değişim, öncelikle bireysel ve toplumsal bir yapılanma doğurmalı, nitelikli ve sağlam bir sosyal düzen için gerekli insani kıymet hükümleriyle bütünleşen bir varoluş hedefine yönlendirilmelidir. Bu hedef, medeniyetin özünü oluşturacaktır. Değişim hedefleri hiyerarşisinde ilk sırayı alması gereken özellik, kalkınmanın öncelikle değerler sisteminde gerçekleştirilmesidir. Bu hedefe varmak, ekonomik kalkınmanın gerçekleşmediği bir devrede bile toplumsal yaşamın temel sorunu olan insan sorununun en gerçekçi ve en özde bir çözümü anlamına gelir. Kaldı ki ekonomik geri kalmışlık, gelişmiş bir medeniyet sisteminin gölgesinde kalacaktır. Çünkü gelişmiş bir medeniyete sahip bütün toplumlar, ekonomik kalkınma o medeniyetin doğal bir sonucudur, gelişmişliğin yarattığı bir durumdur. Bu noktada, insan-

lığın modern putperestliğe kaymaması için İslami eğitime de ağırlık verilmelidir. Malik bin Nebi, bütün bunları tartışırken “Müslümanlara özgü bir sosyoloji” oluşturma da gerekliliği üzerinde durmuştur. *Malik bin Nebi’ye Göre Toplumsal Değişim* adlı bir kitap yazan Ali Kureyşi, Malik b. Nebi’nin yaklaşımlarını da içerecek şekilde bu tasarının genel özelliklerini şu şekilde sıralamaktadır:

1. Reel koşullarda toplumsal yaşamın genel fotoğrafına ve kurallarına ulaşmak için çalışırken, olumsuz ve hastalıklı sosyal koşullar göz önünde bulundurulmalıdır.

2. Kimlik sorunu, geri kalmışlık, tabiiyet sorunu, yapısal çatlaklar, kültürel erime gibi makro büyüklükteki sorunlara ve gerekliliklere ağırlık verilmelidir. Bu sorunlarla ilgilenirken de değişimin önceliklerine riayet edilmeli; kültür, düşünce ve değişim planında İslam’ın topluma ilişkin öğretileri esas alınmalı ve ampirik-cüzi yöntemlerden olabildiğince kaçınılmalıdır.

3. İslam toplumunun değişik aşamalardaki pozisyonuna uyarlanabilecek, gelişmeye uygun bir bilim oluşturulmalıdır. Bu sayede öncelikler değişecek; eğitsel, kültürel ve toplumsal değişim üzerinde yoğunlaşarak İslami yapılanmadan evvel devrim, bağımsızlık ve kimlik sorunları gündeme gelecektir. Yapılanma aşamasında ise toplumsal ilişki ağının kurulması, sosyal yapı ile buna bağlı modellerin yeniden inşası, bu yapının korunup geliştirilmesi ve yapılanma için toplumsal eğitimin yaygınlaştırılması öncelikle ele alınmalıdır.

4. Evrensel kültür mirasından bilimselliğe ve İslam toplumuna uygun teknik araç ve yöntemlere başvurulmalıdır. Nitekim İslam dünyasının bugün değişim için düşünceye, eylem ve bilgiye gereksinimi vardır. Cezayirli düşünce adamı Malik b. Nebi’nin ortaya koyduğu çalışmalar da Müslüman toplumbilimcilere bu yolda yürürken ışık tutmalıdır.(13)

Otuza yakın yapıta imza atan Malik b. Nebi’ye göre siyasi yönetim de son çözümlemede toplumun zihniyet ve yaşayışının bir ürünüdür. Toplumsal düzeneğin temiz ve özgür olması hâlinde yönetimin bu ortama yabancı şeyleri, toplumun inancı ve kimliğiyle çatışan değerleri dayatamayacağını dile getirir. Ancak ortam sömürgeleşmeye elverişli ise yönetimin sömürgeci olmasının da kaçınılmaz olduğunu, dolayısıyla sömürgeciliği yerleştirenin sadece siyasetçiler değil fertlerin bizzat kendileri olduğunu ileri sürer. Bu belirleme çok önemlidir ve Cezayirli düşünürün tarihe, topluma, siyasete ve sömürüye bakışında bir mihenk taşı olarak karşımıza çıkar.

Kimi önemli çıkışlara ve çabalara karşın, İslam dünyası ciddi bir şaşkınlık, yozlaşma ve esaret altındadır Malik b. Nebi’ye göre. Toplumlara hükmeden diktatörlükler, baskıcı yönetimler tarihten gelen bozuk mirasın sonucudur. Kişileri kutsallaştırma da bu ülkelerde hâlâ devam etmektedir. Cemaleddin Efgani’nin önerdiği şekilde gelenekte bir ayıklamaya gitmenin ve mevcut düzeni geleneğin yükünden kurtarmanın gerekli olduğunu söyleyen yazar, dini de bütün ıslah ve uyanış çabalarının temeli olarak görmektedir. Günümüz Müslümanları Kur’an’ı

anlamada hem fitrî hem de ilmî zevki kaybettikleri için ondan gerektiği şekilde yararlanmakta zorlanmaktadırlar. (14)

İslam'ın sosyal işlevlerinin yeniden kazanılmasının iman ve samimiyet meselesi kadar önemli olduğuna inanan Malik bin Nebi, bu inancın medeni bir anlayışla örgütlenmiş bir insan topluluğu tarafından yaşanıp örneklenmediği sürece, kendini tarihe ve insanlığa kabul ettirmesinin mümkün olmayacağı düşüncesindedir. Geçmişe takılıp kalmanın, eski zamanlardaki uygarlık anlayışıyla avunmaya çalışmanın gereksiz olduğunu, kişileri ve toplulukları uyuşukluğa sevk ettiğini düşünür ve Kur'an'dan hareketle yeni bir medeniyet inşa edilmesi gerektiğini söyler.

ALİ ŞERİATİ: HÜSEYİN'İN ÇİZGİSİNİ HABİL'İN MİRASIYLA BULUŞTURAN DEVRİMCİ, ADALETÇİ VE İŞLEK BİR PERSPEKTİF

1933-1977 yılları arasında yaşayan Ali Şeriatî, son dönem Müslüman düşünürler arasında ayrı bir yere sahiptir. Tarihi, dinin geleneksel yorumlarını ve uygulamalarını da iyi bilmekle birlikte yaşadığı çağı çeşitli boyutlarıyla yakından kavraması, diri ve etkili bir dil kurması, etkileyici ve ufuk açıcı bağlantılarla düşüncesini zenginleştirmesi onu sadece İran'da değil dünya çapında tanınan, takip edilen, okunup tartışılan bir düşünür yapmıştır.

Ali Şeriatî'nin, bazı konularda Marksist düşünceden ve sosyolojinin verilerinden esinlendiği ve bu bağlamda türetmeler yaptığı söylenebilir. Bunları zaman zaman kendi dönemindeki İran'a ve çevresine de adapte etmiş, aynı zamanda büyük bir özgüven ve vukufiyetle giriştiği Marksizm ve diğer Batı düşünceleri kritiğiyle de çağdaş İslam düşüncesinde ayrı bir koridor açmıştır.

Ali Şeriatî'nin düşünceleri genel olarak “devrimci bir bakış ve bilinçle öze / İslam'a dönüş” başlığı altında toplanabilir. Yer yer bilimsel kaynaklara dayanması, sosyoloji vurgusu yapması ve -çeşitli açılardan eleştirmekle birlikte- Batı sosyolojisini bazı konularda yapıcı bir şekilde kullanması nedeniyle modernidir. Dahası, gelenekçilikten uzak olmanın ötesinde gelenekçi görüş ve kesimlere daima eleştirel yaklaşır. Nitekim bu yaklaşımları nedeniyle kınandığı, kendi içinde çelişkiler taşımakla suçlandığı da olmuştur. Bu tarzından yola çıkılarak kendisi hakkında “sosyolojiyi İslamlaştırmak” istediği yahut “İslam'ın sosyolojik bir okuması”nı yaptığı da söylenmiştir.

Şeriatî, din algısını sık sık tekrarladığı “Hayat, iman ve cihaddır.” sözüyle özetler. Ona göre yapılması gereken ilk şey, bir yandan dini dinamik bir ideal olarak tasavvur etmek bir yandan da ulemanın bilinen yöntemleriyle zaman kaybetmek yerine gençliğin dünyasına ulaşmak ve onu biçimlendirmenin yollarını keşfetmektir. Bunun için de gelenekle modernliğin zihin ve bilgi dünyasını buluşturmak gerekmektedir. Onun düşünce dünyasındaki asıl tema, toplumun öz benliğine dönmesini sağlayacak yeni bir İslam söylemiyle Müslümanları bir an önce yüzleştirmektir. Bu eksende çaba gösterirken rejimle, Şii ulemasıyla ve seküler

aydınlarla tartışmaktan geri durmamış, onlara eleştiriler getirmekten çekinmemiştir. Onun, Doğu-Batı çelişkisini aşma ve İslam'ın çağdaş bir sunumunu gerçekleştirmek konusundaki perspektifine Cemaleddin Efgani ve Muhammed İkbal'in önemli etkileri vardır. Özellikle de İkbal'e özel bir saygı duyduğu, onu önemsemediği, ondan esinlendiği bellidir. İkbal'in, irfanı ve manevi bilgiyi boşlamadan dünyanın yeni sorunları ve dinî düşüncenin yeniden kurulması istikametinde ortaya koyduğu bilinçli, uyanık tavır ve görme kabiliyeti onu oldukça etkilemiştir.

Ali Şeriatî'ye göre, insanın yaratılışı ve kendisine halifelğin verilmesi, yeryüzündeki otorite ve kulluk ilişkilerinin nasıl düzenleneceği konusunda Müslüman topluma esaslı bir model sunmaktadır. Şeriatî bu çıkış noktasından hareketle birey, toplum, tarih, kültür, medeniyet ve din konularında onlarca ayrıntı üzerinde durur ve çeşitli alanlarda ilginç çözümlemeler yapar. Zaman zaman bağlamından uzaklaşmasına, Kur'an mesajından kopmasına, tartışmaya açık bazı çıkarımlara ulaşmasına, Müslüman düşünürlerin çoğunda gördüğümüz eklektik tutuma meyletmesine karşın ilgi uyandırmayı, düşündürmeyi, sorunlara yeni ve sorgulayıcı bir bakışla yaklaşmayı başarır. Söz gelimi Kur'an'da yer alan Âdem'in iki oğlu (Habil-Kabil) kıssasından yola çıkarak hak ile bâtıl arasındaki gerilime tarihsel bir temel aramış, aynı şekilde Bel'am b. Baurâ adlı Yahudi bilginin birikimini kullanma siyasetinden hareketle de pragmatik ulema tipolojisini anlamaya, çözümlemeye çalışmıştır. Benzer kaygılarla Hz. İbrahim'in bilinen tevhid vurgusunu evrensel bir dünya görüşü için yeniden kurgulamıştır. Musa peygamber kıssasından hareketle yaptığı yorumlarla zorba hükümdar, servet düşkününü sermayedar ve işbirlikçi din adamı üçlemesini merkeze alan bir şirk ve zulüm piramidi kurmuştur. Yine Hz. Muhammed'in hicretini tarihsel dönüşüm ve devrim düşüncesine elverişli bir sosyal teoriye dönüştürmüştür.

Şeriatî'ye göre İslam'ı doğru anlamak ancak "tevhid"e dayanan bir tarih felsefiyle ve toplumun gerçek yüzünü olduğu gibi ifade eden bir "şirk sosyolojisi" ile mümkündür. Belli bir zamana, belli bir mekâna bağlı beşeri bir ideoloji değildir İslam. İnsanlık tarihinin bütününe kucaklar. Tarih; hak ile bâtıl, tevhid ile şirk, ezilenlerle ezenler, budalalarla üçkâğıtçılar arasında çokuzamlı bir savaştır. (15)

Şeriatî, "medeniyet" olgusunu başka bahisler bağlamında sık sık ansa da bütüncül bir konu olarak onu "modernizm" ile birlikte irdeler. "Empoze edilmiş modernleşme" ile "gerçek medeniyet" arasındaki ayrıma dikkat çeken Şeriatî; Doğulu entelektüellerin, modernleşme yoluyla medenileşemeyeceklerini halklarına anlatmayı beceremediklerini tespit ederek yola koyulmaktadır.

"Aydın", "asimilasyon" ve "yabancılaşma" konularına kısaca değinerek bunlara aydınlar ve yöneticiler bağlamında açıklamalar getiren Şeriatî; son yüzyılda Doğulu birçok toplumun uygarlaşma adına köksüz, karmaşık, zevksiz, hedefsiz ve geleceksiz ucube yığınlarla dönüştüğünü belirtir. Tarihlerinden, inanç ve değerlerinden, kimliklerinden koparılan bu halklar; düşünme ve yaşama alanında büyük bir değişime maruz kalarak tüketim nesnesi konumuna düşmüştür. Şeria-

ti'ye göre "modernleşme" sinsi, devasa ve küresel bir projedir ve tutması için de "medenileşme" ile aynı şey olduğu empoze edilmiştir. Oysa modernizm; gele- neklerin erimesi, tüketim şeklinin değişmesi ve eski maddi yaşantının yerine ye- nisinin gelmesidir. Avrupalı olmayan bütün halklar, modernleşmeyi başarabil- mek için önce dinleriyle kavga etmişlerdir. Çünkü din, bir topluma kendine öz- gü bir kimlik, kişilik ve özgüven kazandırır: "On dokuzuncu yüzyılda, bir İranlı olarak, kendimi dünyada düzeyine erişilemeyen ve bütün insanlığı etkileyen İslam'ın yüzlerce yıllık büyük medeniyetine bağlı biri olarak hissediyordum. Ve çeşitli şekillerde insanlık dünyasında yeni bir düşünce, yeni bir sanat ve edebiyat oluşturmuş büyük bir kültürel mirasın sahibiydim. İnsanlığın en yüce, en parlak yüzlerini ve en güzel ruhunu oluşturan İslam'a bağlı olduğumu düşünüyor ve yi- ne bir insan olarak, herhangi bir kişinin ve bütün dünyanın gözünde eşsiz bir ki- şiliğimin varlığını duyabiliyordum. Böyleyken, beni nasıl değeri sadece tüketti- ği yeni ürünlerden ibaret bir makine parçası hâline getirdiler?"(16)

Sonuçta Batı, kendi coğrafyası dışındaki ülkelerin işbirlikçi aydın ve yönetici- lerinin yardımıyla amacına ulaşmıştır. Artık öyle bir halk oluşturulmuştur ki kültü- rünü bilmez fakat onu hemen aşağılamaya kalkar. Dininden zerre kadar haberi yoktur fakat onu kötüler durur. Basit bir şiiri bile anlayamaz ama onu eleştirmek için dil uzatır. Tarihini bilmez fakat lanetlemeye hazırdır. Öte yandan, Avrupa'dan gelen her şeye hayranlığını belirtecek kelime bulamaz. Dininden, kültüründen, ta- rihsel köklerinden koparılan Doğulu insan kısa zamanda bunların hepsini küçük ve değersiz görmeye başlamıştır. Avrupalıdan daha aşağı olduğuna inanan bu insanın artık bütün çabası ve arzusu kendisini yalanlamak, kendinden gördüğü bütün bağ- ları koparıp atmak, nasıl olursa olsun horlanmayan ve tepeden bakılmayan bir Av- rupalı gibi olmak ve sonunda "Allah'a şükür! Artık bir Doğulu değilim! Bir Avru- palının düzeyine erişebilmek için yeteri kadar modernleşebildim." diyebilmektir.

Ali Şeriatî medenileşmenin; her şeyden önce ruhsal bir olay, manevi ve fikri bir yükselme derecesi olduğunu söylemektedir. Her yeteneğin açılıp gelişebile- ceği elveriş bir ortamla ilgilidir medeniyet. Teknik, giyim kuşam, bilim, caka ve özel tavırlar takınma değildir. "Böyle olsaydı bir insanı birkaç saat, bir toplumu da birkaç ay içinde medenileştirmek mümkün olacaktı."(17)

Kültür ile medeniyet arasındaki ilişkiye değinen Ali Şeriatî; kültürün özel me- deniyetin ise genel bir karakter taşıdığını; kültürün kimlik aşıl原因 bir çekirdek ol- duğunu dile getirmektedir. Siyaset ile kültür arasındaki ilişkiden söz eden düşünür; medeniyetler konusunda da tarih felsefesinin bazı tezlerini yorumlamaya çalışmak- tadır. "Üretim araçlarının değişmesi, saldırı ve savunma etkeni, göç, coğrafya ve ırk sorunu, tabiatla mücadele, aşk ve açlık faktörü, tarihin birliği" gibi tezler üze- rinde duran Şeriatî; yeni medeniyet tezlerini de gözden geçirmekte ve bu arada san- nat hakkında da çeşitli görüşler ileri sürmektedir.

Şeriatî'ye göre tarihte "medeniyet" olarak kabul edilen oluşumların hepsi bir hicretten sonra görünürlük kazanmıştır. Hiçbir ilkel toplum, yaşadığı yurdu bırak- ıp başka bir yere göçmeden medenileşmemiştir. Müslümanların hicreti de hem

onların hem de insanlığın yeryüzü sertüveninde yeni kapılar açmış, yeni dinamikler oluşturmuş, ufuk insanların ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Hız. Muhammed'in arkadaşlarından Ebuzer'i kendi devrimci tasavvur dünyasının kurucu öğeleriyle buluşturan Şeriatî, onu "Allah'a tapan sosyal adaletçilerin mükemmel bir modeli" olarak niteliştir. Ebuzer'in, Şeriatî'nin hayatının her döneminde canlı bir karakter olarak yer alan bir yol gösterici konumunda olduğu söylenebilir. Selman-ı Farisî, Hız. Fatıma, Hız. Zeynep ve hatta Hallac-ı Mansur da "şehid doktor"un sembol isimlerindendir ve onların mücadelesini de yaşadığı zaman ve koşullar içinde yorumlamaya çalışır. İslam peygamberi de risaletinin başlangıcından itibaren aristokrasiye, köle sahiplerine, Kureyş ileri gelenlerine, Taifli toprak sahiplerine karşı bir mücadele başlatmıştır. Elbette Hız. Ali ve Hız. Hüseyin asıl merkezi kişilerdir ve Şeriatî birçok yazısında ve kitabında onları tarihi birer figür olmaktan çıkarak mevcut zamanın ve hayatın içine katar. Bunu yaparken Şii tarihinde üretilen gerçek dışı imajları ve yakınma edebiyatını aşmayı daima dikkate alır. Şiiliğin özünü saptıran politik süreçleri ve bu bağlamdaki aktörleri sert bir dille eleştirir. Tartışmalarında sık sık mevcut ulema kurumsallaşmasının tarihsel Safevî Şiasî ile olan ortaklıklarına işaret eder. Onun üzerinde durduğu İslam toplumbilimi ve uygarlık tasarımı; kendine yabancılaşan ve arayış içinde olan genç kuşaklara kapsamlı ve çekim merkezi oluşturacak seçenekler sunmak üzere tasarlanmıştır. (18)

¹ Ali Şeriatî, *Biz ve İktidar*, Bir Yayıncılık, İstanbul 1988, s. 9.

² Muhammed İktidar, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. Ahmet Asrar, Bir Yayıncılık, İstanbul 1984, s. 172.

³ Muhammed el-Behî, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, Çev. İbrahim Sarmış, Girişim Yayınları, s. 224.

⁴ Mehmet S. Aydın, Muhammed İktidar, TDVİA, C. 22, s. 18.

⁵ Muhammed İktidar, *Cavidname*, s. 398-400.

⁶ Mustafa Tahralı, Abdülvehid Yahya, TDVİA, C. 1, s. 279-280.

⁷ Mustafa Tahralı, Abdülvehid Yahya, TDVİA, C. 1, s. 280.

⁸ Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Çev. Mahmut Kanık, Hece Yayınları, Ankara 2012, s. 151-152.

⁹ Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Çev. Mahmut Kanık, Hece Yayınları, Ankara 2012, s. 166.

¹⁰ Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Çev. Mahmut Kanık, Hece Yayınları, Ankara 2012, s. 176.

¹¹ Asım Öz, *Malik bin Nebî'nin Düşünceleri ve Türkçe Kültür Dünyasındaki Seyri*, İslami Yorum, Kış 2011.

¹² Saîd Murâd, Mâlik b. Nebî, TDVİA, C. 27, s. 513.

¹³ Ali Kureyşî, *Malik bin Nebî'ye Göre Toplumsal Değişim*, Çev. Mustafa Altunkaya, Ekin Yayınları, İstanbul 2002, s. 255-264.

¹⁴ Saîd Murâd, Mâlik b. Nebî, TDVİA, C. 27, s. 514.

¹⁵ Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1980, s. 428.

¹⁶ Ali Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 35-36.

¹⁷ Ali Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 47.

¹⁸ Necdet Subaşı, Ali Şeriatî, TDVİA, C. 38, s. 579.

ABDULLAH BAŞARAN

İSLAM VE BİLİM TARTIŞMALARI YA DA ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNÜRLERİNİN BİLİMLE İMTİHANI

Giriş

İslam ve bilim tartışmaları, daha çok 19. yüzyılın ikinci yarısında Ernest Renan'ın ortaya atmasıyla başlayan, kısmen ideolojik kısmen de bilgi, bilim ve felsefe üçlüsünü kapsayan bir tartışmadır. “Batı’nın bilimini alalım, kültürü kalsın” görüşü ilk dönemin düşüncesini yansıtırken, 1975 sonrasında bu tartışma alanı tamamen farklı bir boyut kazanmış ve İslam bilimi adına birçok düşünce çatışmıştır. Bu yeni dönemin önde gelen iki ismi kuşkusuz “İslami bilim” teziyle S.H. Nasr ve “Bilginin İslamileştirilmesi” teziyle de İ.R. Faruki’dir. Nasr ve Faruki’nin görüşlerinde birazdan bahsedeceğimiz birtakım kusurlar olsa da, bir ilk teşkil etmesi açısından büyük önem arz etmektedir.

Tebliğimizin başlığındaki ikinci bölümün hiçbir art niyet taşımadığını söyleyebiliriz. Çünkü ilk algı, İslam düşünürlerini imtihan ettiği varsayılan bir Bilim olduğu yönündedir. Ancak bizim buradaki amacımız, çağdaş dönem İslam düşünürlerinin bilime yaklaşımları noktasındadır; yani zihniyetlerinde. Nitekim son dönem düşünürlerin büyük çoğunluğuna baktığımızda; fıkıh, sünnetin yeri, tevhid inancı, diyalog, ahlaki çöküntü gibi İslam’ın gündemindeki birçok konuya kendince bir cevap bulmaktadırlar. (Burada bu cevapların iyi ya da kötü olduğuyla ilgilenmiyorum, buradaki sadece bir durum analizidir.) Ancak konu, bilime geldiğinde, düşünürlerin bazen konuyu geçiştirdiğini, bazen dikkate almadıklarını, bazen çok kısa cevaplar verdiğini ve hatta bazen kendi düşünceleriyle çelişerek cevap verdiklerini görmekteyiz. Bizim buradaki imtihandan maksadımız, sınayacak bir Bilim’in olduğu yönünde değil, konu itibarıyla düşünürlerin -tabiri caizse- tökezlediği noktasındadır.

Bu kısa girişin ardından klasik İslam düşüncesinde bilim algısı, temel dinamikleri ve genel yaklaşımlara kısaca değineceğim. Çünkü bu dönemdeki zihniyetin tasviri, çağdaş dönemdeki birtakım çarpıklıkları görmemizde oldukça yararlıdır.

Klasik İslam Düşüncesinde Bilim

Bir bilim geleneğinin oluşması için belli bir bilimsel süreçten geçmesi gerekmektedir. Buna göre;

1. Aşama: Dünya görüşü aşaması
2. Aşama: Bilgi geleneğinin oluşumu ve sorunlar aşaması
3. Aşama: Disiplinleşme/yöntem aşaması
4. Aşama: Adlandırma aşaması

Bu bilimsel süreç, her bilim geleneğine uygulanabilir nitelikte olduğu için kabul ettiğimizi söylemeliyiz.

Aşamalardan ilki olan “dünya görüşü (weltanschauung)”, son dönemde ortaya çıkan bir kavram olmakla beraber, “paradigma”, “episteme” ve “inancın arka planı” kavramlarıyla kısmi farkları olsa da aynı anlamda kullanılabilir. Buna göre dünya görüşü, bilimsel ve bilgisel olanlar da dâhil olmak üzere, bütün insan faaliyetlerinin zihinsel zeminidir. Bu demektir ki, biz dünya görüşümüze göre davranır, dünya görüşümüze göre düşünür ve inanırız.

Bu minvalde İslam’ın dünya görüşünün temelini tevhid olduğunu tekrar hatırlatalım. Klasik İslam düşüncesine göre tevhidin varlıktaki (mevcûdat) yansımaları ise “ilm” noktasındadır. “Bilgi” kavramını bilinçli olarak kullanmıyorum. Çünkü klasik İslam düşüncesindeki “ilm” kavramıyla, episteme’nin karşılığı olarak kullanılan “bilgi”nin aynı şey olmadığı birçok şekilde ortaya konmuştur. Bu çalışmaların şüphesiz en önemlisi olan Franz Rosenthal’in *Bilginin Zaferi* adlı eserinde, “ilm”in, İslam düşünce geleneğinde basit bir bilgi değil, tevhid inancının, dinin, medeniyetin ve bilhassa amelin nüvesi olarak algılandığı iddia edilmiştir. Buna göre kişinin ilmine göre amel etmesi, İslam’ın dünya görüşünün en belirgin özelliğini teşkil eder.

Her ne kadar İslam dünyasında gelişen felsefe, tasavvuf, kelim gibi ilimler kendilerine has konu, amaç ve bakış açılarıyla ilm kavramını farklı problemler yönünden tahlil etmişse de sonuç olarak ilmin tanımına yönelik çabalar bir şekilde Kur’an’ın anlam dairesiyle irtibatlı olarak gerçekleşmiştir. Şüphesiz başta Ebu Davud ve Tirmizi olmak üzere birçok kaynakta geçen şu hadisler, klasik İslam geleneğinde oluşan “ilm” anlayışını açıkça belirtir:

“İlim peşinde koşanın, yaptığından memnun olan için melekler, kanatları ona açarlar. Âlim için, yerde ve gökte ne varsa, hatta denizlerdeki balıklar bile dua ederler. Âlimin, ibadet eden bir kimseye üstünlüğü, Ay’ın, diğer yıldızlara üstünlüğü gibidir. Âlimler, peygamberlerin vârisleridir. Zira peygamberler para ve mal değil, ancak ‘ilim’ miras bırakırlar. Bunu elde etmek isteyen, büyük bir memnuniyetle onun peşinden koşsun.”

Kısaca toparlayacak olursak, geleneksel düşünce sisteminde “ilm”, modern düşüncenin tersine ahlaki, toplumsal ve dinî dünyalar içinde bir yere sahipti. İlim dünyası her zaman tevhid inancının bir getirisi olan kendisinden üstte ve altta bulunan varlık mertebeleriyle (merâtibu’l-vucûd) irtibat halindeydi.

İkinci aşama olan “bilgi geleneği”ne bu şekilde girmiş oluyoruz. Bu aşamanın belirleyici özelliği ise dünya görüşü çerçevesinde birçok ıstılahî kavramın oluşması ve ortaya çıkan sorunlarla boğuşma dönemi olmasıdır. Farklı gelenek, felsefe ve düşünce sistemleriyle karşılaşma sonrası oluşan bu dönemde, İslam düşüncesinin temel farkı, ilmî ahlakı ön plana çıkarmasıdır. Fuat Sezgin hocanın benzetmesiyle bir nehri andıran ilimlerin tekamülü, farklı insanlardan, farklı kültürlerden geçerek oluşmuştur. Bu doğrultuda Müslümanlar, bilgi nakillerinde Hı-

ristiyan olsun, Yahudi olsun, hatta ateist olsun âlimleri “hoca” olarak görmüşler ve yermekten ziyade faziletlerini göstermeye çalışmışlardır. İslam âlimlerinin bu *bilimsel ahlak*, adalet ve insaf içerisinde oluşlarının merkezinde, şüphesiz ki onların ilme yaklaşımı vardır. Şüphesiz ki Müslüman âlimler, gerek Yunan gerekse Hint düşünce mirasını belli bir çerçeveye indirgememiş, bunun tam aksine bu mirasları kendilerini hakikate götüren yolda *mihenik taşı* olarak görmüşlerdir.

Üçüncü aşama olan “disiplinleşme” ise, mevcut bilgi birikiminin kendine has yöntemlerle sınıflandırılmasıdır. Aslına bakılacak olursa bu disiplinleşmenin ilk başta spontane oluştuğunu söyleyebiliriz. Çünkü bir âlim tüm disiplinleri sınıflandırarak ilimlere yön vermemiş; hatta ilk ilim sınıflaması hicri 2. yüzyılın sonlarında Câbir b. Hayyân’ın *Kitâbu’l-Hudud*’unda geçmiş, bunu 3. yüzyılda Kindi’nin *Kitâbu’l-Aksâmi’l-İlmi’l-İnsî* izlemiştir. Asıl disiplinleşme ise, ilimlerin sınıflamasını başlı başına bir sistem haline getiren ve bir geleneği başlatan Fârâbî ve meşhur eseri *İhsâu’l-Ulûm* ile gerçekleşmiştir.

Dördüncü aşama ise yöntem aşamasında oluşturulan düzenli ilim kümelerinin, ilmî bilinç tarafından adlandırılmaları sonucunda, ilimlere dönüştüğü süreçtir. Adlandırma, insan aklının bir işlevidir. Biz kavram ve nesneleri adlandırmazsak, onlar hakkındaki fikir ve görüşlerimizi diğer insanlara aktaramayız. Sonuç olarak diyebiliriz ki biz, kavramlarla düşünürüz; o halde son aşama, ilmî sürecin kavramları netleştirme sürecidir.

İslam’da ilmî geleneğin bir başka unsuru da kitaplar noktasındadır. Eser telifi, ilmin yazılması, kütüphaneler, bunun için bolca malın vakfedilmesi, mescit ve medreselerde kitap kültürünün yayılması, farklı geleneklerde kitap çevirileri ve hatta bu tercümeler için Beytü’l-hikme adı altında bir kurumun oluşturulması; şüphesiz ki büyük bir kitap medeniyetinin oluşmasını sağlamıştır. Kısaca bahsedecek olursak Beytü’l-hikme’deki faaliyet, Hipokrat ile İbn Sinâ’yı, Calinos ile Râzî’yi, Eflâtun ile Kindi’yi, Aristo ile Fârâbî’yi, Öklid ile Harezmi’yi, Pisagor ile Beyrunî’yi tarihten bir köprü kurarak, karşı karşıya getirmiş, onları tanıştırmış ve tartıştırmıştır.

Kısaca özetlemek gerekirse klasik İslam düşüncesinde ilme, parçacı anlayışın aksine tevhid inancı merkezli yaklaşımıştır. Buna göre Hakikat’ın tezahürleri olan birçok geleneekten faydalanılmış ve İslam’ın dünya görüşünce bir “ilm” anlayışı oluşmuştur. *İhsâu’l-Ulûm*’daki tasnife ya da İbn Sinâ’nın *Şifâ*’daki konu başlıklarına dahi şöyle bir bakarsak; klasik düşüncede ilimlerin aynı ağacın dalları olarak görüldüğü sonucuna varabiliriz.

Klasik Dönemden Çağdaş Döneme: Duraklamanın Sebepleri

İslam düşüncesinde ilmin duraklamasının hatta kimine göre çöküşünün sebeplerini siyasi buhranlarla paralel olarak görebiliriz. Ahlaki çöküntüye. Eğitimin yanlışlığı, aklî ilimlerden uzaklaşma gibi birçok sebep de eklenebilir bu lis-

teye. Kanaatimizce duraklama sebeplerini bir ya da iki unsura indirgeyemeyiz. Örneğin Osmanlı'nın siyaseten hâlâ güçlü olduğu bir dönemde Katip Çelebi ak-lî ilimlerden uzaklaştığını söylemektedir. Ya da klasik dönem olarak adlandır-dığımız periyoddaki ahlaken hiçbir çöküntünün yaşanmadığını söylemek de hatalı olur. Zirve âlimlerin birbirleriyle ilmî tartışmaya hiç de yakışmayan biçimde bir-birlerine ithamları bu ahlaki çerçevede değerlendirilemez. Yalnızca eğitimin ha-talarında da suç bulamayız elbet; nitekim Selçuklu ve Osmanlı medrese sistemi ve Maverâünnehir havzası, eğitimde yüzyıllarca zirve noktası teşkil etmiş ve hat-ta Batı'nın eğitim sisteminin oluşmasına da kaynaklık etmiştir. Bizim duraklama noktasındaki kanaatimiz; listelerde sürüp giden birçok unsurun bir arada bulun-uşudur. Ancak bir sebep öne çıkarılacaksa, Şakir Kocabaş'a katılarak şunu söyle-yebiliriz: "İslam medeniyetinin gerilemesi ve sonunda etkinlik açısından ortadan kaybolmasının temelinde Kur'an'da verilmiş olan kavramsal yapının yaşayan di-le yansımada zaman içinde değiştirme, basitleştirme ve ihmaller yoluyla bo-zulması yatmaktadır." Kısaca diyebiliriz ki, duraklamanın uzayıp giden birçok sebebi olsa da asıl sebep, ilmin amele yansımaması noktasındadır.

İslam ve Bilim Tartışmaları: Tarihsel Süreç ve Temel Yaklaşımlar

İslam ve bilim tartışmalarına geçmeden önce bu bölümde "ilm" değil "bilim" kavramını kullanacağımızı belirtmeliyiz. Çünkü buradaki bilimden kastımız, Ba-tılı bilim adamlarının ve filozofların 17. yüzyıldan beri geliştirdikleri "doğa"yı çalışma modelidir.

Modern dönemde ortaya çıkan bu bilimi ele alarak konuya yaklaşan Ernest Renan, İslam ile bilimin örtüşmediğini ortaya atmış ve "bilim"i İslam düşünür-lerinin tartışma alanına sokmuştur. Bu minvaldeki Efgani ve Namık Kemal'den gelen ilk tepkiler maalesef cılız kalmıştır. Cılız kalışını, bu cevaplardan sonra Müslümanların yöneldiği ifrat ve tefrit içeren yaklaşımlarından çıkarabiliriz:

(1) Din ve bilim çelişmez; dinî değerler bilimsel ilerlemeye katkıda bulunur. Buna göre, (tersi durum) bilgi ya da bilim imana götürebilir.

(2) Batı'dan gelen pozitivist bilimin dinle hiçbir alakası yoktur, o halde bilim ile din çelişir. Buna göre bir Müslümanın bilimle ilgilenmesi düşünülemez.

Burada modernizm ve pozitivistizme kısaca değinmenin faydasını görüyorum. Genel itibariyle 17. yüzyılda, ismen ise Descartes'la başlayan modernizm akımı-nın –konumuzla da ilgili olarak– temel özelliklerinden biri, bilgi=bilim anlayışı-na yönelmesidir. Bu akım, teknokrasinin azgın boyutlara ulaşmasıyla insanlık üzerinde yoğun baskısını günümüzde de artırmaktadır. Buna karşı çıkmak için ortaya çıktığını iddia eden post-modernizm ise, yalnızca modernizmin bir uzan-tısı olarak kalmış, bir kırılma yaratamamıştır.

Modern bilim, zannedildiğinin aksine objektif değil bir ideolojinin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Kendisine yepyeni bir sistem kuran bu bilimin dünyasında, insan-

lar için saygıya konu olan tek değer olarak bilimin mevcudiyeti vardır. İsmet Özel'in bir ifadesi ile söyleyecek olursak; bu putperestlik, gücünü putlardan değil, puta tanınan üstünlükten alır. Modern bilim, kendi kutsallığından hiçbir şekilde ödün vermeden müthiş bir kurumsal avamileştirmeye kendinin yavaş ve sinsice dayatılmasına izin vermiştir. Buradaki avamileştirmeden kasıt, yalnızca halka yönelik bir politika değil, aynı zamanda aydın denen kitle için de söz konusudur. Nitekim temel bilgi ve gelenek yoksunu aydınlar(!), “bilim dünyası”na girdiklerini zannederek, aslında “bilimin dünyası”na girerler.

İşte Renan sonrası ortaya çıkan tartışmaların genel karakteri, modernizmin kabulü ya da reddi noktasında yoğunlaşmaktadır. Efgani, Abduh, Reşid Rıza ve Ahmet Han gibi düşünürler, Batı'nın pozitivist bilgi anlayışı ve bilimsel yöntemini hiçbir sınıma tâbi tutmadan İslam dünyasının içine katarak, İslam'ın yükselmesini amaçlamışlardır. Efgani'nin din âlimlerinin modern bilime karşı takındıkları olumsuz tavra yönelik şu eleştirel cümlesi, İslam'ın ilm zihniyeti ile Batı biliminin arasında bir fark görmediğine bir delil teşkil eder:

“Onlar, bilimin hiçbir milletle bağlantısı olmayan ve kendisi hariç hiçbir özellikle ayırt edilmeyen asil bir şey olduğunu anlamadılar.”

Bu anlayış merkeze alınarak yani hâkim Batı modelini benimseyerek yapılan çalışmalar, aydınlar ve halk arasında müthiş bir kültürel şizofreni yaratmakta; bunun sonucunda, İslami çözümler üretmek isterlerken, Batı düşüncesinin bir parçası haline gelmekteydiler. Hâlbuki tüm iddialara rağmen, elde edilen sonuç Batı modeli değil, onun yalnızca bir karikatürüydü. Ne var ki, İslam'ın ilim ve hakikat anlayışından, bilhassa da tevhidden yoksunlaştırılmış bu bilim zihniyeti, İslam dünyası için çare olmaktan öte, ruhsuzlaştırmaya yönelik en baskıcı tutum haline gelmiştir.

Bu çalışmaları iyice değerlendirip Batı'ya karşı gerçek ve somut bir duruş sergilemek isteyen ilk düşünürlerse şüphesiz ki S. H. Nasr ve İsmail Faruki'dir.

Gelenekselci ekolün günümüzde yaşayan en önemli temsilcisi S. H. Nasr, eserlerinde klasik dönemde bir İslam biliminin var olduğunu söylemiş ve yapısını incelemiş ve bu yapının günümüze nasıl uygulanabileceği yönünde birçok eser kaleme almıştır. Daha sonra Osman Bakar ve Schumacher'in de takip edeceği üzere Nasr şunları söyler: İslami bilimlerin gayesi, mevcudatın birliğini, karşılıklı bağımlılığını göstererek, insanoğluna kozmostaki birlikten İlâhi İlke birliğine götürmektir. Tabiat, sembollerle örülü bir metindir ve bu anlamıyla okunmalıdır. Kur'an, bu metnin kelimelerle örülmüş olanıdır. Tıpkı tabiattaki olgular gibi onda da ayetler/işaretler vardır. Hem tabiat hem de Kur'an, Allah'ın tecellisine ve ona ibadete işaret eder.

İsmail Faruki ise, amacından sapmış olan modern/pozitivist bilgiyi İslamileştirme yoluna gitmiştir. Çünkü Faruki için Batılı insanın elinden çıkmış olan çalışmalar, bu topluma ait çözümlemelerdir ve zorunlu olarak “Batılı”dırlar. Bu yüzden bu çalışmaların Müslümanlar için birer örnek teşkil etmesi düşünülemez.

Evlerimiz, mobilyalarımız, şehir düzenlerimiz, kim ve ne olduğumuz konusundaki kafa karışıklığımızı gayet açık bir şekilde yansıtmakta. Kısacası, Müslüman kendini Batılılaştırmıştır. Kendisine ne İslami ne de Batılı denilebilecek, çağdaş bir kültür garibesine dönmüştür.

Faruki'nin "Bilginin İslamileştirilmesi" tezi, modern düşüncenin doğru olan hususlarını, Kur'an-ı Kerim, sünnet ve sahih geleneksel düşüncenin verileriyle birleştirerek şekillendirmek ve bir kalıba dökmektir. Bu yeni kalıp ise, yalnızca seçmeci ve uyarlamacı yöntem ile gerçekleşecektir. Nitekim bir bakıma bu çalışma, yirmiyeye yakın disiplinin İslami temeller üzerine, İslami gayelere ve değerlere göre yeniden tanzim edilmesi için "bilgi"nin sorgulanması çabasıdır ki, seçmeci ve uyarlamacı yöntemin ilk unsuru sorgulamaktan geçmektedir. Bilginin İslamileştirilmesi Faruki için, "iki sistemin birleştirilmesi" gibidir. Bu sayede İslami bilgi seküler bilgiye, modern bilgiyi de İslami sisteme dâhil etmek mümkün olacaktır.

İşte genel itibarıyla Nasr ve Faruki'nin tezleriyle ortaya çıkan bu yeni çıkış, 90'lara kadar tüm canlılığıyla devam etmiş; Batı'nın bilim anlayışının yıkıcılığı ve insan hayatına bu denli olumsuz etkisi İslam dünyasının üzerine geldikçe, İslam dünyasından birçok düşünür buna yönelik kendi tezlerini öne sürmüş ve bunlara karşılıklı cevaplar verilerek, kanaatimizce gayet olumlu bir tartışma ortamı yaratılmıştır.

İslam ve Bilim Tartışmaları: Temel Eleştiriler

İslam ve bilim tartışmaları 90'lardan sonra ise, genel itibarıyla Faruki'nin tezin odaklanmış. Bu doğrultuda tezin destekçileri çoğunluk arz ederken, birtakım düşünürler de bu teze karşı çıkmıştır. Bu eleştirileri çevresel ve temel eleştiri olarak iki kategoriye ayırabiliriz.

Çevresel eleştiriler daha çok Nasr, Osman Bakar ve Attas'tan gelmiştir. Bu düşünürlerin ortak noktası, Faruki'nin tezin hatalarını kapatma noktasındadır. Yani; Nasr ve Bakar, kendi gelenekselci çerçevelerinden Faruki'nin tezindeki eksiklikleri göstermiştir. Attas ise zaten İslamileştirme tezinin en büyük destekçilerindendir. Onun eleştirileri tamamen teze yönelik yapıcı eleştirilerdir.

Temel eleştiriler ise başta, İsmet Özel, Daryuş Şayegan ve Ziyaüddin Serdar olmak üzere, M.A. Enis, Fazlur Rahman, Şakir Kocabaş ve Yasin Muhammed'den gelmiştir. Biz burada yalnızca ilk üç ismin eleştirilerine bakabileceğiz. Çünkü kanaatimizce çağımızdaki bu bilim probleminin çözümüne en çok yaklaşanlar bu üç düşündürdür.

İsmet Özel'in eleştirilerine geçmeden önce söylemeliyiz ki, İslam ve bilim tartışmalarının Türkiye'deki aksi pek ses getirir cinsten olmamıştır. Aynı konularla ilgilenen birçok düşünür mevcut olmasına rağmen şu da bir gerçektir ki birazdan bahsi geçecek olan eleştiriler bu düşünürleri de kapsayacaktır. Sezai Karakoç'u is-

tisna tutacak olursak Osmanlı son dönem âlimleri ve Türkiye’deki neredeyse bütün düşünürler İslam ile bilimi (burada bilimi Batılı olarak algıladığımızı) tekrarlamakta yarar var) uzlaşır halde görmüşler, hatta bazıları işi çıkırdan çıkararak bilimsel deneylerle Kur’an ayetlerinin hakikatini örtüştürmeye çalışmışlardır. Sezai Karakoç ise *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*’nde başlı başına bir Batı bilimini reddetme yoluna gitmiş ve İslam’ın kendi dinamiklerinden yola çıkarak bir model ortaya koymuştur. Maalesef bu çabayı birçok düşünürde görememekteyiz.

Ancak sevindirici olan gelişme, bu tartışmalardan bütünüyle uzak kalmayışımızdır. Bilhassa 1975 sonrası tartışılan İslam ve bilime yönelik birçok eser çevrilmiş ve hatta bu konuda ilmî toplantılar, sempozyumlar, tartışmalar düzenlenmiştir. Bu tartışmalarla ilgili olarak şunu söyleyebiliriz; tartışmaya katılanların tamamına yakını bizim eleştirdiğimiz noktalardan konuya yaklaşmaktadırlar. Bunun için ayrı ayrı değerlendirme lüzumunu görmüyorum. Ancak tartışmalar-daki istisnalardan biri İsmet Özel’dir.

Özel, 17. yüzyıl ile bir “bilim’in dünyası” oluştuğunu ve bu bilimin dünyasında, insanların, hayatlarını kendilerine mahsus bilgi’nin yönetiminde değil de herkese ait “objektif” bir bilim’in baskısı altında sürdürdüklerini öne sürer. Ona göre bilimin dünyasında yaşayan herkes, kendisine sunulan bu “tek boyut” içinde kalmak zorundadır. Bu anlayış büyük oranda etki yaratmış ve nesneye olan yaklaşımımız bilimin dünyasında olduğu gibi “ben-o” şeklinde oluşmuştur. İsmet Özel’e göre asıl sorun da, nesneye olan bu hatalı yaklaşımımızdır; nesneye tıpkı klasik İslam düşüncesinde olduğu gibi “ben-sen” bağlamında yaklaşırsak “ilm”e ulaşır ve yeni bir canlanma gerçekleştirebiliriz.

Bir diğer düşünürümüz olan İranlı Daryuş Şayegan’ın görüşlerini ise bir çözüm olarak değil genel anlayışın en temel eleştirisi olarak ele alıyoruz. En meşhur kitabı *Yaralı Bilinç*, İslam dünyasındaki çarpıklıklar üzerine bir denemedir. Şayegan’ın çarpıklıktan kastı, Müslümanların ve önde gelen Müslüman düşünürlerin, moderniyi kabul etmek ile etmemek, gelenekten kopmak ile kopmamak arasındaki gidiş gelişlerdir. Bu dilemma, öylesine bir bunalım oluşturur ki, kültürel şizofreniye yakalanan toplumlar, örneğin tekniği ve ateşli silahları seçip bunların temelinde yatan tektipleştirici ve yıkıcı fikirleri kahramanca reddederler. Batı’dan gelen etkilere hayrandırlar, ancak kendini bir Doğulu olarak kabul etmiştir. Bu çarpıklıklar içerisinde Hüseyin’in şehadeti, İsa’nın çilesi ile karşılaştırılarak a-politik bir tapınma unsuruna dönüştürülür. Etkilerle ortaya çıkan Zerdüş gibi ikonalar yeniden revaçtadır ve daha liberal ve kapsamlı düşünceleriyle İslam’ın peygamberinin yerini almaktadır. Materyalist, Marksist, ateist ya da kâfir olunması önemli değildir. Marksist diyalektiğin keskin bıçağıyla karşıtlar yok edilirken, eve dönüp Hafız’ın *Divan*’ı ya da *Mevlana*’nın *Mesnevi*’si rahatlıkla okunur. İslam yerine demokrasi, abdest yerine sağlık, mahrum yerine proloter gibi yeni bir literatür oluşturma’nın hiçbir mahzuru yoktur. En kötü ihtimalle Marksizm’den kaçıp Amerikan emperyalizmine sarılmaktır.

Ziyaüddin Serdar ise bilgi ve bilim konusunda T. Kuhn'un paradigmalar anlayışından yararlanır. Serdar'a göre, farklı insanların algılama, kavram, ideoloji, dil ve paradigmaları tarafından biçimlenmiş disiplinlere İslam'ın ruhunun üflenmesiyle bilgi İslami hüviyete kavuşmaz. Hatta bunun tam aksine, bilginin İslamileştirilmesinden değil, İslam'ın Batılılaştırılmasından söz edebiliriz. Bunu şu şekilde açıklamamız mümkündür: "Bilginin İslamileştirilmesi" programının hedeflerinden birisi olan, modern bilimin her sahasıyla İslam'ın özel ilgisini kurma düşüncesi, bu tezin en büyük yanlışlarından biridir. Serdar'a göre, burada ters bir mantıktan hareket edilmektedir. Yani İslam, modern bilgiye uygun hale getirilerek, modern çağın değişimlerine cevap verebilir, iddiası yanlıştır. Zira bu durum sonucunda ortaya çıkan olguya İslam demek mümkün değildir. Çünkü Batı uygarlığı, ahlak'ı epistemolojiden ayırarak İslam'ın öngördüğü konulara hiçbir atfıta bulunmayan bir bilgi örgüsü meydana getirmiştir. İşte Faruki'nin görmezden geldiği açık gerçek, bugün modern dünyayı yaratan şeyin Batı biliminin epistemolojisi olduğu ve bilginin İslamileştirilmesi gibi bir programın da eninde sonunda dayanacağı yerin yine o epistemoloji olduğudur.

Biraz daha derinleştirdiğimizde görürüz ki bilgi ve bilime yaklaşımdaki temel sorun, Faruki'nin bilimin "teorik" olduğu ve kesin yargılardan oluştuğunun kabulüdür. Hâlbuki bilim, bilim adamlarının yaptığı şeydir. Nitekim bilimde teorik ve olgusal arasında kesin bir ayrılık yoktur, bu iki kavram da bizim "icadımız"dır. İşte oluşturulan disiplinlere "dokunulamaz" gözüyle bakmak da bir diğer sorundur. Zira disiplinler, Faruki'nin söylediğinin aksine, gökte imal edilmiş şeyler değildir. Bunlar Batı'nın içinden çıkmış, onun ideolojisiyle yüklü, "Batılı kabuller"dır. Serdar'ın cümlesiyle söyleyecek olursak; "Tabiatın yasaları gözle silinmez mürekkeple yazılmış matematik formülleri değildir. Onlar enstitü ve laboratuvarlarda tükenmez kalemle imal edilir."

İslam ve bilim tartışmalarına yönelik eleştirilerimizi toparlayacak olursak bunları 7 noktada birleştirebiliriz:

1. Bir ilim geleneğinin oluşması için öncelikle bir **dünya görüşüne** sahip olunması gerekir. Çağdaş İslam düşünürlerinin en temel hatasının, bir dünya görüşü temeli atmadan bilimsel adlandırma aşamasına geçtiklerini düşünmeleridir. Hâlbuki sundukları sistem bu şekilde büyük açıklar vermektedir.

2. İlk eleştiriyle bağlantılı olarak bir **metafizik ve kozmoloji** anlayışının bulunmayışı da İslam biliminin tartışmasız en büyük kusurudur. Hatta tıpkı Batı'nın algıladığı şekilde metafiziği bütünüyle dışlayarak bir İslami bilim oluşturma çabası, bizce gülünçtür. Çünkü yapmakta olduğu bilimin İslam'la değil tamamen Batı'yla ilgisi vardır. Kozmoloji meselesinde ise biraz daha şanslıyız. Şüphesiz Guénon ve takipçilerinin, son dönemde de Nasr'ın ortaya koymaya çalıştıkları İslami kozmoloji, her ne kadar sembolizmi fazlasıyla içerse de, bu noktada bahse değer bir çalışmadır.

3. Bir diğer kusur ise, Batı'nın biliminden alınan kavramların İslam düşüncesiyle **birebir örtüşür**medir. Şüphesiz burada birçok örnekle karşılaşırız. Hatta birçok akademik metinde dahi, bütünüyle Batı merkezli kavramların İslami temelleri aranmaktadır. "Mind", "wisdom" gibi beyinle alakalı kavramların İslam düşüncesindeki "akıl" ile bütünleştirilmesini bu eleştirimize örnek olarak sunabiliriz. Nitekim İslam bilimine giden yol, İslami bir dünya görüşünün içerisinde oluşturulacak yeni kavramsal ve kuramsal çerçeveden geçmektedir.

4. Z. Serdar'ın görüşlerinde de gördüğümüz gibi, düşünürlerin çoğu bilime **nesnel hakikat** olarak bakmıştır. Glyn Ford'un da ifade ettiği gibi bu anlayış, siyasi amaca hizmet eden bir "efsane"dir. Ford'a göre, bilim ve teknoloji tarafsız olmayıp tam tersine değer yüküdür; hatta bilim ve teknoloji tıpkı Truva Atı gibi, her yere ve her şeye Batı değerlerini taşıy ve nüfuz etmesine yardımcı olur.

5. Bir diğer eleştiri noktası ise, Batı'nın bilgiye yönelik **parçacı yaklaşımın** farkına varmadan İslamî değerlere de aynen uygulanmasıdır. Hâlbuki klasik İslam düşüncesindeki ilme yaklaşımda gördüğümüz üzere, ilmin merkezinde Yaratıcı'nın tezahürü olarak yaratılanın birliği ilkesi vardır.

6. Bir diğer nokta, yapılan birçok çalışmanın yalnızca **teorik** olması, hatta hiçbir şekilde pratiği olmayan birçok teorik bilgiyle uğraşılmasıdır. Örneğin bu doğrultudaki Malezya ekolünde, sayfalarca ders müfredatları, programlar, üniversite sistemleri görmekteyiz. Hâlbuki İslami ilimden uzak kalmış bir topluma bu kadar tepeden inmeceli bir şekilde yaklaşılması doğru değildir. Bilim noktasında pratiğin ardından teorinin geldiğini söyleyebiliriz.

7. Batı'nın modern kavramlarıyla İslam'a ait kavramların benzeştiğini düşünen Faruki'nin tezi olan **İslamileştirme** tezi ise bir metodolojiden öte bir şey değildir kanaatimizce. Onlara göre Batı, önlerinde aşılmaz bir duvardır; İslam dünyası ise çağımızda, medeniyetler merdiveninin en alt basamağında kalmıştır. Böyle bir kabul ile yola çıkan her düşünürün, Batı'ya kafa tuttuğunu söylese bile "modern'in içinde" modern'e karşı olması imkân dâhilinde değildir.

Günümüzde de İslamileştirme bağlamındaki tartışmaların son bulmuş olduğunu söyleyemeyiz, çünkü genel itibariyle hâlâ kavramların başına "İslâmî" ya da "dinî" takıları getirilerek bir yerlere ulaşılmaya çalışılmaktadır. İslami radyo, dinî kitap gibi... Fazlur Rahman'ın da belirttiği gibi, bilginin yanlış olmaz, ona yönelik bakışlar/algılayışlar yanlış olabilir. Bu bağlamda, bir kavramın "İslami" olanı da düşünülemez. Batı medeniyetindeki İslam'a benzer kırıntıları hakikatin bütünü olarak görürsek, Batı'ya ait her hakikate uygun görüşü İslam'ın içine katma yanlışına düşeriz. Bir dünya görüşünün çoğu kavramı, diğer dünya görüşünün kavramlarına elbette ki tercüme edilemez. Bunun en iyi örneğini "fıkıh" ile "hukuk" kavramlarının uyumsuzluğunda görmekteyiz. Bu görüşümüzü Şakir Kocabaş'ın şu sözleriyle destekleyebiliriz: "'İslami bilgi teorisi' diye bir şey yoktur ve olmayacaktır. Bunun yerine bundan çok daha fazla zengin ve verimli olmak üzere, Müslüman düşünürlerin bilgi anlayışları ve bilgi organizasyonları olacaktır."

Sonuç

Bir İslam biliminin nasıl olacağına dair ipuçlarını Z. Serdar, Shayegan ve İsmet Özel'in eleştirilerinde ve ardından maddelendirdiğimiz yaklaşımlardaki çarpıklıklarda vermiştik. Kanaatimizce yapılması gereken şey, Faruki'nin kolayca kaçarak yapmaya çalıştığı gibi mevcut bilgiyi ehliileştirmek/ihya etmek değil, kendi paradigmamız içinde bir Müslüman duruşu sergilemektir. Çünkü günümüzdeki birçok "Müslüman" bilim adamı, Batı dünya görüşü içerisinde bilimsel faaliyet yapmakta, bu bilimsel kavramlar yumağında "Batılı" bir faaliyet yürütmektedir.

Ayrıca çoğu Müslümanın yaptığı gibi modern bilimi sadece ahlaki açıdan eleştirmek de yeterli değildir. Müslümanların entelektüel seviyede bilime gerçekten İslam'ın öncülleriyle yaklaşması ve bir an önce İslam bilimini ortaya koyması gerekmektedir. Çünkü İslam bilimi olmaksızın Müslüman toplumlar Batı kültür ve medeniyetinin yalnızca tâli bir unsuru olarak kalacaktır. Müslümanlar eğer yeryüzünde Allah'ın kulları gibi davranmak istiyorlarsa, her şeyden önce "ilm" kavramını kendi asli boyutları içinde görmeli; ardından bilgisizliğe karşı bir savaş ilan etmelidirler. Ancak bu savaş ezberlemeye yönelik değil, araştırmaya, öğrenmeye ve düşünmeye yönelik olmalıdır. Şu halde şimdi ilk görev yeniden bakmayı, görmeyi, öğrenmeyi ve düşünmeyi öğrenmek olmalıdır. Kuşkusuz bu noktada düşülmemesi gereken hata, Faruki ve birçok düşünürde olduğu gibi modern'in içinde modern'e karşı çıkmamaktır. Çünkü bu faaliyetler İslam dünyasını sadece yormakla kalacak olan boş çalışmalardır. Modern bilgiye uygun hale getirilecek olan İslam değildir, aksine İslam'a uygun hale gelmesi gereken modern bilgidir. Çünkü İslam bütün zamanlara a priori olarak uygundur. René Guénon'un da söylediği gibi, madem gelenekten kopuşu Batı yapmıştır, o halde geri dönüşü de onlar yapmak zorundadır.

* * *

Ek: İslam Bilimi Ne Değildir?

1. İslam bilimi, bilgi teorisi ve metodolojisi, geçici Batılı dünya görüşüne indirgenmeyen İslam'ın dünya görüşünün ürünleri olmaları nedeniyle İslamileştirilmiş bilim değildir.

2. Her türlü bilgiyi organik bir birlik içine sokan Tevhidi mutlak makro-paradigma dolayısıyla indirgemeci değildir.

3. Bilimin araç ve amaçlarını birbirine bağlayan gelecek-bilinci ile donatılmış olduğundan anakronistik değildir.

4. İslam'ın evrensel normları içinde mutlak bir serbest-çiçeklenme yöntemi-ne izin verdiği için metodolojik olarak baskıcı değildir.

5. Dar disiplinler uzmanlaşmaların tersine çok-disiplinliliği desteklediğinden dolayı parçalı değildir.

6. Bilgi teorisi ve metodolojisi sağlam bir toplumsal bağlama oturması nedeniyle adaletsiz değildir.

7. İslam biliminin ebedî değerleri İslam'ın değerlerinin aynasında yansıyan imgeler olduğu için geçici değildir.

8. Bilimsel çalışmanın toplumsal bağlamını tartışarak hallederken “öznel olarak nesnel” olduğundan toplumla ilgisiz değildir.

9. Mantıki bir yanılgı içermesinden ötürü Bucaillizm değildir.

10. Gizli bilimler, astroloji, mistisizm ve benzeri epistemik donanımlara iltifat etmediği için kültüri değildir.

KAYNAKLAR

- Alparıslan Açıkgenç (1998) *Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslamileştirilmesi*, Nesil: İstanbul.
- Alparıslan Açıkgenç (2006) *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İsam: İstanbul.
- Daryush Shayegan (2007) *Yaralı Bilinç: Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Hal-dun Bayrı, Metis: İstanbul.
- Ekmeleddin İhsanoğlu (1999) “*Osmanlı Bilimine Toplu Bakış*”, ed. Osmanlı, E. İhsanoğlu, H. İnalçık, N. Göyünç, Y. Halaçoğlu, C. VIII: Bilim, Yeni Türkiye: Ankara.
- Franz Rosenthal (2004) *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev. Lami Güngö-ren, Ufuk: İstanbul.
- Fuat Sezgin (2008) *İslam’da Bilim ve Teknik, C. I: Arap-İslam Bilimleri Tarihine Giriş*, çev. Abdurrahman Aliy, İBB Kültür A.Ş.: İstanbul.
- Fuat Sezgin (2010) *Bilimler Tarihçisi, söyleşi: Sefer Turan*, Timaş: İstanbul.
- İlhan Kutluer (2000) “İlim”, *TDV İslam Ansiklopedisi, C. XXII*, TDV: İstanbul, s. 109-114.
- İsmail R. Faruki (1985) *Bilginin İslamileştirilmesi*, çev. Fehmi Kuru, Risale: İstanbul.
- İsmail Yakıt-Nejdet Durak (2002) *İslâm’da Bilim Tarihi*, Isparta.
- İsmet Özel (1992) “*Bilimin Dünyasından Bilginin Dünyasına*”, *Bilgi, Bilim ve İslam I*, haz. Sabri Orman-İsmail Kurt, İsav: İstanbul.
- İsmet Özel (2006) *Üç Mesele, Şûle*: İstanbul.
- M. Rıza Hakimî (1999) *İslâm Bilim Tarihi*, çev. Hüseyin Arslan, İnsan: İstanbul.
- Der. Mehmet Paçacı (1991) *İslamî Bilimde Metodoloji Sorunu*, Fecr: Ankara.
- Mevlüt Uyanık (1999) *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu: Ankara.
- Der. Mustafa Armağan (2007) *İslam ve Bilim Tartışmaları*, Etkileşim: İstanbul.
- Mustafa Demirci (1996) *Beytül-Hikme*, İnsan: İstanbul.
- Osman Bakar (2003) *Gelenek ve Bilim: İslâm’da Bilim Tarihi ve Felsefesi Üzerine*, çev. Ercü-ment Asil, Gelenek: İstanbul.
- Remzi Demir (2001) *Osmanlılar’da Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, Epos: Ankara.
- René Guénon (2004) *Doğu ve Batı*, çev. Fahrettin Arslan, Hece: Ankara.
- René Guénon (2004) *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, çev. Mahmut Kanık, İz: İstanbul.
- Haz. Sabri Orman (1992) *Tartışmalı İlmî Toplantı Dizisi: Bilgi, Bilim ve İslâm I*, İsav: İstanbul.
- Seyyid Hüseyin Nasr (1991) *İslâm’da Bilim ve Medeniyet*, çev. Nabi Avcı-Kasım Turhan-Ah-met Ünal, İnsan: İstanbul.
- Seyyid Hüseyin Nasr (1996) “*Bilim ve Teknoloji Üzerine*”, *Söyleşiler*, çev. Ahmet Kot, İnsan: İstanbul.
- Sezai Karakoç (2003) *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, Diriliş: İstanbul.
- Şakir Kocabaş (1997) *İslâm’da Bilginin Temelleri*, İz: İstanbul.
- Der. ve Çev. Taha Kılıç (1992) *İnsan ve Toknoloji*, İnsan: İstanbul.

ATILLA MÜLAYİM

TÜRK DÜŞÜNCESİNDE MEDENİYET ANLAYIŞI

20. yüzyılın son çeyreğinde yaşananlar, varolanın sürekli değişim geçirmesi gerektiği konusunda bize önemli bilgiler sundu. Sovyet Rusya'daki gelişmeler ve birer birer sosyalist bloğun çöküşü kısa vadede liberalizmin zafer çılgınlıklarını ensemizde hissettirdi. Fakat 2000'lerin başındaki ekonomik kriz, Batı'nın mutlaklaştırıp dünyaya saldırdığı kapitalist yaşam biçiminin yıpratılamayacağı, giderek ortadan kaldırılamayacağı kanısını zayıflatarak eleştirinin dozunun artmasına neden oldu. Batı uygarlığının bütün uygarlıkların üstünde olduğunu ve tüm uygarlıkların nihai olarak gelecekleri ve gelebilecekleri yerin "Batı liberalizmi" olduğunu söyleyen Fukuyama'nın "tarihin sonu" tezinin artık o kadar da geçerli bir tez olmadığını bize gösterdi.

Son yaşananlar ne "tarihin sonu"nun geldiğini ve geleceğini ne de "liberal" hayatın insanın gerçeklerine yüzde yüz uyan ekonomi politik oluşturduğunu gösterdi. Olsa olsa bunlar, tarihsel süreç içerisinde yaşanmış gerçeklikler olarak yerini alacak. Son gelişmeler Batı'nın Asya ve Afrika ülkelerini silah gücüyle durduramayacağını gösterdi. Siz ne kadar öldürürseniz öldürün, daha fazla düşman kazanmış oluyorsunuz.

Kendi varlıklarını diğer bütün toplumlarda düşünce ve eylem planında meşru olarak gören Batı medeniyeti, artık bu medeniyetten başka bir medeniyetin dünyada hükümran olamayacağına, başta kendini ve tüm dünyayı inandırdı. Bu, diğer milletlerin edilgen bir tavırla hayata ve meselelere bakmasına sebep oldu. Bu şaşkınlık bakışı benimseyen toplumlar, kurtuluşlarını aradıkları yerin problemli olduğuna inanmadıkları için yaptıkları her düşünce ve eylemi sorunlarının çözümünden çok, düğümün içinden çıkılmaz bir hal almasına sebep olduğunun farkına varamadılar. Ya da vardıklarında ellerinde bir şey kalmadı.

Hiçbir sistem sonsuza kadar varlığını, hükmünü sürdüremez. Bütün sistemler kaçınılmaz sonu yaşar. Bu kaçınılmaz sonu şu an içinde bulunduğumuz, kabaca izah edersek, "çağdaş küresel medeniyet" de yaşayacak. Çünkü hiçbir sistem, insan ihtiyaçlarının tamamını karşılama noktasında tasarlanmıyor. İnsanı bütün halinde ele alacak sistem olmadığı müddetçe bu kaçınılmaz sonu her sistem yaşar.

Medeniyet; Teknoloji, Sanayi, Refah

Sanayi ve teknolojiye olan inanç zamanla materyalist bir anlayışın insanlarda ve toplumda teşekkül etmesine sebep olmuştur. Bu, insanı yücelerin yücresi bir konuma itmekten çok "makine ve teknolojik" aletlerin kölesi haline getirmiştir. İnsanın kendi varlığını tanımaktan uzaklaştıran bu maddeci anlayış, insanın derinlerine inmek yerine ona vereceği maddi rahatlığın cazibesine kaplıp uyuttu.

Bir toplumun mutluluğunu, refahını ve gücünü artıran şey, o toplumun maddi çıkarlar üzerinde kurulmuş hayat anlayışı değildir. Ekonomik olarak her toplumun yüksek değerler üretmesini bekleyemeyiz. Bazı toplumlar ahlaki olarak kendini yetiştirip güçlü büyük bir medeniyet meydana getirir ve bunun sürekliliğini sağlamak, gelecek için sağlam bir insan ve toplum yapısına sahip olmasını beraberinde getirir. Gücün maddi olarak ölçülmesi her zaman başvurulmuş bir yöntemdir. Fakat hiçbir zaman maddi güç toplumları bir arada, dayanışma içinde yaşamalarına ön ayak olmamıştır.

Maddi hayat insanı aşırı derecede yorar. Bu yorgunlukla bitap olmuş ruhun tamerine yönelik yapılacak her çalışma bizi bu kargaşadan kurtarmak için bir liman vazifesi görür. Batı'nın değerler sistemi, insanoğlunun güvenli bir liman bulması önünde en büyük engeldir. Batı hayat tarzı engelinin kaldırılmaması halinde, başta dünyanın maddi varlığı olmak üzere, tüm canlı nesli yok oluşu yaşayacak.

Türk düşünce tarihinde her kesimden aydının kaleme sarılıp bir şeyler söylediği, bu kavramlar etrafında bir yapı oluşturduğu görülmüştür. Makalede düşünce adamlarımızın, iki kavram etrafında yazdıklarına içerden bir bakış yapmak istedik.

HARS VE MEDENİYET DÜŞÜNÜRÜ ZİYA GÖKALP

Ziya Gökalp, içinde yaşadığı toplumun sorunlarına dair kafa yoran ve “Bu ülke nasıl düzelir/kurtulur?” sorusuna cevap arayan düşünce adamlarımızdan biridir. Her düşünce adamında olduğu gibi Gökalp’de, hayatının değişik dönemlerinde fikirlerini değiştirip farklı yaklaşımlarla düşünce serüvenini devam ettirmiştir. Tanzimat ve Meşrutiyet’le birlikte aydınların geleneksel hayat tarzından tam olarak kopamadıkları görülür. Yeni olanı benimseme konusunda kafaların karışık olduğu fakat eskinin şimdiki dünyayı algılamamızda yaşattığı buhran, yeni konusunda eskiyi tam olarak reddetmeden, orta bir yol seçmenin kaçınılmaz olduğunu göstermiştir. Dönemin aydınlarının, düşüncesinde görünen değişiklikleri daha doğru bir şekilde anlamak ve anlamlı bir yere koymak için, içinde yaşadığı ortamdaki sosyal ve siyasi olayları bağlamından koparmadan yorumlamaya çalışmalıyız.

Ziya Gökalp yaşadığı dönemde fikirlerini tadil edip, yeni siyasi ve toplumsal olaylara göre şekillendirmiştir. İkinci Meşrutiyet öncesi dönemde “Osmanlılık” düşüncesi etrafında düşüncelerini ortaya koyan Gökalp, daha sonra yaşanan siyasi ve toplumsal olaylar ekseninde, bu fikrin Osmanlı’yı eski ihtişamlı günlerine döndüremeyeceğini, zamanın şartlarının değiştiğini fark eder ve “Türkçülük” akımını bu toprakların insanı için bir kurtuluş olarak görür. Daha sonra toplumun içinde bulunduğu zor durumdan kurtuluşunu, Avrupa’nın üstünlüğüne karşı kendi benliğini koruyup, Batı medeniyetinin yolunda ilerlemede bulur.

Gökalp, kültür ve medeniyet kavramlarını tanımlarken yaşadığı dönemin şartlarını göz önünde bulundurur. Birçok etnisiteden oluşan koca bir imparator-

luğun çökmesi ve bu çöküşten sonra elde kalanın kurtarılıp, korunması gerekmektedir. Bu korumayı anlamlı kılmak ve buradan yola başlayıp yeni bir şeyler söylemek bu topraklarda baki kalmamız için olmazsa olmaz şarttır.

Kültür ve medeniyet kavramlarını sosyolojik olarak ele alan ve bu konu hakkında kafa yoran ilk düşünce adamımız Ziya Gökalp'tir.

Ziya Gökalp'in kültür ve medeniyeti iki ayrı kavram olarak görür ve bu kavramları kendi zaviyesinden tanımlar. Kültür yerine "hars"ı kullanır. Gökalp için medeniyet "yöntemle yapılan ve taklit yoluyla bir milletten diğerine geçen kavramların ve tekniklerin bütünüdür." (Gökalp, 2007, 18)

Hars Millî, Medeniyet Evrensel

Ziya Gökalp "Hars ve Medeniyet" adlı makalesinde hars ve medeniyet arasında bir karşılaştırma yapar. Hars ile medeniyetin hem birleştirici hem de ayrılık noktalarının olduğunu belirtir. Birleşme noktası olarak sosyal hayatları içine almasını gösterir. Sosyal hayatın içine dinî hayat, hukuki hayat, iktisadi hayat, li-sanî hayat ve fenni hayatı alır. Hars ve medeniyet ayrılığını ise birkaç bakımdan değerlendirir. Birinci olarak harsın millî olduğunu ve bütün milletlerin bir harsının olduğunu belirtir. Medeniyet ise millî değil, milletlerarasıdır. Birbirinden ayrı olarak bir İngiliz harsı, Alman harsı ve Fransız harsı olmakla birlikte, aralarında ortaklaşa olarak ürettikleri Batı medeniyeti ya da Avrupa medeniyeti vardır. İkinci olarak medeniyet, metotlu, teknik ve bireysel iradelerle oluşan toplumsal olayların bütünüdür. Harsın metodu yoktur. Üçüncü ayrım harsın duygulardan oluştuğunu yani manevi tarafının bulunduğunu, medeniyetin bilgiden beslendiğini belirtir. Dördüncü ayrım medeniyetin, taklit edilebileceğini milletin başka milletin medeniyet anlayışını benimseyebileceğini fakat harsın, taklit yoluyla başka milletlerin benimseyip hayatlarına geçiremeyeceklerini belirtir. (Özakpınar, 2000, 89)

Kültür ve medeniyet kavramlarından yaptığı çıkarsamalar, Ziya Gökalp'in alt yapısını oluşturarak, Batı medeniyetine adapte olmak istemesinin bir sonucudur. Özakpınar'ın yerinde tespitiyle Batı medeniyetine girmede "güçlük çıkarmayacak, medeniyet ve kültür" tanımı yapmaya çalışır. Daha sonra bunu "Türkleşmek, İslamlaşmak ve Batılılaşmak" olarak formüle eder. Yani kendi kültür değerlerimizi koruyarak Batı medeniyetine dâhil olmamız gerektiğini söyler. Cumhuriyet rejimine kuramsal temel sağlama çabasına giren aydınlar arasında Ziya Gökalp'in de olduğunu söyleyen Baykan Sezer, Gökalp'in kültür ve medeniyet ayrımının Türk tarihine uygulanış şeklini çok basit görür. (Sezer, 2011, 180) Ziya Gökalp'in hayatı ve eserleri üzerine hazırladığı doktora tezinde Uriel Heyd, bu ayrımın Alman sosyoloji geleneğinden iktibas edildiğini söyler. (Türkdoğan, 1998, 96)

Kültür ve medeniyet kavramsallaşmasından yola çıkarak yeni bir kimlik inşa etmek ve bu kimlik inşa edilirken geleneksel olarak bir "Türk Kimliği"nin olma-

sına ve bu kimliğin tarifi üzerinden yeni bir düşünce tasarımı ortaya koymaya çalışır. Bu kimlik tarifinden yola çıkarak ortak bir “kültür”ün varlığını net bir şekilde ortaya konması gerekmektedir. Bu da yaşanan dönem itibarıyla bu toprakların sakinlerini bir arada tutacak ve dayanışma içinde birlikte yaşayabilecekleri bir ortam hazırlamak anlamına gelir.

Millet gerçeğini göz önünde bulundurarak bu birlikteliğin ancak kültür birlikteliği olduğunda anlamlı bir hale geleceğini düşünen Gökalp’e göre, dini, ahlakı ve dili olan toplumlar ancak millet olabilirler. Millet olma serüvenin tamamlanması ve medeniyet olarak tercih edilmesi gereken yerin ancak Batı medeniyeti olması gerektiğini söyler.

Gökalp’in teorisi kültür oluşturma temeline dayanır. Bu kültürü oluşturmada medeniyet sahnesine çıkılamayacağını belirtir. Kültür oluşmadan medeniyet doğmaz. Kültür değerleri sağlam olmayan toplumlar, tarihin her döneminde hâkim olan medeniyetler tarafından yıkılıp, tarihin çöplüklerine atılır.

Gökalp Osmanlı “üst tabakası” ile “halk tabakası” arasında yaşanan bir gerginlikten bahseder. J. Bronowski’nin ifadesiyle “Dünya birbirini anlamayan iki kampa bölünmüştür.” Bu ayrılığın giderilmesini, aydın kesimin halkı aydınlatmasını “bilgi ve teknik” anlamına gelen medeniyeti anlatmasını ve halktan da Gökalp’in ifadesiyle harsı almasını tavsiye eder ve alışverişin bütün milleti birleştireceğini ve bir “Millî Kültür” ortaya koyacağını söyler.

Medeniyete Yani Batı’ya Dâhil Olmalıyız

Gökalp medeniyeti herkesin kolayca paylaşabileceği bilimsel düşüncelerden oluştuğu için ortak bir payda olarak görür. Bu ortak paydayı dünya milletleri olarak kültürlerimizi korumak kaydıyla paylaşabiliriz. Türkler tarihsel olarak bakıldığında medeniyet değiştirmişlerdir. Türkler, İslamiyet’i kabulden önce Uzak Doğu medeniyetine mensuptu, Müslüman olmalarıyla beraber Doğu medeniyetine girmişlerdir. Ziya Gökalp, yaşadığımız zaman diliminde Doğu medeniyeti dairesi içinden çıkıp kaçınılmaz bir son olarak gördüğü Batı medeniyetine dâhil olmamız gerektiğini söyler. Bu medeniyetin modern Batı medeniyeti olduğunu unutan Gökalp, Uriel Heyd’in haklı eleştirisini alır ve medeniyetin millî kültüre olan yıkıcı etkisini görmezden gelmekle suçlanır. (Heyd, 1980, 46)

Gökalp zamanın şartlarını göz önüne alarak kendi düşünce ekseninde bir kültür ve medeniyet teorisi sunmuştur. Bu teorideki aksaklıklar, onun yaşadığı dönemin koşulları içinde hemen getirmek zorunda kaldığı bir çözüm olarak okunursa daha anlamlı ve anlaşılır olur. Bir aydın sorumluluğunda dünyayı ve yaşadığı zamanı yorumlamaya çalışan Gökalp yapılacak şeyin hızlıca yapılması gerektiği fikrinde olduğu için, bazı tartışmalardan kaçınarak ortaya bir öneri sunmuştur. Büyük bir toplumsal bunalımın yaşandığı dönem göz önüne alınırsa, Gökalp’in yapmış olduğu tanımlama daha iyi anlaşılabilir.

Ziya Gökalp bu iki kavramı tanımlarken kafasında oluşturduğu düşünceleri onaylamak istercesine, bu kavramları kendi zihinsel dünyasında somut bir hale gelmesi için uğraşmış ve geçiş dönemi düşünürü olarak Osmanlı'dan Cumhuriyet'e doğru evrilen Türkiye'de yeni bir sistem oluşturulurken, bir katkı sağlama endişesiyle hareket etmiştir.

Son olarak Gökalp millî kültürümüzü ve dinimizi koruyarak, Batı medeniyetine girmeyi teklif eder. Fakat bunun beyhude bir çaba ve bakış açısı olduğunu yaşanan süreç göstermiştir. Hangi medeniyetin içine girmek istiyorsanız onun kültürünü de almanız gerekiyor. Bundan kaçmak imkânsızdır.

KÜLTÜR VE MEDENİYETİ BİRLEŞTİREN DÜŞÜNÜR YILMAZ ÖZAKPINAR

İnsan hayata bakışını zihninde oluşturduğu kavramsal bütünlükle kurar. İnsan nesnel dünyayı gözlemler ve bu gözlemlerden elde ettiği çıkarımlar etrafında oluşturduğu zihinsel faaliyetlerinin neticesinde düşünme eylemini tanımlayıp kurarak anlamlı bir bütün haline getirir. İnsan hayatta var olduğu sürece zihnini işgal eden sorulara cevaplar aramakla geçirir. Bu cevaplar her zaman ve zeminde her dönemde farklılıklar gösterir. Aynı sorulara hayatın değişik safhalarında ve receği cevaplar hep birbirinden ayrı olması, değişik şekillerde oluşturulan bakış açısı ve kavramsallaştırmalar, insanın hayatını yani nesnel dünyanın ve ilişkilerin her dönemde değişiklikler arz etmesinden kaynaklanır.

İnsan kavram icat eden bir varlıktır. Doğada değişik cinsten, renkte, yaşta ve büyüklükte, gagası çeşitli biçimlerde somut bireysel varlığı olan sayısız kuş vardır. Ama insan, onlardan hiçbirini özellikle kastetmeden, “kuş”tan söz eder. Doğada “kuş” yoktur; “kuş” yalnızca insanın zihnindedir. Çünkü “kuş” gerçek, somut bir varlık değil, bir kavramdır. (Özarpınar, 1997, 7)

Kültür bir kavramdır. Kültürün somut bir şekilde ortaya koyacağımız, belli başlı bir varlığı yoktur. Kültür doğrudan algılanan bir varlık değildir. Algılanabilir dünyada parça parça olan olaylar ve cisimler bir bakış açısına göre zihninde bir araya getirilir. Bu bir araya getirme, kültürün varlık değil, kavrayış tarzının adıdır. (Özarpınar, 1997, 9)

Kavramlar insan zihninin inşa ettiği soyut gerçekliklerdir. Kurmaya çalıştığımız dünyamızın içinde bize yön ve yöntem olarak zaman dizimsel açıdan hayatın akışına müdahalelerimizin neyle yapılması gerektirdiğini söyleyen, içinde hayatın kendisi olan zihinsel faaliyetlerimizdir.

Kavramlar gerçeği ortaya koyuş tarzımızdır. Yani gerçekleştirilmesi ve bize yönelik olarak veri oluşturması açısından bir akış halinde olan hayata sunduğumuz fikirlerimiz, zihinlerimizde inşa süresi içinde nesnel dünyadan topladıklarımızın bir bütünlük içinde değerlendirmesini yaparak gerçeğe yönelik kavrayışımızı ortaya koyma girişimidir.

Yılmaz Özakpınar kültürü, “değişme potansiyeli taşıyan” toplumun bütün hayatını içine alan bir kavram olarak görür. İnsan hayatı durağanlık göstermez. Dönemlerde ve zamanlarda değişik şekillerde sürer. Bu değişimden kültür de nasibini alır. İnsan hayatının farklılaşması kültürün de farklılaşmasını beraberinde getirir. Kültürü bir bütün olarak ortaya koyamayız. Nesnel dünyamızın değişmesi, alışkanlıklarımızın ve davranışlarımızın değişmesine yol açar. Bu değişim kültürel birikimimizin zaman içinde farklılaştığını ve eskinin yerine yeni gelenin yedirilerek giydirilmesini zorunlu kılar.

Kültür “özü ve kaynağı bakımından” manevidir. Özakpınar, kavramları soyutlamalarla ulaşılan gerçeklikler olarak görür. Bu nedenle kültürün meydana gelişi açısından önemli olan şeyin, cisim değil, onun amaca hizmet edecek biçimde tasarımılanması olduğunu söyler. Doğada varolan bir cisme bir anlam yükleyerek onu bir kültür ögesi haline getirebiliriz. Bu nokta bize kültürü maddi ve manevi diye ayırmanın yüzeysel olduğunu gösterir. (Özakpınar, 1997, 13)

Kültür kavramı içeriği bakımından oldukça geniş bir yelpazeyi içinde barındırır. Yılmaz Özakpınar kültür kavramının kapsayıcı bir kavram olduğunu, bu kavramın içeriğin yaşanan birçok şeyi dâhil edebileceğimizi belirtir; Bebek bakım yöntemleri, çocuk terbiye etme tarzı, yemek hazırlama yöntemleri, yemek çeşitleri, sofrada adabı, örf ve âdetler, atasözleri, masallar, destanlar, bir şairin şiiri, bir edebiyatçının romanı, anonim halk türküleri, bilim ve felsefe eserleri, toplumun siyasi teşkilatı, kanunlar, akrabalık ilişkileri, komşuluk ilişkileri, süslenme tarzları, spor ve eğlence oyunları, trafik kuralları, nezaket kuralları, törenler, inançlar kısacası toplumda insanların ortaya koymuş oldukları bütün davranış kalıplarının kültürün birer ögesi olduğunu ve her toplumda değişik şekillerde tezahür ettiğini belirtir. (Özakpınar, 1997, 11)

Bir araya getirme, kültürün varlık değil, kavrayış tarzı olmasından ileri gelir. Toplum hayatını düzenleyen bir dizi kurallar vardır. Bu kurallar toplumsal düzenin sağlanması anlaşmazlıkların giderilmesi, belirsizliklerin en aza indirilerek istikrarı sağlamayı amaç edinir.

Kültürü Medeniyet Üretir

İnsanın belirsizlikler içinde hayatını idame ettiremeyeceğini söyleyen Özakpınar, düzenli ve anlamlı bir hayat sürdürebilmesi için bir inanç etrafında toplanması gerektiğini vurgular. İnanca bağlı olarak geliştirilen ilişkiler toplumu bir arada tutarak aynı ideal etrafında toparlar. Bu bütünlük insan davranışlarının kuralları çerçevesinde sürdürülmesi zorunluluğunu doğurur.

Yılmaz Özakpınar, “Kültür medeniyetin bir yansımasıdır, medeniyet ise kültürlerin toplamıdır.” diyerek, medeniyet ve kültür kavramları arasındaki farkı ortaya koyarken esasında bu iki kavramın birbirinin müttemmim cüzi olduğunu gözden uzak tutmadığını gösterir. Kültür bir topluluğun yaşam biçiminin ne ol-

duğuna dair bilgimiz ise medeniyet bunun herkes tarafından bilinmesi ve sahiplenilmesine yönelik çabadır.

Medeniyet kavramının diğer kavramlar gibi kullanıma girdiği esnada net bir tanımı yoktur. Sosyologlar, antropologlar, edebiyatçılar, tarihçiler, filozoflar ve diğer sosyal bilimciler bu kavram etrafında değişik tanımlama girişimlerinde bulunmuşlardır. Hepsi ayrı cepheden bakarak mefhumun bir tarafını tanımlamaya çalışmıştır. Her kavramda olduğu gibi medeniyet kavramının “ne” olduğu konusunda kalem oynatanlar, medeniyeti tanımlarken “bazı içerikleri öne çıkartıp diğerlerini ihmal etmişler” ve her tanım sahibi dünyaya baktığı yerden gördüğünü ideal olarak önümüze sunmuştur.

Antropologlar bütün toplumların kültürü olduğu ve bu kültürlerin bir bütünlük arz ettiği noktasında birleşmişlerdir. Her olguyu kendi zaviyesinden değerlendiren kendilerini bir şekilde “tarihin başlangıcı” olarak gören Batılı bilim adamları kendi kültür ve medeniyetinden olmayan toplulukları “ilkel” olarak nitelendirmişlerdir. Bu, teorik-bilimsel kavramsallaştırmadan çok, siyasi tahakküm yol veren önyargılı bir kavram tanımlama çabasıdır.

Özakpınar medeniyeti, duygu ve heyecan düzeyinde doğaya doğrudan reaksiyon tarzında fiiller gerçekleştirmek değil, kendi zihin gerçeğine kavramsal düzeyde sahip, fiilleri bilinçli biçimde üretmek olarak görür. Medeniyeti, rasyonel bir ruhi yükselişin bilinci, dahası bir inanç şeklinde anlar. (Özakpınar, 1997, 24) Heyecanlar savruk bir şekilde tezahür etmez; “rasyonel” bir inançla kontrol altına alınır. Fiillerin üretimi medeniyetin sabit bir şekilde devam etmeyeceğini, devamlı üretilerek değişiminin sağlanacağını gösterir.

Medeniyete Manevi Bakış

Medeniyetin temeli olan inanç ve ahlak bir yandan kültür eserlerini meydana getirirken diğer yandan da bu eserleri oluşturacak zihin olgunluğunun gelişimine önayak olur.

Medeniyet durağan bir yapı arz etmez. Devinimi yüksek bir kültürdür. Sabit kalıpları yoktur.

Özakpınar ilkel-medeni ayrımı yapan bilim adamlarının hiçbir “bilimsel” gerçekliğe dayanmadıklarını, teorik olarak bunun açıklamasını yapamadıklarını belirtir. Batılı bilim adamları kendisi dışındaki tüm toplumları, kendi bakış açıları etrafında değerlendirirler.

Dünyayı kendi fikri anlayışıyla istila eden Batılı bilim adamları kendilerinden başka “gerçek” tanımaz bir halde bilimsel dünyayı ve kamuoyunu yönlendirirler. Bilimsel bilgide asıl olan, hangi toplumda üretildiği değil nasıl “muhakeme” yapıldığı ve “kanıt” gösterildiğidir. Kendilerini dünyanın merkezi sanan aydın güruhuna söylenecek en güzel söz, ortaya koyduklarıdır. Yani yapacaklarının gelecek açısından sarsılmaz bir şekilde kabul bulmasıdır.

Sonuç olarak söylersek, dünyaya Müslüman bir bilim adamı gözüyle bakan Özakpınar, kavramlar dünyasını değerlendirirken baktığı yer, bir Müslüman'ın meselelere bakışını yansıtır. Medeniyet inanç ve ona bağlı olarak bir ahlak nizamı olduğuna göre bu ahlak nizamını oluşturacak ve tarihsel süreçte bunun deneyimine sahip olan medeniyet; İslam medeniyetidir: “Medeniyetin mükemmellik ölçütü, insanın, içgüdülerine ve bencil isteklerine esir olmaktan kurtulup, aklını iman nuruyla aydınlatması ve böylece, Allah'ın emir ve yasaklarına uyarak iyiliğe koşması ve kötülüklerden sakınmasıdır.” (Özakpınar, 1997, 77) İnsanoğlu bu dünyada selamete ermek ve dünya üzerinde insanca yaşamak istiyorsa, “Allah'ın medeniyetini seçmelidir.” İslam'ın “güler yüzünü” kaybetmek istemiyorsak Batı medeniyeti ile kuracağımız temasta kendi kültür değerlerimizden ayrılmadan, yaşadığımız çağa nezih bir cevap vermek gerekir. Bu da medeniyetimizin derin köklerine inip, geleneksel hayat anlayışımızın yaşanan çağa uygun hale dönüştürülmesini zorunlu kılar. Modern hayat anlayışının bize değerlerimizi seçmede yardımcı olamayacağını bilmeli ve dışarıdan zorlamayla yaptırılmak istenenlerin bu toprakların dokusunu bozacağını, bu doku bozukluğunun bize bir şey kazandırmaktan çok bizi biz yapmaktan uzaklaştıracağını görmeliyiz. Bu dünyada var olmak istiyorsak kendimiz olmalıyız. Yani İslam medeniyetinin parçası olarak kalmalıyız. Yoksa tüm dünyayı saran küreselleşme ihanetine kapılıp yok oluruz.

SEZAI KARAKOÇ'TA İSLAM MEDENİYETİ

Sezai Karakoç, medeniyet konusunda oldukça çok yazmış, düşünmüş ve fikir serdetmiştir. Bu konuda açmazları nedeniyle kavramsal bir bütünlük sağlanması zor olduğu malumdur. Yazılarında Karakoç, bütünlükçü bir medeniyetten söz eder. Yani herkesi kapsayacak bir medeniyet projesinden bahseder.

Karakoç medeniyet ve kültür kavramları arasındaki ayrımı yapay görür. Ve Spengler'in ileri sürmüş olduğu kültürün donmuş şeklinin medeniyet olduğu tezine itibar etmez. Radikal Batıcı tezlerin bu toprakların insanına hiçbir şey söylemediğinin farkında olan Karakoç, Ahmet Ağaoğlu ve diğer Batıcı grubun öne sürdüğü hiçbir öneriyi kabul etmez. Batı'ya şeksiz şüphesiz dâhil olmak, Karakoç için dünyada yaşamının bir anlamının olmadığı anlamına gelir. Nurettin Topçu'nun kültürü ahlak, medeniyeti ise teknoloji olarak değerlendiren düşüncesine karşı çıkar. Ziya Gökalp'in medeniyet ve kültür konusundaki yaklaşımlarını da benimsemez. Gökalp kültürü millî, medeniyeti milletlerarası olarak görür. Karakoç bunun yanlış bir bakış açısını yansıttığını, eğer bir İslam medeniyetinden bahsediyorsak bunun bir de kültürü olması gerektiğini, İslam kültürünü, İslam medeniyetinin bir unsuru olduğunu en baştan bilmemiz gerektiğini öne sürer. (Karakoç, 1995, 9)

“Medeniyeti, insanlığın, fizikötesi amacına varması için kurduğu yaşam tarzı ve gerçekleştirdiği tüm çevre olarak tanımlayabiliriz.” (Karakoç, 1995, 10) Ka-

rakoç, dünyayı ahret hayatının bir tarlası gibi görür ve burada yaşamamızın amacına uygun olarak yaşayıp, gerçek olana yönelmek gerektiğini, Müslümanlar için dünyada kuracağı bütün ilişkilerin ahret hayatı adına kurulan ilişkiler olması gerektiğini vurgular.

Bir medeniyetin başka bir medeniyetten aktarımlar yapması, onun orijinalliğini etkilemez. Her medeniyet başka medeniyetlerle ilişkiye girdiğinde kaçılmaz olarak bir yanıyla ondan beslenir. Tamamen kendine has bir medeniyet anlayışının mümkün olmayacağı zaman içinde görülmüştür. Medeniyetler tarihsel süreç içinde aktarımlar ve alıntılar yaparak kendilerine ait bir dünya kurarlar. Medeniyete hiçbir zaman bir ırka ve insanlığın bir bölümüne hitap eden bir tarih olgusu olarak bakılamayacağını, insanların büyük fedakârlıklarla gerçekleştirdikleri bir hareket olarak bakılması gerektiğini söyleyen Karakoç, bu dünyada yapılacaksa, bütün insan nesli için bir şeyler yapılması gerekir düşüncesindedir. Bu da İslam medeniyet anlayışının bütün dünyaya yayılması anlamına gelir. (Karakoç, 1995, 8)

Maddi Medeniyet Karşısında İslam Medeniyeti

Karakoç medeniyetin “ne olması” gerektiği konusunda kafa yorar. Medeniyet anlayışının, İslam medeniyeti kapsamında çizileceğini, maddi dünyanın insanı her tarafından örümcek ağı misali sarıp, istila ettiği dünyada, insanın kurtuluş reçetesinin, Tanrının yanında, yani ilahi olanın, kutsalın peşine düşmekle yazılabileceğini belirtir.

Dünyanın büyük bir “uygarlık krizi” geçirmekte olduğunu belirten Karakoç, “maddeci akıl, dengede durması gerek fizik-metafizik ilişkisini bozduğunu” ve bu bozulmadan sonra kendini toparlamak yerine daha azgın bir hal alarak hayatıyetini devam ettirmeye çalıştığını iddia eder. Bu boşuna bir çabadır. İnsanın yapısını bozarak gidilecek yolun sonu insan adına hiçbir zaman yarar sağlamayacak. Bu kâbusun sona ermesini insanın yeniden asli unsurlarını öne çıkararak yeni bir dünyanın kurulmasının gerektiğini söyleyen Karakoç, kurulacak yeni dünyanın “yeni bir fedakârlık ahlakı, derin bir fizikötesi anlayışı yeni bir uygarlık ülkesi” anlayışı geliştirmesinin zamanı geldiğini, yaşanan bu bunalımdan ancak bu şekilde kurtulabileceğini vurgular. (Karakoç, 1987, 143)

İslam medeniyeti bugünkü durumu her ne olursa olsun özü, teorik yanı, insanda bıraktığı etki itibariyle medeniyet olma özelliğine sahip tek medeniyettir. İslam medeniyeti, “ölmeyen medeniyet” veya “ölmeyecek medeniyet” olarak tanımlayan Karakoç için İslam medeniyeti sonsuza kadar yaşayacaktır. Ölmeyecektir. Çünkü İslam medeniyeti tüm insanlığı kucaklayarak, insanı insan yapan vasıfların en güzel şekilde insana hissettirildiği bir medeniyettir. Manayı dışta tutmayan, insanı madde bağımlılığından kurtaran, bütün insanları dil, ırk, renk, farkına bakmadan bir potada gören tek medeniyet İslam medeniyetidir: “İslam

Doğuya, yalnız Batıyla çatışmalarında uzlaştırıcı bir yardım yapacak bir millet değildir. İslam, Doğunun başı ve önderi olarak Batıyı da yola getirecek tek hakikatin sahibidir. Nasıl geçmişte Batı Medeniyetinin kendini bulmasında İslam Medeniyeti kaynaklarında faydalanması başlıca rolü oynamışsa, Doğunun da, bugün ve gelecekte, kendini bulması ve ortaya koymasında, birinci müracaat kaynağı İslam olacaktır. Ama belki bu sefer medeniyet stokundan çok İslam ruh, zekâ ve ahlakına, cihat şuuruna, kısacası İslam hümanizmasına başvurmak gerekecektir.” (Karakoç, 1996, 28; 1995, s. 12)

KÜLTÜRDEN İRFANA UMRANDAN UYGARLIĞA CEMİL MERİÇ

Cemil Meriç kelimenin bize çağrıştırdığı anlam itibariyle düşünür ve teorisyen değildir. O önünde duran sorunların, ıstırapların kaynağına inerek, bu toplumların insanlarına gerçeğin yoluna düşmesini salık veren “Düşünce Kâşifi”dir. (Çetin, 2007, 61) Meriç aydın olarak kendine düşen görevin doğruyu dillendirmek olduğu bilinciyle, gündemde olan sorunlara derinlikli çözümler ve kalıcı saptamalar sunmaya çalışmıştır. Bununla beraber olayların akışını tarihsel süreç içerisinde verip, okuruna yol göstericilik görevini üstlenmiştir.

Kültür, medeniyet, hars, irfan gibi kavramlar muhtevalarında barındırdıkları kargaşadan dolayı net olarak ortaya konan kavramlar değildir. İlişkide bulundukları bilimlerin gelişimine göre tarif edilmesi ve her aydının kendi zaviyesinden bakması nedeniyle ortak bir uzlaşma sağlayamadığı kavramlardır. (Çetin, 2007, 61)

Cemil Meriç kültür kavramının çok netameli kavram olduğunu ve hiçbir zaman berrak bir tarife ulaşamadığını söyler. Meriç’e göre kültür, kaypak bir kavramdır. Tahlil edemezsiniz, çünkü unsurları sonsuz. Tasvir edemezsiniz çünkü bir yerde durmaz. Manasını kelimelerle belirtmeye kalktınız mı, elinizde havayı tutmuş gibi olursunuz. Bakarsınız ki, her yerde hava var, ama avuçlarınız bomboş. (Meriç, 1986, 9) Bu hilkat garibesi kavramın Avrupalılar tarafından kullanıma sokulduğunu, İslam coğrafyasında Avrupa’da olduğu gibi keşmekeşlikten ve kaypaklıktan söz edilemeyecek kadar açık şekilde tanıımı vardır. Medeniyet ve kültürün aynı bütünü iki cephesi olduğunu söyleyen Meriç, bunu tek kelimeyle ifade eder: Umran. (Meriç, 1986, 15)

Kavramlar dünyasının kargaşasından kendini azade eden her düşünce adamı başlangıç olarak kendisine bir yol kurmuş demektir. Bu yolun çıkılacak bir yol olabilmesi için ilk önce temizlenmesi gerektiği bilinmelidir. Temizlenen yola sabitleyeceğimiz ve tüm zamanlar için bize bir şeyler söyleyecek bir yapı kurmamız gerekmektedir. İnşa edeceğimiz yeni hayat, her daim eskinin romantik geçmişine yaslanarak kendine hareket alanı açması gerekecektir. Yani genlere işleyenlerden bir çırpıda sıyrılmak yapılanın yerli yerine oturmayacağının da dille ifadesini gösterir.

Yüz Altmış Tanımı Olan Anlamsız Kavram: Kültür

2 Nisan 1976 yılında Kubbealtı Neşriyatın düzenlediği kültür ve medeniyet konferansında Cemil Meriç kültür kavramına bakışını net olarak ortaya koyar ve bu kavramın hiçbir anlamı olmadığını, anlamı olsaydı bu kadar tanımının olamayacağını belirtir. (Meriç, 1995, 303)

Cemil Meriç *Kültürden İrfana* kitabında kültür kelimesinin tarihçesinden başlayarak kelimenin serencamını anlatmaya koyulur. Kelimenin yüz altmış bir tarifinin olduğunu söyler. Ve Amerikan, Alman, İngiliz aydınlarının bu kavramla bakışının neler olduğunu tarihsel süreç içerisinde ortaya koymaya çalışır ve sözlüklerde bu kavramın nereden nereye doğru evrildiğini anlatır. Kültür ve medeniyet kelimelerinin değişik ülke aydınları tarafından farklı farklı tanımlandığını ve bazı aydınların kültür dediğine bazılarının medeniyet kavramıyla açıklık getirmeye çalıştığının altını çizer. Herkesin baktığı yerin farklı olması tanımın anlaşılır bir düzeye çekilmesine katkı sağlamaktan çok, problem olmasına neden olur. (Meriç, 1986, 9-15)

Tarihsel süreç içerisinde bu iki kavram aynı düşünceyi anlatır hale geldi. Bunları birbirinden ayırma konusunda çaba sarf etmek beyhude bir uğraşıdır. Cemil Meriç kültür ve medeniyet kavramı etrafında dönen bu tartışmada hangisine inanacağımız konusunda kararsızdır. Çünkü iki taraf da hem sayıca hem de birikim olarak birbirine eşittir. Yani kültür ve medeniyet konusunda söz söyleyenler söyledikleri sözün neye denk düşeceğini bilen kafalar.

Cemil Meriç bu açıklamalardan sonra kendine en uygun şekilde medeniyet konusunda yaklaşımlarda bulunur. Medeniyetler tek çizgi istikametinde gelişmez. Her medeniyet kendine has değerleri gerçekleştirerek insanlığın ortak hazinesini zenginleştirir. Bir medeniyet başka bir medeniyeti bütün unsurlarıyla benimseyemez. (Meriç, 1986, 15)

Cemil Meriç'in kavramlara bakışı Yılmaz Özakpınar'ın bakış açısını yansıtır. Özakpınar da bu kavram etrafında dönen suni ayrıştırmanın hesaba katılmadan, herkesin anlayacağı düzeye çekilmesinden yanadır. Binbir kılığa büründürülmüş bir kavramın kimseye faydası yoktur.

Cemil Meriç'in en önemli saptamalarından biri de her medeniyetin kendine özgü şekilde bir yönünün çok güçlü ve belirgin olduğunu söyler. Her medeniyet insanlığın büyük değerlerinden bir veya birkaçını gerçekleştirir. Yunan medeniyeti "güzel"i yaratır. Roma "hukuk"u. Sami medeniyetlerinin katkısı "din". Çin "faydalı"yı gerçekleştirir. Hind'in insanlığa armağanı "hayal" ve "tasavvuf", Avrupa medeniyeti "ilim". Meriç bu yoldan devam eder ve bütün medeniyetlerin bir gün gelip batacağını ve bunun kaçınılmaz bir son olduğunu belirtir. Hiçbir medeniyet bütün alanlarda kendini üstün göremez. Her medeniyet belirli bir alanda kendini daha yetkin bir şekilde geliştirir. Bu da medeniyetler arasında bir alışverişin kaçınılmaz olarak gerçekleşmesini salık verir. (Meriç, 1974)

Klasik determinist bakış bize tüm medeniyetlerin bir doğuş yani kendini oluşturma sürecinin olduğunu, bu süreç sonrasında oluşan kültürün baskın bir güç olması ile büyüyüp büyük bir medeniyetin temsilcisi olduğunu ve zamanı geldiğinde her canlı organizma gibi bunun da çökeceğini söyler.

Medeniyetlerin Önüne Geçilmez Alinyazısı: Çöküş

Avrupa insanı büyüklüğünü teknikten alır başka bir meziyeti de yoktur. Gölge oyunu misali arkasında konuşan –teknoloji– olmadığında söyleyecek bir şeyi yoktur. Kurulan medeniyetler gün gelip tarih sahnesinden çekilecek ve kaçınılmaz sonu yaşayacaklardır. Bunun kısa bir zaman sonra yaşanması Batı’nın kıyametinin geldiğini gösterecektir. Bu cinnet son bulduğunda Batı kendini kurmak ve yeniden üretmek için uğraş vermesi, yeniden dirilişe geçmesi yüzyıllarını alacaktır.

Son dönemde çıkan krizler Batı’nın dayanışmacı ruhunu ön plana çıkartılıp bir silkinme bir toparlanma getirirse Batı yaptığı yanlışın ağır faturasını ödemekten kurtulur. Her şerde bir hayır vardır anlayışının varlığını idrak ederek hareket ederse, geleceklerine dair bir tutamakları olur. Bu sadece Batı için geçerli olan bir durum olmaktan çıkıp bütün dünyayı etkisi altına alırsa işte tam burada insanlık tarihi yeniden yazılır.

Meriç, medeniyet kavramından çok, Batı’nın bize zerk ettiği tüm kavramlarla problemlidir. Kelimeler dünyasında başlatılan bu kavgaanın kazanılmasını istiyor. Batı’nın idrakimizi felce uğrattığı bu kavramlar dünyasının hesabını görmeden atılacak adımların akamete uğrayacağını farkındadır, Meriç. Bu yüzden bize öğretilen ve sanki bundan başka çıkar bir yolun olmadığına inandırılan beyinlere öfke duyar. “Çağdaş uygarlık düzeyinin” dışında geliştirmemiz gereken hakikatlerin olması gerektiğini ve bu hakikatlerin ortaya konmasından yanadır. Ya Batı medeniyeti karşısında bir yol bulup, bunun için bir emek harcayacağız ya da bir daha kendimize gelemeyip, bu yolda heder olacağız. (Meriç, 1995, 304)

ÜÇ MESELENİN EN BÜYÜĞÜ: BATILI BİR YAŞAM BİÇİMİ OLARAK İSMET ÖZEL’DE MEDENİYET

Nesnel dünya bizi maddi açıdan görsel olanın baştan çıkartıcı cazibesini kullanarak ayartır. Ayartılan insan, bağlamından kopartılarak varoluşun hakikatine aykırı bir hayatın arkasında kendini bulur. Benliğini “dünyadan” ayrı bir mekânda dinginleştirecek, güvenilir bir alan bulmada zorluk yaşayan insan, yaşadığı dünyanın çelişkilerine varlık alanının boşluklarına cevap niteliği taşıyacak, bir arayış içine girer. Arayış ilahi olanı anlamak ve anlamlı bir bütünlük içinde dünyada kendi varlığını taşınır kılabiliyorsa, bu insan için tehlikelerle dolu problemliler bir alandan kurtulması anlamına gelecektir. Problemlerinin çözüm mercii olarak seçtiği kutsal, onun hayatını, davranışlarını ve her türlü kararlarını bu çerçe-

vede şekillendirerek vermesini sağlayacak ve yol olarak seçtiğini, macera niyetiyle değil müminin dünyadaki taşıması gereken yükü, fedakârlığı olarak görecektir.

Bu dünyada kalacak olan bizler nasıl olup da “dünyadan” olmayacağımızın muhasebesini yapmak zorundayız. Maddi dünya geliştikçe insan teki olarak varlık alanımızı daraltarak köksüzleştiren, niçin var olduğumuzu unutturan bu dünya karşısında bir tutum sergilemek varlık sebebimizdir. Maddi dünyanın renkli yanını, öğütülerek önümüze konmuşu, hazır olanı seçmenin kolaycılığına kaçarak yapacağımız her şey gelecek nesillerin düşünce ikliminde tahribata yol açacaktır. Bu büyük sorumluluğu düşünerek hayatın yolunu doğru çizgi üstünde belirlemeli ve gelecek nesillere bir yığın problem armağan ederek yolumuzu sürdürmemeliyiz.

Kavramlar dünyasına adım atan her düşünce adamı, gördüklerini ayırt etmede kullanacağı, elinde bulunan ve hayatın yaşanmışlıklarından alınan birtakım verilerdir. İsmet Özel’in bu minval üzere oluşturduğu düşünce dünyasında kavramlara karşı takındığı tavır, her zaman negatif yöndedir. Kendi düşüncesinde kavramlara verdiği anlam çoğu zaman verili olanın dışındadır. İsmet Özel düşüncesi, kapitalist sisteme karşı direnişin imkânsızlaştırılmasına karşı koymakla başlar. Sermayenin her türlü hareketimizi denetleyip kontrol altında tuttuğu bir medeniyet anlayışını reddetmek, İsmet Özel için başlangıç noktasıdır. Bu yapı bilinip, alt edilmediği sürece konuşmalar, yazılar ve her tür düşünce hiçbir şey anlatmamaktadır. Bu toprakların sakinlerine bir şeyler söylenecekse bu ayrım yapıldıktan sonra söylenebilir.

İsmet Özel’in kavram dünyası soyadına yakışacak şekilde özeldir, kendine has ve kendi mantığı içinde anlamlı bir hal alır. Mevzuları tüm çerçeveleriyle düşünmek gerektiğine inandığı için bir şey söylemekten çok, yapılanın olması gereken olmadığını söylemeyi yeğler. Tabi bu hiçbir şey söylemez anlamına gelmez. İsmet Özel konuyu ortaya koymak taraftarıdır. Yani tartışılacak olanı biz tartışalım. Aklımızı ve gönlümüzü kiraya vermeyelim. Kültür ve medeniyet kavramları çerçevesinde yapılan tartışmalar İsmet Özel’i pek de ilgilendirmez. Onun kafasında ve gönlünde olan Müslüman olarak bu işlerin bize ne getirip ne götüreceği düşüncesinden hareket ettiği için bizimle ilgisi olmayanla uğraşmanın beyhudeliğine inanır.

Bize Ait Hayatı İnşa

İsmet Özel ilk çalışması olan *Üç Mesele*’de medeniyet kavramını çok sert bir şekilde reddederek ortaya “kendimize” ait olanı koymaya çalışır. Birçok kavramda olduğu gibi medeniyet kavramı da ithal edilmiş bir kavramdır. Batı’da geliştirilen ve onların kendi şartları içinde değerlendirilmesi gereken kavramın bu topraklarının insanına kabul ettirilmesine karşı çıkar, Özel.

“Medeniyet gibi tamamen tarihi ve toplumsal şartların çerçevesinde anlaşılabilen bir kavram Müslümanın davranışlarında belirleyici bir öge (unsur) olma

imkân ve imtiyazına sahip olamaz.” (Özel, 1978, 96) Batı’nın inancı, felsefesi, bilim ve tekniği bir bütündür. Bunun kabulü sadece bilim ve teknik düzeyinde olmaz, ya tümünden kabul edeceksin, inancıyla, felsefesiyle ya da toptan reddedeceksin. Bilimin ilerlemesi kendinden kaynaklanan özelliklerinden değil, bilim görüşünü ortaya atan ve bu bilim görüşünden faydalanan insanlar eliyle olmuştur. Bu yüzden ki bugünkü hayatımızı şekillendiren teknik ve teçhizat değil, bu teknik ve teçhizatın ortaya çıkmasında etkin olan kurum ve kuruluşlardır. Bu kuruluşları reddedip, hem de o kurum ve kuruluşların ürünü olan bilim ve tekniğin kendi hayatımıza nasıl adapte edeceğiz. Seçmeci bakış açısının bugün yaşadığımız hayatın rezilane olmasında önemli rol oynadığını söyleyen İsmet Özel için Batı bir bloktur. (Özel, 1978, 36-37)

İsmet Özel, Müslümanların bilim ve teknik konusunda çağın gerisine düşmekten endişe edeceklerine, bir Müslüman olarak tek tek veya toplum olarak kalitelerini yani İslam’a has kalitelerini geliştirip, bu çaba uğrunda bir şeyler yapması gerektiğini söyler. Maddi planda endişeyi yersiz bulan Özel; İslami toplum yapısı kolaylıkla kendi hayat tarzına uygun şekilde maddi bir alan üretecektir. (Özel, 1978, 36)

İsmet Özel üretim imkânlarının medeniyetle birlikte gelişeceğini ve insanların madde karşısında aşırı derecede zaafa düşüreceğini belirtir. Yani insan artık “kendi” olmak yerine üzerine abanan “medeni” hayatın kalıpları içinde yaşamını sürdüren ve ne dediği tam olarak anlaşılamayacak bir varlık olarak hayatını idame ettirir. Maddi hayatın Batı’dan alınması, ahlakının ise gümrükten sokulmamasının saçmalık olarak görülmesi gerekir.

Batı Medeniyeti İnsanı Yurduna Yabancılaştırır

İsmet Özel, Batı medeniyetinin bir yarış medeniyeti olduğunu söyler. Bu yarış hiçbir şekilde sona ermeyecek bir yarışır, yani kazananın olmadığı sürgit bir hayat ve onun doğurduğu “insanlık dışı” bir yaşam. (Özel, 1991, 52) Kendine yabancılaşan ve medeni hayat denen bu yaşamın insanın kişiliğinde tamiri imkânsız hasarlar açacağını, final de insan denen varlığı tamamen dönüştüreceğini, yani ortaya konan kişiliğin insandan başka her şeye benzeyeceği görüşündedir.

“Bir kez İslam’ı medeniyet sorunu içinde kavradık mı artık onu zaman içinde bir kategori olarak görmek ve tarihin şartları içinde değerlendirmek düşüncesine kendimizi hapsedmiş oluruz.” (Özel, 1978, 96) İslam’ın kavranması noktasında değerlendirmeler yaparken kuracağımız düşünce sistematığımız içinde kavramlara verilecek önem ve onlara yüklenecek anlamlar konusunda yapılacak tartışmalar, öncelikli bir yer tutması gerekir. Yapılacak her türlü yanlışın bizi yolumuzdan edeceği ve yolumuzun derinliğine zeval getireceği bilinmeli. Kendilik bilincini oluştururken sahih kavramlar üretmek gereklidir. Üretilen kavramlar bizi anlatmadığı, bizle bağlantısı olmadığı sürece yol gösterici olamaz.

İsmet Özel genel tavrını, bakışını İslami değerler ekseninde geliştirir. Medeniyet kavramını bu ekseninde değerlendirir ve bu kavramın belirgin üç ana noktası olduğunu söyler;

Birincisi Medeniyet insanoğluna parlak bir gelecek vaat etmektedir.

İkincisi Medeniyet insanlığın izleyeceği tek yoldur.

Üçüncüsü Medeniyeti yaratmak ve yaymak Avrupa'ya özgüdür. (Özel, 1978, 99)

Medeniyet kavramı Avrupa'da ortaya atılırken Hristiyan yaşamına alternatif bir hayat tasarlayan güruh tarafından geliştirilmiş, bu anlamda ortaya konmuş bir kavramdır. Medeniyet kavramı bir nevi dini hayata karşı, bireyin öne çıkartıldığı ve onun bütün gereksinimlerini modern dünyayı oluşturarak tatmin edilmesiy-le sürekli gelişerek devam ettirilmiş bir yapının adıdır.

İsmet Özel'in medeniyet kavramına gösterdiği aşırı tepkinin altında yatan "İslami hassasiyeti"dir. Medeniyetin insanları özünden uzaklaştırmasından korkan İsmet Özel, kelimeye antipatisini anlatan en güzel alıntı belki de şudur:

"Lüzumsuzluk rahatın keyfe, güzelin fanteziye dönüştüğü noktada ortaya çıkıyor." (Özel, 1978, 86)

MEDENİYET KAVRAMINA ÖZGÜN BAKIŞ:

TEOMAN DURALI'DA ÇAĞDAŞ

İNGİLİZ YAHUDİ MEDENİYETİ

Latince kültür, toprağın sürülüp işlenmesi, ürün vermeğe hazır hale getirilmesi, saban demirinin ağız gibi anlamlara gelir. (Eagleton, 2005, 10; Duralı, 2010, 31) Anlam gelişmesiyle birlikte kültür kavramı kişinin toplumu ve yaşadığı çevreyi öğrenip, anlaması ve dünyada yaşadığı sürece kendine ve topluma yaşanabilir bir dünya bırakmak için uğraşmasıdır. Birey nesnel dünyada karşılaştığı bütün malzemeleri değerlendirir ve zihinsel dünyasında süzgeçten geçirir. Bu ham haldeki malzemenin işlenmesi, bireyin maddi ve manevi ihtiyaçlarının karşılığı olarak kültürü meydana getirir. İnsanın doğadan aldıklarını kendine uygun hale getirmesi kültürü oluşturur. Bu nedenle kültür zamanla değişip, yeni yüz alır. Yani yapısı gereği dinamik olmak zorundadır.

Kültür ve medeniyet kavramı üzerine düşünen filozofların kavrama yükledikleri anlam zamanla değişime uğramış ve cılız bir anlam haline gelmiştir. Kavramlar arasındaki sınırlar silikleşmiş ve anlamlar birbirine karışmıştır. (Duralı, 2010, 23)

Medeniyet kavramının ne anlama geldiği Türk aydınları tarafından bilinmemektedir. Herkes kavramı kendi kafasına göre yorumlamaktadır. Bu da ortaya yeni, sahih olanı koymamızı engellemektedir. Herkes kendi fildişi kulesinden bakıyor, meselelere. Seksen beş yıldır ortaya anlamlı bir şey koyamadık, ne maneviyatımız gelişme gösterdi ne de maddi anlamda yapıcı ve ileriye dönük bir perspektif sunabildik. Başkalarından aldıklarımızı tercüme ediyoruz. (Duralı, 2012)

Hafızası silinmiş milletler, düşünce kabiliyetlerini yitirmişlerdir. Hafızamızı oluşturan en önemli saiklerden birisi de belki birincisi dildir. Kültürel değerlerimize yapılan açık taarruzlar kendini dilde gösteriyor. Yazımızın değişmesi düşünce dünyamızın tamamen kısırlaşmasına, kendi değerler sistemimizi kurmama-za engel oldu. Bir defa aslımıza, geçmişimize ihanet ettik. Bu ihanet artık sürüp gider. Bu yapıyı tersine döndürmek yeniden kendimize ait olanı seçmeden girelecek her yol çıkmaz bir sokaktır. Yapılacak en önemli şey sorunları net olarak orta yere döküp, ayrıntılı bir şekilde tartışmaya açmaktır. (Duralı, 2012)

Medeniyet Ya Yüksek Ya Da Yüksek Değildir

Teoman Duralı kültürün özünün ahlak olduğunu vurgular. Kişi belirli bir zamanda belirli bir yaşantı içine doğar. Kişinin doğduğu topluluk, yer aldığı camia-ya, siyasi, iktisadi, iklim şartlarına yeme-içme alışkanlıklarına göre gelenekler, belli birtakım alışkanlıklar ile tavır alma tarzlarına tecelli eder. Kişi bunları doğduğundan itibaren görerek ve işiterek edinir. Bu gördükleri ve işittikleri kişinin hayatında oluşturduğu kültürdür. Kültürün devlet eliyle temsili medeniyet terimiyle açıklanabilir. (Duralı, 2010, 32-33) Her insan ister istemez kültür değerleri silsilesi içinde kendini bulur. Bu tarihsel olarak oluşturulmuş ve günümüze kadar gelmiş, bütün ahlaki, hukuki değerlerimizdir.

Medeniyetler ulaştıkları siyasi ve iktisadi güç ile sınıflandırmak gerekirse “Yüksek gelişmişlik seviyesine erişmiş olan ile olmayan medeniyetler.” diye sınıflandırılır. Tarihte medeniyetlerin kurulma merkezi olan mekân Avrasya ana-karasıdır. Bütün medeniyetler bu topraklar üzerinden dünyaya yayılmış ve zihinsel varlıklarını bu topraklardan aldıklarıyla besleyerek dünyaya “yeni” bir imkân sunmaya çalışmışlardır. Bu coğrafyada bir şeyler üretmek tarihsel olarak her zaman mümkün olmuştur. (Duralı, 2010, s. 33)

Ziya Gökalp kendi kültürümüzü koruyarak başka medeniyetlerin –Batı medeniyeti– taklit edilebileceğini söyler. Teoman Duralı buna şiddetle karşı çıkar. Medeniyet değiştirirken kültürde değişir. Diğer medeniyetler aldığımız her şey tarihsel süreçte, kendi kültürümüzden uzaklaşıp, yeni gelen kültürle hemhal olmamızı zorunlu kılar. Türkler İslam’dan önce başka bir medeniyet camiası içinde yer almıştır. Yani kültürünü ona göre şekillendirmiştir. İslamiyet’i seçtikten sonra oluşturduğu kültür bambaşka bir değerler silsilesini vaaz eder. (Duralı, 2012)

Medeniyet seviyesine ulaşmış kültürler kendilerini yeniden inşa edebilir. Bu inşa sürecinde yapılması gereken, insanı ve toplumu yönlendiren zihinlerin gelecek kaygılarının olmasında yatar. Gelecek kaygısı olan insan üreteceği düşüncelerle toplumun refahının sadece belirli yönde işleyerek yapmaması, insanı bir bütün olarak düşünmesi, onun ihtiyaçlarının bu dünyayla sınırlı olmadığı mesajını doğru ve vurucu bir şekilde anlamlandırması ve anlatmasından geçer. Medeniyetin oluşumunda kültürün yani üzerinde yaşanan toprağın, insanın payı en büyüktür. Bu insanla-

rın hayata bakışını şekillendiren sosyal ilişkiler, zaman ve mekânların değişmesiyle farklılık gösterir. Bu farklılıklar içinde yaşadığımız topluma sindire sindire yedirilebilirse, yani pekiştirilerek yaşantılara dâhil edilirse yapılan bir hamle özelliği taşır ve kalıcı olur. Yoksa bir ucubeyi hayatın içine sokmak kimseye bir şey sağlamaz.

İngiliz Yahudi Medeniyetinin Kökleri

İçinde yaşadığımız medeniyetin kökleri 14. yüzyıl İtalya’ında atılan ve 17. yüzyıla kadar biriktirdiği kültürel değerlerle büyük bir medeniyet olmayı başaran İngiliz-Yahudi medeniyetidir. 17. yüzyıldan itibaren Batı Avrupa dini olanı toplumun dışına itip, yerine pozitivist bir anlayışı koyarak hareket etti. Bu yeni kurulan dünya klasik olanın tamamen dışlanması ve geçmişle hiçbir bağının olmaması ile yeni bir dünya tasavvuru oluşturdu. “Yenidünya”yı kuranlar ilişkilerini iktisadi değerler üzerinden belirlediler. Bu değerler üzerinden dünyaya bakmayan kültürlerle yönelik olarak sömürgecilik silahını devreye sokup, yüzyıllardır oluşturulan ve kendi toprakları açısından yaşadıkları hayatın bir anlamının olduğu insan topluluklarına, baskı ile yeni kurdukları medeniyeti empoze ettiler.

17. yüzyıldan sonra kurulmaya başlayan İngiliz-Yahudi medeniyetinin maddi ilişkiler ağı, üretim-tüketim dengesi içinde kurulmuş ve kurumsallaşmıştır. Bu medeniyetin temel düşüncesini iktisadi ilişkiler düzenler. Bu iktisadi yapı alışlagelinmemiş bir modeldir. Alışlagelinmiş iktisat, varolan temel ihtiyaçların belirlenmesi ve onların giderilmesine yönelikken, alışılmışın dışında olan yeni iktisat ise, ihtiyaçlar üreterek, insanın ve toplumun tüketimini kamçılıyarak onlara ihtiyaçlar sunar. Bu üretimin artmasına ve ürünlerin nitelik ve nicelik olarak çoğalmasına sebep olur. Devam eden bu dairesel yapı sermayenin kâr hadlerinin artmasına ve üretimin devam edip, insanlara sunacak yeni şeyler bulmasına ve bu yapının korunmasına hizmet etmektedir. (Duralı, 2010, 19)

İngiliz-Yahudi medeniyetini, saçmalık olarak değerlendiren Duralı, saçmalığın kaynağının en temel ilkeden yoksunluğa yani tanrısız bir hayat sunmasına bağlar. (Duralı, 2010, 30) Yani yeni kurulan ve şu anda düşünce dünyamızın parçalı bir hal almasının müsebbibi olan bu medeniyet köksüzdür ve aşılması gereklidir. Bu ahlak yoksunu medeniyet esas vasıflarını yontarak hiçbir şeye benzetmediği insanı yok etmek üzeredir. Bu yok oluştta insanı kurtarmak gereklidir. Bu kurtarıcı hiç şüphesiz kutsalın yerine koyulan maddi yaşamın sonlandırılması ve kutsalın eski ihtişamlı günlerine dönmesiyle mümkündür.

Toplumlar, tarihte belki de hiç olmadığı ölçüde hayâsızlaşmıştır. Bu hayâsız toplum yapısı yani bireyin kendinden başka bir mecra tanımadan hayatının devamını istemesi ve yaptığıının kimse tarafından kınanmaması gerektiğini söylemesi, toplumsal olarak bir cinnet halini almıştır.

“İngiliz-Yahudi medeniyetinin temel ideolojisi Hür Sermayecilik” (Duralı, 2010, 21)

Sermayecilik, “Yenidünya”da insan tekinin bireysel çıkarları doğrultusunda kendine çizdiği bir yoldur. Bu yolda hazzın son raddeye kadar doyumu ve kârın en yüksek şekilde görülmesi gerekiyor. İnsan mutluluğu hazzla indirgenmiştir. Bu hazzın sonu olmadığı gibi dur durak bilmez. Modern toplum, insanlara birtakım ihtiyaçlar listesi ihdas etti ve hayatını bu ihtiyaçların karşılanmasına adanmasını öğütledi. Her daim bunun doyurulması ve beslenmesi yolunda telkinlerle yaşadığı bu çıkmaza “hayat” adını verdi. Bu beslenmeyi yapacakta, hiç kuşkusuz böyle bir dünya oluşturmakla işe koyulan sermayecilerdir. Sermayeciler kendi dünya hükümlerini başkalarına kaptırmamak için her şeyi göze almışlardır. Kurdukları sisteme zeval geldiğini söyleyen ya da kurdukları sisteme helal getirecek her kişi, kurum ve devletle acımasız bir şekilde uğraşırlar. Bu uğraş her cephede kendini gösterir. Bu uğurda katliam yapmaktan bile çekinmezler.

“Her kültür ile medeniyet çevresinin kendine mahsûs meşûluluk kabulleri ile anlayışı vardır. Göreliliği aşan evrensel anlamda ahlâk ile hukuk bağlamındaki meşûluluk ancak Allah varlığına ilişkin fikir çevresinde ortaya çıkmış ve ona dayalı olarak geçerliliğini sürdürmüştür.” (Duralı, 2010, 29) Buradan hareketle oluşturacağımız yapının ana eksenini, olmazsa olmaz şartı, yeni kurulan “Dindışı Batı Avrupa Medeniyet” anlayışının, insan topluluklarına bir değer üretmediğinin, üretmediği gibi insanın dünyada kaybolmasına önayak olduğunun bilincine varılarak, yeni bir hayat tarzının inşasına yönelik olmalıdır. Bu yeni kurulacak hayatta dinî olanı inşa edilecek hayatın tam ortasına koyarak işe başlanmalıdır.

Batı Medeniyetinin Tek Rakibi İslam

Teoman Duralı, çağdaş küresel sermayeye bir alternatif oluşturmak gerektiğini bunu oluştururken ümitvar olmamızın altını çizer. Müslüman ümidini kesemez.

“İngiliz-Yahudi medeniyetinin tek rakibi ile hasmı İslam medeniyetidir.” (Duralı, 2010, 22) Yeni kurulan dünya insan için içinden çıkılmaz bir hal almıştır. Tüm ahlak değerlerinin toptan inkârı ile yeni bir insan ve dünya yaratmayı amaçlayan, yarattıkları dünyada insanın mutluluğuna odaklanan medeniyet anlayışı insanı bir makine gibi düşünerek yoluna koyuldu. Bu yolla insanın dünyada bulunma amacını sadece bu dünyada mutlu olmasına bağlayan ve onun bu dünyada alacağı hazzla odaklanan yeni anlayış, insanı mutlu etmekten çok klasik köle düzenine rahmet okutturacak bir süreç yaşattı. Bu süreçte insan maneviyattan uzaklaşıp, maddi dünyanın hazzıyla uğraşırken kendini unuttu. Bu ilk başlarda insanın hoşuna giden bir yol gibi göründü. Fakat zaman ilerleyip, açmazlar ve çıkmaz yollar önüne geldiğinde ve maddi hayatın renkleri kaybolmaya, kendi ile baş başa kaldığında, anlamı sınırlandırılmış ve birileri tarafından belirlenmiş dünya, insanı çürütmeye başladığında her şey gibi bu mutlulukta sona erecek.

İslam medeniyetini yeni baştan inşa ederek bu İngiliz-Yahudi medeniyetine cevap niteliğinde bir dünya tasavvuru geliştirmemiz gerekiyor. Bu da klasik kay-

naklarımızdan esinlenerek yapılacak yeni okumalarla mümkündür. Bu okumalar bize yapacağımız işte ateş böcekleri misali önümüzü görmede birer ışıktır. Bu ışığın kaynağına gidip, susuzluğumuzu buradaki kaynaklardan beslenerek yapabiliriz. Yapılacak tek şey vardır; yaptığımız işte samimi davranmak ve sebat etmektir. Umut olmadan hiçbir şey yeşermez.

Günümüzde yaşadığımız “çağdaş küresel medeniyet” belli hâkimiyet odaklarının, belli denetim merkezlerinin kotarıp önümüze sürdükleri bir kurmacadır. Bu kurmaca hayatın insanın her yönüne aşırı bir saldırıyı içermesi, bunun hemen halledilmesi gereken bir mesele olması anlamına geliyor. Batı’nın karşısına çıkacak güç, odak olarak yön verecek biricik medeniyet İslam medeniyetidir.

İnsan maddi alan da kendini dizginlediği ya da daha doğru bir tanımlamayla kendi yaşamını sürdüreceği kadar dünya nimetine sahip olma ahlakını geliştirilebildiği zaman sorunların üstesinden gelir. Bu sayede enerji sorununa, hammadde ihtiyacına, çevre kirliliğine, insanların ihtiraslarını dizginlemesine bir çözüm olur. Yani İslam’ın israf etmeyiniz hükmünü yaşama geçirmek bunun için yeter sebeptir.

Kendi Doğrularımızla Yeni Bir Dünya

Sarsılmaz doğrularımızla yeni bir dünya inşa edebiliriz. O da ilahi olanın yeniden toplumsal ilişkilerimiz içine sinmesine bağlıdır. Kutsal olana yeniden hak ettiği yer verilmesi ve insanların kurtuluşunun buradan geçtiğine inandırılması gerekir.

Bu dünyayı kurarken bir şekilde toplumun yüzü konumundaki aile kurumunu yeni baştan kurmak ve ona yüklenen modern anlamın bir kenara konmasıyla başlanabilir. Bu da kadının aslı köklerine dönmesi sağlanarak yapılır. Değersizleştirilen kadın olması gereken yerini almazsa, yapılan her şey akim kalır.

Kadının maddi ve manevi değeri, hiçbir zaman bu yaşanan medeniyet kadar rencide edici olmamıştır. İnsanın baştan çıkarılması üzerine kurulan ve kadını cinsel bir meta olarak gören bu medeniyet her şey gibi bu konuda da insana yaptığı aşırı saldırı, ürkütücü bir boyut almıştır. Teoman Duralı bir toplumun yahut kültürün nihai çöküşünü kadının maddeden çöküşüne bağlı olduğunu söyler. (Duralı, 2010, 191)

“Çağdaş küresel İngiliz-Yahudi medeniyetinin temel ideolojisi uyarınca, varolan her şey gibi, kadın da alım-satım metâdır.” (Duralı, 2010, 191) Çağdaş küresel medeniyet arkasında bir sürü yıkım bıraktı. Birçok şeyi bağlamından kopartarak, içini boşaltıp kendine uygun bir şekilde tanımlama yoluna gitti. Bundan payını kadın en parçalı bir şekilde aldı.

Yaşadığımız çağ kutsal olanı hayatımızın dışına itmekle meşgul. Bu meşgulliyetinin semeresini büyük ölçüde almış durumdadır. İnsan, hayatının her safhasına müdahale ederek kendini bir oyuncığa çevirmiş olan bu küresel sermayeci düzenden kurtulmak için yapacağı “basit” manevralarla yarı köle halinden kurtulabilir. Allah’ın kendi suretinde var kıldığı insan, bu kutsallığını koruyup, “ye-

nidünya”nın hayatımızdan derdest ettiği ve amirlik pozisyonunu başka amirlere bıraktığı, dini yeniden hayatımızın amiri olması için, söz sahibi olma özelliğini “akıl” ve “madde” denilen kuru, ruhsuz kavramlardan alarak başlamalıdır. Bu başlangıç doğru olana hakiki ve sahih olana, bizi götürecektir. Uyuşturucu kullanan kişiler için yapılan bir tanımlama vardır;” madde bağımlısı” işte tam da bize göre bir kavram, yapacağımız şey bu “madde bağımlılığından” kurtulmak, kutsal olanın yanında, yöresinde yerimizi almaktır. İnsan yolu seçtiği sürece hiçbir sorunla karşılaşmaz, sorun yön tayininde yaşadığı sorundur.

KAYNAKÇA

- Bilge, Muhittin (2004) *Medeniyet ve Diriliş*. Hece Yayınları
- Çetin, Göksal (2007) *Sağ ve Sol Karşısında Cemil Meriç*. Artus Kitap.
- Duralı Ş.Teoman (2012) “Medeniyetler İttifakı Emperyalizmin Yeni Adıdır” *Gerçek Hayat Dergisi* 31.01.2012.
- Duralı, Ş. Teoman, (2010) *Çağdaş Küresel Medeniyet*. Dergâh Yayınları.
- Eagleton, Terry (2005) *Kültür Yorumları*. Ayrıntı Yayınları.
- Gökalp, Ziya (2007) *Hars ve Medeniyet*. Elips Yayınları.
- Heyd, Uriel (1980) *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*. Çev. Cemil Meriç. Sebil Yayınevi.
- Karakoç, Sezai (1987) *İnsanlığın Dirilişi*. Diriliş Yayınları.
- Karakoç, Sezai (1995) *İslamın Dirilişi*. Diriliş Yayınları.
- Karakoç, Sezai (1995a) *Düşünceler-1*. Diriliş Yayınları.
- Karakoç, Sezai (1996) *Çağ ve İlham*. Diriliş Yayınları.
- Meriç, Cemil (1986) *Kültürden İrfana*. İnsan Yayınları.
- Meriç, Cemil (1974) *Umrandan Uygarlığa*. Ötüken Neşriyat.
- Meriç, Cemil (1995) *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*. İletişim Yayınları.
- Özakpınar, Yılmaz (2007) *Kültür ve Medeniyet Üzerine Denemeler*. Ötüken Neşriyat.
- Özakpınar, Yılmaz (1997) *İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü*. Kubbealtı Neşriyatı.
- Özel, İsmet (1991) *Bakanlar ve Görenler*. Çıdam Yayınları.
- Özel, İsmet (1978) *Üç Mesele*. Düşünce Yayınları.
- Sezer, Baykan (2011) *Sosyolojinin Ana Başlıkları*. Kitabevi Yayınları.
- Türkdoğan, Orhan (1998) *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*. M.Ü.İ.F.V.Yayınları.

ATASOY MÜFTÜOĞLU

KÜSTAH BİR MODERNLİK, KÜSTAH BİR UYGARLIK

Avrupa değerlerinin Yahudi-Hristiyan geleneği ve Avrupa Aydınlanma zihniyeti içerisinde şekillendiğini biliyoruz. Avrupa'ya özgü bu gelenek ve zihniyet, modern zamanlar boyunca evrenselcilik iddiasında bulundu. Bu değerler emperyalist yayılma politikaları adına araçsallaştırıldı, meşrulaştırıldı. Avrupalı olmayan halklara, kültürlere, toplumlara Yahudi-Hristiyan-Aydınlanma değerleri, baskı-şiddet politikaları yoluyla dayatıldı. Bu bağlamda farklı kültürlerle karşı dışlayıcı, aşağılayıcı, rencide edici bir dil/söylem oluşturuldu. Avrupa kültür ve uygarlık değerleri evrenselci değerler olarak dayatılınca Avrupa dışı değerlerin, örneğin, İslami değerlerin, kültür ve uygarlığın bir kıymeti kalmadı.

Yahudi-Hristiyan-Aydınlanma kültür ve uygarlığı, evrenselci bir kültür ve uygarlık olarak dayatıldığı için bu kültür ve uygarlık ırkçı/faşist bir mahiyet kazandı. Aydınlanma düşüncesi nezdinde insan bir zihin ve ruh bütünlüğü olarak tanımlanmak yerine, yalnızca bir beden'e indirgenerek tanımlandı. Modern kültür ve uygarlık sürekli ve sistemli olarak kendi ötekini üreten bir kültür ve uygarlıktır. Modern zamanlar boyunca sürdürülen kültür emperyalizmi, tek kutuplu bir kültür adına, kültürel farklılıkları çeşitlilikleri yok etmeye çalışmıştır. Modern akıl, Avrupa aklını evrensel aklın yansıması/tezahürü olarak takdis etmiştir. Modern dil/teori /söylem/pratik Batı dışı toplumları/kültürleri/insanları dikkate/gündeme almıyor. Modern tarih/düşünce, bütün tarihlerin/düşüncelerin öznesi gibi algılanabiliyor, sunulabiliyor. Modernlerle, modern sayılmayanlar arasındaki ilişki tahakküm-teslimiyet ilişkisi biçiminde somutlaşıyor. Avrupa tarihi evrensel insanlık tarihi olarak pazarlanıyor.

Tarihin, Batı tarafından zorla ele geçirildiği günden bu yana tarih üretemiyoruz, kültür üretemiyoruz, düşünce üretemiyoruz. Toplumlarımızda ne yazık ki, hayatın her alanı Avrupa normlarına göre kavramsallaştırılmıştır. Akademik hayat, entelektüel hayat bütünüyle Avrupa normlarının egemenliği altındadır. Tarih-sel dönemlerin kurgulanması, Avrupa normlarına göre yapılmıştır. Tarih, Batı'da cereyan eden olaylarla sınırlı bir tarih'e dönüştürülmüştür. Avrupa değerlerine inanmayanlar "Barbar"lar olarak etiketlenmiştir. Batı modelinin üstünlüğü, Batı uygarlığının üstünlüğü konusunda bütün kültürleri bir şekilde ikna eden ırkçı-ideolojik propoganda öykünmecisi bir zihniyet oluşturmuştur. Toplumlarımız, İslam toplumları, sömürgeci öykünme nedeniyle, kendisini gerçekleştirmeyi başaramamıştır. Bu öykünme utanç verici, hüznün verici, yakıcı bir öykünmedir. Bugün her

ülkede, başında Batılıların olmadığı, Batılı bir yönetim vardır. Bu durum açıkça çok büyük bir maskaralıktır.

Küstah bir modernlik, küstah bir uygarlık karşısında, zihinsel sömürge konumunda bulunuyoruz. Kuşkusuz böylesi bir konum çok aşağılık bir konumdur. Bu konumdan Müslümanlar için bir özgürlük çıkarılamaz, gelecek ve umut çakırılamaz. Bugün toplumlarımızda, sömürgeci, ırkçı, ideolojik vesayeti meşrulaştırmak üzere icat edilen kavramların saltanatı/diktatörlüğü sürüyor. Bu tür bir diktatörlük asla eleştirilemiyor, sorgulanamıyor. Avrupalı kavramların/kurumların zihnimizde, davranışlarımızda ve hayatımızdaki mevcudiyetini inkâr edemeyiz. Zihinsel sömürge durumuyla ilgili olarak güçlü sorular sormadığımız için, güçlü sorgulamalar yapmadığımız için, ikna edici çözümlemeler yapamıyoruz. Kapitalizmin, sanayileşmenin, elektronik/enformasyon devriminin, finansal hareketlerin oluşturduğu tarihsel dinamikler karşısında teslimiyeti seçmek, zihinsel ölümlü seçmekten farksızdır.

Tarih, yeniden inşa mücadelesinin adıdır.

Yeniden inşa çok boyutlu, her alanda sürdürülmesi gereken bir inşa faaliyeti olmak zorundadır. Eski klişe ve kalıplara kapanmış, statükocu bir düşünce dünyası, yeniden inşa'yı başaramaz. Her şeyin bize anlatılanlardan ibaret olmadığını artık fark etmeli, kendi bilincimizi özgürleştirmek için alternatifler üretmeye cesaret edebilmeliyiz. Sömürgeleştirilen elitlerin zihinsel dünyalarına mahkûm olmaya devam edemeyiz. Eleştirel bir zihinle, yeni ufuklar açarak, onurlu ve bağımsız bir durum oluşturabilir, özgüvenimizi yeniden kazanabiliriz.

ALEV ERKİLET

Modernitenin çoklu uygarlık biçimlerinin tek bir uygarlığın bünyesinde yok olmasına yol açtığı tezini, hem olumlu hem de olumsuz yönde cevaplamak mümkündür. Çünkü bu tez, sadece bir saptamadan ibaret değildir; aynı zamanda Batı medeniyeti ve sosyal bilimleri açısından varılması gereken bir hedef, bir arzu olarak da okunmalıdır. Söz konusu tezin bu ikili özelliğini tam olarak anlayabilmek için, “sosyal değişme” olgusunun sosyolojide nasıl ele alındığına bakmak gerekir. Sosyoloji, Batı’da endüstri devrimi ile başlayan sürecin çocuğudur ve kurucu babaları, insanlık tarihini sıfır noktasından itibaren sürekli iyiye doğru giden bir süreç olarak tanımlamışlardır. Comte, bir toplum yasası olduğunu düşündüğü Üç Hal Kanunu çerçevesinde insanlığın teolojik (dinle), metafizik (akılla) ve pozitif (bilimle) açıklama evrelerinden geçerek ilerlediğini söylerken; Spencer rekabetin ve bireyselleşmenin artışı ve doğal ayıklanma ile vasıflanan Vahşilik, Barbarlık, Uygarlık aşamalarından söz ederken; Marx, üretim güçlerine ve onların mülkiyetine dayalı olarak tanımlanmış bulunan ve ilkel komünal toplumdan başlayarak köleci, feodal, kapitalist ve sosyalist toplum aşamalarından geçerek komünist topluma ulaşan bir ilerleme çizgisi tasarlarırken, Batı toplumlarının endüstri devrimi sonrasında geçirdiği değişimi yücelterek merkeze koyan ilerlemeci kuramlar geliştirmişlerdi.

Sosyolojinin kurucu babalarının ilerleme, gelişme, evrim kavramlarını kullanarak anlatmaya çalıştığı şey, Batı’nın 1500’lerden bu yana geçirdiği değişimin insanlık tarihini doruk noktasına ulaştırdığı ve bugüne kadar geliştirilen en yüksek medeniyetin Batı medeniyeti olduğu idi. 19. yüzyılın ilerlemeciliği, 20. yüzyılın dünyayı kan gölüne çeviren savaşkanlığı ve yıkıcılığı nedeniyle ciddi bir sarsıntı geçirmiş ve bu süreçte “yön ve değer” ifade eden kavramlar terk edilerek daha çok “değişme” kavramı kullanılmaya başlanmış olsa da Batı-dışını, Batılı toplum modelleri çerçevesinde ele alma alışkanlığı devam etti. Bu konuda istisnalar vardı elbet. Sorokin, *Sosyo-Kültürel Dinamikler* adlı klasik çalışmasında, insanlık tarihinin tek doğrusal bir ilerleme şeması izlediğini, daha çok bir sarkaç gibi duyumcul ve düşünsel kültürler arasında salındığını ve 20. yüzyılın da duyumcul bir devrenin sonuna işaret ettiği için bu denli şiddet ve tehdit barındırdığını göstermeye çalışıyordu. Immanuel Wallerstein ise kapitalist dünya-sistem kuramında, geçmişte tek devletle ve farklı ekonomik sistemlerle vasıflanan imparatorlukların, kapitalizmin gelişim süreci içinde ulus devletlere bölündüğünü ama iktisaden tek bir yapı içinde eklemellenmiş yeni bir evreye girildiğini kanıtlamaya çalışıyordu. Ancak bu eleştirel kuramlar sosyolojinin ana akımını oluşturmazdılar. Amerikan merkezli gelişimi içinde sosyoloji, 19. yüzyıl Avrupa’sının ilerleme kuramlarından aldığı makro açıklama sistemleri üzerine büyük bir modernleşme kuramları literatürü inşa etti.

Bu literatür, tek doğrusal evrim kuramlarına yaslanıyor ancak asıl ağırlığı evrimin son basamağı olan “modern toplumun” yapısal analizine veriyordu. Mo-

dern toplum, kapitalist ekonomisi, seküler kültürü ve parlamenter çok-partili yapısı ile evrimin nihai basamağını oluşturunuyordu. Bu son-nokta hem Marksçıl anlamda tarihin sonuna tekabül ediyor hem de Batı-dışı için varılması gereken hedefi oluşturunuyordu. Yani Batı toplumlarının tarihsel gelişimi ile ilgili olgusal/yapısal tespitler bir kez ortaya konulduğunda, Batı-dışının izlemesi gereken modele dönüşüyorlardı. Modernleşme kuramları, ilerlemeciliğin ve evrimciliğin sosyolojik kuramdaki yeni versiyonuydu. Sztompka'ya göre, evrimci kuramlarla modernleşme kuramları arasındaki farklılık, ikincilerde işin içine “toplumsal mühendislik ve planlamanın” ve “modern örnekler olarak Batı toplumlarının taklidinin” girmesidir. Parsons, Bellah, Eisenstadt gibi modernleşme kuramcıları, sosyalist Batı'nın ve Batı-dışının, tarihsel evrimin alt basamaklarında bulunduğu göstermek ve bu sorunun batılı modelleri benimsemekle çözülebileceğini belirtmek suretiyle söz konusu yaklaşımın tipik örneklerini vermişlerdir.

Üç Dünya Kuramı da bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu kurama göre, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika I. Dünyayı, Sovyetler ve uyduları II. Dünyayı, Batı-dışı ise azgelişmiş III. Dünyayı oluşturunuyordu. Dönemin ikinci süper gücü olan Sovyetler Birliği bile II. Dünya'da yer alıyordu çünkü çok-partili parlamenter demokrasiyi ve liberal iktisadi işleyişi sağlayamamıştı. Bu nedenle de gerideydi, tarihseldi, tarihin içindeydi. Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere “tarihin sonu”, ilerlemeci sosyolojinin en temel ortak savlarından biridir. Fukuyama'nın *Tarihin Sonu ve Son İnsan* metninde yer alan “tarihsel dünya-tarih sonrası ülkeler” ayrımı da hiç de orijinal olmayan bu -yanlı- tarih okuma geleneğinin yeni bir çeşitlenmesinden ibarettir. Metnin Batı dünyasında bu denli popüler olmasına şaşmamak gerekir zira, yukarıda söylediklerimizden de anlaşılacağı üzere, ideolojik tarih okumaları siyasal manipülasyonlarda kullanılan önemli araçlardır.

Şimdi, tüm bu tespitlerden hareketle ilk önermeye, çoklu uygarlık biçimlerinin tek bir uygarlığın bünyesinde yok olduğu tezine dönecek olursak, iki şey söyleyebiliriz:

1) Bu tespit kısmen doğrudur. Zira Batı -yukarıda zikrettiğimiz sosyolojik tezlerden hareketle ve onlarla meşrulaştırmak suretiyle- teknolojik medeniyetinin ideolojik arkaplanını tüm siyasi ve askeri gücünü kullanarak Batı-dışına dayatmaya gayret etmiştir. Eski tip askeri ve yeni tip ekonomik sömürgecilik aracılığıyla kalkınma plan ve reçeteleriyle, İMF gibi mali kurumlarla ve Birleşmiş Milletler gibi uluslararası siyasal kurumlarla kendisini Batı-dışına bir model olarak kabul ettirme çabasını yüzyıllardır sürdürmektedir. Dolayısıyla bu alanda kısmi başarılar elde etmiştir.

2) Ancak ve daha da önemlisi, çoklu uygarlık biçimlerinin tek bir uygarlığın bünyesinde yok olduğu tezi, sadece bir olguyu değil, Batı'nın asırlardır peşinde koştuğu ama bir türlü erişemediği yakıcı bir arzuyu, bir düşü ifade etmektedir. Bu düşü erişememiştir, çünkü modernitenin ekonomik ve kültürel dayatmaları-

nın yarattığı ilk travma atlatılır atlatılmaz Batı-dışı kültürler, kendi dünya görüşleri çerçevesinde yeniden-inşa çabalarına girişmişler ve bu alanda epey yol almışlardır. Hint dünyasından İslam dünyasına kadar çeşitli medeniyet havzaları, tarihin sonu tezinin vaat ettiği cennetin kapitalizmin yarattığı eşitsiz gelişmenin gerçek sorumlularını gizlemekten başka bir anlamı olmadığını fark etmişlerdir. Bu nedenle de kendi alternatif bilgilerini, tarih kuramlarını, bilim anlayışlarını ve yaşam tarzlarını yeniden kurgulama çabasına girmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında, yeni entegrist hareketler tarafından taşınan medeniyet alternatiflerinin, modernitenin tektipleştirici etkilerine karşı bir ters akıntı yarattığını söylemek mümkündür. Çoklu uygarlık biçimlerinin tek bir uygarlığın bünyesinde yok olduğu tezi, bilimsel ve olgusal olmaktan çok Batı'nın siyasi hülyalarının bir ifadesidir ve özellikle bu karşı akıntılar çağında artık ziyadesiyle sorgulanabilir durumdadır.

ALİ AYÇİL

ESKİ BİR SORU: KÜLTÜR MÜ UYGARLIK MI?

Uygarlıklar, gücünü pek çok bileşenden alan siyasi yapıların, hem iktidarlarını hem de iktidarlarını mümkün kılan bileşenleri zamana kazıma arzusunun pahalı bir ürünüydü. Modernitenin henüz sahaya inmediği çağlarda da uygarlıklar, kendi sembollerleriyle donatılmış bir dünya arzulamaktaydılar. Roma, Roma'ya ait olan bütün şehirlerde merkezdeki suretini görmekten büyük bir haz alırdı. Osmanlı Medeniyeti, Şam'daki temsilleriyle, Üsküp'teki temsilleri arasında bütünlük sağlamaya önem verirdi. İyi yanları, temsillerine duydukları kıskanç bağlılığa rağmen, günlük hayatın işleyişini ayarlayan 'kültür'lere hemen ilişmeme konusunda gösterdikleri alıcınaptı. Kadim uygarlıklar, merkezin sembollerinin gölgesinde birden çok kültürün yaşayabildiği birer şemsiye gibiydiler.

Modernite, bir düşünce olarak ortaya çıktığında, uygarlıkları yıpratmak sembollerden de, enstrümanlardan da yoksundu. Eğer Sanayi İnkılabı gerçekleşmemiş olsaydı, muhtemelen hercai bir kısım adamların hayallerinden öteye de geçemeyecekti. İşlerini kol gücüyle halleden eski dünyanın insanları, Sanayi İnkılabı sonrasında yalnızca bedenlerinden değil, bu beden uygarlığının işleyişinde onlara kol kanat geren Tanrı'dan da kopmaya başlayacaklardı. Modernite, ufukta belirmeye başlayan yeni insana, mabedini kendi kafatasının içinde taşıdığını telkin etti. Bu telkin, sanayi inkılabının nimetlerinden istifade eden yerlerde fazlaca işe yaradı. Günümüzde bile onun en az etkili olduğu coğrafyalar, kol işçiliğinden bütünüyle kopmamış coğrafyalardır.

Modernitenin "kol işçisi"nin dünyasına girmekte çektiği sıkıntı, kol işçisinin yalnızca bir 'homo faber' olmayışından ötürüdür. Kol işçiliği aynı zamanda bir erginlenmeyi, ilahi düzene adaptasyonu da içerir. Sanayi Devrimiyle ortaya çıkan üretim düzeni, kol işçiliğine mündemiç erginlemenin yerini modernite ile ikame etti. Modernitenin başarısının sebebi, uygarlıkların temsillerini zayıflatmaktaki mahareti değil, günlük hayatın işleyişini, başka bir deyişle "kültür"ün şekillendiği alanı belirlemekteki becerisiydi. Aslında modernite bize, dayanağımızın medeniyet değil kültür olduğunu, onun kodlarının çözülmesinin, uygarlıkların müzeleşme istidadını kolaylaştırdığını gösterdi. Ölü bir uygarlıktan bahsedebileceğimizi, ancak ölü bir kültürden bahsetmenin mümkün olmadığını akıldan çıkarmamak gerekir.

Modernitenin pratik uygulama alanı olan modern hayat da, modernlik düşüncesinin yaygınlaşmasından çok, modern gereçlerin yaygınlaşması ve kullanımının önündeki yerel engellerin kalkmasıyla ortaya çıktı. Dünyanın tehlikeli bir biçimde tekdüzeleşmesi, gündelik hayatın her yerde aynı gereçlerle inşa edilmesi-

nin bir sonucudur. Merkezin imal ettiği gereçlere direnen bölgeler, merkezin imal ettiği düşüncelere de direnebildikleri için, insanlığın kara budunu sayılabilmekte, farklı şiddetlerde rehabilitasyona tabi tutulabilmektedirler. Bu rehabilitasyon tamamlandığında, dünyada pek çok müze uygarlık şişinip durmaya devam edecek, bundan kimsenin kuşkusu olmasın. Çünkü onları canlı kılan kültürler sahneden çekildiğinde, tehlikeli olmak bir yana, sevimli bir hal alacaklar. Modernitenin karşısına, uygarlık gibi temsilleri nispeten soyut kavramlarla değil de, aslında neye yaradığını gündelik hayatta sürekli test edebildiğimiz kültürle çıkmayı denesek, bir zafer kazanamasak bile, onu yeni zaferlerden mahrum etme şansına sahibiz. Biz çavdar dedikçe, onun çanağında bir şeyler ekşiycek.

ÖZLEM FEDAI

ÇAĞDAŞ “ZORAKÎ” TEK-TİP MEDENİYET

Çekirdek ailede yetişen bir çocuk olarak büyük aileler içinde yetişen arkadaşlarıma imrenirdim hep. Onların daha az bunalımlı, başlarına gelenler karşısında omuzları düşmeyen, birey olmak konusunda daha tutarlı, dünyayı sanki biz çekirdek ailede yetişenlerden daha sakin kucaklayan çocuklar olduklarını düşünürdüm. Bu anlamda, büyük bir şemsiyenin altında daha sevecen bir ortamda yetiştiklerine inanırdım. Büyük ailelerde yetişen arkadaşlarımdan daha yaratıcı, daha üretken, yeteneklerini daha çok geliştirebilmiş, düşündüklerini daha rahat ifade edebilen, daha “özgür” bireyler olduğunu gördüm. Bu yüzden eskiden, kalabalık ailede büyümenin bir kadın için artan iş yükü demek olduğunu düşünen büyüklerimin, kızdıklarında bana “kalabalık aileye gelin olasin” şeklindeki sözlerine, yüzüm kızarak kulak verirdim. Kalabalık ailede “çokluk” vardı, çok renklilik vardı, şenlik vardı, birbirinin derdine derman olma, sorumluluk alma, duyarlılık vardı, diğer-gamlık vardı, bireysellik yoktu, bencillik yoktu, her şeyi aceleyle yaşamak yoktu. Sonraki yıllarda kalabalığın uğultusu içinde “kendine has”lığın kaybolabileceğini, kalabalığın, bazen uyumsuzluk, zorunluluk, “kendine benzetme”, “tek tipleşme” anlamlarına da gelebildiğini öğrenecektim.

Modernite, kendi kurallarını koyan, bu kuralların dışına çıkılmasını âdeta yasaklayan kendine tâbi eden toplumlar yarattı. Sömürgecilik, sadece ekonomik anlamda değil kültürel anlamda da küçük balıkları yutan büyük balık/medeniyet yarattı. Geçmişin kendine has yaşamları, kültür ve medeniyetleri, “modernizm” çatısında zorla birleşmek, kendilerinin olanı yitirmek bahasına büyük “medeniyet” şemsiyesinin altına sığındılar. Böylece adına “Çağdaş Küresel Medeniyet” denen aynı yıkıcı, vahşi medeniyet hem Doğu’ya hem de Batı’ya damgasını vurdu.

Bu medeniyet yazık ki sürekli “yeni” olana yetişebilmek için koşturan, neleri kaybettiğini çok geç anlayan, yitirdiklerinin ağıtını bile yakacak “zaman”ı olmayan, bunalımlı, yalnız insanlar doğurdu yazık ki. Bu insanlar, şehrin uğultusu altında ezilmiş, “satın alabildiği” ve “tüketebildiği” kadar kendini “var” hissededen, ahlâkî kayıtlardan sıyrılmış insanlardı... Varlığını düşünme üzerine ikame eden Descartes’tan bu yana modern insan, “Tüketiyorum, o halde varım” der oldu. Modernizm, küçük balıkları yutan büyük balık gibi hayatımızdan kendi imkânlarıyla ayakta kalan bütün küçük dünyaları çektirip aldı. Mahalle bakkallarının yerini hipermarketler, terzilerin ve kunduracıların yerini aradığınız her şeyin bulunabildiği Büyük Alışveriş Merkezleri, yerel kültürlerin yerini, adına “Çağdaş Yaşam” denen Batı tarzı bir tek uygarlığın alması kaçınılmaz oldu. Sezai Karakoç’un modernleşme karşısında “evleri balkonsuz yapan mimarların alnından öpmek” için

koşturmasını hatırladığımda İsmet Özel'in "Kandil geceleri buhur kokmayan bir şehirden öç almanın vaktinin geldiğini" haykıracak kadar modern tekli uygarlık biçiminin tehlikelerine işaret ettiğini düşündüğümde onlara hak vermeden edemiyorum. Medeniyet, bu çağda insanların hırslarını, iştihalarını körüklemekten öteye gitmiyor bu çağda. Geleneklerine bağlı Çin'e Coca Cola içirtip, orada fabrikalarda biteviye Batı'nın markalarını/fason mallarını ürettiriyor. Dünyayı modernleştirmek kisvesi altında tek tipleşmeye zorlayan bu küresel uygarlığın bütün farklı renkleri öldürüp tüm evreni "siyah" ve "beyaz"ın keskinliğine boyamaya çalıştığını düşünüyor, ara renklerin hayata anlam kattığına inanıyorum.

MUSTAFA ORÇAN

Ontolojik anlamda söyleyecek olursak, modernizm ve modernleşme, kozmosun bilincine ve tabiata vurulan derin bir darbedir. Anlamlar âleminden eşyaların dünyasına bir çekiliştir. “Zaman ve öz”ün hâkimiyetinden, “mekân ve madde”nin egemenliğine bir teslim oluşturmaktır. Ama bütün bunlara rağmen, modernite ve küreselleşme de bu âlemde öncekiler gibi kendi nöbetini tutmaktadır. Belki diğerlerinden farkı, gönüllülük esasına göre değil, zor/ba(r bar)lıkla bu süreci götürmeye çalışmasıdır. Birçok medeniyete ve kültürün yaşamasına son vermiş ve bazılarını da Nikolay Danilevski’nin (1822-1885) deyimiyle Osmanlı gibi durdurmuş ya da dondurmıştır (Sorokin, 1972:53). Rasyonel ve pratik olması, sürekli olarak kendini yeniden üretmesi, nöbetini uzatmakta ve çekiciliğini artırmaktadır.

René Guénon (1886-1951), toplumların tarihi deneyimlerinden hareketle medeniyetleri normal ve anormal medeniyetler olarak ikiye ayırır. Normal medeniyetlerin en önemli özelliği, kendisi yaşarken diğer medeniyetlerin yaşamasına da saygı gösteren ve izin veren bir medeniyet olmasıdır. Normal dışı medeniyetler ise, başka medeniyetlerin yaşamasından rahatsız olup onların yaşamasına pek de izin vermeyen, bencil medeniyetler olarak tanımlamaktadır (1991:108). Batı Medeniyetinin ve modernleşmenin bir uzantısı olan alafranga ve alamerikan (Amerikan yaşam tarzı) gündelik hayatı da kendisinden başka kültürlerle karşı düzleştirici ve tek-tipleştirici bir rol oynamaktadır. Küreselleşme, bütün kültür ve medeniyetlerin birikim ve zenginliklerinin toplandığı ve ortak değer olarak kullanıldığı bir kap ve kapsadığı bir yapılaşma değil; daha çok “hâkim medeniyet”in egemenliğini pekiştirdiği bir yaşam alanı olarak varlığını sürdürme eğilimindedir. Bu nedendir ki Ali Mazrui, “Bütün Dünya Amerika’nın müziğiyle dans ederken, Amerika henüz Dünyanın konserini dinlememiştir” diyerek küreselleşmenin tek boyutlu ve tek taraflı seyrettiğine vurguda bulunur.

Bu bağlamda düşünüldüğünde kötü huylu medeniyet ve onun en güçlü sembolü olan modernleşme, daha önce kullanılan yerel dillerin birçoğunu kullanılmaz hale getirdi, zengin geleneksel özgün sanatlar ve zanaatlar kayboldu, inançlar etkilendi ve dini hayat dönüşüm geçirdi. Bunu bazen savaşıarak sömürgecilikle bazen de barış zamanlarında yumuşak bir güçle, çekiciliği ve cazibesıyla yapıyor.

Modernleşmenin alternatifsiz olma iddiası, teknoloji kadar özellikle dilde de kendini göstermektedir. Araştırmalara göre, şu anda dünyada konuşulan dil sayısı 7 bin civarında, fakat bunlardan biri, iki hafta içinde yok oluyor. Yaşayan Lisanslar Enstitüsü ve National Geographic’in verdiği bilgiye göre, az konuşulmakta olan dillerin birçoğunun yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olduğu belirtiliyor (Radikal, 2007). “Bir dili kaybettiğimizde müzik, mitler ve yüzyıllardır biriken bilgiyi de kaybediyoruz. Topluluk konuştuğu dilin ‘ayak bağı’ olduğuna ve diğer

dilleri konuşmanın daha yararlı olduğuna karar verdiğinde, o dil kayboluyor” diyor. 7 bin dilin yarısı artık yazılmıyor, dünyanın yüzde 80’i İngilizce, İspanyolca, Fransızca, Çince Hintçe gibi yaygın konuşulan 83 dili konuşuyor, 3 bin 500 dil ise nüfusun sadece % 0.2’si tarafından kullanılıyor. Modernleşmeyle ve küreselleşmeyle beraber dillerde çeşitlilik azalmakta, homojenleşmekte ve tek tipleşerek “bitki ve hayvan türlerinden daha hızlı bir şekilde yok olmaktadır”lar.

Dil örneğinden de anlaşıldığı üzere, kurumsallaşamayan kültürel değerlerin ve birikimlerin küresel çağda yaşama şansı zorlaşmıştır. Her şeye rağmen bir iddiası ve karşı koyma refleksi güçlü ve de halen üretme yeteneği olan medeniyet ve kültürler, küresel çağda zorlansalar da kısmen melezleşerek, ama aynileşmeden yara almış yapısıyla varlığını sürdürecektir.

Medeniyet tasavvuru ve iddiası, kültürel alanı besler ve güçlü kılar. İbn-i Haldun’un kullandığı terimle aidiyet bilinci (asabiyeti) güçlü olan toplumlar ve anlayışlar sayesinde tam da çöküşün olduğu düşünülen bir zamanda insanlık yeni bir dirileşe geçecektir.

Batı dışı toplumları, her geçen gün 18. ve 19. Yüzyılda modern medeniyetle karşılaşma anında geçirmiş olduğu şoku atlatmaya başlamıştır. Şehir kurguları, eğitim ve teknoloji gibi eşyalar dünyasındaki zenginliği kadar, anlamlar dünyasındaki yetersizliklerinin de fark etmeye başladığını söyleyebiliriz. Yurt dışına gidenler için gitmeden önce besledikleri duygu ve düşünceleriyle gittikten sonraki düşünceleri, görerek ve yaşayarak olumlu anlamda değişmekte ve “hiç görmemişliğin” büyüsü bozulmaktadır. Fakat burada zor olan, sahip olunan değerlerin yeni kuşaklara aktarımını becerebilmek ve özgünlüğü aktarabilmektir. Bu bakımdan küresel dönemde sahip olunan ve korunan kıymetler, değerler, aidiyetler ve ontolojik bilinç; gelecek için saklanan fideliklerdir. Bugüne kadar evren sürekli oluş ve çözülüş ekseninde devam etmiştir ki bu âlemin ya da evrenin bir alışkanlığı ve akışkanlığı olsa gerek. Modern hayatı yaşadıkça ve tanıdıkça, gizemi kaybolup büyüsü bozulacaktır. Geriye sadece pratikliği, gösterişi kalıyor ki o da zihniyetin zindeliği ile güçlü irade/nefs ve ahlaki duruşla ona karşı bir direnç oluşturulabilir. Bir sonraki perde, fidelikleri zamanında çıkarıp tarlayı ekmektir. Her zaman olduğu gibi, gelecekte de insanlar merakla yeni bir gizem peşinde olacaklardır. Bu da evrenin ve toplumsal varlığın devingenliğini ifade eder.

Özellikle 1989 yılında Sovyet Rusya’nın dağılmasıyla Francis Fukuyama “tarihin sonun”dan söz etti ve o yıllarda sonlu tezler modası dalga dalga yayıldı. Başta tarih olmak üzere, sanatın, toplumun, dinin ve felsefenin sonundan söz edildi, fakat 2000’li yıllara yani on yıl gibi kısa bir süre ancak geçmişken 11 Eylül olayıyla birlikte bu kez “medeniyetler çatışması” moda oldu. Küresel dünyada giysilerde olduğu gibi fikirlerin de belli zamanlarda modalaşıp sonra yok olduğunu ya da ilgi çekmediğini görmekteyiz. Bu bakımdan her mevsime, zamana

ve çağa uygun, onu doyuran ve anlamlandıran bir zemin lazımdır. Bu da değerler evreninde bulunmaktadır. Sahip olunan değerler ekseninde küresel anlayışın rasyonelliği ve pratikliğini doğayla savaşıarak değil, onunla birlikte yaşayarak terbiye edildiğinde, modernliğin cazibesi de kalmayacaktır.

KAYNAKÇA

Guénon, René, 1991, **Doğu ve Batı**, Ağaç Yayınları, İstanbul.

Maztui, Ali, 1990, **Cultural Forces in World Politics**, Heinemann, Kenya.

Orçan, M., “Sonlu Medeniyet Tartışmaları ve Bilimsel Öngörüler”, **Tarihin Sonu mu?** 4. Basım, Der.: M. Aydın ve E. Özensel, **Vadi Yayınları**, Ankara, 239-245

Radikal, 20/09/2007 <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=233359> Sorokin, P, 1997, **Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri**, M. Tunçay, Göçebe Yayınları, İstanbul.

ALPER GÜRKAN

Bir anomali olarak ortaya çıkan modern Batı'yı “*Az çok bütünüyle bilebildiklerimiz içinde tamamen maddi yönde gelişmiş tek uygarlık*” diye niteler Guénon. Hakikaten modern Batı, şeylere sanki onların hiçbir ma'nevî bağları yokmuş ve aynı şekilde insaniyet de sadece bu dünya için bir değer taşıyormuş gibi yaklaşıyor. Bunun tabîî sonucu olarak Batı'nın hâkimiyetindeki dünyada bugün giderek baskınlığı artan ve yaygınlaşan tüketim kültürü, insanların maddeye bağımlılığı ve dünyevîleşmesiyle zuhûr etmektedir: Hayatın her anını ve sahasını işgâl eden modernleşme; giyim-kuşamdan yaşam tarzına, yeme-içme alışkanlıklarından topyekûn tüketime, düşünceden hissedişe, bireysel varoluştan sosyal bütünlüğe, ahlâktan dine uzanan bir yelpazede tüm her şeyi dejenere etmek ve geçerli tek bir değerler silsilesini hâkim kılmak istikametindedir.

Üstelik bu; iktisadi liberal paradigmayla bağlantılı olarak farklılaşma, bireyselleşme ve çeşitlilik adı altında icra edilmektedir. Medeniyet ve uygarlıkların genişlemesine bağlı olarak tarih boyunca yeşeren kültürel çeşitliliğin aksine tüm hayatın standartlaşma eğilimine sürüklendiği modern zamanlarda, dünyanın iki ucundaki insanlar aynı şekilde giyinip aynı yemeği yiyorlar, onlarla beraber şehirler de sanki inançları, ahlâkları, kültürleri ve dünyaya yükledikleri anlamlar aynıymış gibi şekil alıp yollarını aynı istikamete tevcih ediyorlar.

Modernite, dinin ahkâmını tersyüz etmek noktasından hareket eder ve seküler bir dünya dayatır. Geleneksel toplumun omurgası olan din ve ahlâkı yadsıyarak, yerine ideolojiyi yerleştirir. Geleneksel olanın reddinin anlamı budur. Buna göre insan Allâh'a ihtiyaç duymadan yaşayabilecektir. Yöntemiye, tekniğin sü-iistimali demek olan makineleşmedir. Bu sayede doğa yoluyla edinilen her şey, sun'î olarak üretilebilecektir. Bu üretimin bilhassâ Batıda anlam kazanmasında da bir tuhaflık yoktur; çünkü doğa, bilgi ve tekniğe dâir Batı'nın bilinçaltında yatan fikir, tanrılardan ateşi çalmak üzerinedir. Bilgiyi ele geçiren insan, her şeyi ele geçirebilecektir. Buna bağlı olarak bugün Batı, tüm dünyaya modernleşme ile bir ideoloji dayatmaktadır. Bu ideolojinin var ettiği toplumsallığın da “endüstri toplumu” yanı sıra “bilgi toplumu” ile kavramsallaştırılması tesadüfî değildir. Bilgi toplumunu kuran ve tanrılardan ateşi çalan insan, bilginin mâhiyetini bilmeden -İncil'de bahsedildiği gibi- inciye domuzların önüne atan insandır.

Modernitenin, uygarlaşma araçları olan ve Aydınlanma'dan kaynaklanan teknik ve bilgiyi profan bir tarzda yorumlama ihtiyacının yarattığı kördüğüm, insanlık için tüm umutların yitirilme noktasına geldiği II. Dünya Harbi ile yeni bir sığınak buldu kendine: Postmodernite. Modernliğin bir uzanımı sayılmasa dahi postmodernite, ortaya çıkan karanlığın üstünü örtmek ve Aydınlanma'dan sirâyet eden hastalıkları tedâvi etmek amacına hizmet eder. Böylece, moderniteyle yayılan evrensellik yönelişini eleştirir ve onun yerine yerellik önerir. Fakat bu

yerelliğe, modernlikle aynı sapma içerisinde tüm dejenerasyon süreçlerini de dâhil eder: “Büyük anlatılar” mesâbesindeki ideolojiyle birlikte dini ve ahlâkı, rasyonaliteyle birlikte yüksek idrâkı ve sonuç olarak Aydınlanma’yla birlikte gelenekselliği de dışlar. Böylece alt kültür, karşı kültür, popüler kültür gibi yeni anlam sahaları açarak ve kültürü bir metaa dönüştürerek tüm varoluşsal zenginliği, kültür endüstrisine kurbân eder.

Medeniyet, insanın taşıdığı anlam sayesinde, tüm kozmik sektörlerle ilişkili olarak yeryüzünde kurduğu bütünlüklü bir düzendir: Kültürü, iktisadı, i’marı, hukuku, bilimi ve insana ilişkin her şeyi kapsar. Bu sebeple uygarlıkların aksine medeniyet, geleneksel öğretiyile, dinle ve ahlâkla ilişkili bir kavramdır. Bütün olarak geleneğin reddi ya da onun özündeki bilginin kaybedilmesi, insanları bu dünyaya hapseden ve mâddeden ibâret gören bir fikriyâta dayanarak, birbirinin yerine geçecek birimlere dönüştürmektedir. Aynı ölçekte tüm kültürler de yok edilmekte veya yozlaştırılmaktadır. Bu nedenle, yapılabilecek olan tek şey, uygarlığın reddi ve onun araçsallaştırdığı tüm değerlerin yerine yeniden irfânî olanla ilişkili bir medeniyet te’sîsidir.

DİNÇER ATEŞ

KÜLTÜREL KIRIMIN GÜCÜ VE SONU ÜZERİNE

“Onlar bizim öğretmenimiz değil!”

Ömer Muhtar

Modernizmin en önemli özelliklerinden biri tanımlayıcılığıdır. Modernitenin şablonist sınıflandırmacı yaklaşımı; dünyayı jakoben anlayışa sahip sarışın beyaz adamın bakış açısıyla tanımladı. Yapılan tanım oldukça sığ ve basit olmasına rağmen son derece güçlü bir etkiye sahip oldu. Bu güçlü etkinin temel nedenleri modernitenin “akılcı, fonksiyonel ve gelişmeci” yaklaşımıydı. Üstelik bu yaklaşım yöntem olarak “diğerleri” kitlesini oluşturuyor, oluşturduğu bu kitle karşısında ilkelere değil “kazanma- başarma” gibi acımasız ve doymaz bir ‘seküler iştah’a dayanıyordu.

Üzerinde çok sayıda fikri tahlil yapılmasına, dünyanın son dönemdeki temel düşünce tartışmasına mevzu bahis olmasına ve Batı’nın önemli değişimler yaşadığı bir tarihi süreç sonucu ortaya çıkmasına rağmen; Batılı modernist insan, dünyayı tek taraflı ve son derece sığ bir pencereden görüyor.

Zannediyorum, dünyanın diğer kültürlerinin bu sığ şablonist yaklaşım karşısında giderek kan kaybetmesinin ana nedeni; gelişmeyi ve kazanmayı kendi değerlerine tercih etmeleri, kurallarını kendi kurumsal kilisesine başkaldırmanın hazzını yaşayan Batılı adamın koyduğu ve bu kurallarla başlarken kazandığı dönüştürücü rekabetin dışında kalmayı başaramamaları idi. Model ve yöntem üzerindeki tartışmalar bir yana; özünde Bediüzzamanın “asr-ı saadet insanı” dediği, Rasim Özdenören’in “dervişâne tavır” dediği, İsmet Özel’in “kalın” sıfatıyla kastettiği (örnekler çoğaltılabilir) nesilden istenen; kendi orijininin parametreleriyle yaşamayı başaran ve bu bağlamda kurulu oyuna dâhil olmak yerine değerleri ve duruşuyla oyun kurabilecek kavilikte “özlenen Müslüman” duruşu oldu. Bu ideal duruş, insanın dünyayı kurtarılmış bölge gördüğü, acımasız seküler yaklaşımın yerine; yaratılmış olma bilinciyle dünyayı yeniden dizayn edeceği umulan bir özne topluluğun “diriliş”ini işaret ediyordu.

Oysa hızla gelişen Batı medeniyetinin karşısında Doğulu toplumlar, tıpkı onlar gibi “gelişmek” isteyerek oyuna dâhil oldular. Ardından gelişmek için “kazanmak” ve “başarmak” gerektiği ortaya çıkınca buna da uyum sağladılar. Mevcut dîni, kültürel ilkeleri ve tinsel etik anlayışlarıyla bu işi yapmalarının mümkün olmadığını görünce -zımnî olarak- Batı gibi ‘fonksiyonel akı tanı edinen anlayış’ı benimsediler. Nihayetinde kendi kültürlerinin adını korumakla beraber orijinlerinden uzaklaşıp modernizm ırmağının sürüklediği birer nesne haline geldiler.

Sanıyorum, dünyadaki diğer uygarlıkların oyunu kaybettikleri an, kazanmak istedikleri andı ve onları, Batının tek üretici olduğu pazarda tüketici haline getiren temel neden yukarıda izah etmeye çalıştığım Batılı zihniyetin müşterisi olmaktı.

Son yıllarda sıklıkla uluslararası seyahatler çıkıyorum. Gözlerimin; tarihi yapılar ve bahsedilen coğrafya-ten rengi gibi şeyler dışında farklı medeniyetlere has pek az şey gördüğünü itiraf etmeliyim. Her markette aynı ürünler, her hediye-lik eşyada aynı fabrikasyon sıradanlık, aynı beton mimari, üç aşağı beş yukarı aynı giyim tarzı, aynı pazarın tüketicileri, aynı çıkarıcı ideolojinin farklı isimler altında yaşayan insanları... Adına “küreselleşme” dediğimiz laboratuvar virüsü korkunç bir hızla yayıldı. Başına ”post” gibi ifadeler eklemek veya muhtemel isim değişiklikleri modernizmi zayıflatmadı. Aksine daha yayın bir etkiye ulaştırdı. Dünya gerek zihinler, gerekse ürünler bakımından büyük bir pazar yerine döndü. Bunun bir kültürel kırım olduğunu görmek için - onlar da olmuyor değil- illa kanlı savaşlar gerekmiyor.

Diğer yandan küreselleşme marifetiyle modern Batı medeniyetinin bu denli güçlenmesi ve dünyayı kuşatması sonun başlangıcı olarak görülebilir. Çünkü Batı, bir yandan kazandıklarını çoğaltırken diğer yandan vicdanlarda çürüyor. Her ne kadar Batılılaşma yolundaki diğer topluluklar köy evlerinden apartmanlara doğru bir gidişatı takip ediyor olsalar da –ne yazık ki bunu tamamlayacakları görülüyor- bahsettiğimiz bu zalim ve kuşatıcı medeniyetin omurgasını oluşturanlar, tersine bir serencamı başlatmış durumdalar. Beyaz adam şimdilik mistik tarafları ağır basan bir arayışın içinde. Tarihsel süreçte “Küfrün devam edeceği ama zulmün devam etmeyeceği” kendini tasdik ettiriyor. Bu bağlamda en önemli medeniyet alternatifinin “Doğu medeniyeti” olduğu açık. Ancak umarım o zaman geldiğinde; Doğu medeniyetinin ne idüğünü -kitaplar ve tarihi metinler dışında- yaşamı ve vicdanıyla gösterebilecek yeterince eşref-i mahlûkat var olur.

YUSUF TURAN GÜNAYDIN

MEDENİYET BİBLİYOGRAFYASI

Türkçede Medeniyet / Uygarlık kavramı etrafındaki bir bibliyografya uçsuz-bucaksız görünmektedir. Öncelikle kavramın ilintili olduğu, bazen iç içe geçtiği diğer kavramlar da eklenirse bu durum daha da kesinlik kazacaktır: Kültür kavramı bazen medeniyet kavramıyla neredeyse eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Bu kavramı kaldırıp yerine medeniyet kavramını koyduğumuzda bazen pek bir şey değişmemektedir. Kelimenin kökünde bulunan “şehir” = “medîne” kavramı da medeniyet kavramı kapsamında değerlendirebilir. Fakat zaten *Hece*’nin “Şehirlerin Dili” özel sayısında (Haziran-Ağustos 2009) bir “Şehir Edebiyatı Bibliyografyası” hazırlanmış bulunuyoruz. Bu bibliyografyayı da medeniyet bibliyografyasıyla birlikte düşünebiliriz. Yine bilim tarihiyle ilgili kitap ve yazılar da medeniyet ana başlığı altında toplanabilir gözükmemektedir. Bu sebeple kültür, şehir ve bilim konulu belli başlı kitap ve makale künyeleri bu bibliyografyaya dâhil edilmiştir.

Kavramla ilintili olarak en çok ele alınan konular ise İslâm Medeniyeti, Batı/Avrupa Medeniyeti, Anadolu Medeniyetleri, Türk Medeniyeti, medeniyetler çatışması, medeniyetler arası diyalog ve en son medeniyetler ittifakı gibi konulardır.

Özel sayının hazırlık süresinin belirli olması, bibliyografyamızı da sınırlamıştır. Kapsamlı ve mümkün mertebe eksiksiz bir medeniyet bibliyografyası hazırlayabilmek için çok daha fazla vakte ihtiyaç olduğu açıktır. Yine bibliyografyamız Türkiye’de yayınlanmış yazı ve kitaplarla sınırlıdır. Fakat az da olsa Türkiye’de yayınlandığı için yabancı dilde bazı yazı ve kitap künyeleri de girmiştir.

Daha önce *Türk Yurdu* (1998), *Türkiye Günlüğü* (2001), *Köprü* (2003), *Ay Vakti* (2007), *Doğu Batı* (2007) ve *Muhafazakâr Düşünce* (2009) dergilerinin yayınlanmış bulunduğu medeniyet konulu özel sayılar görülmüş ve muhtevaları bibliyografyamıza aktarılmıştır. Bu özel sayılar da dâhil, tarama imkânı bulduğumuz dergilerde müstakil bir medeniyet bibliyografyasına ise rastlamadık. Muhtevalarını makaleler bölümüne aktardığımız ortak kitaplar, dosya ve özel sayılar için [→] işaretini kullandık.

Medeniyet Bibliyografyası şu başlıklardan oluşmuştur:

- A. Yazılar
- B. Kitaplar
- C. Kitaplarda Bölümler
- D. Özel Sayılar - Dosyalar
- E. Panel, Soruşturma ve Röportajlar
- F. Tezler

Medeniyet konulu iki ortak kitabın da muhtevaları bibliyografyamıza aktarılmıştır. Bunlar için kısaltmalar kullandık; şöyle gösterebiliriz:

Medeniyetler Çatışması, (Vadi), 1995: *Medeniyetler Çatışması*, derl. Murat Yılmaz, Vadi Y., 1. b., İstanbul 1995, 485 s. [→].

Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga, 2000: *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga*, yay. haz. Mustafa Armağan, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul 2000, 176 s. [→]

* * *

Bibliyografya süresince başta İbrahim Çelik olmak üzere kardeşim Selma Günaydın, Erdoğan Mura ve İsmail Kasap'ın yardım ve teşviklerini gördüm. Hepsine çok çok teşekkür ediyorum.

A. Yazılar

ABDÜLHAK ADNAN, "W. Barthold - Fudat Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*", *Ülkü*, Ağustos 1940, S. 90, s. 566-570 [tanıtma].

AÇA, Mehmet, "Kültür-Medeniyet Kahramanları" ve Türk Müzik Aletlerinin Ortaya Çıkışı Hakkında Teşekkül Etmis Bazı Efsaneler", *Millî Folklor Dergisi*, Yıl: VI, Bahar 2000, S. 45, s. 43-51.

AÇIKGENÇ, Alparslan, "Yeni Dünya Düzeni Arayışlarında İslam Medeniyetine Ne Oldu?", *Türk Yurdu*, Mayıs 1994, S. 427, s. 9-15.

AÇIKGÖZ, Namık, "Edebiyat ve Medeniyet", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 119-120.

AGUIRRE, Mariano, "21. Yüzyıl "Medeniyetler Savaşları"nın Yüzyılı Olarak Anılacak", *Yeni Yüzyıl*, 22 Ocak 1995'ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 272-277.

AĞAOĞLU, Ahmet, "Medeniyette Vahdet - 7- Üçüncü Devri Medeniyet: Kurumu Vusta", *Türk Yurdu*, Şubat 1929, S. 12-13 (206-208), s. 4-6.

AĞIRMAN, Mustafa, "İslam Medeniyetinde Cami", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 265-24.

AHMED, Ekber S., "Medya Moğolları Bağdat Kapısında", çev. Levent Cinemre, *NPQ Türkiye*, c. II, S. 7, s. 13-21'den: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 227-244.

AJAMI, Fouad, "Davet: "Fakat Dediler ki Kulak Vermeyeceğiz!", çev. Mehmet Öz, *Türkiye Günlüğü*, Güz 1993, S. 24'ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 50-59.

AKBABA, Şeref, "Medeniyet Dediğin", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 5.

AKBAŞ, A. Vahap, "Necip Fazıl Şiirinde Konak ve Şehir", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (Medeniyet ö.s.), s. 459-462.

AKÇAY, İlhan, "Dicle, Fırat Nehri ve Mezopotamya Medeniyetinin Sönmesindeki Rolü", *Hür Söz*, 14 Ekim 1961, S. 1756, s. 2.

AKÇAY, İlhan, "İslâm Medeniyeti ve Türklerin Rolü I-VII", *Hür Söz*, 23 Kasım 1961 - 30 Kasım 1961, S. 1789-1795, s. 2.

AKDEMİR, Rıza, "Mehmet Âkif'in Medeniyet Anlayışı", *Yeni Düşünce*, 31 Aralık 1982, S. 65, s. 22-24.

AKDENİZ, Sabri, "Akif-Medeniyet-Batı", *İslâmın İlk Emri Oku*, C. X, Mart 1972, S. 120, s. 11-27.

AKGÜL, Mehmet, "Erol Güngör ve "İslâm'ın Bugünkü Meseleleri", *Ay Vakti*, Yıl: VI, 2007, S. 82-84 (Medeniyet ö.s.), s. 449-458.

AKIN, Gülten, "Uygurluk-İlkellik Üzerine", *Milliyet Sanat Dergisi*, 29 Haziran 1977.

AKSOY, Ekrem, "Bir Uygurluktan Ötekine ya da Başkalarının Gözünden Karadeniz", *Giresun ve Doğu Karadeniz Sempozyumu I*, 2009, s. 334-341.

AKTAY, Yasin, "Eskatolojilerin Sonu'ndan Çatışmanın Devamına", *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 464-473.

AKTAY, Yasin, "Medeniyet Kimin Ürünü?", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 378-382.

AKTÜRK, Şener, "Braudel'den Elias'a ve Huntington'a "Medeniyet" Kavramının Kullanımları", *Doğu Batı*, Yıl: X, Mayıs-Haziran-Temmuz 2007, S. 41 (ö.s.), s. 147-175.

AKURGAL, Ekrem, "Urartu Medeniyeti", *Anatolia (DTCF)*, c. IV, 1959, s. 67-75.

ALİ RIZA SEYFİ, "Türklerin Medeniyete Hizmetleri", *Ülkü*, Mart 1933, S. 2, s. 119-125.

ALKAN ÖZCAN, Sevinç, "Avrasya Konuşmaları 1: Dünya Politikasında Rusya: Mede-

niyet ve Kimlik, Vitaly Naumkin”, *BSV Bülten*, Yıl: XX, Eylül-Aralık 2009, S. 71, s. 17-18.

ALKAN, A. Turan, “Türk Medeniyeti”nin Sonu mu?”, *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 9-11.

ALKAN, Ahmet Turan, “Türkler Yeni Bir Medeniyet Tasavvur Edebilirler mi?”, *Türkiye Günlüğü*, 2001-2004, S. 67 (ö.s.), 5-7.

ALPAY, Şahin, “Huntington Sağmıyor”, *Milliyet*, 20 Eylül 1996’dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 391-393.

ALPTEKİN, Leylâ, “Aynadaki Kim? Medeniyet Buhranının İki Çehrelî Çocukları”, *Toplum-bilim*, Ağustos 2006, S. 20, s. 229-332.

ALTUĞ Fatih, “On Dokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk Medeniyet Yerlilik Yaban(cı)lık ve Din”, *Kritik*, Güz 2008, S. 2, s. 50-97.

AMIN, Samir, “Emperyalizm ve Kültürelcilik”, *Teori*, Haziran 1997’dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 350-358.

ARAT, Reşit Rahmeti, “Şark Tedkikleri ve Avrupa Medeniyeti”, *Türkiyat Mecmuası*, 1955, S. XII, s. 1-13.

ARDOĞAN, Recep, “Barış ve Özgürlük Medeniyetinin Adı: İslam”, *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 69-86.

ARIK, Rüçhan, “Kubâd Âbâd Sarayı: Selçuklu Uygarlığının Yaşayan Tanığı / Çinilerin Süslediği Masal Şehri”, *NTV Tarih*, Temmuz 2009, S. 6, s. 28-30.

ARKOUN, Muhammed, “Batı-İslam Kavgasının İç Yüzü: Korku ve Kördöğüşü”, *Yeni Yüzyıl*, 25 Aralık 1994’ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 278-282.

ARLI, Alim, “Mimari Otonomi ve Medeniyet Ben-İdraki Kavramları Bağlamında Turgut Cansever Projelerinde Biçim İşlev Yapı ve Anlam Analizleri, Halil İbrahim Düzenli”, *BSV Bülten*, Yıl: XVII, Eylül-Aralık 2006, S. 62, s. 28-30.

ARMAĞAN, Mustafa, “İslâm Medeniyeti Geriledi mi?”, *Din ve Hayat*, 2011, S. 14, s. 38-41.

ARMOUR, Leslie, “İktisat ve Medeniyet”, çev. İsmail Seyrek, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: VI, Yaz-Güz 2009, S. 21-22 (ö.s.), s. 51-94.

ARVASÎ, S. Ahmet, “İslâm Medeniyetinde Belli Başlı Dönemler”, *Türkiye*, 18 Eylül 1985.

ARVASÎ, S. Ahmet, “İslâm Medeniyetleri ve Şehirler”, *Türkiye*, 15 Şubat 1986.

ARVASÎ, S. Ahmet, “İslâmiyet ve Güçlü Medeniyetler”, *Türkiye*, 13 Şubat 1986.

ARVASÎ, S. Ahmet, “Kültür ve Medeniyet Kavramları”, *Türkiye*, 20 Ocak 1986.

ARVASÎ, S. Ahmet, “Kültür ve Medeniyet Kavramlarının Bir Tahlili”, *Türkiye*, 23 Ocak 1986.

ARVASÎ, S. Ahmet, “Kültür ve Medeniyet Konusunda Kavram Kargaşası”, *Türkiye*, 22 Ocak 1986.

ARVASÎ, S. Ahmet, “Kültür ve Medeniyet” Üzerine”, *Türkiye*, 21 Ocak 1986.

ARVASÎ, S. Ahmet, “Medenileşme ve İslâmiyet”, *Türkiye*, 21 Şubat 1986.

ARVASÎ, S. Ahmet, “Medenileşmede Tabiat ve kültürün Dengesi”, *Türkiye*, 20 Şubat 1986.

ARVASÎ, S. Ahmet, “Medeniyet Ne Demektir, Çeşitleri Var mıdır?”, *Türkiye*, 28 Ocak 1986.

ARVASÎ, S. Ahmet, “Medeniyetler Sürekli”, *Türkiye*, 30 Ocak 1986.

ARVASÎ, S. Ahmet, “Medeniyetler ve Milletler”, *Türkiye*, 31 Ocak 1986.

ARVASÎ, S. Ahmet, “Medeniyetlerin Meydan Okuması”, *Türkiye*, 1 Şubat 1986.

ARVASÎ, S. Ahmet, “Müsbet ve Menfi Yönleri ile Şehirleşme veya Medenileşme”, *Türkiye*, 19 Şubat 1986.

ARVASÎ, S. Ahmet, “Şehirleşme ve İslâmiyet”, *Türkiye*, 14 Şubat 1986.

ARVASÎ, S. Ahmet, “Şehirleşme ve Medeniyet”, *Türkiye*, 11 Şubat 1986.

ARVASÎ, S. Ahmet, “Türk Medeniyeti ve İslâmiyet”, *Türkiye*, 29 Ocak 1986.

ASLAN, Abdurrahman, “Batı, Medeniyet ve İslam?”, *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 383-387.

ATAÖV, Türkkaya, “Küresel Değişim Sürecinde İslâm Dünyası ve Türkiye”, *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloğa*, 2000, s. 139-150.

ATLANSOY, Hüseyin, “Din ve Medeniyet Arasında”, *Kitap Dergisi*, Mart 1987, S. 13 [2. dönem, S. 1], s. 13 [Nedvî, *Din ve Medeniyet Arasında* hk.].

AYAS, Nevzat, “Medeniyet Yolunda”, *Ülkü Halkevleri ve Halkodaları Dergisi*, C. IV, Haziran 1950, S. 42, s. 3-4.

AYDIN, Mehmet, “Medeniyetler Çatışmasını Tartışmak”, *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloğa*, 2000, s. 35-42.

AYDIN, Mustafa, “Medeniyet Olgusu ve Medeniyetler Arası İlişkiler”, *Ay Vakti*, Yıl: VI, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 21-30.

AYDINER, Furkan, “Medeniyet-i Sefahat” ve “Medeniyet-i Fazilet”in Mukayesesi”, *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (ö.s.), s.

AYDOĞAN, Feramuz, “Düşünce ve Uygarlık Tarihi, Hüseyin Öztürk”, *İlim ve Sanat*, Eylül-Ekim 1987, S. 15, s. 93-94.

AYDOĞAN, Mustafa, “Şiirler VII; Ateş, Dans, Kadın ve Medeniyet”, *Hece*, Yıl: VII, Ocak 2003, S. 73 (Diriliş ö.s.), s. 256-260.

AYVAZOĞLU, Beşir, “Bir Medeniyet Teorisi ve Bazı Sorunlar”, *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 12-15.

AZLAL, Eyyüp, “Yahya Kemal’de Medeniyet Tahayyülü”, *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (Medeniyet ö.s.), s. 417-422.

BADAWÎ, Abdurrahman, “Helenleştirilenlerin Yolu: Yunan Felsefesinin İslâm Medeniyetine Nakli”, çev. Osman Baş, *İslâm Kültürü*, c. V: *İslâm’da Kültür ve Bilgi*, ed. E. İhsanoğlu, T.C. Kültür Bakanlığı Y., 1. b., Ankara 2008, s. 439-456.

BAĞCI, Rıza, “Yahya Kemal’in Şiirlerinde Türk Tarihi ve Medeniyeti”, *Türk Yurdu*, Aralık 1993, S. 422, s. 54-56.

BAKİ, Süleyman, “Medeniyetimizin Temeli Olan Vakıflar ve Hayır Müesseseleri”, *Köprü* (Üsküp), Yıl: V, Nisan 2007, S. 23, s. 7-8.

BALTACI, Cahid, “İstanbul Fethinin İslâm Kültür ve Medeniyetine Katkıları”, *II. Uluslararası İstanbul’un Fethi Sempozyumu*, İstanbul Bş. Bld. Y., İstanbul 1997, s. 218-222.

BARTLEY, Robert L., “Batı Kendisine Güvenmelidir”, çev. Erol Göka, *Türkiye Günlüğü*, Güz 1993, S. 24’ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 60-65.

BATI, Selâhattin, “Taklit Uygarlık”, *Varlık*, 1 Ağustos 1954, s. 409, s. 4.

BAYDUR, Mithat, “Küreselleşme ve ‘Sivil Din’”, *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloğa*, 2000, s. 99-104.

BAYKARA, Tuncer, “Mehmed Akif ve Medeniyet”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, S. 1.

BEAUDET, Pierre, “Atina ve Mısır’da Antik Uygarlıklar ve ‘Batı’nın İcad Edilmesi”, *Özgür Üniversite Forumu*, c. I, 1998, S. 2, s. 71-79’dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 308-317.

BEKTAŞ, Bâki, “Medeniyet Kavramı Üzerine”, *İcmâl*, Yıl: V, Temmuz 1988, S. 59, s. 8-10.

BERGEN, Lütfi, “Anti-Bilim ya da Doğu’nun Bilgisi”, *Müfredat*, Mart-Nisan 2011, S. 6, s. 6-7 [J. Needham, *Doğu’nun Bilgisi Batının Bilimi* hk.].

BERGEN, Lütfi, “Kalın Anadoluculuk”, *Müfredat*, Mayıs-Haziran 2011, S. 7, s. 14-15 [İsmet Özel, *Kalın Türk* hk.].

BERGER, Peter L., “Sekülerizmin Gerilemesi”, çev. Ali Köse, *Liberal Düşünce*, c. IV, Bahar 1999, S. 14, s. 84-95’ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 318-336.

BERKİ, Şakir, “Medenî ve Millî Kardeşlik Terbiyesi”, *Türk Yurdu*, Ağustos 1959, S. 6 (276), s. 43.

BERKYER, Hüseyin, “Medeniyetin, Coğrafi Bölgelerin, Irkın ve Gıdaların Dışlarımız Üzerindeki Tesirleri”, *Hür Söz*, 21 Temmuz 1962, S. 1979, s. 3; 23 Temmuz 1962, S. 1980, s. 3.

BIÇAK, Ayhan, “Homo Economicus Medeniyetine Yaklaşımlar: Francis Fukuyama ve Teoman Durallı”, *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 96-106.

BIÇAK, Ayhan, “Kültür, Medeniyet ve Devlet İlişkileri”, *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 88-92.

BİLGE, Muhittin, “Bir Medeniyet Perspektifi Olarak Diriliş Düşüncesi”, *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (Medeniyet ö.s.), s. 445-448.

BİLGE, Muhittin, “Dinî, Tarihi-Sosyolojik Açından Bir Fenomen Olarak Medeniyet: I. Medeniyet ve Modernleşme”, *Simya*, Kasım 1996, S. 1, s. 20-22.

BİLGE, Muhittin, “Dinî, Tarihi-Sosyolojik Açından Bir Fenomen Olarak Medeniyet: II. Kültür ve Medeniyet”, *Simya*, Aralık-Ocak 1997, S. 2, s. 29-30.

BİLGE, Muhittin, “Dinî, Tarihi-Sosyolojik Açından Bir Fenomen Olarak Medeniyet: III. Medeniyete Çeşitli Yaklaşımlar”, *Simya*, Şubat-Mart 1997, S. 3, s. 43-48.

BİLGE, Muhittin, “Dinî, Tarihi-Sosyolojik Açından Bir Fenomen Olarak Medeniyet: IV. Medeniyet İhtalinin Mümkünlüğü ve Aydınlanıdan Öneriler”, *Simya*, Nisan-Mayıs 1997, S. 4, s. 37-47.

BİLGE, Muhittin, “Nurettin Topçu’nun Kültür ve Medeniyet Anlayışı”, *Hece*, Yıl: X, Ocak 2006, S. 109 (ö. s.), s. 234-243.

BİNLER, Hayati, “Şehir ve Medeniyet Teâlâkisi”, *Şehir ve Medeniyet*, Mayıs 2010, S. 3, s. 20-27.

BOLAY, Süleyman Hayri, “Bir Medeniyet Teorisi ve İki Kitap”, *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 56-58 [Yılmaz Özakpınar’ın iki kitabı hk.].

BOLAY, Süleyman Hayri, “Çatışmadan Diyaloğa”, *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloğa*, 2000, s. 59-66.

BRAUDEL, Fernand, “Uygarlıkların Grameri”, *Türkiye Günlüğü*, 2001-2004, S. 67 (ö.s.), s.

BULAÇ, Ali, “Medeniyet” (I), *Mavera*, Yıl: X, Haziran 1986, S. 114, s. 16-25.

BULAÇ, Ali, "Medeniyet" (II), *Mavera*, Yıl: X, Temmuz 1986, S. 115, s. 29-37.

BULAÇ, Ali, "Medine, Medeniyet ve İddia", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 392-395.

BÜLBÜL, İbrahim, "19. Asrın Başlarında Batı Medeniyetini Tanıma, Alma Çabaları ve Bunun Edebiyata Yansıması", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 152-157.

BÜLBÜL, Kudret, "Kültür ve Medeniyet Tartışmalarına Türkiye'den Bakmak", *Şehir ve Medeniyet*, Nisan 2009, S. 1, s. 41-51.

CANBAY TATAR, Hüsnüye, "Batı Medeniyeti ve Cumhuriyet Dönemi Türk Aydını", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 148-151.

CANBAZ, Firdevs, "Kuşlar: Kanatlı Uygarlık", *Hece*, Yıl: VI, Kasım 2002, S. 71, s. 120-121.

CANGIZBAY, Kadir, "Kültür mü Medeniyet mi?", *Türk Yurdu*, Ağustos 1991, S. 394, s. 42-45.

CARREL, Alexis, "Medenî Cemiyet Mantığı mıdır?", çev. Nasuhi Baydar, *Varlık*, 15 Haziran 1937, S. 95, s. 359-360.

CARREL, Alexis, "Medenî Cemiyet ve Âsab Buhranı", *Varlık*, 1 Temmuz 1937, S. 96, s. 373-374.

ÇAĞLAR Mehmet, "Çürüyen Uygarlıkta Büyüyen İslâm", *Mavera*, Yıl: III, Temmuz 1979, S. 32, s. 28.

ÇALIK, Etem, "Hristiyan Medeniyeti'nin Felsefî Kaynakları", *Türkiye Günlüğü*, Kış 2009, S. 96, s. 59-72.

ÇAM, Nusret, "İslâm Medeniyetinde Sanatın ve Sanatçının Olmazsa Olmazları", *Din ve Hayat*, 2011, S. 14, s. 18-23.

ÇARHOĞLU, Bihter, "Medeniyetler Çatışması ve Batı Medyasında İslâm Söylemi: Almanyaya

ÇEBİ, Murat Sadullah, "Yabancı Ulus, Devlet, Medeniyet ve Kültürle İlgili İmgelerin Oluşumunda Medyanın Rolü", *Türk Kültürü*, Ekim 1997, S. 414, s. 603-614.

ÇELİK, Semih, "Bir Medeniyeti Yorumlamak", *Akpınar*, Kasım-Aralık 2009, S. 24, s. 22-31.

ÇENGEL, Yunus A., "Medeniyet: Nedir, Ne Değildir?", *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (ö.s.), s.

ÇETİN, Halis, "Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay Bin Yakzan/Doğu-Robinson Crusoe/Batı)", *Doğu Batı*, Yıl: X, Mayıs-Haziran-Temmuz 2007, S. 41 (ö.s.), s. 45-65.

ÇETİN, Halis, "Medeniyet Tutulmasından Mahalle Baskısına: Global Köylülük", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: VI, Yaz-Güz 2009, S. 21-22 (ö.s.), s. 169-186.

ÇETİN, Halis, "Medeniyet Tutulmasından Mahalle Baskısına: Global Köylülük", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: VI, Yaz-Güz 2009, S. 21-22, s.

ÇETİN, İsmet, "Türk Mitinde Kut İyesi Kıdır ve Medeniyet Değişikliğinde Kıdır'dan Hızır'a Geçiş", *Millî Folklor Dergisi*, Yıl: VII, Yaz 2002, S. 54, s. 30-34.

ÇETİNSAYA, Gökhan, "Huntington, Özakpınar ve Türkiye", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 93-95.

ÇİFTÇİ, B. Sait-Hüseyin Kara, "Medeniyet Eğitimi Kurulur", *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (ö.s.), s.

ÇOLAK, Yılmaz, "Türkiye'de Medeniyet ve Modernleşme", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: VI, Yaz-Güz 2009, S. 21-22 (ö.s.), s.145-167.

DALAR, Levent, "Bozkır, Barbarlar ve Ashab-ı Kehf: Cahit Zarifoğlu Şiirinde Medeniyetler Çatışması", *Cahit Zarifoğlu: Yürek Safında Bir Şair*, Kaknüs Y., 1. b., İstanbul 2003, s. 145-149.

DAVUTOĞLU, Ahmet, "Bunalımdan dönüşüme Batı medeniyeti ve Hristiyanlık", *Divan*, 2000/2, S. 9, s. 1-74.

DAVUTOĞLU, Ahmet, "Fukuyama'dan Huntington'a: Bir Bunalımı Örtme Çabası ve Siyasî Teorinin Pragmatik Kullanımı", *İzlenim*, Yıl: I, Ekim 1993, S. 10, s. 14-16'dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 369-375.

DAVUTOĞLU, Ahmet, "İslam Dünyasının Siyasî Dönüşümü: Dönemlendirme ve Projeksiyon", *Divan*, 2002/1, S. 12, s. 1-50.

DAVUTOĞLU, Ahmet, "Medeniyetlerin Ben-idraki", *Divan*, 1997/1, S. 3, s. 1-53.

DAVUTOĞLU, Ahmet, "Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı", *Divan*, 1999/2, S. 7, s. 1-63.

DE TIZAC, "Bir Turan Sanatı Var mıdır? Medeniyetler Üzerinde Arkeoloji Tetkikleri", çev. Remzi Oğuz [Arık], *Türk Yurdu*, Temmuz 1929, S. 19 (213), s. 2-29.

DEĞİRMENCİOĞLU, M. Coşkun, "Medeniyet ve İki Düşünürümüz", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s.66-70.

DEMİRCİ, Abdullah, "İki Kitap Bir Medeniyet", *Tütün*, Haziran-Temmuz 2010, S. 68, s. 33-36 [*Devlet Ana ve Osmanlı* hk.].

DENİZ, Gürbüz, "Müslümanların Bir De-

ğeri: İbn Haldun (1332/Tunus-1406/Kahire)", *Eskiyeşi*, Yaz 2006, S. 2, s. 104-108.

DİKMEN, Özgür, "Sevil Toplum, Hristiyanlık ve İslâm: Medeniyetler Çatışması mı, Çoklu Moderniteler mi?", Robert W. Hefner", *BSV Bülten*, Yıl: XXI, Mayıs-Ağustos 2010, S. 73, s. 17-19.

DİZDAROĞLU, Hikmet, "Ziya Gökalp'ta Kültür ve Uygarlık Kavramları", *Türk Yurdu*, Şubat 1965, S. 308, s. 35-37.

DOĞAN, Mehmet, "Sözlük Okuyucusunun Notları: Gel de Hicap Etme!", *Ay Vakti*, Yıl: VI, 2007, S. 82-84 (Medeniyet ö.s.), s. 467-472.

DURALI, Teoman, "Medeniyet Tarihinde Felsefe-Bilim", *Türk Kültürü*, Eylül 1985, S. 269, s. 590-595.

DURAN, Bünyamin, "Postseküler Toplumda Bediüzzaman'ı Yeniden Okumak", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (Medeniyet ö.s.), s. 423-444.

DURMAN, Nurettin, "Bir Medeniyet Tasavvuru Olarak Şiir", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 307-308.

DURSUN, Ahmet, "Mehmet Âkif'te 'Medeniyet'", *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (ö.s.), s.

DURSUN, Ahmet, "Mehmet Âkif'te Medeniyet", *Köprü*, 2003, S. 81, s. 92-101.

DÜZENLİ, Yahya, "Bir Medeniyet 'Muhakkik-Mimarı': Turgut Cansever", *Şehir ve Medeniyet*, Nisan 2009, S. 1, s. 21-23.

DÜZGÜN, Şaban Ali, "Bir Şiddetin Anatomisi: Müslümanlar ve Latin Batı Dünyasının Haçlı Seferleri Dönemindeki İlişkileri", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (Medeniyet ö.s.), s. 231-247.

DÜZGÜN, Şaban Ali, "Modern Uygarlığın Çatışmacı Doğasını Besleyen Kökler", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 191-201.

EFE, Adem, "Eşref Edib Fergan ve 'Türkiye-Avrupa' Adlı Makalesi Üzerine Bazı Düşünceler", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: VI, Yaz-Güz 2009, S. 21-22 (ö.s.), s. 125-136.

EKREM, Mehmet Ali, "Türk Medeniyeti'nin Romen Ülkelerindeki İzlerine Dair Bazı Mülâhazalar", *VIII. Türk Tarih Kongresi: Ankara, 11-15 Ekim 1976*, c. III, Türk Tarih Kurumu Y., Ankara 1983, s. 1709-1721.

el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, "İbn Haldun'un Toplum ve Tarih Görüşünün Günümüzdeki Önemi", çev.-düzenleme: M. Macit Karagözoğlu, *BSV Bülten*, Yıl: XVII, Eylül-Aralık 2006, S. 62, s. 66-70.

EMİN, Hüsrev, "Yahya Kemal'in Medeniyet Köprüsü", *Köprü* (Üsküp), Yıl: IV, Nisan 2006, S. 12, s.

EMİN, Nedim, "Medeniyetler Arası Etkileşim ve Klâsikler: Ahmet Davutoğlu", *Köprü*, Yıl: VII, Nisan 2009, S. 33, s. 37-39.

EMRE, Akif, "Bilgelğin 'Medeniyet İdraki', *Şehir ve Medeniyet*, Nisan 2009, S. 1, s. 10-11.

ENGİN, Mehmet Saffet, "Anadolu'da En Eski Türk Medeniyeti ve Cihan Medeniyetlerine Hakimiyeti", *Ülkü*, Haziran 1934, S. 16, s. 263-267.

ENGİN, Mehmet Saffet, "Anadolu'da En Eski Türk Medeniyeti: Eti Abideleri ve San'at Eserleri Araştırmaları Tarihçesi (1)", *Ülkü*, 1934, S. 24, s. 418-426.

ENGİN, Mehmet Saffet, "Anadolu'da En Eski Türk Medeniyeti: Eti Anıtları (Abideleri) ve San'at Eserleri Araştırmaları Tarihçesi (2)", *Ülkü*, Temmuz 1935, S. 29, s. 355-364.

ENGİN, Mehmet Saffet, "Anadolu'da En Eski Türk Medeniyeti: Eti İmparatorluğu", *Ülkü*, Birinci Kânun 1934, S. 22, s. 323-328.

ENGİN, Mehmet Saffet, "Anadolu'da En Eski Türk Medeniyeti: Eti İmparatorluğu", *Ülkü*, İkinci Teşrin 1934, S. 21, s. 164-172.

EREMREM, Nuray, "Medeniyet Üzerine", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 129-132.

ERGİN, Emre, "Medeniyet Üzerine Obur Bir Genelleme", *Müfredat*, Mayıs-Haziran 2011, S. 7, s.12-13 [Jared Diamond, *Tüfek, Mikrop ve Çelik* hk.].

ERKİLET, Alev, "Bilge Bir Sosyolog'da Medeniyet: Pitirim A. Sorokin'in Tarih Felsefesi ve Değişme Kuramı", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 203-218. İlk versiyonu: *Tarih Çevresi*, Eylül-Ekim 1995, S. 18, s. 10-27.

ERKİLET, Alev, "İslam Medeniyetinin Kesik Damarı: Arabeskten Pragmatizme İslami Edebiyat", *Hece*, Yıl: VIII, Haziran-Ağustos 2004, S. 90-92 (Hayat-Edebiyat-Siyaset ö.s.), s. 381-389.

EROĞLU, Bahadır, "Amazonlar Efsanesi ve Çağdaş Medeniyetin Getirdikleri", *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (ö.s.), s.

EROĞLU, Feyzullah, "Batı Medeniyetinin Dünya Kültür Sistemleri Üzerindeki Çözücü Etkileri ve Sosyal Bütünleşmenin Yeniden İnşası", *Türk Yurdu*, Temmuz 2006, S. 227 (588), s. 12-17.

EROĞLU, Nazmi, "Eski Yunan Medeniyeti, Doğu ve Batı", *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (ö.s.), s.

EROL, Reşat, "İnsanlığın Geleceği Açısından Düşünce ve Medeniyet Dönemleri", *Bilgi ve Hikmet*, Güz 1993, S. 4, s.

ERSANLI-BEHAR, Büşra, “Siyaset ve Medeniyet”, *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 59-62.

ERYİĞİT, Süleyman, “Batı ile Karşılaşmalar ve Medeniyetler İttifakı”, *Türk Yurdu*, Şubat 2008, S. 246 (607), S. 28-29.

ESENDEMİR, Şerif, “Dizginlenen Tarih ve Medeniyetler Kapışması”, *Tezkire*, Yıl: XI, Kasım-Aralık 2001, S. 23, s. 158-163 [tanıtma].

ESENLER, Abdülkadir, “Medeniyetlerin Doğuş ve Batış Sebepleri Adlı Eserden Özetler” (I-II), *Hür Söz*, 10-11 Eylül 1962, S. 2021-2022, s. 3.

EVCI, Necmettin, “Şehirlerden Medeniyete”, *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 137-171.

EVKURAN, Mehmet, “Bir Uygarlık Çerçevesi ve Politik Bir Sorun Olarak İslam – Erol Güngör’ün İlham Edilmiş Bir Metni Ekseninde Değerlendirme-”, *Eskiye*, Yaz 2007, S. 6, s. 74-87.

FAZLIOĞLU, İhsan, “İslam Medeniyetine İlişkin Bir Kavram Okuması: *İlmü’ d-Dünyâ ve İlmü’ d-Dîn*”, 1996/2, S. 2, s. 217-224.

FERGAN, Eşref Edip, “Türkiye-Avrupa - Hey’et-i İctimâîleri Arasındaki Mâniyanın İzâlesine Dâir Hareketler-”, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: VI, Yaz-Güz 2009, S. 21-22 (ö.s.), s. 137-144.

FINDIKOĞLU, Z. Fahri, “Akdeniz Medeniyeti ve Türk Tarihi”, *Türk Yurdu*, Şubat 1957, S. 265, s. 566-573.

FUKUYAMA, Francis, “Savaşların Geleceği”, çev. Kadir Koçdemir, *Türkiye Günlüğü*, Ocak-Şubat 1999, S. 54, s. 128-135’ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 195-208.

GENCER, Bedri, “Dinden Medeniyete Batı’dan Doğuya”, *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 53-68.

GENCER, Bedri, “Hıristiyanlaştırmadan Medenileştirmeye Batılı Kozmopolitanizmin Dönüşümü”, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: VI, Yaz-Güz 2009, S. 21-22 (ö.s.), s. 9-40.

GENÇ, Nurullah, “Kültür ve Medeniyet İlişkisi Açısından Bir Yaklaşım Denemesi”, *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 109-110.

GÖKALP, Asım, “Fikire ve Târihe Doyuran Eser: Türk Dünyası Târihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler”, *Türk Yurdu*, Haziran 1990, S. 380, s. 59-60.

GÖKALP, Mehmet, “Şahsiyet ve Eserler: İslâm Medeniyeti Tarihi”, *Hür Söz*, 27 Mart 1962, S. 1887, s. 214.

GÖKALP, Ziya, “Hars ile Medeniyet Münasebetleri”, *Türk Kültürü*, Nisan 1977, S. 174, s. 331-337.

GÖKALP, Ziya, “Hars ve Medeniyet”, *Türk Kültürü*, Mart 1977, S. 173, s. 267-273.

GÖKALP, Ziya, “Harsî İntibah, Medenî İntibah”, *Türk Kültürü*, Eylül 1977, S. 179, s. 695-700.

GÖKDEMİR, Ayvaz, “Anadolu Medeniyetleri” veya “Türkiye Kültürleri” Konusu”, *Türk Yurdu*, Ocak 1990, S. 375, s. 14-17.

GÖKTÜRK, İsmail, “Gönül Medeniyetinde Doğrulmak”, *Taşra Edebiyatı*, Şubat-Mart 2001, S. 1, s. 18-19.

GÜL, Kemal Vehbi, “Türk Ordusu ve Türk Medeniyeti”, *Türk Yurdu*, Haziran-Temmuz 1961, S. 297, s. 25-26.

GÜLER, Ahmet, “İslâm’ın Serüveni”nin Serüveni”, *İzlenim*, Yıl: I, Eylül 1993, S. 9, s. 93-94 [Hodgson’ın eseri hk.].

GÜLER, İlhami, “Haz ve Hız Medeniyeti”, *Haber Gazetesi*, 1 Aralık 2006.

GÜLKIRAN, Murat, “Batı Felsefesinin Tarih Yorumu: Medeniyetler Çatışması”, *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (ö.s.), s.

GÜNAY, Umay, “Türk-İslâm Medeniyeti Dairesi ve Sonrası”, *Millî Folklor Dergisi*, Yıl: II, Yaz 1991, S. 10, s. 7-10.

GÜNAY, Ünver, “Türk Toplumu, Değişim, Din, Kültür ve Medeniyet”, *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 16-21.

GÜNDÜZ, Atalay, “Medeniyetler Çatışması ve Türk Batılılaşmasının İmkânsızlığı”, *Doğu Batı*, Yıl: X, Mayıs-Haziran-Temmuz 2007, S. 41 (ö.s.), s. 177-191.

GÜNGÖR, Erol, “Bir Medeniyetin Kavgası”, *Ortadoğu*, 13 Mayıs 1976.

GÜNGÖR, Erol, “İki Medeniyetin Kavgası”, *Ortadoğu*, 10 Ağustos 1974.

GÜNGÖR, Erol, “Medeniyet ve İslamiyet”, *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 22-24. Ayrıca bk. *İslam Üzerine Düşünceler*, TDV Y., 3. b., Ankara 1988, s. 68-74.

GÜRDOĞAN, Ersin, “Yeni Uluslararası Ekonomik Düzen mi, Yeni Uygarlık mı?”, *Ma-vera*, Yıl: II, Eylül 1978, S. 22, s. 17.

GÜREL, Şükrü Sina, “Küreselleşme ve “Sivil Din”, *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga*, 2000, s. 115-117.

H[ÂMÎT] Z[ÜBEYİR KOŞAY], “Anadolu Arkeolojyası Sorgusu / Von der Osten ile Bir Mülâkat”, *Türk Yurdu*, Birinciteşrin 1930, S. 34 (228), s. 5-10.

HALAÇOĞLU, Yusuf, “Batı Türklerinin Dünya Medeniyetine Kazandırdıkları”, *Türk Yurdu*, Eylül 1998, S. 133 (494), s. 44-46.

HANÇERLİOĞLU, Orhan, "Medeniyet ve Atatürk", *Varlık*, 1 Kasım 1951, S. 376, s. 11.

HANNA, Milad, "Dördüncü Blok", çev. Levent Cinemre, *NPQ Türkiye*, c. II, S. 7, s. 26-28'den: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 245-248.

HATEMİ, Hüseyin, "Medeniyet", *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (ö.s.), s.

HECE, "Bir Uygarlık Tasarımı Olarak *Diriliş*", *Hece*, Yıl: VII, Ocak 2003, S. 73 (ö.s.), s. 3-4.

HİSAR, Abdülhak Şinasi, "Boğaziçi Medeniyeti", *Varlık*, 1 Aralık 1941, S. 202, s. 221-225.

HUNTINGTON, Samuel P., "ABD Ulusal Çıkarlarını Yitirirken", çev. Gülüm Şener, *Radikal*, 12 Ocak 1998, 'den: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 157-162.

HUNTINGTON, Samuel P., "Batı Tektir, Ama Evrensel Değildir", çev. Fazıl Osman Yıldırım, *Türk Yurdu*, Temmuz 1997, S. 119'dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 108-122.

HUNTINGTON, Samuel P., "Cevap: Medeniyetler (Çatışması) Değilse Nedir? Soğuk Savaş-Sonrası Dünyasının Paradigmaları", çev. Mehmet Öz, *Türkiye Günlüğü*, Güz 1993, S. 24'ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 72-84.

HUNTINGTON, Samuel P., "Demokrasi-nin Yönetilemezliği", çev. Hüseyin İlker, *Avrasya Dosyası*, İlkbahar 1994, S. 1'den: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 123-128.

HUNTINGTON, Samuel P., "Medeniyetler Çatışması mı?", çev. Mustafa Çalık, *Türkiye Günlüğü*, Yaz 1993, S. 23'ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 22-49.

HUNTINGTON, Samuel P., "Sağlam Milliyetçilik" & "Medeniyetler Çatışması mı?", çev. Gaye Gökalp-Nurgün Oktik, *Doğu Batı*, Yıl: X, Mayıs-Haziran-Temmuz 2007, S. 41 (ö.s.), s. 69-106.

HUNTINGTON, Samuel P., "Uygarlıklar Savaşı mı?", çev. Yusuf Kaplan, *İzlenim*, Yıl: I, Ekim 1993, S. 10, s. 4-13.

HUNTINGTON, Samuel P., "Üçüncü Demokrasi Dalgası", çev. Atilla Yayla, *Yeni Forum*, Ocak 1992, s. 9-19'dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 129-156.

HÜSEYİN NAMIK [ORKUN], "Türk Medeniyet Tarihine Ait Mühim Bir Keşif", *Ülkü*, Mart 1935, S. 29. s. 355-364.

İŞİN, Ekrem, "Namık Kemal'in Uygarlık Görüntüleri", *Tarih ve Toplum*, Aralık 1988, S. 160, s. 20-22.

İLGİN, Abdülkadir, "Bir Uygarlık Yansıması Olarak Türk Milliyetçiliği", *Türk Yurdu*, Şubat 2010, S. 270 (631), s. 20-23.

İMANÇER, Dilek, "Medeniyetler Çatışması ve Hollywood", *Doğu Batı*, Yıl: X, Mayıs-Haziran-Temmuz 2007, S. 41 (ö.s.), s. 193-206.

İMzasız, "4500 Yıl Evvel Bir Türk Medeniyeti mi?", *Türk Yurdu*, Temmuz 1930, S. 31 (225), s. 17-19.

İMzasız, "Medeniyet ve Teknoloji", *İcmâl*, Yıl: III, Ağustos 1986, S. 36, s. 3-4.

İMzasız, "Örtünme Medeniyettir", *Diriliş*, Yıl: XXIX, Dönem 7, 12 Aralık 1988, S. 20, s. 1 ve 15.

İMzasız, "V. V. Bartold, *İslam Medeniyeti Tarihi* (Prof. Dr. Fuad Köprülü)", *Ülkü*, Mayıs 1940, S. 87, s. 284-285 [tanıtma].

İMzasız, "Yeşildi Medeniyetimin Adı", *Kadın ve Aile*, Nisan 1985, S. 1, s. 24-25.

İNAN, Abdülkadir, "Hürriyet ve Medeniyet mi - Özgürlük ve Uygarlık mı?", *Yaşayan Türkçemiz-II*, Tercüman Gazetesi Y., Ankara 1980, s. 121-122.

İNSEL, Ahmet, "Totalitarizm Umacı ve Yumuşak Konsensüs", *Aktüel*, 7-13 Temmuz 1994, S. 157'den: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 376-381.

İNSEL, Ahmet, "Yeni Sağ ve Uygarlıklar Savaşı" (I-II), *Aktüel*, 14-20 Nisan 1994, S. 145 & 21-27 Nisan 1994, S. 146'dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 376-381.

İPŞİRLİ, Mehmet, "Her Medeniyetin Bir Ansiklopedisi Vardır", *Doğu Batı*, S. 20/1.

İŞCAN, Fehmi, "Türk Milleti ve Muasır Medeniyetler Topluluğu", *Türk Kültürü*, Eylül 1970, S. 95, s. 764-768.

KAFESOĞLU, İbrahim, "Türk Medeniyeti ve Batıya Tesirleri", *Türk Yurdu*, Mart 1959, S. 271, s. 20-23.

KAFESOĞLU, İbrahim, "Türk Milletinin Medeniyet Yolu", *Türk Kültürü*, Ocak 1964, S. 15, s. 1-5.

KAHRAMAN, Âlim, "Medeniyetimiz Karşısında Aydınların Konumu", *Mavera*, Yıl: X, Kasım 1986, S. 119, s. 7-8.

KAHRAMAN, Kemal, "Uygarlıklar Savaşı ya da Huntington Sezar Karakoç'a Karşı", *İzlenim*, Yıl: II, Ocak 1994, S. 13, s. 84-86'dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 397-401.

KAHRAMAN, M. Üveys, "Bir Uygarlık", *Mavera*, Yıl: IV, Nisan 1980, S. 41, s. 41.

KÂHYA, Esin, "Türkler Doğu Uygarlıklarına Katkı Yapmış mıdır?", *Türk Kültürü Kongresi III*, 2009, s. 1435-1442.

KALAYCIOĞLU, Ersin, “Küresel Değişim Sürecinde İslâm Dünyası ve Türkiye”, *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga*, 2000, s. 161-166.

KALTER, Johannes, “Çatışmadan Diyaloga”, *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga*, 2000, s. 67-72.

KANSU, Ceyhan Atuf, “Avrupa Uygarlığı ve Gelenekler”, *Varlık*, 1 Eylül 1954, S. 410, s. 7.

KANSU, Ceyhan Atuf, “Avrupa Uygarlığı”, *Varlık*, 1 Ağustos 1954, S. 409, s. 4.

KAPLAN, Mehmet, “Gaspıralı İsmail’in Avrupa Medeniyeti, Sosyalizm ve İslâmiyet Hakkındaki Eseri”, *Türk Kültürü*, Ekim 1977, S. 180, s. 716-731.

KAPLAN, Mehmet, “Göçebe Medeniyetinin Üstünlüğünü Sağlayan Vasıtalar”, *Türk Yurdu*, Mart 1955, S. 242, s. 657-659.

KAPLAN, Mehmet, “Mehmet Akif’in İslâmiyet ve Garp Medeniyeti Hakkında Görüşleri”, *Bilgi*, C. XX, Şubat 1967, S. 236-237, s. 26-28.

KAPLAN, Mehmet, “Şark-Garp Medeniyeti Karşısında Türkiye”, *Türk Yurdu*, Şubat 1960, S. 11 (281), s. 11-12.

KAPLAN, Ramazan, “Safahat’ta Medeniyet Tasavvuru”, *Mehmet Akif Bilgi Şöleni*, 2007, s. 24-31.

KAPLAN, Yusuf, “Bilge Mimar Turgut Cansever’in Medeniyet Tasavvuru”, *Şehir ve Medeniyet*, Nisan 2009, S. 1, s. 28-29.

KAPLAN, Yusuf, “Medeniyet Buhranı, Bediüzzaman ve Dil’i: Bir Milat ve Üstünlük Kurucu Düşünür Olarak Bediüzzaman”, *Köprü*, Bahar 2008, S. 102, s.

KAPLAN, Yusuf, “Medya Uygarlığı: ‘Post-İslam’ ve Postmodernizm’in Konumlandırılması”, *İzlenim*, Yıl: I, Haziran 1992, S. 6, s. 34-38.

KARA, Mustafa, “Medeniyet Tarihimizde Türkler ve Zaviyeler”, *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s.108-115.

KARA, Mustafa, “Medeniyetimiz ve Derişlerimiz”, *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 309-315.

KARACA, Yakup, “Babil Kalıntıları Uğru-na Irak’ta İslâmî Mirası Silme Çalışmaları”, *İslâm*, Nisan 1985, S. 20, s. 14-15.

[KARAKOÇ, Sezai], “Fizikötesi Açısından Medeniyetimizin Büyük Krizi I”, *Diriliş*, Yıl: XXIX, Dönem 7, 17 Ekim 1988, S. 13, s. 2-4.

[KARAKOÇ, Sezai], “Fizikötesi Açısından Medeniyetimizin Büyük Krizi II”, *Diriliş*, Yıl: XXIX, Dönem 7, 24 Ekim 1988, S. 14, s. 2-3.

[KARAKOÇ, Sezai], “Fizikötesi Açısından Medeniyetimizin Büyük Krizi IV”, *Diriliş*, Yıl: XXIX, Dönem 7, 7 Kasım 1988, S. 16, s. 2-3 ve 14.

[KARAKOÇ, Sezai], “Fizikötesi Açısından Medeniyetimizin Büyük Krizi V”, *Diriliş*, Yıl: XXIX, Dönem 7, 14 Kasım 1988, S. 17, s. 2-3.

[KARAKOÇ, Sezai], “Fizikötesi Açısından Medeniyetimizin Büyük Krizi VI”, *Diriliş*, Yıl: XXIX, Dönem 7, 21 Kasım 1988, S. 18, s. 2-3 ve 16.

[KARAKOÇ, Sezai], “Fizikötesi Açısından Medeniyetimizin Büyük Krizi VII”, *Diriliş*, Yıl: XXIX, Dönem 7, 28 Kasım 1988, S. 19, s. 2-3 ve 14.

[KARAKOÇ, Sezai], “Fizikötesi Açısından Medeniyetimizin Büyük Krizi VIII”, *Diriliş*, Yıl: XXIX, Dönem 7, 5 Aralık 1988, S. 20, s. 2-3.

[KARAKOÇ, Sezai], “Fizikötesi Açısından Medeniyetimizin Büyük Krizi IX”, *Diriliş*, Yıl: XXIX, Dönem 7, 12 Aralık 1988, S. 21, s. 2-3 ve 14.

[KARAKOÇ, Sezai], “Fizikötesi Açısından Medeniyetimizin Büyük Krizi X”, *Diriliş*, Yıl: XXIX, Dönem 7, 19 Aralık 1988, S. 22, s. 2-3.

[KARAKOÇ, Sezai], “Fizikötesi Açısından Medeniyetimizin Büyük Krizi XI”, *Diriliş*, Yıl: XXIX, Dönem 7, 26 Aralık 1988, S. 23, s. 2-3 ve 14.

[KARAKOÇ, Sezai], “Fizikötesi Açısından Medeniyetimizin Büyük Krizi XII”, *Diriliş*, Yıl: XXX, Dönem 7, 2 Ocak 1989, S. 24, s. 2-3.

[KARAKOÇ, Sezai], “Fizikötesi Açısından Medeniyetimizin Büyük Krizi XIII”, *Diriliş*, Yıl: XXX, Dönem 7, 9 Ocak 1989, S. 25, s. 2-3 ve 14.

[KARAKOÇ, Sezai], “Fizikötesi Açısından Medeniyetimizin Büyük Krizi XIV”, *Diriliş*, Yıl: XXX, Dönem 7, 16 Ocak 1989, S. 26, s. 2-3.

[KARAKOÇ, Sezai], “Fizikötesi Açısından Medeniyetimizin Büyük Krizi XV”, *Diriliş*, Yıl: XXX, Dönem 7, 23 Ocak 1989, S. 27, s. 2-3.

[KARAKOÇ, Sezai], “Fizikötesi Açısından Medeniyetimizin Büyük Krizi XVI”, *Diriliş*, Yıl: XXX, Dönem 7, 30 Ocak 1989, S. 28, s. 2-3.

[KARAKOÇ, Sezai], “Fizikötesi Açısından Medeniyetimizin Büyük Krizi XVII”, *Diriliş*, Yıl: XXX, Dönem 7, 6 Şubat 1989, S. 29, s. 2-3.

KARATAŞ, Dilek, “Bir Medeniyet Çizgisi: Hat, Gökhan Ateştürk-Savaş Barkçin-Fuat Başar”, *BSV Bülten*, Yıl: XXII, Eylül-Aralık 2010, S. 74, s. 43-44.

KARDAŞ, Rıza, “Doğumunun 101. Yılı Dolayısıyla Ziya Gökalp’te Kültür ve Medeniyet Anlayışı Üzerine Bir Deneme-I”, *Türk Kültürü*, Mart 1977, S. 173, s. 257-266.

KARDAŞ, Rıza, "Doğumunun 101. Yılı Dolayısıyla Ziya Gökalp'te Kültür ve Medeniyet Anlayışı Üzerine Bir Deneme-II", *Türk Kültürü*, Nisan 1977, S. 174, s. 321-330.

KARDAŞ, Rıza, "Doğumunun 101. Yılı Dolayısıyla Ziya Gökalp'te Kültür ve Medeniyet Anlayışı Üzerine Bir Deneme-III", *Türk Kültürü*, Mayıs 1977, S. 175, s. 411-420.

KARDAŞ, Rıza, "Doğumunun 101. Yılı Dolayısıyla Ziya Gökalp'te Kültür ve Medeniyet Anlayışı Üzerine Bir Deneme-IV", *Türk Kültürü*, Haziran 1977, S. 176, s. 459-469.

KARDAŞ, Rıza, "Doğumunun 101. Yılı Dolayısıyla Ziya Gökalp'te Kültür ve Medeniyet Anlayışı Üzerine Bir Deneme-V", *Türk Kültürü*, Temmuz 1977, S. 177, s. 541-551.

KARDAŞ, Rıza, "Doğumunun 101. Yılı Dolayısıyla Ziya Gökalp'te Kültür ve Medeniyet Anlayışı Üzerine Bir Deneme-VI", *Türk Kültürü*, Ağustos 1977, S. 178, s. 611-619.

KARDAŞ, Rıza, "Doğumunun 101. Yılı Dolayısıyla Ziya Gökalp'te Kültür ve Medeniyet Anlayışı Üzerine Bir Deneme-VII", *Türk Kültürü*, Eylül 1977, S. 179, s. 687-694.

KARDAŞ, Rıza, "Doğumunun 101. Yılı Dolayısıyla Ziya Gökalp'te Kültür ve Medeniyet Anlayışı Üzerine Bir Deneme-VIII", *Türk Kültürü*, Ekim 1977, S. 180, s. 773-777.

KARDAŞ, Rıza, "Doğumunun 101. Yılı Dolayısıyla Ziya Gökalp'te Kültür ve Medeniyet Anlayışı Üzerine Bir Deneme-IX", *Türk Kültürü*, Ocak 1978, S. 183, s. 163-167.

KARLIĞA, Bekir, "Bir Uygarlık Düşünüri Olarak Mehmed Âkif", *Yedi İklim*, C. XII, Aralık 1999-Ocak 2000, S. 117-118, s. 22-29.

KAUSIKAN, Bilahari, "İnsan Hakları Asya Gücüne Uyum Göstermelidir", *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 224-226.

KAYA, Bayram, "Medeniyetler Çatışması mı Kültürel Faşizm mi?", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 257-261.

KAYA, Vural, "Yitik Bir Medeniyet: Mektup Medeniyeti", *Hece*, Yıl: X, Haziran-Ağustos 2006, S. 114-116 (ö. s.), s. 103-105.

KAZICI, Ziya, "İslam Medeniyeti", *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (ö.s.), s.

KAZICI, Ziya, "Osmanlılarda Eğitim-Öğretim ve İlmî Hayat", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 317-326.

KAZMAZ, Süleyman, "Atatürk Düşüncesinde Türk Medeniyeti", *Türk Kültürü*, Temmuz 1999, S. 435, s. 385-395.

KAZMAZ, Süleyman, "Atatürk ve Millî Medeniyet", *Türk Kültürü*, Kasım 1986, S. 283, s. 687-697.

KAZMAZ, Süleyman, "Millî Kültürü Muasır Medeniyet Seviyesinin Üstüne Çıkarmak Açısından Batı Kavramı", *Türk Kültürü*, Ocak 2001, Z. 453, s. 18-24.

KAZMAZ, Süleyman, "Türk Medeniyeti Çalışmalarında Yeni Bir Adım: Anış", *Türk Kültürü*, Şubat 1998, S. 418, s. 123-124.

KENTEL, Ferhat, "Medeniyet, Kültür ve Batı", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 388-391.

KILIÇBAY, Mehmet Ali, "Uygarlığın Ödülü Olarak Kaygı", *Doğu Batı*, S. 6, s.

KIRPIK, Güray, "Üst Üste Gelen "Tarih"ler ve Renkli "Medeniyet"ler Şahri: Kâhire", *İdeal-kent*, Mayıs 2010, S. 1, s. 142-143.

KİRAS, İbrahim, "Tarihin Sonu"nu İslâm Geciktiriyor Dünya Sisteminin Alternatif İslâm", *İzlenim* (haftalık), 9 Nisan 1994, S. 6'dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 402-405.

KOCA, Salim, "Eski Mezopotamya'da Tarih, Kültür ve Medeniyet", *Türk Yurdu*, Mayıs 1992, S. 403, s. 38-44.

KOCA, Salim, "Selçuklular'da Kültür ve Medeniyet", *Türk Yurdu*, Eylül 1992, S. 395, s. 52-55.

KODAMAN, Bayram, "Medeniyet-Kültür", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 53-55.

KOR, Zahide Tuba, "Uluslararası Medeniyetler ve Dünya Düzenleri Sempozyumu", *BŞV Bülten*, Yıl: XVII, Mayıs-Ağustos 2006, S. 61, s. 6-10.

KOŞAY, Hâmit Zübeyr, "Beşer Medeniyeti Beynelmîl Müzesini Kurma Fikri", *Türk Yurdu*, Mart 1959, S. 271, s. 50.

KÖK, Mustafa, "Felsefenin Medeniyet Yaratmadaki Rolü ve Nurettin Topçu", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 166-169.

KÖKTÜRK, Milay, "Uygarlığın Dili: Sanat", *Türk Yurdu*, Temmuz 2009, S. 263 (624), s. 12-13.

KÖPRÜLÜ, Cemal, "Türk Medeniyet Tarihi'nin Kurucularından Fuad Köprülü (4 Aralık 1890-28 Haziran 1966)", *Türk Kültürü*, Temmuz 1977, S. 177, s. 558-564.

KÖPRÜLÜ, Fuat, "Azerbaycan'ın Medeniyet Tarihi Nasıl Yazılabilir?", *Türk Kültürü*, Haziran 1967, S. 56, s. 607-669.

KÖRÜKÇÜ, Muhtar, "Medeniyet", 1 Kasım 1949, S. 352, s. 11 (öykü).

KÖSE, Ömer Faruk, "Mağaradan Medeniyete", *Üslup*, Mayıs-Haziran 2009, S. 3, s. 3-4.

KÖSOĞLU, Nevzat, "İslâmiyetin Üç Me-

deniyet Hamlesi", *Türk Yurdu*, Kasım 1989, S. 373, s. 15-19.

KÖSOĞLU, Nevzat, "Yeni Bir Kültür ve Medeniyet Ayrımı", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489), s. 4-8.

KÖYMEN, Nusret, "Medeniyetlerin Doğuş ve Batış Tarihlerine Bir Bakış", *Varlık*, 1 Nisan 1939, S. 138, s. 200-204.

KUBAN, Doğan, "Divriği Ulu Camii: Dünyada Eşi Benzeri Yok / Kapının Heykelini Yapan Medeniyet", *NTV Tarih*, Temmuz 2009, S. 6, s. 26-27.

KURAN, Ercüment, "Türkiye'nin Medeniyet Değiştirmesi", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128.

KURAN, Ercüment, "Türkiye'nin Medeniyet Değiştirmesi", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 25-26.

KURAN, Ercüment, "Üniversite ve Yüksek Okullarımızda Medeniyet Tarihi Öğretiminin Lüzumu", *Türk Kültürü*, Nisan 1964, S. 18, s. 49-50.

KURTH, James, "Asıl Çatışma", kısaltarak çev. Zeynep Şahin, *Siyasal Araştırmalar*, Yaz 1995, S. 3'ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 209-223.

KUTLU, Sönmez, "Yeni Dünya Karşısında Alternatif Bir İslâm Medeniyeti Mümkün mü?", *Türk Yurdu*, Ağustos 1994, S. 430, s. 2-9.

KUTLUER, İlhan, "Milletlerarası "Tarihte ve Günümüzde Şiilik" Sempozyumunun Düşündürdükleri: Aynı Ümmet, Aynı Medeniyet", *İzlenim*, Yıl: I, Nisan 1993, S. 4, s. 75-77.

KÜÇÜK, Sezai, "Anadolu'da Bir Cemal Tellelisi: Mevlana", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (Medeniyet ö.s.), s. 399-408.

LAÇİNER, Ömer, "Yeni Çağın Eşiğinde Kültürel Kaynak ve Kimlik Üzerine Bir Çerçeve", *Bilgi ve Hikmet*, Güz 1993, S. 4'ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 444-463.

LANGHORNE, Richard, "Küresel Değişim Sürecinde İslâm Dünyası ve Türkiye", *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloğa*, 2000, s. 121-138.

LEKESİZ, Ömer, "Diriliş ve Uygarlık", *Hece*, Yıl: VII, Ocak 2003, S. 73 (ö.s.), s. 20-39.

LEKESİZ, Ömer, "Uygarlıkların Diyaloğu", *Mavera*, Yıl: VII, Ekim 1983, S. 83, s. 14-19.

LEWIS, Bernard, "Fatih'in Getirdiği Medeniyet", *Hayat Tarih ve Edebiyat Mecmuası*, Yıl: XIV, Eylül 1978, S. 9, s. 59-63.

LÖKÇE, Ahmet, "Qytetërimi nje Teori e Qytetërimit / Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi, çev. Ali Pajaziti, Logos-A

yayını", *Köprü*, Yıl: VII, Mayıs 2009, S. 34, s. 38 [kitap tanıtma].

LÖKÇE, Ahmet, "Tri Çështjet -Teknika, Civilizimi, Tëhuajësi / Üç Mesele -Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma-, Yazar: İsmet Özel, çev. Ali Pajaziti, Logos-A yayını", *Köprü*, Yıl: VII, Mayıs 2009, S. 34, s. 40.

LÖKÇE, Ahmet, "Türk Edebiyatına ve Türk Düşüncesine Ait Eserler Dizisi Arnavutçada: Şemseddin Sami, *Qytetërimi İslam* [Medeniyet-i İslâmiyye], çev. Mehdi Polisi, Logos-A yayını", *Köprü*, Yıl: VII, Nisan 2009, S. 33, s. 41 [kitap tanıtma].

MAHBUBANI, Kishore, "İnhitatin Tehlikeleri: Diğerlerinin Batı'ya Öğrettikleri", çev. Mustafa Çalık, *Türkiye Günlüğü*, Güz 1993, S. 24'ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 66-71.

MANZOOR, S. Pervez, "Modernite ve Aşkınlık", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (Medeniyet ö.s.), s. 372-375.

MANZOOR, S. Pervez, "Modernitenin Krizi ve İslam", çev. Salih Bayram, *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (Medeniyet ö.s.), s. 355-361.

MANZOOR, S. Pervez, "Şehrin ve Medeniyetin Ötesinde", çev. Salih Bayram, *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 173-180.

MEHMED HAKKI, "İfadecik: İnsan tab'an medenîdir", *Volkan*, 20 Mart 1909, S. 79, s. 382-383.

MEMET FUAT [BENGÜ], "Anadolu Uygarlığı", *Yazko Edebiyat*, Temmuz 1981.

MEMİŞ, Ekrem, "Bakır Madenin Eski Anadolu Medeniyeti'nin Gelişmesindeki Rolü ve Önemi", *X. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 22-26 Eylül 1986*, c. I, Türk Tarih Kurumu Y., Ankara 1990, s. 79-86.

MEMİŞ, Şefik, "Fethi Gemuhluoğlu: Bir Medeniyet Muhyisi", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 463-466.

MENGÜŞOĞLU, Metin Önal, "Medeniyet Tektir", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 97-101.

MERMUTLU, Bedri, "Akkültürasyon Olarak Medeniyet ve Şinasi", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: VI, Yaz-Güz 2009, S. 21-22 (ö.s.), s. 95-104.

MICHEL, Thomas, "Çatışmadan Diyaloğa", *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloğa*, 2000, s. 45.

MİYASOĞLU, Mustafa, "Edebiyat Geleceğimiz ve Medeniyet Anlayışımız", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 299-305.

MUVAFFAK NACİ, "İnsanlar ve Medeniyet", *Varlık*, 1 Eylül 1934, S. 28, s. 54-55.

MÜFTÜOĞLU, Atasoy, "Yeryüzünün Bütün Ufukları", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (Medeniyet ö.s.), s. 103-108.

MÜNİF, Abdurrahman, "Bir Uygarlığa Karşı Savaş", çev. Aksu Bora, *Birikim*, Haziran 1991, S. 26'dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 283-289.

NAR, Ali, "Edebiyat'ın İslamcası", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (Medeniyet ö.s.), s. 257-298.

NARLI, Mehmet, "Yahya Kemal, Havza Medeniyeti ve Nev-Yunanilik", *Hece*, Yıl: XII-I, Ocak 2009, S. 145, s. 73-78.

NEBİOĞLU, Osman, "En Medenî İnsan", *Resimli Yirminci Asır*, Yıl: I, 18 Nisan 1953, S. 36, s. 3.

NECİP ALİ, "Kültür ve Medeniyet", *Ülkü*, Nisan 1933, S. 3, s. 244-254.

NURSİ, Said, "Kur'an, ancak umurun, lââkal ekseriyetin saadetini tazammun eden bir medeniyeti kabul eder.", *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (ö.s.), s.

OKAY, M. Orhan, "Kültür ve Medeniyet", *Millî Eğitim*, Ocak 1989, S. 81. s.

ORKUN, Hüseyin Namık, "Türk Medeniyet Tarihine Ait Bir Eser", *Ülkü: Millî Kültür Dergisi*, C. X, 1 Eylül 1946, S. 119, s. 7-8.

ORMAN, İsmail, "Osmanlı Su Medeniyeti: Üsküdar'daki Su Tesisleri Bağlamında Bir Değerlendirme", *Üsküdar Sempozyumu-I*, 23-25 Mayıs 2003: *Bildiriler*, c. I, ed. Zekeriya Kurşun vd., Üsküdar Belediyesi Y., İstanbul 2004, s. 117-136.

ORTAYLI, İlber, "Çatışmadan Diyaloga", *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga*, 2000, s. 73-83.

ÖNDER, Mehmet, "Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Kurulurken", *Hisar*, Ocak 1967, S. 37, s. 4.

ÖKSÜZ, İskender, "Hars ve Medeniyet Aynı mıdır; Birleşik mi?", *Türk Yurdu*, Temmuz 2007, S. 239 (560), S. 5-6.

ÖKTEM, Niyazi, "Fatih ve Medeniyet", *Fatih Sempozyumları I-II-III, 2005-2006-2007*, Fatih Belediye Başkanlığı Y., İstanbul 2008, s. 315-317.

ÖNAL, Mehmet, "Batı Medeniyeti ile Doğu Medeniyetinin Karşılaştırılması", *Türk Yurdu*, Kasım 1988, S. 368, s. 45-46.

ÖZAKPINAR, Yılmaz, "Ziya Gökalp'da Kültür ve Medeniyet Kavramı", *Türk Yurdu*, Mart 1996, S. 449, s. 5-21.

ÖZCAN, Ali Rıza, "Medeniyetin Kılıcı Hüsn-i Hat Sanatı", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 279-286.

ÖZCAN, Mustafa, "Barbar ve Medeni", *Yeni Şafak*, 27 Şubat 1995'ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 385-387.

ÖZCAN, Mustafa, "Meş'um Teori", *Yeni Şafak*, 7 Şubat 1995'ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 382-384.

ÖZÇELİK, Mustafa, "Mehmet Akif'in Batı'ya Bakışı", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (Medeniyet ö.s.), s. 409-416.

ÖZDAĞ, Muzaffer, "Medeniyetler Çatışması Üzerine", *Avrasya Dosyası*, C. I, İlkbahar 1994, S. 1, s.

ÖZDEMİR, Hüseyin, "Batı Medeniyeti ve Cemil Meriç", *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (ö.s.), s.

ÖZDİNÇ, Ömer, "İbn Haldun'a Göre Beda'et ve Hadaret'te Fert Toplum İlişkisi", *BSV Bülten*, Yıl: XVII, Eylül-Aralık 2006, S. 62, s. 71-79.

ÖZEL, Mustafa, "Medeniyetler ve Dünya Düzenleri Sempozyumunun Sunuş Konuşması", *BSV Bülten*, Yıl: XVII, Mayıs-Ağustos 2006, S. 61, s. 5.

ÖZGER, Mehmet, "Diriliş Düşüncesinde Medeniyet ve Aydın", *Biat*, Yıl: V, Yazbahar 2000, S. 6, s. 37.

ÖZKAN, Senail, "Medeniyet Kavşağında İki Sonsuzluk Yolcusu", *Türkiye Günlüğü*, 2001-2004, S. 67 (ö.s.), s.

ÖZÖNDER, Hasan, "Türk Medeniyeti Tarihi Meselesi", *Türk Kültürü*, Mart 1973, S. 125, s. 269-273.

ÖZTÜRK, Nurettin, "Mehmet Akif Ersoy'un Bilim ve Medeniyet Anlayışı", *Millî Eğitim*, Ekim-Aralık 1987, S. 74, s. 58-61.

ÖZÜTEMİZ, Eyüp, "Kültür Başkenti'nde Kaybolan Mirasımız: Okmeydanı'nda Medeniyetin İzleri Siliniyor mu?", *Yedi Kıt*, Mayıs 2009, S. 9, s. 34-36.

ÖZYURT, Cevat, "Samuel Huntington'un "Medeniyetler Çatışması" Tezinin Eleştirisi", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 249-256.

PERİNÇEK, Doğu, "Hristiyan-Müslüman Çatışması", *Aydınlık*, 19 Ekim 1993'ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 394-396.

PICCO, Giandomenico, "Düşmansız Barış Olabilir mi?", çev. Levent Cinemre, *NPQ Türkiye*, c. II, S. 7, s. 34-35'ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 269-271.

POYRAZ, Hakan, "Bölünük Kimlik, Çatışan Medeniyet", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 74-80.

PÖGGELER, Otto, “Doğu-Batı Diyalogu: Heidegger ve Lao-Tzu”, çev. Jale Özata Dirlıkya-pan, *Doğu Batı*, Yıl: X, Mayıs-Haziran-Temmuz 2007, S. 41 (ö.s.), s. 11-44.

RADO, Şevket, “Medeniyet”, *Varlık*, 1 Ekim 1947, S. 327, s. 7.

REEL, A. Hidayet, “Medeniyetçi ve Milli-yetçi Lider”, *Türk Yurdu*, Şubat 1967, S. 332, s. 45-47.

REMZİ OĞUZ [ARIK], “Akdeniz Medeni-yeti / Son Otuz Senelik Arkeoloji Keşiflerinin Medeniyet Tarihinde Yaptığı Tadiller” (I), *Türk Yurdu*, Eylül 1929, S. 21-22 (215-216), s. 33-39.

REMZİ OĞUZ [ARIK], “Akdeniz Medeni-yeti / Son Otuz Senelik Arkeoloji Keşiflerinin Medeniyet Tarihinde Yaptığı Tadiller-II: Girit'te Arkeolojik Araştırmaların Tarihi I”, *Türk Yurdu*, Mayıs 1930, S. 29 (223), s. 36-40.

REMZİ OĞUZ [ARIK], “Akdeniz Medeni-yeti / Son Otuz Senelik Arkeoloji Keşiflerinin Medeniyet Tarihinde Yaptığı Tadiller-III: Girit'te Arkeolojik Araştırmaların Tarihi II. Bulunan Eserlerin Öğrettiği”, *Türk Yurdu*, Haziran 1930, S. 30 (224), s. 14-24.

REMZİ OĞUZ [ARIK], “Akdeniz Medeni-yeti / Son Otuz Senelik Arkeoloji Keşiflerinin Medeniyet Tarihinde Yaptığı Tadiller-IV: Gi-rit'te Arkeolojik Araştırmaların Tarihi III. Bu-lunan Eserlerin Öğrettiği”, *Türk Yurdu*, Eylül 1930, S. 33 (227), s. 11-18.

ROCHER, Guy, “Kültür Medeniyet ve İde-oloji”, çev. Eriman Topbaş, *Türk Yurdu*, Mayıs 1990, S. 379, s. 24-29.

ROCHER, Guy, “Kültür Medeniyet ve İde-oloji-II: Kültürün Psikik Fonksiyonu”, çev. Eri-man Topbaş, *Türk Yurdu*, Haziran 1990, S. 380, s. 32-36.

ROYAL, Robert, “Küreselleşme ve “Sivil Din”, *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga*, 2000, s. 87-98.

RUSSEL, Bertrand, “Medeniyetimiz Tehli-kededir”, *Varlık*, 1 Şubat 1951, S. 367, s. 11.

SAID, Edward W., “Cehaletin Çatışması”, çev. Nurgün Oktik-Gaye Gökalp, *Doğu Batı*, Yıl: X, Mayıs-Haziran-Temmuz 2007, S. 41 (ö.s.), s. 109-114 [Huntington'a cevap].

“Samuel P. Huntington'ın Türkiye'de Ver-diği Konferans”, çev. Sadrettin Karahocagil, *Salı Konferansları*, SPK Y., Ankara 1997, s. 227-243'ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 163-183.

SANÉ, Pierre, “İnsan Hakları ve Kültürler Çatışması”, çev. Levent Cinemre, *NPQ Türkiye*, c. II, S. 7, s. 30-31'den: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 260-263.

SARIBAY, Ali Yaşar, “Medeniyetlerarası Diyalog Kongresi”, *Medeniyetler Çatışmasın-dan Diyaloga*, 2000, s. 169-175.

SARUHAN, Müfit Selim, “Farabi'de Me-deniyetin Kurucu İlkeleri Üzerine”, *Kutadgubi-lig*, Ekim 2010, S. 18, s. 383-399.

SAYIN, Zeynep B., “Batı Modernizmi İslâm Fundamentalizmi”, *Yeni Şafak*, 29 Ağustos 1997'den: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 437-443.

SAYYID, Bobby S., “İslami Yenilenme Neden Modernitenin Bir Ürünü Değildir?”, *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (Medeniyet ö.s.), s. 364-367.

SELİM, Mustafa - Enes Özkan, “Doğu Me-deniyeti ve Batı Zihniyeti”, *Sus: Edebiyat ve Fi-kir Dergisi*, Ağustos-Eylül 2009, S. 6, s. 19-20.

SELMAN, Y., “Medeniyet Perspektifli Bir Dış Politika Anlayışı”, *İzlenim*, Yıl: II, Ocak 1994, S. 13, s. 88-89 [Sezai Karakoç hk.].

SEZGİN, Fuat, “İslâm Medeniyetinin Geri-lemesi”, *Türk Yurdu*, Eylül 1960, S. 288, s. 23-27.

SİPAHI, M., “Medeniyet: Hayır, İptidailik: Evet”, *Hür Söz*, 24 Temmuz 1962, S. 1981, s. 3.

SOLAK, Mehmet, “İnsanlığın Medeniyet Destanı / Roger Garaudy”, *Hece*, Yıl: I, Ekim 1997, S. 10, s. 89-90 [tanıtım].

SOY, Bayram, “Birinci Dünya Savaşı'ndan İkinci Irak Savaşı'na Orta Doğu: Medeniyetler Çatışması mı, Çıkar Mücadelesi mi?”, *Doğu Batı*, Yıl: X, Mayıs-Haziran-Temmuz 2007, S. 41 (ö.s.), s. 117-145.

SÖNMEZ, Selim, “Medeniyet, Kur'an Me-deniyeti ve Evrensellik İnkânları”, *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (ö.s.), s.

STOWASSER, Barbara, “Medeniyetler Çatışmasını Tartışmak”, *Medeniyetler Çatışma-sından Diyaloga*, 2000, s. 19-34.

SULLIVAN, Anthony, “Muhafazakârlık, Çoğulculuk ve İslâm”, çev. Melih Yürüşen, *Li-beral Düşünce*, c. II, Kış 1997, S. 5, s. 71-78'den: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 337-349.

SÜLEYMANPASİÇ, Mehmet, “Türkün Medeniliğini ve Avrupalılığını İddia ve Müdafaa Eden Bir Hırvat Politikacısı”, *Varlık*, C. IX, 15 Eylül 1939, S. 149, s. 151-152.

ŞAHİN, İbrahim, “Tanzimat Devri Münev-veri ve Medeniyet Meselesi”, *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 121-128.

ŞAKAR, Cemal, “Şehir Medeniyet Kültür Retoriği”, *Hece*, Yıl: XIII, Haziran-Ağustos 2009, S. 150-151, s. 424-427.

ŞEHİSÜVAROĞLU, Halûk Y., “Medeniyetimize Dair”, *Hür Söz*, 29 Ekim 1962, S. 2063, s. 3.

ŞEHİSÜVAROĞLU, Lütfi, “Yeniden Medeniyet İbdası İçin Medeniyet Telakkilerini Yeniden Tartışmalıyız: Yüz Yıl Sonra Gökalp’ı Aşmak”, *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 81-87.

ŞEKER, M. Fatih, “Cihad Medeniyeti ve Gaziyân-ı Rum”, *Mostar*, Nisan 2009, S. 50, s. 34-36.

ŞEN, Mustafa, “Varlık, Anlam ve Medeniyet: Üç Varlık Tasavvuru, Üç Anlam ve Üç Medeniyet”, *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 11-20.

ŞENEL, Cahit, “Değişen dünya Değişen Tasavvur: Kanada’da İslâm - Osmanlı Medeniyeti’nde Felsefe ve Bilim Tarihi Çalışmaları, İhsan Fazlıoğlu”, *BSV Bülten*, Yıl: XXI, Mayıs-Ağustos 2010, S. 73, s. 72-74.

ŞENER, Sami, “Medeniyetler Arası Çatışma Teorileri ve Tarihin Sonu Üzerine”, *Nehir*, Aralık 1994-Ocak 1995, S. 15-16’dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 421-436.

ŞENOL, Hüseyin Fırat, “İbn Haldun’da Tarih-Umran İlişkisi”, *Kutadgubilig*, Mart 2011, S. 19, s. 431-442.

ŞENOL, Mahmut, “Medeniyet Tartışmalarında Mavi Anadoluçuluk Akımının Yeri Mavi Gezi Teknelerinden Anadolu Kıyılarına Bakmak”, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: VI, Yaz-Güz 2009, S. 21-22 (ö.s.), s. 105-124.

ŞENOL, Mahmut, “Medeniyet Tartışmalarında Mavi Anadoluçuluk Akımının Yeri”, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: VI, Yaz-Güz 2009, S. 21-22, s.

ŞENOL, Sümer, “Mehmet Âkif ve Medeniyet”, *Hisar*, Şubat 1968, S. 50 (125), s. 3-4 ve 27.

ŞENTÜRK, Recep, “Açık Medeniyet ve Sosyal İçerme”, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: VI, Yaz-Güz 2009, S. 21-22 (ö.s.), s. 41-49.

ŞENTÜRK, Recep, “Açık Medeniyet ve Sosyal İçerme”, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: VI, Yaz-Güz 2009, S. 21-22, s.

ŞENTÜRK, Recep, “Açık Medeniyet: Bir Fıkıh Medeniyeti Olarak İslâm”, *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 31-51.

ŞENTÜRK, Recep, “Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun?”, *İbn Haldun*, 2009, s. 227-268.

ŞİBAY, Halim Sabit, “İnsaniyet, Fikr-i Dinî, Medeniyet”, çeviriyazı: Adem Efe, *Marife: Bilimsel Birikim*, Yıl: VII, Bahar 2007, S. 1, s. 293-299.

ŞİMŞEK, Selami, “Medeniyetimizin Güleç Yüzlü Ereni: Nasrettin Hoca”, *Ay Vakti*, Yıl: VI, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 327-331.

T., Fahri Arif, “Medeniyetin İntiharı”, *İzlenim*, Yıl: I, Eylül 1993, S. 9, s. 82-84.

TAFTALI, Oktay, “Batı Medeniyetinin Mutsuz Çocuğu Entelektüel”, *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2006, S. 35, s. 165-174.

TAĞIZADE KARACA, Nesrin, “Süleymaniye Kürsüsünde’n Dünya Görüşü ve Varlık Tasarımı Olarak Yansıyan Uygarlık Anlayışı”, *M. Akif Ersoy Sempozyumu II*, 2009, s. 631-638.

TALU, Ercüment, “Akif’in Kasdettiği Kanlı Medeniyet”, *Son posta*, 3 Şubat 1939.

TANPINAR, Ahmet Hamdi, “Medeniyet Değiştirmesi ve İç İnsan”, *Türkiye Günlüğü*, 2001-2004, S. 67 (ö.s.), s.

TAPAN, Mete, “Korumacılık ve Uygarlık”, *Aslanapa Ö. S.*, 2009, s. 221-222.

TATAR, Taner, “Aynadaki Yalandan Avrupa’daki Yalana: Osmanlı’nın Kurtuluşundaki Medeniyet Reçetesi”, *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 158-165.

TERZİ, Abdullah, “İslâm’ın Batıya Tesiri”, *İcmâl*, Yıl: III, Ocak 1986, S. 29, s. 20-23.

TEVFİKOĞLU, Muhtar, “Türk Kültürü ve Medeniyeti (Makaleler) Cilt I (...)”, *Türk Kültürü*, Ocak-Şubat 1980, S. 107-10, s. 121-124 [tanıtma].

TİBİ, Bassam, “İslam Uygarlığında Sivil Toplumun Kültürel Dayanağı: İslam ve Demokrasi-Uygarlıklar Arasındaki Köprüler”, çev. Ahmet Fethi, *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası*, ed. Elisabeth Özdalga-Sune Persson, Tarih Vakfı Yurt Y., İstanbul 1998, s. 31-44.

TİMURTAŞ, Faruk Kadri, “İstiklâl Marşı ve Batı Medeniyeti”, *Tercüman*, 5 Mart 1971.

TİMURTAŞ, Faruk Kadri, “Mehmet Âkif ve Garip Medeniyeti”, *Yeni İstanbul*, 28 Aralık 1962.

TİMURTAŞ, Faruk Kadri, “Uygar, Uygarlık”, *Yaşayan Türkçemiz-II*, Tercüman Gazetesi Y., Ankara 1980, s. 100-101.

TOFFLER Alvin & Heidi, “Üç Bölünmüş Bir Dünya ve Zenginlerin Başkaldırısı”, çev. Özden Arıkan, *NPQ Türkiye*, c. II, S. 7, s. 31-33’dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 264-268.

TOPÇU, Nurettin, “Kültür ve Medeniyet”, *Hareket*, V. Dönem, Ocak 1967, S. 13, s. 18-20.

TOPRAK, Binnaz, “Huntington Batı’nın Önyargılarını Yanıttıyor”, *Sabah*, 20 Ekim 1993’ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 387-390.

TOYNBEE, Arnold, "Medeniyetlerin Karşılaşması", çev. Ufuk Uyan, *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 359-365.

TÖKEL, Dursun Ali, "Bir Medeniyet Eleştirmeni Olarak Necip Fazıl", *Hece*, Yıl: IX, Ocak 2005, S. 97 (ö.s.), s. 56-65.

TÖKEL, Dursun Ali, "Bir Medeniyet ve Kültür Göstereni Olarak Yahya Kemal'de Mitolojik Tavır", *Hece*, Yıl: XIII, Ocak 2009, S. 145, s. 287-303.

TUNA, Orhan, "Medenî Bir Tezahür" (I-II), *Hür Söz*, 2-23 Ocak 1962, S. 1839-1840, s. 1 ve 6.

TUNÇ, M. Şekip, "Medeniyetlerin Selâmeti", *Türk Yurdu*, Haziran 1956, S. 257, s. 881-886.

TUNÇ, M. Şekip, "Modern Cemiyet ve Medeniyetlerin Mahiyeti", *Türk Yurdu*, Aralık 1+956, S. 263, s. 401.

TURAN, Fikret, "Türk Dili ve Kültürünün İslam Medeniyetine Eklemlenmesi Sürecinde *Divanü Lügati't-Türk*'e Yansıtılan Türk Kimliği", *Türkiyat Araştırmaları: Kâşgarlı Mahmud*, 2009, s. 707-716.

TURHAN, Mümtaz, "Gerçek Değerlere Doğru: Garp Medeniyetinin Esas Değerleri", *Ülkü: Millî Kültür Dergisi*, 1 Nisan 1942, S. 13, s. 3-4.

TURHAN, Mümtaz, "Kültür ve Medeniyet", *Türkiye Günlüğü*, 2001-2004, S. 67 (ö.s.), s.

TURHAN, Mümtaz, "Medeniyet Anlayışımız", *Türk Yurdu*, Ocak 1960, S. 10 (280), s. 1.

TURHAN, Mümtaz, "Medeniyet ve Teknik", *Ülkü: Millî Kültür Dergisi*, 16 Mayıs 1942, S. 16, s. 2-3.

TURHAN, Mümtaz, "Osmanlı Medeniyeti Neden Durakladı?", *Türk Yurdu*, Şubat 1955, S. 241, s. 576-581.

TURHAN, Mümtaz, "Türk Kültür Unsurları Karşısında Avrupalı ve Amerikalılar", *Türk Yurdu*, Haziran 1955, S. 245, s. 889-893.

TURİNAY, Necmettin, "Âkif ve Medeniyet Düşmanlığı", *Pınar*, Aralık 1969, S. 15, s. 2-3.

TÜRKÖNE, Mümtaz'er, "Batı ile İslâm Dünyasının İlişkisi: Medeniyet mi? Şiddet mi?", *Din ve Hayat*, 2012, S. 15, s. 14-17.

TÜRKÖNE, Mümtaz'er, "Medeniyetin Jeopolitiği", *Türkiye Günlüğü*, 2001-2004, S. 67 (ö.s.), s.

TÜYLÜ, Abdullah, "Mehmet Akif Ersoy'un Şiirlerinde Medeniyet ve Çağdaşlaşma Meselesi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. V, Aralık 1987, S. 1, s. 29-33.

ULUDAĞ, Süleyman, "Din ve Medeniyet", *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (ö.s.), s.

UNAN, Fahri, "Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Medeniyet Teorisi", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 34-41.

UNAN, Fahri, "Demokrasi, Lâiklik, Medeniyet ve Kültür Üzerine Ayvaz Gökdemir ile Sohbet", *Türk Yurdu*, Şubat 1991, S. 388, s. 22-29.

USLU, Mustafa, "Medeniyet Tarihi Bakımından Türk Göçleri", *Türk Yurdu*, Temmuz 1992, S. 405, s. 43-46.

UYANIK, Mevlüt, "Medeniyetler Arası Çatışma Tezilerinin Analizi", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: VI, Yaz-Güz 2009, S. 21-22, s.

UYANIK, Mevlüt, "Medeniyetler Arası Çatışma Tezlerinin Analizi - Medeniyetler İttifakı ve Türkiye'nin Katkısı", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: VI, Yaz-Güz 2009, S. 21-22 (ö.s.), s. 187-209.

ÜÇER, İbrahim Halil, "Bir Varlık Alanı Olarak Yazı ve Yazıda Varlık Kazanan İslam Medeniyeti", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 87-96.

ÜÇER, İbrahim Halil, "Kültür ve Medeniyetlerde Hüviyet Kazandırıcı Bir İlke Olarak Gelenek ve Hayat", *İlim Geleneğimiz Üzerine*, 2009, s. 124-130.

ÜNAL, Mehmet Ali, "Osmanlı Medeniyeti İçerisinde Vakıflar", *Türk Yurdu*, Kasım 1990, S. 385, s. 46-48.

ÜNAL, Mehmet Ali, "Türk-İslâm Medeniyeti'nin İstikbali Var mıdır?", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 45-49.

ÜNVER, Süheyl, "Mevlevilik Medeniyeti", *Türk Yurdu*, Temmuz 1964, Yıl: LII, S. 8-9-10, s. 37-38.

ÜRGÜBLÜ, Münib Hayri, "Medenî Kanunumuzun Ana Vasıfları", *Ülkü*, C. IX, Temmuz 1937, S. 53, s. 376-379.

VAKIL, Abdoolkarim, "Avrupa, Modernite ve Müslüman Tecrübesi", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (Medeniyet ö.s.), s. 368-371.

WALLERSTEIN, Immanuel, "Humeyni mi, Saddam mı, Göç mü?", çev. Levent Cinemre, *NPQ Türkiye*, c. II, S. 7, s. 28-29'dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 252-251.

WALLERSTEIN, Immanuel, "Medeniyet[ler] Niçin Yeniden Gündemde?", çev. Mustafa Özel, *İzlenim*, Yıl: I, Ekim 1993, S. 10, s. 18-21'den; *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 253-259. Ayrıca bk. *Jeopolitik ve Jeokültür*, İz Y., İstanbul 1993, s. 307-315.

YAKIT, İsmail, “Kültür ve Medeniyet Kavramları Üzerine”, *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 50-52.

YALMAN, Hakan, “Medeniyet Kimin Eseri?”, *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (ö.s.), s.

YANAR, Işık, “Roman ve Medeniyet”, *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 111-114.

YAPP, M. E., “Küreselleşme ve “Sivil Din”, *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga*, 2000, s. 105-114.

YAYLACI, İsmail, “Medeniyet ve Düzen: Sempozyum Notları” [Sempozyum Değerlendirmesi], 2006/2, S. 21, s. 239-248.

YAYLACI, İsmail, “Medeniyetler ve Dünya Düzenleri Sempozyumundan Bazı An(ı)lar”, *BSV Bülten*, Yıl: XVII, Mayıs-Ağustos 2006, S. 61, s.10-13.

YAYLAGÜL, Ceran, “Batı medeniyet-İçi Hakimiyet Mücadelesi ve Medeniyet-Dışı Düşman Tasavvuru, H. Asena Demire Akmaner”, *BSV Bülten*, Yıl: XVII, Mayıs-Ağustos 2006, S. 61, s. 29-31.

YAZAR, Yusuf, “Bilim, Teknoloji ve İslam Uygarlığı Üzerine I. Dünya Konferansı”, *İlim ve Sanat*, Kasım-Aralık 1988, S. 22, s. 79.

YEDİYILDIZ, M. Asım, “Doğu ve Batı Medeniyeti Arasında Mehmet Akif”, *Mehmet Akif Kitabı*, 2007, s. 112-115.

YERASİMOS, Stefanos, “Küresel Değişim Sürecinde İslâm Dünyası ve Türkiye”, *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga*, 2000, s. 151-160.

YEŞİLTAŞ, Murat, “Türk Dış-Politikasında Yeni Bir Perspektif: Medeniyetler İttifakı Girişimi?, Nebi Miş”, *BSV Bülten*, Yıl: XIX, Mayıs-Ağustos 2008, S. 67, s. 17-20.

YILDIRIM, Galip, “Türkiye’de Sivil Toplum, Tarihî Süreci ve Oluşturduğu Dilin Kültür ve Medeniyetimizdeki Yansımaları”, *TYB Yıllığı 2009*, s. 110-125.

YILMAZ, Murat, “Medeniyetler Çatışması’na Giriş”, *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 13-21.

YILMAZ, Murat, “Medeniyetlerin Tahriri ve Failin Meçhulleşmesi”, *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 474-485.

YILMAZER ÇORBACI, Hatice, “Anadolu Medeniyetleri Müzesi’nde Bulunan Bir Grup Megara Kâsesi”, *Arkeoloji ve Sanat*, 2009, S. 130, s.

ZEKİYEV, Mirfatih, “Çok Eski Türkler ve Onların İslamaca Medeniyetleri”, *Türkiyat Araştırmaları: Kâşgarlı Mahmud*, 2009, s. 811-812.

ZEYBEK, Recep, “Medeniyetlerin Sırrı”, *Biat*, Aralık 1995, S. 8, s. 33.

ZİAUDDİN SARDAR, “İslam’ı Yeniden Düşünmek”, çev. Kemal Bilal Aydın, *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (Medeniyet ö.s.), s. 349-353.

ZİYA GÖKALP, “Hars Zümresi, Medeniyet Zümresi”, *Türkiye Günlüğü*, 2001-2004, S. 67 (ö.s.), s.

ZİYAÜDDİN SERDAR, “İslâm Bilimi Olmadan İslâm Medeniyeti Düşünülemez”, *İslâm Bilimi Tartışmaları*, ed. Mustafa Armağan, İnsan Y., İstanbul 1990, s. 74-77.

ZİYAÜDDİN SERDAR, “Kitap Medeniyeti” (I-II), çev. Mustafa Bozdemir, *Hece*, Yıl: I, Ağustos 1997, S. 8, s. 7-12; Eylül 1997, S. 9, s. 8-12.

ZORLU, Salih, “Osmanlı Medeniyetinde Teknoloji Algısı ve Uygulamaları”, *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 333-339.

B. Kitaplar

A. RİZÂ, *Ma’lûmât-ı Ahlâkiyye ve Medeniyye*, Karabet Matb., İstanbul 1325, 108 s.

AÇIKGENÇ, Alpaslan, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İslâm Araştırmaları Merkezi Y., İstanbul 2006, 175 s.

ADIGÜZEL, Ömer vd., *Uygarlık Tarihi*, ed. İsmail Güven, Pegem Akademi Y., 3. b., Ankara 2010, XI+450 s.

ADIVAR, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi K.evi Y., 6. b., İstanbul 2000, 243 s.

AGIRBA, Bela - Samir Khotko, “*Ada*” *Medeniyeti ve Çerkesya*, çev. Beslan Bitok-İbrahim Abaze, Kafdav Y., Ankara 2005, 80 s.; Diğer tercüme: *Çerkesya “Ada” Uygarlığı*, çev. Orhan Uravelli, Kaf-Dav Y., Ankara 2008, 86 s.

AĞALDAĞ, Sebahattin, *Çağdaş Medeniyet Yolunda Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi*, Atlas Y., Konya 1990, 162 s.

AĞAOĞLU, Ahmet, *Üç Medeniyet*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Y., 1. b., Ankara 1972, 146 s.

AHMED MUHTÂR, *Malûmât-ı Ahlâkiyye ve Medeniyeden Âdâb-ı Muâşeret Notları*, Saniy Mektebi Matb., İstanbul 1926, 56 s.

AHMED RÂSİM, *Arapların Terakkiyat-ı Medeniyyesi-I*, A. Asaduryan Şirket-i Mürettebiyye Matb., İstanbul 1305, 128 s.

AHMED RÂSİM, *Terakkiyat-ı İlmiyye ve Medeniyye*, Matbaa-i Ebuzziyâ İstanbul 1304, 71 s.

AHMED REFİK [ALTINAY], *Târîh-i Medeniyyet*, İbrahim Hilmi Neşr., İstanbul 1328/1912, 600 s.

AHMED ZİYÂ, *Medeniyet Uğrunda*, Yeni Osmanlı Matb., 1327 [1911], 47 s. [Osm.].

AKAR, Şevket Kamil (haz.), *İstanbul: Şehir ve Medeniyet*, Klasik Y., 1. b., İstanbul 2004, 435 s.

AKDEMİR, Ali vd., *Uygarlık ve Yönetim: Kuzey ve Orta Avrupa Ülkelerinde Uygarlığı Yönlendiren Yönetim Parametreleri*, Roma Y., 1. b., Ankara 2004, 133 s.

AKDOĞAN, Ali, *Ahlâk, Medeniyet ve İslâm*, Pınar Y., 1. b., İstanbul 2011, 482 s.

AKGÜL, Ahmet, *Medeniyet Mücadelesi ve Mehdiyet Müjdesi*, Y.evi yok, 2. b., İstanbul 2005, 323 s.

AKIŞIK, Kenan Mümtaz, *İslâm Dünyasında Beyin Verimsizliği*, Ürün Y., Ankara, t.siz, VIII+248 s.

AKSOY, Gürdal, *İnsan Kültür ve Uygarlık*, Avesta Y., 1. b., İstanbul 1996, 149 s.

AKŞİT, İlhan, *Anadolu Uygarlıkları*, Güzel Sanatlar Matb., İstanbul 1982, 573 s.

AKTOK KAŞGARLI, Mehlika, *Türko-Kürtlerde Uygarlık ve Ağızlar Hakkında Düşünceler*, Erciyes Ü. Y., Kayseri 1991, VII+56 s.

AKURGAL, Ekrem, *Anadolu Uygarlıkları*, Asır Matb., İstanbul 1988, 573 s.

AKURGAL, Ekrem, *Ege: Batı Uygarlığının Doğduğu Yer: Doğu Hellen Kültür Tarihi İ.Ö. 1050-333*, yay. haz. Mustafa Özturanlı, İzmir Bş. Bld. Y., 1. b., İzmir 2000, XII + 124 s.

AKURGAL, Ekrem, *Hatti ve Hitit Uygarlıkları*, Net Y., İstanbul 1995, V+110 [234] s.

AKURGAL, Ekrem, *Türkiye'nin Kültür Sorunları ve Anadolu Uygarlıklarının Dünya Tarihindeki Önemi*, Bilgi Y., 1. b., Ankara 1998, 223 s.

AKYILDIZ, Hamit, *Din-Bilim ve Uygarlık: Dini-Ahlaki, Felsefi ve Bilimsel Denemeler*, Y.evi yok, Samsun?, 1968, 64 [3] s.

AKYÜZ, Ali, *H. Peygamber'in Medeniyet Projesi: Saygı Medeniyeti*, yay. haz. Hüseyin Kader, Ensar Neşr., 5. b., İstanbul 2010, 237 s.

ALİ RIZÂ, *Ahlâk ve Malûmât-ı Medeniyette Dersleri (Birinci Kitap)*, Jirar Keteon Matb., İstanbul 1328, 137 s.

ALİ VEHBÎ, *Medeniyet-i İslâmiyye Hakkında Birkaç Söz*, Matbaa-i Emrî, Bursa 1308, 159 s.

ALİMCAN İBRÂHİM, *Bugünkü İslâm Medeniyeti*, Paravay Matb., Orenburg 1909, 139 s.

ANABOLU, Mükerrrem (Usman), *İstanbul ve Anadolu'daki Roma İmparatorluk Dönemi Mimarlık Yapıları*, Arkeoloji ve Sanat Y., İstanbul 2001, 125 s.

ANADOL, Cemal - Nazile Abbaslı - Fâzile Abbasova, *Türk Kültürü ve Medeniyeti*, Bilge Karınca Y., 2. b., İstanbul 2007, 672 s.

Anadolu Medeniyetleri Müzesi 2007-2008 Yıllığı, Anadolu Medeniyetleri Müzesi Y., Ankara 2009, 330 s.

Anadolu Selçuklu Şehirleri ve Uygarlığı Sempozyumu, 7-8 Ekim 2008: Bildiriler, ed. Adem Esen-Haşim Karpuz-Osman Eravşar, Selçuklu Bld. Y., Konya 2009, 400 s.

Anadolu Uygarlıkları: Görsel Anadolu Tarihi Ansiklopedisi I-VI, Görsel Y., İstanbul 1982, 1080 s.

Anadolu Uygarlıkları ve Türkiye'nin Antik Kentleri, ed. Necdet Akşit, fot. Haluk Uygur vd., Kültür ve Turizm Bakanlığı Y., 1. b., Ankara, 2008, 480 s.

Anadolu Uygarlıklarından 3. Binyıla Masajlar: Geçmişten Geleceğe Arayışlar Buluşması, İstanbul, 9/10 Mart 2002, yay. haz. Osman Köker, TMMOB Mimarlar Odası Y., İstanbul 2004, 374 s.

Anadolu'da İslâm Kültür ve Medeniyeti, Yayın yönetmeni: Yüksel Salman, Diyanet İşleri Başkanlığı Y., 1. b., Ankara 2007, 428 s. [Metinler: Edip Öncü, Emrah Safa Gürkan, Emrah Şahin, Hakan Arslanbenzer, Mustafa Temur, Nurcan Toprak, Polat Safi, Sezgin Çevik].

ARIK, Remzi Oğuz, *Türk Sanatı: Türk Medeniyet ve Sanatına Dair Arkeolog Gözü ile Anadolu*, Dergâh Y., 1. b., İstanbul 1975, 318 s.

ARMAĞAN, Mustafa, *İslâm Bilimi Tartışmaları*, İnsan Y., İstanbul 1990, 246 s.

ARSEVEN, Celâl Esad, *Türklerde Mimari*, Y.evi yok, Ankara 1933?, 16 s.

ARSLAN, Ahmet, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Y., 2. b., Ankara 1997 [1.b.: 1987], 500 s.

ASSMAN, Jan, *Kültürel Bellek: Eski Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Y., 1. b., İstanbul 2001, 345 s. [Das Kulturelle Gedächtnis Schrift].

AŞAN YAMANLAR, Emine, *İnsanlığın Ortak Mirası: Uygarlık*, Erel Y., Ankara 2003, 501 s.

ATATÜRK, Gazi Mustafa Kemal, *Medenî Bilgiler (Uygarlık Bilgileri)*, haz. Nurer Uğurlu, Örgün Y., 3. b., İstanbul 2010, 502 s.

ATATÜRK, Mustafa Kemal, *Medenî Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, haz. Afet İnan, Türk Tarih Kurumu Y., Ankara 1998, XVIII + 557 s. (351-547 s. tıpkıbasım).

Atatürk'ün Kültür ve Medeniyet Konusundaki Sözleri, Atatürk Kültür Merkezi Y., Ankara 1990, XII+176 s.

AVCI, Nabi, *Düşünce ve Uygarlık Tarihi*, Anadolu Ü. Açıköğretim Y., Eskişehir, 1987, 63 s. [1. fasikül].

Avrasya Konuşmaları: *Medeniyet, Modernite, Kimlik*, haz. Sevinç Alkan, Küre Y., 1. b., İstanbul 2010, 215 s.

AYAN, Hamza, *Ahlâk ve Medeniyet Üzerine Peygamber S.A. Sözleri*, Y.evi yok, Ankara 1969, 207 s.

AYDOĞAN, Metin, *Batı ve Doğu Uygarlıkları: Araştırma*, Umay Y., 1. b., İzmir 2006, 256 s.

AYGÖREN, Esra, *Tarihte Olmayan Uygarlık*, Bu Y., 2. b., İstanbul 2011, 80 s.

AYTAÇ, Çetin, *Sanat ve Uygarlık*, Y.evi yok, 2. b., Ankara 1981, 224 [22] s.

AYVAZOĞLU, Beşir, *Güller Kitabı: Türk Çiçek Kültürü Üzerine Bir Deneme*, Ötüken Neşr., İstanbul 1992, 272 s.

BAĞCI, Rıza, *Medeniyet Buhranı Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar*, Kaynak Y., İzmir 2006, 96 s.

BAINES, John, *İletişim Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi: Eski Mısır-II*, çev. Oruç Aruoba-Zeynep Aruoba, İletişim Y., İstanbul 1986, 240 s.

BAKAR, Osman, *Gelenek ve Bilim: İslâm'da Bilim Tarihi ve Felsefesi Üzerine*, çev. Ercüment Asil, Gelenek Y., 1. b., İstanbul 2003, 198 s. [Tawhid ant Science].

Balkanlar'da İslam Medeniyeti Uluslararası Üçüncü Sempozyum Tebliğleri, 1-5 Kasım 2006, Bükreş/Romanya, ed. Halit Eren, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Merkezi Y., İstanbul 2011, X + 767 s.

BALABAN, M. Rahmi, *Çağdaş Medeniyetin Kökleri*, Bergama'yı Sevenler Cemiyeti Y., [Bergama?] 1953, 90 s.

BALTACI, Cahit, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Y., 3. b., İstanbul 2010, 510 s.

BARTHOLD, Vasili Vladimirovich, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Mehmet Fuad Köprülü, Poligraf Ofset B.evi, [İstanbul] 1962, XXXIX + 303 s.; Diyanet İşleri Başkanlığı Y., 5. b., Ankara, tsiz [1. b.: 1940], X+367 s.

BAŞGELEN, Nezih (ed.), *Uygarlıkların İzinde Kentsever Yazılar*, Arkeoloji ve Sanat Y., İstanbul 2008, 368 s.

BAYKARA, Tuncer, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, Akademi K.evi Y., İzmir 1992, 194 s.

BAYKARA, Tuncer, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, IQ Kültür Sanat Y., 1. b., İstanbul 2007, 448 s.

BAYKARA, Tuncer, *Türk Kültür Tarihine Bakışlar*, Atatürk Kültür Merkezi Y., 2. b., Ankara 2009, VIII+264 s.

BAYRAKDAR, Mehmet, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, TDV Y., Ankara 1985, 221 s.

BEBEL, August, *Hz. Muhammed ve Arap-İslam Kültürü Dönemi*, çev. Veysel Atayman, Bordo Siyah Klasik Y., İstanbul 2003, 182 [18] s.

BERGİL, Mehmet Suat, *Doğu Akdeniz'de Bir Uygarlık Gemisi: Kıbrıs'ın Geçmişi Üzerine Denemeler*, Galerî Kültür Y., 1. b., Lefkoşa 1995 (2. b.: 1997), 139 s.

BEYSANOĞLU, Şevket, *Ziya Gökalp Sosyolojisinde Dil, Kültür ve Uygarlık Kavramları*, Ziya Gökalp Derneği Y., Ankara 1997, 48 s.

BİLGE, Muhittin, *Medeniyet ve Diriliş*, Hece Y., 1. b., Ankara 2004, 141 s.

BİNARK, İsmet, *Türk-İslâm Kültür ve Medeniyet Tarihi Bibliyografyası*, Önasya Y., Ankara 1969, 18 s.

Binlerce Yıllık Uygarlıkların Merkezi, Osmanlı İmparatorluğu'nun İlk Başkenti, Bereketli Topraklarda Yükselen Güzellikler Kenti : Bursa = The Center of Ancient Civilisations, The First Capital of Ottoman Empire, The City of Natural Beauties Arising on Fertile Lands : Bursa, ed. Nurettin Menekşe, metin yazarı: Nezaket Özdemir, İngilizce tercüme: Muhammet Mermer, Fatma Turunç, Rıdvan Bilal Sağlam, fotoğraflar: Efgan Küçük vd., Kültür Ofset, Ankara 2006, 262 s.

Bir Yurttaş Yaratmak: Muasır Medeniyet İçin Seferberlik bilgileri 1923-1950, haz. Zafer Toprak, fot. Özlem Atlı Özkarpat-Uğur Ataç-Aydın Coşkun, Yapı Kredi Y., İstanbul 1998, 120 s.

Biyoloji Tarihi: İlk Uygarlıklardan 19. Yüzyıla, haz. Murat Öner-Esin Kâhya, İmge K.evi Y., 1. b., Ankara 2007, 383 s.

BLOOM, Jonathan M., *Kâğıda İşlenen Uygarlık: Kâğıdın Tarihi ve İslam Dünyasına Etkisi*, çev. Zülal Kılıç, Kitap Y., 1. b., İstanbul 2003, 336 s. [Paper before Print: The History and Impact in the Islamic World].

BOLAT, Ömer, *Medeniyet İdeali: Konuşmalar-Söyleşiler*, Küre Y., 1. b., İstanbul 2007, VII+222 s.

BRAUDEL, Fernand, *Maddî Medeniyet ve Kapitalizm*, çev. Mustafa Özel, Ağaç Y., İstanbul 1991, 207 s. [Civilization and Capitalism 15th-18th Century].

BRINTON, Clarence Crane - John B. Christopher - Robert Lee Wolff, *1453'ten Bu-*

güne Kadar Dünya Tarihi ve Çağdaş Uygarlık I-III, çev. Mete Tunçay, Cem Y., İstanbul 1982 [*Modern Civilization: A History of the Last Five Centuries*].

BULLIET, Richard, *Çatışmadan İttifaka: İslâm-Hristiyan Medeniyet İlişkileri*, çev. Zehra Savran, Pinar Y., 1. b., İstanbul 2007, 216 s.

CÂHİD SÂHİR, *Âlem-i Medeniyette Âdâb-ı Muâşeret*, İktisad Matb., Ankara 1341, 57 s.

CANAN, İbrahim, *Hangi Medeniyet Hangi Kültür Hangi Dünya*, Yeni Asya Y., İstanbul 1996, 224 s.

CANAN, İbrahim, *Peygamberimizin Hadislerinde Medeniyet, Kültür ve Teknik*, Cihan Y., İstanbul 1984, 204 s.

CELÂL NURİ [İLERİ], *Tarih-i Medeniyeti Osmâniyye: Mukadderât-ı Târîhiyye*, Yeni Osmanlı Matb., 3. b., İstanbul 1331, 485 s. [→].

CEYLAN, Kâzım, *Uygarlık Tarihi*, Y.evi yok, Kurşehir 2002, VI+122 s.

CHILDE, Vere Gordon, *Tarihte Neler Oldu?*, çev. Mete Tunçay-Alâettin Şenel, Alan Y., İstanbul 2002?, 319 [4] s. [*What Happened in History*].

CHURCHWARD, James, *Batık Kıta Mu'nun Çocukları*, çev. Ercan Arısoy, Dönüşüm Basım Y., 3. b., İzmir 2001, 268 s. [*The Children of Mu*].

CIPPOLA, Carlo M., *Beşinci Yüzyıldan Onyedinci Yüzyıla Akdeniz Dünyasında Para, Fiyatlar ve Medeniyet*, çev. Ali İhsan Karacan, Bağlam Y., 1. b., İstanbul 1993, 95 s.

CİZİRİ, Şerefhan, *Anadolu'dan Mezopotamya'ya Tarih ve Uygarlık*, Doruk Y., Ankara 1997, X+173 s.

CLARK, Kenneth, *Civilisation = Uygarlık*, Türk-İngiliz Kültür derneği ve İngiliz Kültür Heyeti Y., Ankara 1973?, 6 s.

CLOUGH, Shepard Bancroft, *Uygarlık Tarihi*, çev. Nihal Önel, Varlık Y., İstanbul 1965, 240 s. [*The Rise and Fall of Civilisation*].

CORNELL, Tim, *İletişim Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi: Roma Dünyası-V*, çev. Şadan Karadeniz, İletişim Y., İstanbul 1988, 245 s.

COŞAR, Mehmet, *Uygarlık Yolunda Çalışanlar ve Ay'ın Fethi*, Işıl K.evi Y., İstanbul 1969?, 64 s.

CURTIUS, Ernest-Robert, *Fransız Medeniyeti*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, İstanbul Ü. Y., İstanbul 1938, VIII+200 s.

Çağdaş Dünya Ansiklopedisi, 3. Cilt: *Uygarlık Tarihi*, haz. Neil Ardley vd., yay. haz. Erol Erduran, Remzi K.evi Y., İstanbul 1981.

Çağdaş İslam Bilimine Giriş, ed. Mevlüt Uyanık, telif-tercüme: Mehmet Paçacı - Mevlüt Uyanık - Aygün Akyön, Fecr Y., 1. b., Ankara 2012, 207 s.

ÇELİK, Hüseyin, *Bir Medeniyet Analizi: Türk Yanlısı İngilizlerin Osmanlı'ya Bakışı*, Ufuk Kitapları Y., 4. b., İstanbul 2009, 243 s.

ÇETİNARSLAN, Ahmet, *Uygarlık Tarihi*, Y.evi yok, 3. b., Ankara 2003, 192 s.

ÇETİNKAYA, Bayram Ali, *Yütek Bilgi ve Hikmet: Kimliğini/Sahibini Arayan Medeniyet*, Nasihat Y., Ankara 2007, X+198 s.

ÇİĞ, Muazzez İlmiye, *Ortadoğu Uygarlık Mirası I-II*, Kaynak Y., 1. b., İstanbul 2002-2003, 312+285 s.

ÇİMEN, Yaşar, *Bir Medeniyet Göçerken*, Y.evi yok, İstanbul 1943, 24 s.

DALLMAYR, Fred, *İmparatorluk mu Kozmopolis mi? Medeniyet Yol Ayrımında*, çev. Halit Özkan, Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi Y., İstanbul 2005, 31 s.

DANIŞMEND, İsmail Hami, *Garp Menbe'lerine Göre Garp Medeniyetinin Menbaı Olan İslâm Medeniyeti*, Bâbü'lî Y., [İstanbul] 1961, 90 s.

DANIŞMEND, İsmail Hami, *İslâm Medeniyeti*, İrfan Y., 2. b., İstanbul 1971, 79 s.

DAWSON, Christopher, *İlerleme ve Din*, çev. Yusuf Kaplan-Aylin Doğan, Açılımkitap Y., 1. b., İstanbul 2003, 250 s. [*Progress and Religion*].

DELMAS, Claude, *Avrupa Uygarlık Tarihi*, çev. Nihal Önel, Varlık Y., İstanbul 1973?, 182 s.

DEMİR, Remzi, *Philosophia Ottomanica: Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi / Eski Felsefe*, c. I, Lotus Y., 1. b., Ankara 2005, 233+6 s.

DEMİR, Remzi, *Philosophia Ottomanica: Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi / Eski ile Yeni Felsefe Arasında*, c. II, Lotus Y., 1. b., Ankara 2005, 240+7 s.

DEMİREL, Ziya, *Osmanlı Medeniyet Bahçesinde Nostalgik Bir Gezinti*, Akçağ Y., 1. b., Ankara 2008, 167 s.

Dış Basında Medeniyetler İttifakı, 26 Mart-10 Nisan 2009, Basın-Yayın ve Enformasyon Genel Müdürlüğü Haber Dairesi Başkanlığı, Ankara 2009, 33 s.

DOYAR, Cahit Doğan, *Zamanın Gerçek Tarihi: Tanrı - Yaratılış - Peygamberler - Efsaneler - Uygarlıklar*, Ozan Y., İstanbul 2009, 536 s.

DUHAMEL, Georges, *Medeniyet*, çev. Zahir Güvemli-Tahsin Yücel, Varlık Y., İstanbul 1954, 126 s.

DUHAMEL, Georges, *Yeni Türkiye: Bir Garp Devleti*, çev. Can Yücel, İş Bankası Y., Ankara, 1956, 88 s. [*La Turquie Noevelle, Puissance d'Occident*].

DURALI, Şaban Teoman, *Çağdaş Küresel Medeniyet: Anlamı –Gelişimi-Konumu – Çağdaş Küreselleştirilen İngiliz-Yahudi Medeniyeti*, Dergâh Y., 4. b., İstanbul 2010, 243 s.

DURALI, Teoman, *Yeniçağ Avrupa Medeniyetinden Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyetine*, İz Y., İstanbul 1996, 151 s. [kapakta: *Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyeti*].

DURAN, Nizamettin, *Kültür Uyarlık ve Spor*, Hatay'a Hizmet Vakfı Y., 1. b., Antakya 2003, 169 s.

DURANT, Will, *İslâm Medeniyeti*, çev. Orhan Bahaeddin, Tercüman 1001 Temel Eser Y., [İstanbul, t.siz], 263 s. [*The Story of Civilization*, c. IV: *The Age of Faith*'den bir bölümün tercümesi].

EATON, Gai, *Beşerin Kumdan Kaleleri*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Y., 1. b., İstanbul 2000, 261 s.

EBÜ SÜLEYMAN, Abdülhamid, *Ümmet ve Uyarlık Krizi*, çev. Ilum Güner, Akabe Y., 1. b., İstanbul 1988, 100 s.

EFDALİDDİN, Ahmed Necâî, *Medenî Ahlâkî Musâhabeler*, Resimli Kitab Matb., İstanbul 1329, 144 s.

EĞRİBOZİ, Memişzâde Ali İrfan, *Mufasssal Ahlâk-ı Medenî*, Artin Asadoryan ve Mahdumları Matb., İstanbul 1327-1329, 347 [2] s.

el-BÜTÎ, Ramazan, *Kur'an'da İnsan ve Medeniyet*, çev. Resul Tosun, Risale Y., İstanbul 1987, 204 s. [*Menhecü'l-Hadâretü'l-İnsâniyye fi'l-Kur'an*].

ELIAS, Norbert, *Uyarlık Süreci: Sosyolojisi ve Psiko-olujimsal İncelemeler I*, çev. Ender Ateşman, İletişim Y., 6. b., İstanbul 2011, 349 s. [*Über den Prozeß der Zivilisation*].

ELIAS, Norbert, *Uyarlık Süreci: Sosyolojisi ve Psiko-olujimsal İncelemeler II*, çev. EROL Özbek, İletişim Y., 4. b., İstanbul 2009, 458 s. [*Über den Prozeß der Zivilisation*].

ELLUL, Jacques, *Teknoloji Toplumu*, çev. Musa Ceylan, Bakış Y., 1. b., İstanbul 2003, 471 s. [*The Technological Society*].

ERBAY, Erdoğan, *Mehmet Âkif: İnsan ve Medeniyet*, Fenomen Y., 1. b., İstanbul 2011, 106 s.

EREN, Ramazan, *Anadolu'nun 5000 Yıllık Medeniyet Merkezi Troia*, Y.evi yok, Çanakkale 1998, 93 [3] s.

ERENER, Abdülkadir, *Tarihi Seyri İçinde Medeniyet*, Y.evi yok, İstanbul?, 1980, 238 s.

ERİŞ, Eyüp, *Bergama Uyarlık Tarihi*, Y.evi yok, 1. b., İzmir 1979, 384 s. + 26 res. + 5 katl. plan.

EROL, Burhan, *Dünya Güvenlik ve İşbirliği İçin Evrensel Medeniyet Doktrini*, Ramazan Koyuncu Y., İstanbul 2004, 109 s.

ESİN, Emel, *Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu*, Kabalcı Y., 1. b., İstanbul 2006, 345 s. + 393 res.

Eski Ön Asya Uyarlıklarından Günümüze Anadolu'da Türk Varlığı, Genelkurmay ATA-SE Y., Ankara 2008, III+119 s.

EYUBOĞLU, İsmet Zeki, *Uyarlığın Çıkmazları*, Uyarlık Y., 1. b., İstanbul 1990, 488 s.

FADLALLAH, Muhammed Hüseyin, *Bir Medeniyet Projesi Olarak İslâm*, çev. Ali Kaya, Şura Y., İstanbul 1997, 174 s. [*el-Meşrû'ul-Hadâriyyü'l-İslâmî*].

FÂRÂBÎ, Ebû Nasr, *es-Siyâset ul-Medeniyye veya Mebâdî' ul-Mevcûdât*, çev. Mehmet Aydın - Abdülkadir Şener - M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Y., İstanbul 1980, X+81 s.

FÂRÂBÎ, Ebû Nasr, *İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri (Mabadi' Arâ Ahl Al-Madina al-Fâdila)*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Y., Ankara 1990, XXXI+320 s. [kapakta: *el-Medînetü'l-Fâzıla*].

FEBURE, Lucien, *Uyarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge K.evi Y., 1. b., Ankara 1995, 176 s. [*Combats Pour d'Histoire*].

FERGUSON, Niall, *Uyarlık - Batı ve Ötekiler*, çev. Nurettin Elhüseyni, Yapı Kredi Y., 1. b., İstanbul 2012, 387 s. [*Civilization - The West and the Rest*].

FERİD [TEK], *Târîh-i Medeniyet*, İstanbul 1327, 856 s.

France: Bir Ülke Bir Halk Bir Uyarlık, Fransa Büyükelçiliği Y., Ankara 1979?, 47 s.

FREDÉRIC, Louis, *Medeniyet Tarihi I-IV*, çev. Vahdet Gültekin, Doğan Kardeş Y., İstanbul 1974?, 943 s.

FREELY, John, *Türkiye Uyarlıklar Rehberi I-V*, çev. Tuncay Birkan-Gürol Koca-Aslı Biçen, Yapı Kredi Y., 2. b., İstanbul 2003.

FREEMAN, Charles, *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uyarlıkları*, çev. Suat Kemal Anı, Dost K.evi Y., 1. b., Ankara 2003, 699 s. [*Egypt, Greece and Rome Civilisations of the Ancient Mediterranean*].

FREUD, Sigmund, *Uyarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, Metis Y., 4. b., İstanbul 2011, 99 s. [*Das Unbehagen in der Kultur*].

FREUD, Sigmund, *Uygarlık Din ve Toplum*, çev. Selçuk Budak, Öteki Y., 2. b., Ankara 1997, 376 s. [*Civilization, Religion and Society*].

FREUD, Sigmund, *Uygarlık Toplum ve Din*, çev. Emre Kapkın, Payel Y., 1. b., İstanbul 2004, 359 s. [*Civilization, Religion and Society*].

FUKUYAMA, Francis, *Tarihin Sonu mu?*, katkı: Taha Akyol, Allen Bloom, Ali Bulaç, Ahmet Davutoğlu, Kemal Ersözlü, P. Hassner, G. Himmelfarb, I. Kristol, Ömer Laçiner, D. P. Moynihan, İsmet Özel, S. Sestanovich, çev. Yusuf Kaplan, Rey Y., Kayseri, t.siz, 206 s. [*The end of History?*].

GABRIEL-LEROUX, J., *İlk Akdeniz Medeniyetleri*, çev. Cevdet Perin-Mithat Perin, Remzi K.evi Y., İstanbul 1944, 159 s.

GABRIEL-LEROUX, J. - Georges Contenau, *Eski Akdeniz ve Yakın Doğu Uygarlıkları*, çev. Nihal Önal, Varlık Y., İstanbul 1966, 235 s.

GALİTEKİN, Ahmed Nezih, *Kocaeli Su Medeniyeti Tarihinden Birkaç Damla*, Kocaeli Bş. Bld. İSU Genel Müd.lüğü Kültür Y., İstanbul 2006, 304 s.

GARAUDY, Roger, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, çev. Cemal Aydın, Türk Edebiyatı Vakfı Y., 2. b., İstanbul 2007, 206 s. [*Comment l'Homme Devint Humain*].

GARAUDY, Roger, *Medeniyetler Diyalogu: İnsanca Yaşamak İçin*, çev. Cemal Aydın, Türk Edebiyatı Vakfı Y., 1. b., İstanbul 2011, 254 s.

GARİP, Recep, *Şehir ve Medeniyet*, Vuslat Kitapları Y., 1. b., İstanbul 2004, 138 s.

GASPIRİNSKİ, İsmail, *Avrupa Medeniyetine Bir Nazar-ı Muvazene*, Matbaa-i Ebüzziyâ, İstanbul 1302, 46 s.

Geçmişten Geleceğe Vakıf Medeniyeti, fot. Halit Ömer Camcı-Mustafa Yılmaz, Vakıflar Genel Müdürlüğü Y., Ankara 2006, 144 s.

GÖÇGÜN, Önder, *Atatürk, Millî Kültür ve Medeniyet*, Pamukkale Üniversitesi Y., 1. b., Denizli 2010, VI+121 s.

GÖDE, Kemal, *Türk İslâm Kültür ve Medeniyet Tarihi*, Erciyes Ü. Y., Kayseri 1992, XI+303 s.

GÖKAY, [Fahreddin] Kerim, *İçki ve Medeniyet*, haz. Özgen Bilgisel, Yeşilay Y., 1. b., İstanbul 1960, 7 s.

GÖKBİLGİN, M. Tayyib, *Osmanlı İmparatorluğu: Medeniyet Tarihi Çerçevesinde Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmi*, İstanbul Ü., Edebiyat F. Y., İstanbul 1979, XII+137 [3] s.

GÖKBİLGİN, M. Tayyib, *Osmanlı Müesseseleri Teşkilâtı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bakış*, İstanbul Ü. Y., İstanbul 1977, 194 s.

GÖKTÜRK, Hakkı, *27 Mayıs ve Uygarlık Savaşımız*, Y.evi yok, Ankara? 1961, 44 s.

GÖLE, Nilüfer, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, Metis Y., 4. b., İstanbul 1993, 148 s.

GRENARD, Fernand, *Asya'nın Yükselişi ve Çöküşü*, çev. Orhan Yüksel, MEB Y., 1. b., İstanbul 1970, VI+ 248 s. [*Grandeur et Décadence de l'Asie, L'Arènement de L'Europe*].

GUGLIELMO, Ferraro, *Medeniyet-i Kadîmenin Zevâli*, çev. Ziya Gevher, Matbaai Âmire, İstanbul 1339, 464 s.

GÜNDOĞDU, Hamza, *Erzurum: Tarih ve Medeniyet / Erzurum Tarihi Eserler Albümü*, Erzurum 2011 Y., 2. b., Ankara 2010, 208 s.

GÜNEŞ, Abdülbaki, *Kur'an Kıssaları ve Medeniyetlerin İnşası*, Gündöntümü Y., İstanbul 2005, 272 s.

GÜNEŞ, Ziyaeddin, *Kur'an'da Medeniyet ve Nezaket Kuralları*, Y.evi yok, 1. b., Konya 2006, 152 s.

GÜNÜÇ, Fevzi, *Türk Kültür ve Medeniyet Tarihinde Fatih Külliyesi-I : Cami, Medreseler, Türbeler, Kütüphâne, Dârü'l-Kurrâ, Tabhâne = The Fatih Complex-I : In The History of Turkish Culture and Civilization: Mosque*, ed. Nevzat Bayhan-Hüseyin Kutlu, çeviriler: Mehmet Ulu, İstanbul Bş. Bld. Kültür AŞ. Y., İstanbul 2007, 320 s.

GÜR, Selçuk, *İlk İnsandan Selçuklu'ya Anadolu Uygarlıkları ve Antik Şehirler*, Alfa Y., 1.b., İstanbul 2007, 376 [31] s.

GÜRDOĞAN, Ersin, *Teknolojinin Ötesi: Kaybolan Ölçü ve Bozulan Denge*, Akabe Y., İstanbul 1985, 160 s.

GÜZELMANSUR, İsmail, *Uygarlık Şehri Antakya*, Hatay Valiliği Y., 1. b., Hatay 2000, 208 s. (Tür.+İng).

HALMAN, Talât S., *Eski Uygarlıkların Şehirleri*, Türkiye İş Bankası Y., 3. b. [1. b.: 1974], İstanbul 2011, XIX+653 s.

HAVVA, Said, *Eyrenselsel ve Yepyeni Bir Uygarlık İçin İslâmî Metotlar*, çev. Abdullah Tokatlı, Nizam Y., İstanbul 1984, 80 s.

HEPSEV, Haydar Murad, *Medeniyet Millet Devlet Birlik*, Yüce Devlet Dergisi ve Yayınevi, 1. b., İstanbul 2010, 276 s.

HİLMİ ZİYA [JÜLKEN] - ZİYAEDDİN FAHRİ FINDIKOĞLU, *İbn Haldun*, Kanaat K.evi Y., İstanbul 1940, 224 s.

Hitit Uygarlığı İzinde Anadolu: Başkent Hattuşaş'dan Suriye'ye Şehirler, Tapınaklar, Anıtlar, Yazılar, Savaşlar, Anlaşmalar, ed. Nurhayat Yazıcı-Metin Ali Kılıçkaya-Erdal Yazıcı, fot. Erdal Yazıcı, Uranus Y., 1.b., İstanbul 2011, 322 s.

HOBSON, John M., *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*, çev. Esra Ermert, Yapı Kredi Y., 2. b., İstanbul 2008, 314 s. [*The Eastern Origins of Western Civilisation*].

HODGSON, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Biliş ve Tarih / Birinci Cilt: İslâm'ın Klasik Çağı*, çev. İzzet Akyol, Senai Demirci, Ahmet Demirhan vd., İz Y., İstanbul 1993, XVI + 499 [2] s. [*The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilisation*].

HODGSON, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Biliş ve Tarih / İkinci Cilt: Orta Dönemlerde İslâm'ın Yayılışı*, çev. Alp Eker, Mutlu Bozkurt, Birol Çetinkaya, Ahmet Demirhan vd., İz Y., İstanbul 1993, VIII + 639 s.

HODGSON, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Biliş ve Tarih / Üçüncü Cilt: Ateşli Silah İmparatorlukları ve Modern Devirler*, çev. Ercüment Akat, Mete Akçok, Birol Çetinkaya vd., İz Y., İstanbul 1993, VIII + 503 s.

HOLTON, R. J., *Kentler Kapitalizm ve Uygarlık*, çev. Ruşen Keleş, İnge K.evi Y., 1. b., Ankara 1999, 203 s. [*Cities, Capitalism and Civilization*].

HUNKE, Sigrid, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, çev. Sezgin Çevik, Bedir Y., İstanbul, t.siz, 494 s. + albüm [*Allah's Sonne über dem Abendland - Unser Arabischen Erbe*].

HUNKE, Sigrid, *Batı'yı Aydınlatan Doğu Güneşi*, çev. Işık Soner, Kaynak Y., 1. b., İstanbul 2008, 486 s. [*Allah's Sonne über dem Abendland*].

HUNTINGTON, Samuel P. vd., *Medeniyetler Çatışması*, derl. Murat Yılmaz, Vadi Y., Ankara 1995, 485 s.

HUNTINGTON, Samuel P., *Medeniyetler Çatışması*, çev.?, Aktüel Y., [İstanbul, 2000?], 23 s. [*The Clash of Civilisation and the Remaking of World Order*].

İBN HALDUN, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, I-III, çev. Pîrîzâde Mehmed Sâhib-Ahmed Cevdet Paşa, yay. haz. Yavuz Yıldırım vd., Klasik Y., 1. b., İstanbul 2008, XLVI+415+426+324 s..

İBRAHİM, Bayram, *Uygarlık Elması*, Sesler Y., Üsküp 1972, 76 s.

İLERİ, Celâl Nuri, *Uygarlık Çatışmasında Türkiye*, yay. haz. Mahir Aydın, Togan Y., 1. b., İstanbul 2008, 280 s.

İlimler ve İdeolojiler, [haz.] Nice (Fransa) Çağdaş Medeniyet Üzerine Araştırmalar Merkezi, çev. Fahrettin Arslan, Umran Y., Ankara 1980? XIII+293 s.

İNALCIK, Halil - Günseli Renda (ed.), *Ottoman Civilization I-II*, Kültür Bakanlığı Y., Ankara 2003.

İNALCIK, Halil - Günseli Renda (ed.), *Osmanlı Uygarlığı I-II*, Kültür Bakanlığı Y., Ankara 2003.

İNALCIK, Halil, *Rönesans Avrupası: Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*, dizini haz. Sevgi Özçelik, Türkiye İş Bankası Y., 1. b., İstanbul 2011, XII+400 s.

İNAN, Afet, *Eski Mısır Tarihi ve Medeniyeti*, Türk Tarih Kurumu Y., Ankara 1956, XV+394 s.

İNAN, M. Âkif, *Din ve Uygarlık*, Akabe Y., 1. b., İstanbul 1985, 151 s.; Eğitim-Bir-Sen Y., 2. b., Ankara 2006, 109 s.

İNAN, M. Âkif, *Edebiyat ve Medeniyet Üzerine*, Edebiyat Dergisi Y., 1. b., Ankara 1972, 101 s.; Eğitim-Bir-Sen Y., 2. b., Ankara 2006, 69 s.

İNAN, Yusuf Ziya, *İman ve Medeniyet*, Okat Y., İstanbul 1967, 48 s.

İran İslâm Cumhuriyeti: Uygarlıklararası Diyalog Çağrısının Mimarı, İran İslam Cumhuriyeti Büyükelçiliği Y., Ankara 2001, VIII+157 [5] s.

İREN, Musa Kâzım, *Modern Medeniyet*, Hikmet Neşr., İstanbul 2004, 190 s.

İSKİLİPLİ MEHMED ÂTIF, *Medeniyetimizin Sosyal Dinamikleri*, sadl. Ümit Dericioğlu, İnklâb Y., İstanbul 2011?, 176 s.; *Şeriat Medeniyeti* adıyla Sadl. Sadık Albayrak, Şamil Y., 2. b., İstanbul 1977?, 221 s. [*Medeniyet-i Şer'iyye ve Terakkîyat-ı Dîniyye*].

İslâm Tarihi: Kültür ve Medeniyeti I-II, ed. P. M. [Peter Malcolm] Holt-K. S. [Katherine Swynford] Lambton-Bernard Lewis, çev. Hamdi Aktaş vd. Hikmet Y., İstanbul 1989, 478 + 398 s.

İSLÂMOĞLU, Mustafa, *Medeniyet Yazıları*, Düşün Y., İstanbul 2012, 375 s.

İSMÂİL TEVFİK, *Medeniyet-i İslâmiyye ve İngiliz Müslümanları*, Matbaa-i Dernesyan, İstanbul 1326/1910, 96 s.

İstanbul'un Fethinin 550. Yılında Fethîçilik ve Uygarlık Bilinci: Panel / Forum, ed. Yıldız Uysal, yay. haz. Hasan Cevat Özdil, TMMOB Mimarlar Odası İstanbul Büyükkent Şubesi Y., 1. b., İstanbul 2003, 55 s.

İZGİ, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazü İlimler*, c. I, İz Y., İstanbul 1997, 471 s.

İZGİ, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim: Tabii İlimler*, c. II, İz Y., İstanbul 1997, 350 s.

KAFESOĞLU, İbrahim, *Türkler ve Medeniyet*, İstanbul Y., İstanbul 1957, 104 s.

KALKAN, A. Vefik, *İmandan Doğan Medeniyet: Avrupa Tefekkürü ile Mukayeseli İslâm Medeniyeti Tefekkürü, Sanatı ve Dinî, Menşei ve Kur'anı Kerim*, Y.evi yok, Ankara 1954, 188 s.

KALKANDELEN, A. Hayrettin, *Çılgınlıktan Doğan Uygarlık*, Y.evi yok, Ankara 2008, 110 s.

KANSU, Şevket Aziz, *İnsanlığın Kaynakları ve İlk Medeniyetler*, C. I, Türk Tarih Kurumu Y., Ankara 1946, XVIII+ 263 s. + 54 res. 1 lev.

KARA, Şemsi, *Türk Medeniyet Tarihinden Bir Yaprak*, çev. Yusuf Osman Bükülmez, Y.evi yok, İstanbul 1946, 75 s.

KARACAM, Ali, *Kültür ve Medeniyet Tarihinde Osmanlı'yı Cihan Devleti Yapan 150 Sir*, Bilge Y., İstanbul 2001, 174 s.

KARADUMAN, Fethi, *Çağdaş Uygarlık Öncüsü "Atatürk"*, ADD Mersin Şub. Y., Mersin 2001, 229 s.

KARAKAŞ, Mahmut, 8. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Müslüman Bilim Adamları, Mostar Y., İstanbul 2010, 477 s.

KARAKOÇ, Sezai, *Edebiyat yazıları I: Medeniyetin Rüyası Rüyanın Medeniyeti Şiir, Diriliş* Y., 5. b., İstanbul 2012, 126 [1] s.

KARAMURSAL, Ziya, *Medeniyet Tarihi: Synoptique Resimli*, ressam: Elda Hauber, Y.evi yok, İstanbul?, 1949, 197 [35] s. ["Medeniyetiminizin Yedi İnkılâbı" başlıklı metin ile].

KAYA, Yalçın, *Bozkırdan Doğan Uygarlık: Köy Enstitüleri; "Antigone" den Mızraklı İlmiha'l'e* I-II, Y.evi yok, 1. b., İstanbul 2001.

KAZICI, Ziya, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, Marmara Ü. İlahiyat F. Vakfı Y., 7. b., İstanbul 2009, 511 s.

KAZMAZ, Süleyman, *Milli Kültürü Muasır Medeniyet Seviyesinin Üstüne Çıkarmak Açısından Batı Kavramı*, Y.evi yok, Ankara 2001, 46 s.

KAZMAZ, Süleyman, *Yeni Bir Güneş Atatürk ve Anadolu Medeniyeti*, Atatürk Araştırma Merkezi Y., Ankara 2004, 240 s.

KESKİOĞLU, Osman, *Müslümanların İlim ve Medeniyete Hizmetleri*, Ayyıldız Matb., Ankara 1971, 48 s. Diğer basım: DİB Y., 4. b., Ankara 1983, 72 s.

KISHLANSKY, Mark A. (derl), *Batı'nın Kaynakları, C. I: Batı Medeniyeti Okumaları (Başlangıçtan 1600'e)*, tercüme: M. Kürşad Atalar, Açılım Kitap Y., 1. b., İstanbul 2009, 589 s. [Sources of the West].

KISHLANSKY, Mark A. (derl), *Batı'nın Kaynakları, C. II: Batı Medeniyeti Okumaları (1600'den Günümüze)*, tercüme: M. Kürşad Ata-

lar, Açılım Kitap Y., 1. b., İstanbul 2009, 627 s. [Sources of the West].

KIVILCIMLI, Hikmet, *Fetih ve Medeniyet*, Yol Y., 2. b., İstanbul 1980, 39 s.

KİTAPÇI, Zekeriya, *Hilafet Ülkelerinde Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri: Moğollar Devrine Kadar Orta Asya Türk İslâm Medeniyeti*, Yedikubbe Y., 1. b., Konya 2004, 276 s.

KİTAPÇI, Zekeriya, *Moğollar Devrine Kadar Orta Asya Türk İslâm Medeniyeti: Orta Asya Türklüğünün Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri: Harezmi Dil Okulu*, Yedikubbe Y., 1. b., Konya 2004, 250 s.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, yay. haz: Orhan F. Köprülü, Ötügen Neşr., İstanbul 1981, 268 s.

KÖPRÜLÜZÂDE MEHMED Fuad, *Turan'ın Kitabı: Ahlâkî ve Medenî Musâhabeler*, Kanaat Kütüphanesi Y., İstanbul 1332, 94 s.

KÖSOĞLU, Nevzat, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler*, Ötügen Neşr., 3. b., İstanbul 1997, 771 s.

KUTLUER, İlhan, *"Bilimsellik" Üzerine*, Beyan Y., İstanbul 1983, 91 s.

KUTUB, Seyyid, *Kur'an Işığında Kültür ve Medeniyet*, derl. İsmail Hakkı Şengüler, Hikmet Neşr., İstanbul 1988, 299 s.

KÜÇÜK, Raşit, *Sevgi Medeniyeti*, Rehber Y., 1. b., Ankara 1991, 241 s.

LAHBABÎ, Muhammed Aziz, *Kapalıdan Açığa Millî Kültürler ve Medeniyet: Denemeler*, çev. Bahaeddin Yediylıdız, Tur Y., İstanbul 1980, 200 s.

LANGE, Nicholas, *İletişim Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi: Yahudi Dünyası-IV*, çev. Akın Atauz-Sevil Atauz, İletişim Y., İstanbul 1987, 240 s.

LEVI, Peter, *İletişim Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi-III*, çev. Neşe Erdilek, İletişim Y., İstanbul 1987, 239 s.

LEWIS, Bernard, *Uygarlık Tarihinde Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, Pegasus Y., 1. b., İstanbul 2006, 287 s. [Arabs in History].

LIPSON, Leslie, *Demokratik Uygarlık*, çev. Haldun Güllalp-Türker Alkan, Türkiye İş Bankası Y., 1. b., Ankara 1984, XI+516 s.

LISSNER, Ivar, *Uygarlık Tarihi*, çev. Ali Moran, Milliyet Y., 1. b., İstanbul? 1973, 416 s.

MAHBUBANİ, Kishore, *Asyalıların Kafası Çalışır mı?: Doğu ile Batı Arasındaki Farkı Anlamak*, çev. Can Polat, Aykırı Y., İstanbul 2004, 191 s. [Can Asians Think?].

Malazgirt ve Anadolu'da Selçuklu Uygarlığı, Türk Tarih Kurumu Y., Ankara 1971, 23 s.

MARCUSE, Herbert, *Aşk ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefî Bir Araştırma*, çev. Seçkin Çagan, May Y., İstanbul 1968, 318 s.

MARCUSE, Herbert, *Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefî bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Y., İstanbul 1985, 308 s.

MATTHEW, Donald, *İletişim Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi: Ortaçağ Avrupası-VI*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İletişim Y., İstanbul 1988, 240 s.

MAX, Mayerhof, *İslâm Medeniyeti Tarihinde Fen ve Tıp*, çev. Ömer Rıza [Doğrul], Âsâr-ı İlmiye Kitaphanesi Y., İstanbul 1935, 61 s.

Medeniyet Kaybı: Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar, haz. Tanıl Bora, Birikim Y., 4. b., İstanbul 2011, 292 s.

Medeniyet ve Klasik: Klasik Yeniden Düşünmek, haz. Halit Özkan-Nurullah Ardic-Alim Arlı, Klasik Y., 1. b., İstanbul 2007, XIII+474 s.

Medeniyet yani Sivilizasyon, İstanbul 1284, 16 s.

Medeniyetin Burçları: Rasim Özdenören Kitabı, ed. Turan Karataş, Memursen Kayseri Şubesi Y., Kayseri 2011, 496 s.

Medeniyetler Çatışması, Samuel P. Huntington vd., derl. Murat Yılmaz, Vadi Y., Ankara 1995, 485 s.

Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga, yay. haz. Mustafa Armağan, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul 2000, 176 s. [→]

Medeniyetler Durağında: Enez: Bir Başka Ege'li..., yay. kurulu: Sait Başaran vd., Ceren Y., Edirne [2008], 44 [1] s. + 75 s. res.

Medeniyet-i İslâmiye, Bahçesaray 1889, 48 s.

MEHMED EMÎN, *Yeni Malûmât-ı Medeniye ve Kanûniye*, İstanbul 1331, 304 s.

MEHMED FEHMÎ, *Medeniyet İslâmiyet'le Olur*, Matbaa-i Ahmed Kâmil, İstanbul 1332, 14 s.

MEHMED MANSUR, *İskenderiye Kütüphanesini Müslümanlar mı Yaktı?*, sadl. Fahri Unan, TDV Y., Ankara 1995, XVI + 143 s.

MELLAART, James, *Yakındoğu'nun En Eski Uygarlıkları*, çev. Bilge Altınok, Arkeoloji ve Sanat Y., 1. b., İstanbul 1988, 143 s.

MEMMEDALİYEVA, Sevda - Teymur Ahmedov, *Heyder Aliyev ve Medeniyet-I*, Nurlan Neşr., Bakü 2008, 503+519 s.

MENEKŞE, Erdoğan, *Anadolu Uygarlıkları Kanatlarımla Altında = Anatolian Civilizations Under My Wings*, Menekşe Havacılık Y., 1. b., Ankara 2006, 227 s.

MENEMENCİOĞLU, E., *Millet ve Medeniyet Camiası Nizamı*, Türk Hukuk Kurumu Y., Ankara 1959, 41 s.

MENEMENCİOĞLU, Ethem, *Medeniyet Nizamı (Diplomasi Yoluyla)*, Y.evi yok, İstanbul?, 1950?, 88 s.

MERİÇ, Cemil, *Umrandan Uygarlığa*, Ötüken Neşr., 3. b., İstanbul 1979, 366 s.; *İletişim Y.*, yay. haz. Mahmut Ali Meriç, 1. b., İstanbul 1996, 349 s.

MEVDÜDÎ, Ebu'l-alâ, *İslâm Medeniyeti*, çev. Hamid Şükrü, Dünya Y., 2. b., İstanbul 1990, 196 s.

MEVDÜDÎ, Ebu'l-Alâ, *İslâm Medeniyeti: Esası ve Menşei*, çev. Mehmet Aydın, Türkiye B.evi, İstanbul 1968, 232 s.

MIQUEL, Andre, *İslâm ve Medeniyeti: Doğuştan Günümüze*, I-II, çev. Ahmet Fidan-Hasan Menteş, yay. haz. Ahmet Fidan, Birleşik Dağıtım K.evi Y., Ankara 1991, 393 -795 [*L'Islam et Sa Civilisation*].

MİZANCI Mehmed Murad, *Târîh-i Ebu'l-Fârûk: Târîh-i Osmânî'de Siyaset ve Medeniyet İtibâriyle Hikmet-i Asliyye Taharrisine Teşebbüs*, I-VII (3 ciltte 7 cilt), Matbaa-i Âmidî - Kasbar Matb. - Tefeyyüz Matb., İstanbul 1328/1912; 1329/ 1913; 1332/ 1916, 390+390+390.

MODZELEVSKİ, Karol, *Barbarların Avrupa'sı: Roma'nın Mirasçıları Karşısında Germanlar ve Slavlar*, çev. Nedim Demirtaş, dizin: Erkan İrmak, Türkiye İş Bankası Y., 1.b., İstanbul 2011, XVIII+480 s.

MONTAGNE, Robert, *Çöl Medeniyeti*, [çev.] Avni Yakalıoğlu, Millî Eğitim Bakanlığı Y., Ankara 1950, V+222 s.

MONTGOMERY, David R., *Toprak: Uygarlıkların Erozyonu*, çev. Emel Anıl, Türkiye İş Bankası Y., 1. b., Ankara 2010, VII+363 s. [*The Erosion of Civilizations*]

MORIN, Edgar-Sami Nair, *Bir Uygarlık Siyaseti*, çev. Sinan Köm, Om Y., 1. b., İstanbul 2000, 319 s. [*Une Politique de Civilisation*].

MURAY, Gilbert, *Yunan Medeniyeti Niçin Ebedidir?: Modern Dünyaya Hitaben Eski Yunan Medeniyetinin Kıymeti Hakkında Altı Konuşma*, çev. Osman Derinsu, Nümune Matb., İstanbul 1940, 32 s.

MUSAYEV, M., *Azerbaycan Elm ve Medeniyet Hadimleri*, Elm Y., Bakü 2002, 215 s.

MUTLU, Latif, *Türkiye'nin Uygarlık Yolu Üniversitelerden Geçiyor: Nereden Geldik, Nereye Gidiyoruz?*, Boyut Y., 1. b., İstanbul 2007, 205 s.

MUTLU, M. Ünal, *Dünya Uygarlıklarında Türk Dili ve Kenger Uygarlığı*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Y., İstanbul 2007, XXI+281 s.

MUTLUAY, Nazmiye, *İlkçağda Ön Asya Uygarlık Merkezlerinde Eğitim*, Ütopya Y., 1. b., İstanbul 2004, 175 [1] s.

NASR, Seyyid Hüseyin, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, çev. Nabi Avcı- Kasım Turhan - Ahmet Ünal, İnsan Y., 3. b., İstanbul 2011, 342 s.

NEDVÎ, Ebu'l-Hasan Ali el-Hasenî, *Din ve Medeniyet Arasında*, çev. Beşir Eryarsoy, Gümüş Y., İstanbul 1986, 136 s.

NEEDHAM, Joseph, *Doğu'nun Bilgisi Batının Bilimi*, çev.-derl. A. Nejat Acar vd., MAB Y., Ankara 1983, 136 s.

NEF, John, *Sanayileşmenin Kültür Temelleri*, çev. Erol Güngör, Kalem Y., 2. b., İstanbul 1980, 207 s.

NORDAUX, Max, *Medeniyet Yalanları*, çev. Ahmed Salâhaddîn, Araks Matb., İstanbul 1328, 165 s.

OKAY, Orhan, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, MEB. Y., 2. b., İstanbul 1991, XI + 424 s.

OLCAYTU, Turhan (haz.), *Atatürk'ün Hedef ilkeleri; Çağdaş Uygarlık Düzeyine Ulaşma*, Uluslararası Lions Yönetim Çevresi 118-Y Y., 2. b., İstanbul 1994, 95 s.

Onbin Yıllık İran Medeniyeti İkibin Yıllık Ortak Miras: 2 Aralık 2009 - 5 Şubat 2010 Sergisi, sunuş: Muhammed Rıza Mehrendiş - İlber Ortaylı, koordinatör: Selmin Kangal, Farsçadan tercüme: Mustafa Çiçekler, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı & The National Museum of Iran Y., İstanbul [2009], 335 s.

Osmanlı Devleti Medeniyeti Tarihi I-II, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, IRCICA Y., İstanbul 1994-1998.

Osmanlı İmparatorluğu'nun 700. Yılı & 1299-1999: Osmanlıların Uygarlığımıza Katkıları: Bilim & Sanat, resimleme: Gültekin Çizgen, Merck Sharp & Dohme Y., İstanbul 2009?, 50 + 39 s.

Osmanlı Kültür ve Medeniyeti I-II, Türkiye Gazetesi Y., İstanbul 2006, 444 [2] + 443 [3] s.

OZANKAYA, Özer, *Cumhuriyet Çınarı: Mustafa Kemal'i "Atatürk" Yapan Uygarlık Tasarımı*, Cem Y., 1. b., İstanbul 2003, 462 s.

ÖSELMİŞ, Mustafa, *Türk İslam Medeniyeti*, Y.evi yok, Denizli 2011, 380 s.

ÖZAKBAŞ, Ömer Faruk, *Medeniyet Bu mu?*, Y.evi yok, Balıkesir?, 1951, 240 s.

ÖZAKPINAR, Yılmaz, *Bir Medeniyet Teorisi: Kültür ve Medeniyete Yeni Bir Bakış*,

Ötüken Neşr., 3. b., İstanbul 2009, 138 s.

ÖZAKPINAR, Yılmaz, *Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi*, Kubbealtı Neşr., 1. b., İstanbul 1997, 107 s.

ÖZAKPINAR, Yılmaz, *Kültür ve Medeniyet Üzerine Denemeler*, Ötüken Neşr., İstanbul 1998, 240 s.

ÖZCAN, Ali Rıza, *Türk Kültür ve Medeniyet Tarihinde Fatih Külliyesi-II: "Hazîre" = The Fatih Complex-II: In The History of Turkish Culture and Civilization: "The Cemetery"*, çeviriler: Mehmet Ulu-Recep Şentürk, İstanbul Bş. Bld., Kültür AŞ: Y., İstanbul 2007, 320 s.

ÖZCAN, Mustafa, *21 Yüzyıl Eşiğinde Medeniyetler Çatışması*, Yeni Şafak Y., İstanbul 1995.

ÖZÇINAR, Osman Şefik, *1946 Medeniyet Duası = Civilisation Prayer for 1946 = La Prière de Civilisation de 1946*, Y.evi yok, Ankara 1946, 3 s.

ÖZEL, İsmet, *Kalın Türk: Medeniyetler Çatışması Üzerine*, Nisan 1993, Şûle Y., İstanbul 2006, 53 s.

ÖZEL, İsmet, *Üç Mesele: Teknik - Medeniyet - Yabancılaşma*, Dergâh Y., gözden geçirilmiş 2. b. İstanbul 1984 [1. b.: 1978], 189 s.

ÖZEL, Mustafa, *Medeniyet ve Modernlik*, Kitabevi Y., İstanbul 1997, 176 s.

ÖZEMRE, Ahmed Yüksel, *Din, İlim, Medeniyet (Düşünceler)*, Pınar Y., 1. b., İstanbul 2002, 352 s.

ÖZTÜRK, Hüseyin, *Düşünce ve Uygarlık Tarihi*, Ülke Y., Ankara, 1987, 292 s.

PETRUCCIOLI, Attilio, *Bellek Yitiminin Ardından Akdeniz İslam Kent Dokusunun Öğrettikleri*, çev. Burcu Küttükçüoğlu, Yapı Endüstri Merkezi Y., 1. b., İstanbul 2008, 211 s.

PICKTALL, Muhammad Marmaduke, *İslâm Medeniyetinin Dinamikleri*, çev. Yusuf Kaplan, Külliyyat Y., 1. b., İstanbul 2011, VI+2312 s. [The Cultural Side of Islam].

ROBINSON, Francis, *İletişim Atlaslı Büyük Uygarlık Ansiklopedisi I-VII*, çev. Mete tunçay, İletişim Y., İstanbul 1986.

ROBINSON, J. H., *Medeniyet*, çev. Nusret Köymen, Y.evi yok, İstanbul 1945, 14 s.

ROUX, Jean Paul, *Orta Asya: Tarih ve Uygarlık*, çev. Lale Arslan, Kabalcı Y., 2. b., İstanbul 2006, 495 s. [L'Asie Centrale Histoire et Civilisations].

SALİHOĞLU, Mehmet, *Atatürkçü Düşünce: Uygarlık, Yobazlık ve Dil Üstüne Denemeler, Eleştiriler, İncelemeler*, Y.evi yok, Ankara? 1972, VII+162 s.

SALTIK, Ekrem, *Güney Asya ve Uzak Doğu'da Osmanlı İzleri: Yedi Ülke Bir Medeniyet*, Nesil Y., İstanbul 2011, 176 s.

SARIKAYA, Haluk Egemen - Alpaslan Salt, *Mu-Tarih Öncesi Evrensel Uygarlık*, Bilim Araştırma Merkezi Y., İstanbul 1978, 160 s.

SARTON, George, *Antik Bilim ve Modern Uygarlık*, çev. Melek Dosay Demir, Gündoğan Y., 1. b., Ankara 1995, 150 s. [*Ancient Science and Modern Civilization*].

SCHWEITZER, Albert, *Uygarlık ve Barış*, çev. Kemal Vehbi Gül-Ender Gürol, Varlık Y., İstanbul 1965, 164 s.

SCHWEITZER, Albert, *Uygarlık ve İnsanlık*, çev. Tüten Arıç-Haluk Coşkun, Yanık Y., İstanbul 1969, 132 s.

SEIGNEBOS, Charles, *Hülâsa-i Târîh-i Medeniyet*, çev. Ahmed Reşid, Kasbar Matb., İstanbul 1328/1912, 367 s.

SEIGNEBOS, Charles, *Muhtasar Târîh-i Medeniyet*, çev. Ahmed Refik [Altunay], Artin Asaduryan ve Mahdumları Matb., İstanbul 1328/1912, 365 s.

SEIGNEBOS, Charles, *Târîh-i Medeniyet, Cilt I: Şark, Yunanistan, Roma*, çev. Ahmed Refik [Altunay], Artin Asaduryan ve Mahdumları Matb., İstanbul 1328/1912, 526 s.

SEIGNEBOS, Charles, *Târîh-i Medeniyet, Cilt II: Kurân-i Vustâ ve Ezmine-i Cedîde*, çev. Ahmed Refik [Altunay], Artin Asaduryan ve Mahdumları Matb., İstanbul 1328/1912, 526 s.

SEIGNEBOS, Charles, *Târîh-i Medeniyet, Cilt III: Asr-ı Hâzır*, çev. Ahmed Refik [Altunay], Artin Asaduryan ve Mahdumları Matb., İstanbul 1328/1912, 619 s.

SEIGNOBOS, Charles, *Hülâsa-i Târîh-i Medeniyet*, çev. Ahmed Refik [Altunay], A. Asaduryan ve Mahdumları Matb., İstanbul 1328, 367 s.

SEIGNOBOS, Charles, *Târîh-i Medeniyet (Kurân-i Vustâ, Kurân-i Âhire) I-II*, çev. A[bdülganî] Seniî [Yurtman], Asır Matb., Selânik 1328, 274+312 s.

SEIGNOBOS, Charles, *Târîh-i Medeniyet I-II-III*, çev. Ahmed Refik [Altunay], A. Asaduryan ve Mahdumları Matb., İstanbul 1328, 526+600+619 s.

SELÂNİKLİ FÂİK, *Ma'lûmât-ı Medeniyet*, Karabet Matb., İstanbul 1324, 61 s.

Selçuklular Devrinde Kültür ve Medeniyet, ed. Ahmet Hulusi Köker, Erciyes Ü., Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Y., Kayseri 1991, 237 s.

SELİM, Ahmed, *Din, Medeniyet ve Laiklik*, Timaş Y., İstanbul 1991, 384 s.

SELİM, Ahmet, *Medeniyet Krizi: Düşünce-den, Gayeden, Sorumluluktan ve Kendinden Kaçış*, Zaman Kitap Y., 1. b., İstanbul 2003, 302 s.

SENNETT, Richard, *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev. Tuncay Birkan, Metis Y., 2. b., İstanbul 2006, 387 s. [*Flesh and Stone: The Body and the City in Western Civilization*].

SERJEANT, R. B. (ed.), *İslâm Şehri*, çev. Elif Topçugil, Ağaç Y., İstanbul 1992, 291 s.

SERT, Selahattin, *Mezopotamya'dan Avrupa'ya Büyük Uygarlıkların Doğuşu: Dinler Tarihi Arkeolojisi*, Ozan Y., İstanbul 2009, 480 s.

SETON, Lloyd, *Türkiye'nin Tarihi: Bir Gezinin Gözüyle Anadolu Uygarlıkları*, çev. Ender Varinlioğlu, TÜBİTAK Y., 9. b., Ankara 1998, V+228 s.

SEVİM, Nidayi, *Medeniyetimizde Toplumsal Dayanışma ve Sadaka Taşları*, Kitap Dostu Y., İstanbul 2009, 156 s.

SEVİM, Nidayi, *Medeniyetimizin Sessiz Tanıkları: Eyüp Sultan'da Osmanlı Mezar Taşları ve Mezar Kültürümüz*, ed. Tolga Erman, Abide Y., İstanbul 2007, 192 s.

SEZER, Baykan, *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*, İstanbul Ü. Edebiyat F., İstanbul 1979, 175 s.

SEZGİN, Halit, *İnsan ve Medeniyet*, Malazgirt Y., İstanbul 1972?, 153 s.

SHAYEGAN, Daryush, *Yaralı Biling: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, Metis Y., 2. b., İstanbul 1993 [1. b.: 1991], 191 s. [*Le Regard Mutilé*].

SİDDİKÎ, Muhammed, *Bilimin İslâmî Temelleri*, çev. Recep Şentürk, Beyan Y., İstanbul 1983, 112 s.

SÖZEN, Gürol, *Bulutların Altındaki Uygarlık Anadolu*, Türkiye İş Bankası Y., İstanbul 2000, 253 s.

SÖZEN, Gürol, *Ege'den Akdeniz'e Mavi Uygarlık*, Türkiye İş Bankası Y., İstanbul 2001, 419 s.

STALL, Sam, *Uygarlığı Değiştiren 100 Kedi: Tarihte En Çok Sözü Geçen Kediler*, çev. Can Y., 1. b., İstanbul 2009, 136 s. [*100 Cats Who Changed Civilization*].

STALL, Sam, *Uygarlığı Değiştiren 100 Köpek*, çev. Can Y., 1. b., İstanbul 2010, 172 s. [*100 Dogs Who Changed Civilization*].

SUCU, Mustafa, *Tarih, Kültür ve Medeniyet Diyarı Besni*, Y.evi yok, Ankara 2006, 334 s.

Süleymaniye Ulusal Sempozyum / Şehir ve Medeniyet, ed. Mustafa Hakkı Ertan-Mesut Aytekin-Ümrân Ay, KOCAY Y., İstanbul 2010, 556 s.

ŞEİMSEDDİN] SÂMÎ, *Medeniyet-i İslâmiyye*, Mihan Matb., 1. b., İstanbul 1296, 126 s.; 2. b.: Mihan Matb., İstanbul 1307, 123 s.

ŞAHİN, Muhammet, *Uygurlik Tarihi*, Okutman Y., 4. b., Ankara 2009, 162 s.

ŞEİMSEDDİN SÂMÎ, *Medeniyet-i İslâmiyye*, haz. Remzi Demir, Gündoğan Y., 1. b., Ankara 1996, 109 s.

ŞEİMSEDDİN SÂMÎ, *Medeniyet-i İslâmiyye*, Mihan Matb., İstanbul 1302/1886, 123 s.

ŞENEL, Adam, *Uygurlik Çizgisi*, Bizim Y., Ankara 1968, 166 s.

ŞENLER, Şûle Yüksel, *Uygurliğin Gözyaşları*, Timaş Y., İstanbul 1990, 264 s.

ŞENTÜRK, Recep, *Açık Medeniyet: Çok Medeniyetli Dünya ve Topluma Doğru*, Tiumaş Y., 1. b., İstanbul 2010, 272 s.

ŞERİATÎ, Ali, *Medeniyet ve Modernizm*, çev. Fatih Selim – Abdurrahman Arslan, Düşünce Y., 1. b., İstanbul 1980, 200 s. Diğer tercüme: çev. Ahmet Yükseloğlu, Bir Y., 1. b., İstanbul 1984, 227 s.; çev. İsa Çakan, Yeni Zamanlar Y., 2. b., İstanbul 2005, 208 s.

ŞULUL, Kasım, *İbn Haldun'a Göre İslâm Medeniyeti*, İnsan Y., 1. b., İstanbul 2011, 430 s.

TANİLLİ, Server, *Uygurlik Tarihi*, Cumhuriyet Kitapları Y., 27. b., İstanbul 2011, 572 s.

TANİLLİ, Server, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası I-VI*, Alkım Y., 10. b., İstanbul 2007, 565+499+559+539+581+540+700 s.

TARCAN, Halûk, *Ön-Türk Uygurliğı: Evrensel Uygurlikların Kökenindeki Kaybolduğu Sanılan Büyük Uygurlik*, Mustafa Kemal Demeği Y., İstanbul 2000, 60 s.

TAŞ, Behzat, *Anadolu'nun Eski Sakinleri: Çizgilerle Anadolu Uygurlikları*, Büyülü Fener Y., 1. b., İstanbul 2010, 120 s.

TAŞÇI, D. Ali, *Uygurliğa Aşkla Direnmek*, Çıra Y., İstanbul 2010, 125 s.

Tatar History and Civilisation, ed. Halit Eren- Damir İshaqov- Sadık Ünay, çeviriler: İl-nur I. Nadirov, IRCICA Y., İstanbul 2010, 695 s.

THOMPSON, Lisa, *Kayıp Uygurlik Atlan-tis*, ressam: Brenda Cantell, çev. Murat Padar, Literatür Y., İstanbul 2010, 76 s.

TOFFLER, Alvin ve Heidi, *Yeni Bir Uygurlik Yaratmak: Üçüncü Dalga'nın Politikası*, çev. Zülfü Dicleli, İnkılâp Kevi Y., İstanbul 1996, 109 s. [*Creating a New Civilization*].

TOPÇU, Nurettin, *Kültür ve Medeniyet*, Hareket Y., İstanbul 1970, 99 s.; Dergâh Y., ilâ-veli 2. b., İstanbul 1998, 202 s.

TOYNBEE, Arnold, *Medeniyet Yargılanı-yor*, çev. Ufuk Uyan, Yeryüzü Y., İstanbul

1980, 245 s.; Ağaç Y., İstanbul 1991, 229 s. [*Civilisation on Trial*].

TOYNBEE, Arnold, *Savaş ve Uygurlik*, çev. Mehmet Dünder, Ürün Y., 2. b., Ankara 1997, 160 s.; İlk baskıda adı: *Militarizmin Kökenleri* [*Guerre et Civilization*].

TOYNBEE, J. Arnold, *Uygurlik Yargılanı-yor*, çev. Kasım Yargıcı-Mehmet Ali Yalman, Örgün Y., 2. b., İstanbul 2011, 218 s.

TOYNBEE, Joseph Annold, *Türkiye'de ve Yunanistan'da Batı Meselesi: Medeniyetlerin Temas Noktasında Bir Çalışma*, çev. Kadri Mustafa Orağlı, haritaları Türkçeleştirilen Mehmet Kudret Kirişcioğlu, Yeditepe Y., 1. b., İstanbul 2007, XLI+524 s.

TOYRANÎ, Hasan Hüsnî, *Hülâsa-i Medeniyet-i İslâmiyye*, Matbaa-i Nişan Berberyan, İstanbul 1304, 48 [2] s.

TUNÇAY, Mete, *İletişim Atlaslı Büyük Uygurliklar Ansiklopedisi: İslâm Dünyası-I*, İletişim Y., İstanbul 238 s.

TURAN, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Y., Ankara 1965, XIII+448 s.

TURAN, Osman, *Tarihi Akışı İçinde Din ve Medeniyet*, Nakışlar Y., İstanbul 1980, 229 s.; Boğaziçi Y., 1. b., İstanbul 1998, 240 s.

TURGUT, Senar, *Mezopotamya'da Kürt Uygurlik Tarihi*, Belge Y., 1. b., İstanbul 2011, 200 s.

Türkmenistan Änew Medeniyetinin we Ak Bugdayın Watanıdır: Amerikalı Alım Rafael Pampellinin Türkmenistana Arheologik Ekspedisiasının 100 Yıllığına : Halkara İlmi Maslahatın Nutuklarının Gısğaça Beyanı, 2004-Nji Yılın Garaşsızlık Aynın 22-23-İ, Tezisi Dokladov Mejdunarodnoy Nauçnoy Konferentsii 22-23 Garaşsızlık Oktıabr 2004 G., Türkmenistanın Oba Hojalık Ministrliği Y., Aşgabat 2004, 321 s.

UÇANKUŞ, Hasan Tahsin, *Bir İnsan ve Uygurlik Bilimi: Tarih Öncesi Çağlardan Perslere Kadar Anadolu*, Kültür Bakanlığı Yayınlar Dairesi Başkanlığı Y., Ankara 2000, XXXI+1243 s.

ULUĞ, Naşit Hakkı, *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, Kaynak Y., 1. b., İstanbul 2007, 240 s.

UMAR, Semih Sait, *Uygurlik Tarihinde Kemalizm ve Komünizm*, baskıya haz. Osman Oktay, Yeşilada Y., 1. b., İstanbul 1987, 166 s.

UMERÎ, Ekrem Ziya, *Medîne Toplumu*, çev. Nureddin Yıldız, Risale Y., İstanbul 1988, 324 s. [*el-Müctemau'l-Medenî fî 'Ahdî n-Nübüvve*].

USLU, Muttalip, *Ağaç ve Medeniyet*, Y.evi yok, Ankara?, 1954, 30 s.

Uygurluk Macerası, haz. Emma Godfrey vd., ressam: Peter Dennis, çev. Pınar Tezer, Türkiye İş Bankası Kültür Y., 6. b., İstanbul 2011, 30 s.

Uygurluk Yolunda Buhar ve Atom Çağı Teleskop-Mikroskop, Arkın K.evi Y., İstanbul 1967, 24 s.

Uygurluklar Ülkesi Türkiye = Land of Civilizations: Turkey, Y.evi yok, [Ankara], 1985, 397 s. Diğer basım: T.C. Kültür Bakanlığı Eğitim Dairesi Başkanlığı Y., Ankara 1993, VI+101 s.

ÜÇER, S. Sırrı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İrfan Y., İstanbul 1969, 96 s.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi: Kaynakları ve Etkileri*, Cem Y., 4. b., İstanbul 1993 [1. b.: 1967], XIV + 414 s.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Yunanlı Devirlerinde Tercümenin Rolü: İslâm Medeniyetinde Tercümeler ve Tesirleri*, Türkiye İş Bankası Y., İstanbul 2011, X + 315 s. [1. b.: *Yunanlı Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 1935; 2.b.: *İslâm Medeniyetinde Tercümeler ve Tesirleri* (1947) adıyla].

ÜLKÜMEN, Lütfi, *Medeniyet ve Köy: Bir Konferans*, Atatürk Ü. Y., 1. b., Erzurum 1970, 39 s.

ÜNAL, Ahmet, *Hititler-Etiler ve Anadolu Uygurlukları*, Etibank Y., [İstanbul] 1999, II+292 s.

ÜNAL, Ahmet, *Hititler Devrinde Anadolu*, I, Arkeoloji ve Sanat Y., İstanbul 2002, VII+224 s.

ÜNAL, Mehmet Ali, *Osmanlı Müesseseleri Tarihi*, Fakülte K.evi Y., 7. b., Isparta 2007, 240 s.

ÜNALTAI, A. Altay, *Uygurluk Alaturga: Bir Şark Masalı: Batılılaşma, Ülke Kitapları Y.*, 1. b., İstanbul 1998, 214 s.

VAHİDÜDDİN HAN, *Bilim ve Uygurluk Açısından İslâm*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Y., 1. b., Ankara 1989, 352 s.

Vakıf Medeniyeti Sempozyumu Kitabı 12-13 Mayıs 2003, yay. haz. Burhan Ersoy-Mehmet Narince, Vakıflar Genel Müdürlüğü Y., Ankara 2003, XV+264 s.

VECDÎ, M. Ferid, *Diyanet-i İslâmiyyeyi Kavâid-i Medeniyette Tatbik yâhûd Burhân-ı Sâti'*, çev. Abdullah Bubî, Haritonof Matb., Kazan 1904, 164 s.

VECDÎ, M. Ferid, *Medeniyet ve İslâm*, Örnek Matb., Kazan 1908, 94 s.

VELİYEV, Rafael Mırgasımoğlu – Cemil Abdurrahmanoğlu Muhammetşin, *Büyük Bolgar: Bolgar Uygurluğunun Anıtı = Böek Bolgar:*

Bolgar Tatar Tsivilizatsiyasenen Heykele, Türkiye Türkçesi: Fazıl Ağış, Türksoy Y., Ankara 2000, 89 s.

WEATHERFORD, Jack, *Vahşiler, Barbarlar ve Uygurluk*, çev. Sen Süer, Versus Y., İstanbul 2008, VI + 386 s. [*Savages and Civilisation who will Survive?*].

WESTERMARCK, Ed., *İslâm Medeniyetinde Putperestlik Devrinde Arta Kalan, Yaşayan İtikatlar: Kötü Göz*, çev. Şahap Nazmi Coşkunlar, İstanbul 1947, 48 s.

WESTERMARCK, Ed., *İslâm Medeniyetinde Putlara Tapma Devri Kalıntılarından Nazar Değmesi İnancı*, çev. Şahap Nazmi Coşkunlar, Yeni Matbaa, Ankara 1961, 48 s.

YALÇIN, Mikdat, *Örnek Medeniyet Atlası*, ÖMEKAV Y., 1. b., Ankara 1999, 246 s.

YAVİ, Ersal, *Yağlıboya Resimlerle Tokat İlinin 5000 Yıllık Medeniyet Tarihi*, Tokat Otelcilik ve Turizm A.Ş. Y., Tokat 1978, 56 s.

YAZIR, Mahmud Bedreddin, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, I - II. Kitap, haz. M. Uğur Derman, DİB Y., 2. b., Ankara 1981, XXIV+246 s. + 58 s. res.

YENAL, Oktay, *Ulusların Zenginliği ve Uygurluğu: Eğitim Boyutu*, Türkiye İş Bankası Kültür Y., İstanbul 2010, VII+100 s.

YETİM, Rıza, *Tersine Akıtlamak İstenen Uygurluk Irmağı*, Etki Y., 1. b., İzmir 2009, 127 s.

YILDIRIM, Recep, *Uygurluk Tarihine Giriş: İlkçağ Tarih ve Uygurlukları*, Asil Y., 2.b., Ankara 2004, 264 s.

YILDIZ, Nuray, *Eskiçağda Yazı Malzemeleri ve Kitabın Oluşumu*, Türk Tarih Kurumu Y., Ankara 2000, VIII + 329 s. + 75 s. res.

YUSUF ZİYA [ÖZER], *Yunandan Evvelki Türk Medeniyeti*, Cihan Matb., İstanbul 1928, 279 s.

YÜCEL, Yaşar, *Osmanlı Ekonomi-Kültür-Uygurluk Tarihine Dair Bir Kaynak: Es'ar Defteri (1604 Tarihli)*, Türk Tarih Kurumu Y., Ankara 1992, 153 s.

Yüzbin Yıl Öncesine Dayanan Uygurluk Birikimi: Irak Sanatı, Y.evi yok, İstanbul?, 1985?, 40 s.

ZAKZÜK, Mahmud Hamdi, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Plânı*, çev. Abdülaziz Hatip, Işık Y., İzmir 1993, X+167 s.

ZEKİ VELİDÎ [TOGAN], *İlim ve Medeniyet Meseleleri*, [İstanbul?], 1928, 19 s.

ZERRİNKUB, Abdülhüseyin, *Karnâme-i İslâm: İslâm Medeniyeti Mucizesi*, tercüme: Abuzer Dişkaya, Ağaç Y., 1. b., İstanbul 2009, 234 s.

ZERZAN, John, *Gelecekteki İkel*, çev. Cemal Atila, Kaos Y., 3. b., İstanbul 2009, 303 s. [*Future Primitive*].

ZEYDÂN, Corci, *İslâm Medeniyeti Târîhi*, Cüz: 1-2, çev. Zâkir Kâdirî [Ugan], Şark Matb., Ufa, 1913, 224 s.

ZEYDAN, Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi* I-IV, çev. Zeki Megamiz, yay. haz. belirtilmemiş, Üçdal Neşr., İstanbul 1971-1974, 368+310+453+416+341 s.

ZEYDÂN, Corci, *Medeniyet-i İslâmiyye Târîhi* I-V, çev. Zeki Megamiz, İkdâm Matb. - Kanâat Matb., İstanbul 1328-1330, 240+215+424+392+285 s.

ZİYA GÖKALP, *Hars ve Medeniyet*, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Demeği Y., Ankara 1964, 101 s.; Diyarbakır?, 1972, 152 s.; haz. Yalçın Toker, Toker Y., İstanbul 2005, 104 s.; Elips Y., Ankara 2007, 100 s.

ZİYA GÖKALP, *Türk Medeniyeti Tarihi*, *Birinci Kısım: İslâmiyet'ten Evvelki Türk Medeniyeti*, haz. Kâzım Yaşar Koprıman - Afşar İsmail Aka, Kültür Bakanlığı Y., İstanbul 1976, 416 s.

ZİYA GÖKALP, *Türk Medeniyeti Tarihi*, haz. ?, Elips Y., 1. b., Ankara 2007, 298 [6] s.

ZİYA GÖKALP, *Türk Medeniyeti Târîhi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1341, 351 s. [Osm.]

ZİYA GÖKALP, *Türk Medeniyeti Tarihi*, sadl. Yalçın Toker, Toker Y., İstanbul 2007, 333 s.

ZİYAÜDDİN SERDAR, *İslâm Medeniyetinin Geleceği*, çev. Deniz Aydın, İnsan Y., İstanbul 1986, 376 s. [*The Future of Muslim Civilisation*].

VI. Vakıf Haftası Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde "Mimar Sinan ve Dönemi" Sempozyumu 5-8 Aralık 1988, yay. haz. İbrahim Ateş-Sadi Bayram-Mehmet Narince, Vakıflar Genel Müdürlüğü Y., İstanbul 1989, 367 s.

XV. Türk Tarih Kongresi, Ankara: 11-15 Eylül 2006: Kongreye Sunulan Bildiriler, 1. Cilt: Eski Anadolu Uygarlıkları, Türk Tarih Kurumu Y., Ankara 2010, XXX + 249 s. + 114 s. res.

12000 Yıl Önce "Uygarlığın Anadolu'dan Avrupa'ya Yolculuğunun Başlangıcı": Neolitik Dönem, koordinatör: Şennur Şentürk, Yapı Kredi Y., İstanbul 2007, 160 s.

C. Kitaplarda Bölümler

AHMEDÎ, Kırımlı Cafer Seyyid, "Girayların İdarî ve Medenî Faaliyetleri", *Türk Yılı* 1928, ed. Akçuraoglu Yusuf, haz. Arslan Tekin-Ahmet Zeki İzgöer, Türk Tarih Kurumu Y., Ankara 2009, s. 590-591.

AHMET HÂŞİM, "Medenî Lehçe", *Gurabâhâne-i Laklakân*, haz. Mehmet Kaplan, MEB Y., 3. b., İstanbul 1992, s. 146-147 [*Bize Göre & Gurabâhâne-i Laklakân & Frankfurt Seyahatnamesi* içinde].

AKDEMİR, Rıza, "Avrupa Medeniyeti ve Biz", *Bir Gün Gelecek*, Hamle Yayın Dağıtım, İstanbul 1992, s. 33-42.

AKIN, Gülten, "Uygarlık-İlkellik Üzerine", *Şiiri Düзде Kuşatmak*, Yapı Kredi Y., 1. b., İstanbul 1996, s. 34-37.

AKPINAR, Turgut, "İslâm Medeniyetinde İlim ve Felsefenin Yeri", *Türk Tarihinde İslâmiyet*, İletişim Y., 1. b., İstanbul 1993, s. 165-173.

AKYOL, Taha, "İslâm Medeniyeti", *Tarihten Geleceğe*, Ocak Y., 1. b., Ankara 1983, s. 17-55.

AKYOL, Taha, "Medeniyetler Çatışması", *Kitaplar Arasında*, Doğan Kitap Y., 1. b., İstanbul 2002, s. 14-16 [Huntington, *The Clash of Civilisation and the Remaking of World Order* hk.].

ALKAN, Ahmet Turan, "Yeni Medeniyet Hamlesi İçin Yeni Şehirler Kurnak", *Gemilerde Tâlim Var*, Ötüken Neşr., İstanbul 2006, s. 211-216.

ARAT, Reşit Rahmeti, "Şark Tedkikleri ve Avrupa Medeniyeti", *Makaleler-I*, yay. haz. Osman Fikri Sertkaya, TKAE Y., Ankara 1987, s. 975-987.

ARIK, Remzi Oğuz, "Türk Medeniyet ve San'at Tarihi", *İdeal ve İdeoloji*, MEB Y., İstanbul 1969, s. 147-154.

ARMAĞAN, Mustafa - Sezai Coşkun, "Uygarlığın Çağı Olmaz: Cemil Meriç'in son Konuşması", konuşan: Ferman Karaçam, *Bulutları Delen Kartal: Cemil Meriç ile Konuşmalar*, Ufuk kitapları Y., 3. b., İstanbul 2007, s. 264-273.

ARMAĞAN, Mustafa, "Üç Ev ve Üç Tarz-ı Temeddün", *Şehir Asla Unutmaz [Şehir Üzerine Düşünce Okumaları]*, İz Y., İstanbul 1996, s. 73-76.

ARSLAN, Emir Şekîb, "İslâm Medeniyeti", çev. Abdülvehhap Öztürk, Nur Y., Ankara 1985, s. 96-99; "İslâm Medeniyetini Çekemeyenlere Onun Değerini Bilmezden Gelenlere Reddiye", s. 100-106

ARVASÎ, S. Ahmet, "İslâm Medeniyeti ve Estetiği", *Diyaletğimiz ve Estetiğimiz*, Burak Y., İstanbul 101-103.

ARVASÎ, S. Ahmet, "İslâm Medeniyetinde Belli Başlı Dönemler", *Size Sesleniyorum-I*, Model Y., İstanbul 1989, s. 5-6; "Kültür ve Medeniyet Kavramları", s. 217-224.

ATALAY, Besim, "İslâmlıktaki Durgunluk", *Türk Dili ile İbadet*, Nebioğlu Y., İstanbul, t.siz, 111-121.

ASAF HÜSEYİN, "Misyonerler ve Oryantalizm", *Batının İslâmı Kavga*, çev. Mesut Karasahin, Pınar Y., İstanbul 1991, s. 51-68.

ATAY, Hüseyin, "Devlet Medeniyet Kuramaz Medeniyeti Millet Kurar", *Cehaletin Tahsili*, Atay Y., 2. b., Ankara 2011, s. 125-131; "Medeni Millet", s. 140-145; "Medeni Kalkınmada Din Esastır", s. 146.

AYDIN, Mehmet, "Medeniyet Tercihi?", *"Kayıp Zamanın İzinde": Ahmet Hamdi Tanpınar*, Doğu Batı Y., 1. b., Ankara 2010, s. 188-212.

AYVAZOĞLU, Beşir, "Drakula'lar Medeniyeti", *Altı Çizili Satırlar*, Timaş Y., İstanbul 1997, s. 268-269.

AYVAZOĞLU, Beşir, "Kültür ve Medeniyet", *Yahya Kemâl: Eve Dönen Adam*, Birlik Y., 1. b., İstanbul 1985, s. 52-54.

AYVERDİ, Ekrem, "Anadolu Medeniyeti Masalı", *Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Y., 1. b., İstanbul 1985, s. 372-398.

AYVERDİ, Samiha, "Garb Şark ve İslâm Dünyası", *Hicrî 1400. Yıla Yaklaşırken Kölelikten Efendiliğe*, Damla Y., İstanbul 1978, s. 38-49.

BADAWI, Abdurrahman, "Helenleştirilenlerin Yolu: Yunan Felsefesinin İslâm Medeniyetine Nakli", çev. Osman Baş, *İslâm Kültürü*, c. V: *İslâm'da Kültür ve Bilgi*, ed. E. İhsanoğlu, T.C. Kültür Bakanlığı Y., 1. b., Ankara 2008, s. 439-456.

BANARLI, Nihad Sami, "İslâm Medeniyeti Çağlarında Türk Edebiyatı", *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, c. I, MEB Y., İstanbul 1971, s. 81-93; "İslâm Medeniyeti", s. 94-114.

BATTAL-TAYMAS, Abdullah, "Medeniyet ve Edebiyat", *Kazan Türkleri*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Y., 3. b., Ankara 1988, s. 26-29.

BAYAT, Fuzuli, "Türk Etnik Medeni Sisteminde Korkut Ata", *Korkut Ata: Mitolojiden Gerçekliğe Dede Korkut*, KaraM Y., Ankara 2003, s. 3-31.

BAYRAKTAR, Osman, "Medeniyet İsraır", *İzlek*, Yedi İklim Y., 1. b., İstanbul 1997, s. 45-48.

BENSLAMA, Fethi, "Uygarlıkta Dönüşüm Üzerine", *İslâm'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, 1. b., İstanbul 2005, s. 90-94.

BERGEN, Lütfi, "Batı Uygarlığının Dirilişi", *İşyandan Dirliğe: Anadolu'da Yerli Olmak*, Ebabil Y., 1.b., İstanbul 2011, s. 114-117; "Din, Medeniyet ve Uygarlık", s. 118-121; "Medeni-

yetin Modernleşmesi", s. 145-147; "Medeni Şehirler Uygar Kentler", s. 148-153;

BERKTAY, Halil, "Muasır Medeniyete Mehter Marşıyla Yetişmeye Çalışmak", *Yaşadığımız Şu Korkunç Otuz Yıl 1978-2008 Türkiye'si Üzerine Notlar*, Kitap Y., 4. b., İstanbul 2010, s. 69-71.

BEYSANOĞLU, Şevket, "Kültür, Sanat ve Medeniyet Dünyamızda Diyarbakır", *Kültürümüzde Diyarbakır*, San Matb., Ankara 1992, s. 85-91.

BIÇAKÇIZADE AHMET HAKKI, "Medeniyet", *Hikmet Deryasından Damlalar*, haz. Bayram Demir, Bayrak Y., İstanbul 1989, s. 73.

BİLGEGİL, M. Kaya, "Bir Medeniyeti Tasfiye Teşebbüsleri", *M. Kaya Bilgelil'in Makaleleri*, haz. Zöhre Bilgelil, Kültür Bakanlığı Y., 1. b., Ankara 1993, s. 154-194.

BULAÇ, Ali, "Bedevilik-Hadarilik", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi-I*, Risale Y., İstanbul 1990, s. 142-144.

BURİAN, Orhan, "Uygarlık Ardındaki Ahlâk", *Denemeler Eleştiriler*, yay. haz. Esen Güray, Türkiye Bilimler Akademisi Y., 2. b., Ankara 2004, s. 264-267.

Bir Medeniyeti Yorumlamak", *Yahya Kemal Beyatlı*, ed. Kâzım Yetiş, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Y., İstanbul 2008, s. 209-293.

CESUR, Sebahattin, "Alperenlikte Medeniyet Anlayışı", *İ'lâ'yı Kelimetullah İçin Nizam-ı Alem Davasında ve Alperen Ruhunu ve Alperenlik*, Milsan Basın San., [İstanbul] 2008, s. 198.

COŞAN, M. Esad, "Kültür ile Medeniyet (Civilisation) Arasındaki Farklar", *Dilimiz ve Kültürümüz*, Server İletişim Y., 4. b., İstanbul 2010, s. 90-91.

ÇAYIR, Kenan, "İlk Karşılaşma: "Müslümanlar" ile "Öteki"ler Arasındaki Bir Medeniyet Mücadelesi", *Türkiye'de İslâmcılık ve İslâmî Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*, İstanbul Bilgi Ü. Y., 1. b., İstanbul 2008, s. 60-68.

ÇETİN, Osman, "Medeniyet", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi-II*, Risale Y., İstanbul 1990, s. 493-496.

DANIŞMEND, İsmail Hami, "Medenî Kıyafetin Teşekkülü", *Türklük Meseleleri*, İstanbul K.evi Y., İstanbul 1966, s. 96-99.

DARYAL, Ali Murat, "Kurban Kesen Medeniyetlerde Sosyal Müesseseler, Kurban Kültürü ve İnsan Davranışları", *Kurban Kesmenin Psikolojik Temelleri*, Yıldızlar Ofset, 2. b., İstanbul 1994, s. 137-268.

DEMİR, Remzi, "Yeni Bir Uygarlığın Alacakaranlığında [XVIII. Yüzyıl]", *Philosophia*

Ottomanica: Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi, c. II, Lotus Y., Ankara 2005, s. 103-214.

DİCLEHAN, Şakir, "Düşüş ve Medeniyet", *Sanat ve Düşünce Dünyasında Sezai Karakoç*, Pıran Y., 1. b., İstanbul 1980, s. 246-247.

DOĞAN, D. Mehmet, "Batı Medeniyetinin Cihanşimüllüğü", *Batılılaşma İhaneti*, Yazar Y., 33. b., Ankara 2008, s. 164-167.

DOĞAN, D. Mehmet, "Batılılaşma ve Medeniyetler Çatışması", *Mağlubiyet İdeolojisinin Sonu*, Ebbal Y., 1. b., Ankara 2007, s. 45-74.

DURUEL, Nursel (haz.), "Cemal Süreya'yla Çırcıplak, Başbozuk ama Uygarca: Ece Ayhan-Cemal Süreya", *Güvercin Curnastası*: Cemal Süreya ile konuşmalar, Yapı Kredi Y., 1. b., İstanbul 1997, s. 128-131.

DÜZENLİ, Yahya, "Şehir, Fetih ve Medeniyet Üzerine", *Ben Bir Ulu Şehre Vardım: Trabzon Yazıları*, Nüans Y., İstanbul, t.siz, s. 27-30; "Medeniyet Rüyalarının Kurulduğu Şehre Dair Birkaç Not", s. 57-60; "Bir Medeniyet Muhakkik-Mimarı: Turgut Cansever", s. 115-118; "Medeniyet Tasavvuru Olmadan 'Şehrin Ruhu' Kavranabilir mi?", s. 291-293.

EDMAN, Irwin, "Sanat ve Medeniyet", çev. Turhan Oğuzkan, MEB Y., 3. b., İstanbul 1998, s. 36-58.

ERDOĞAN, Mehmet, "Sevgi Medeniyeti", *Şiirin Eşiğinde*, Dergâh Y., 1. b., İstanbul 2004, s. 165-172.

"Eskiçağ Tarihi ve Uygarlıkları", *XII. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 12-16 Eylül 1994*, c. I, Ankara 1999, s. 12-240.

EVİRİN, M. Sadettin, "Medeniyet ve Din", *Müsbet Maneviyat Etüdleri*, C. II, Fasikül: VI, Türk Tarih Kurumu B.evi, Ankara 1955, s. 154-157.

FARUKÎ, İsmâil Râci - Luis Lâmia el-Farukî, "İslâm Medeniyetinin Özü", *İslâm Kültür Atlası*, çev. Mustafa Okan Kibaroglu-Zerrin Kibaroglu İnkılâb & Yeni Şafak Y., 3. b., İstanbul 1999, s. 89-107.

FEHÉR, Géza, "Bulgar Türklerinin Medeniyeti", *Bulgar Türkleri Tarihi*, çev. heyet, Türk Tarih Kurumu Y., 2. b., Ankara 1999, s. 71.

GARAUDY, Roger, "İslâm Medeniyeti", *Sosyalizm ve İslâm*, çev. N. Şahsuvar, Genç Sanat Y., Ankara, t.siz, s. 23-40.

GARAUDY, Roger, "İslâm'ın Çöküşü: Endülüv ve Hind Örnekleri", *Yaşayan İslâm*, çev. Mehmet Bayrakdar, Pınar Y., 1. b., İstanbul 1995, s. 49-75.

GARAUDY, Roger, "Medine Toplumu", *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, Pınar Y., İstanbul 1990, s. 15-17.

GEDİK, Fuad, "Kadın ve Medeniyet", *Bir Uçtan Ötekine*, Hamle Matb., İstanbul 1960, s. 90-92.

GENCER, Bedri, "Medeniyet", *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet*, Kapı Y., 1. b., İstanbul 2011, s. 157-165.

GENÇ, Nihat, "Hoş Geldin Bedevi", *İşgal Günleri*, Cadde Y., 1. b., İstanbul, t.siz, s. 77-83.

GÖKDEMİR, Ayvaz, "Anadolu Medeniyetleri - Türkiye Halkları", *Türk Kimliği*, Bengü Y., 1. b., Ankara 2008, s. 27-43.

GÖKSEL, Hüsnü A., "Uygarlığa Üniversite Kapılarında Girilir", *Barışa Özlem*, Çağdaş Y., İstanbul 1986, s. 112-115.

GUÉNON, René [Abdülvahid Yahya], "Maddî Bir Uygarlık", çev. Mahmut Kanık, Risale Y., İstanbul 1986, s. 135-156.

GUÉNON, René, "Doğu Uygarlıklarının Birlik İlkeleri", *Doğu Düşüncesi*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İz Y., İstanbul 1997, s. 71-76.

GUÉNON, René, "Medeniyet ve İlerleme", *Doğu ve Batı*, çev. Fahrettin Arslan, Ağaç Y., İstanbul 1991, s. 19-38.

GÜLER, Ali - Suat Akgül, "Kültür ve Medeniyet Kavramları", *Atatürk'ün Düşünce Dünyası*, Ocak Y., Ankara 1998, s. 1-8.

GÜLER, İlhami, "Haz ve Hız Medeniyeti", *İtikattan İmana*, Ankara Okulu Y., 1. b., Ankara 2009, s. 211-213.

GÜNGÖR, Erol, "Medeniyet ve İslâmiyet", *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, haz. R. Güler-E. Kılınç, Ötüken Neşr., İstanbul 1993, s. 89/94.

GÜNGÖR, Erol, "Milliyetçilik ve Medeniyetçilik", *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken Neşr., 4. b., İstanbul 1980, s. 109-115.

GÜRLEK, Dursun, "Kâğıt Medeniyeti", *Çınaraltı: Kitap Sohbetleri*, Timaş Y., 1. b., İstanbul 2002, s. 79-81.

HASSAN, Ümit, "Asabiyyet Kavramı / B. Barbarlık ve Uygarlık: Özellikle Barbarlık C. Bedevilik ve Hazarilik: Özellikle Bedevilik", *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara Ü., Siyasal Bilgiler F. Y., 2. b., Ankara 1982, s. 173-195; "Uygarlık - Siyasal Örgütlenme İlişkisine Teorik Yaklaşım", s. 225-295.

HATEMİ, H. Hüseyin, "Türk Medeniyetinde Vakıf Sağlık Kurumları", *Hoşça Bak Zâtına*, İşaret Y., 1. b., İstanbul 1989, s. 60-73.

HEPSEV, Haydar Murat, "Medeniyetimizin Çöküşü; Bilinmeyen Sebep, Görünmeyen Neden", *Söz, Söz Kitapları Y.*, İstanbul 1991, s. 12-17.

HÜSEYİN KÂZİM KADRİ, "Hars ve Medeniyet", *Ziya Gökalp'in Tenkidî*, haz. İsmail Kara, Dergâh Y., 1. b., İstanbul 1989, s. 109.

İLHAN, Attilâ, "Çağdaş Uygarlık Düzeyinin Farkında mıyız?", *Aydınlar Savaşı*, BDS Y., [İstanbul, 1991?], s. 27-28.

İNAN, Abdülkadir, "Hürriyet ve Medeniyet mi - Özgürlük ve Uygarlık mı?", *Yaşayan Türkçemiz-II*, Tercüman Gazetesi Y., Ankara 1980, s. 121-122.

İNAN, M. Âkif, "Batı Uygarlığının İnsanı", *Aydınlar, Batı ve Biz*, Eğitim-Bir-Sen Y., 1. b., Ankara 2009, s. 94-95.

İNAN, Yusuf Ziya, "Batı Medeniyeti ve İslâm Medeniyeti", *İslâm Ahlakı ve Biz*, Boztaş Y., [İstanbul] 1978, s. 44-50.

İZZETBEGOVİÇ, Ali, "Kültür ve Uygarlık", çev. Salih Şaban, Nehir Y., İstanbul 1992, s. 90-135.

JÄSCHKE, Gotthard, "Hukukun Dünyevileştirilmesi ve Batı Uygarlığının Alınması", *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, çev. Hayrullah Örs, Bilgi Y., 1. b., İstanbul 1972, s. 22-32.

KABAKLI, Ahmet, "Fatih: İlim ve Medeniyet Sultanı", *Fatih ve İstanbul*, yay. haz. Erol Ülgen, Türk Edebiyatı Vakfı Y., 1.b., İstanbul 2011, s. 96-98.

KAHRAMAN, Âlim, "Dil, Kültür ve Medeniyet Penceresinden Çeviri Olgusu", *Edebiyatın Saklı Dili*, İz Y., İstanbul 2001, s. 89-92; "Medeni Dil" Kavramı", s. 93-97.

KALIN, İbrahim, "İslâm ve Bizans: Medeniyetlerin Geçişkenliği Sorunu", *İslâm ve Batı*, İSAM Y., İstanbul 2007, s. 51-62; "Kayıp Bir Medeniyet", s. 125-134.

KAPLAN, Mehmet, "Çağdaş Türk Kültür ve Medeniyeti", *Kültür ve Dil*, Dergâh Y., 6.b., İstanbul 1989, s. 102-106.

KAPUSUZÖĞLU, S. Burhanettin, "Kültürden İrfana, Bozok / Kitabî Bir Medeniyetin Talim Mekânı Olarak Medrese", *Bozoknağme: Yozgat'a Güzelleme*, SBK Y., 1. b., Ankara 2009, s. 97-102; "Medeniyet Ufkunda Bir Özgü Temaşa, Gelenek", s. 103-125.

KARABAŞOĞLU, Metin, "Medeniyetin Arka Sokakları", *Camide Dans Var*, Karakalem Y., 3. b., İstanbul 1998, s. 25-34.

KARAKOÇ, Sezai, "Kalb Medeniyeti", *Kıyamet Ağısı*, Diriliş Y., 5. b., İstanbul 1986, s. 44-45.

KARAKOÇ, Sezai, "Medeniyetin Dirilişi", *Günlük Yazılar IV: Gün Saati*, Diriliş Y., İstanbul 1986, s. 56-57; "Millet ve Medeniyet", s. 171-172; "Medeniyetin Yeniden Dirilişi", s.

235-239; "Medeniyet ve Yoruluş", s. 243-245; "Medeniyetlerin Ömrü ve Kaderi", s. 248-250.

KARAKOÇ, Sezai, "Medeniyet Kavramı (I-II-III)", *Düşünceler I*, Diriliş Y., İstanbul 1986, s. 7-21.

KARAKOÇ, Sezai, "Mucize Medeniyeti ve Görüntü Medeniyeti", *Günlük Yazılar III: Sür*, Diriliş Y., 3. b., İstanbul 1986, s. 41-43.

KAVCAR, Cahit, "Medeniyet Sevgisi", *II. Meşrutiyet Devrinde Edebiyat ve Eğitim 1908-1923*, Ankara Ü. Eğitim F. Y., Ankara 1974, s. 133-146.

KAYACAN, İsa, "Medeniyet Gazetesi (Samsun)", *Anadolu Basımında Sanat ve Edebiyat*, Ece Y., Ankara 1987, s. 88.

KAYAOĞLU, İsmet, "İslâm Medeniyetinin Doğuşu", *İslâm Kurumları Tarihi*, Ankara Ü. İlahiyat F. Y., 2. b., Ankara 1985, s. 9-16.

KONRAPA, M. Zekâi, "İslâm Medeniyetinin Doğru Mânâsı", *Peygamberimizin Hayatı (Siyer-i Nebî)*, Kitabevi Y., 2. b., İstanbul 2010, s. 17-18.

KOŞAY, Hâmit Zübeyir, "Eski Medeniyetlerin Halk Kültür ve Sanatında İzleri", *Etnoğrafya Folklor Dil Tarih v.d. Konularda Makaleler ve İncelemeler*, Ayıldız Matb., Ankara 1974, s. 189-190; "Türkiye'de Eski medeniyetlerin Maddî Kültürde Temadisi", s. 199-210.

KÖPRÜLÜ, Fuat, "Maddi Medeniyette ve İktisadi Hayatta Bizans Tesiri", *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, Kaynak Y., 3. b., İstanbul 2002, s.147-150.

KÖSOĞLU, Nevzat, "İslâmiyet'in Üç Medeniyet Hamlesi", *Millî Kültür ve Kimlik*, Ötüken Neşr., 4. b., İstanbul 2003, s. 81-91; "Medeniyetimizin Temeli", s. 163-166.

KÖSOĞLU, Nevzat, "İman-Medeniyet İlişkileri ve Mehdi yahut Müceddit", *Bediüzzaman Said Nursî*, Ötüken Neşr., 3. b., İstanbul 2009, s. 249-273.

KÖSOĞLU, Nevzat, "Kitap Medeniyeti", *Türk Olmak ya da Olmamak*, Ötüken Neşr., 2. b., İstanbul 2007, s. 229-231.

KULA, Onur Bilge, "Marx: 'Türk İmparatorluğu Dağılacak ve Avrupa Uygarlığının Eline Düşecektir!' - 'Engels: Araplar Uygur Bir Halka Benzemektedir', *Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İngesi*, Türkiye İş Bankası Y., 1. b., İstanbul 2010, s. 404-409; "Üstün Uygarlık, Aşağı Uygarlığı Yok Eder mi?", s. 474-478.

KURAN, Ercüment, "Türkiye'nin Medeniyet Değiştirmesi", *Türk İslâm Kültürüne Dair*, yay. haz. Mehmet Erdoğan, Ocak Y., Ankara 2000, s. 121-124.

KURTOĞLU, Mehmet, "Medeniyet Beşiği Urfa", *Şiir Şehir Urfa: Şiir Şeçkisi*, T.C. Şanlı-

urfa Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Y., Ankara 2009, s. 28.

KUTLUER, İlhan, "Medeniyetin Kendine Has Zamanı", *Sarp Yokuşu Tırmanmak*, İz Y., İstanbul 1998, s. 32-34.

MARAŞ, Mehmed A., "İslâm Medeniyetleri Dönemi", *Peygamberler Şehri Şanlıurfa*, Birlik Yayın Kooperatifi, 1. b., Ankara 1986, s. 27-29.

MAZRUI, Ali, "Bir Kıtanın Anatomisi: İnsanlığın Başlangıcı ve Uygarlığın Yeşermesi", *Afrikalılar: Üç Farklı Kültürel Miras*, çev. Yusuf Kaplan, İnsan Y., İstanbul 1992, s. 45-49.

"Medenî", *Ansiklopedik İslâm Lugatı-II*, Tercüman Y., İstanbul 1982, s. 412; "Medeniyet", s. 412-413.

MEMET FUAT [BENGÜ], "Anadolu Uygarlığı", *İki Yönlü Yozlaşma*, Yapı Kredi Y., 1. b., İstanbul 1995, s. 205-209.

MERİÇ, Cemil, "Amerikan Sosyolojisinde Kültür ve Medeniyet Ayrımı", *Kültürden İrfana*, İnsan Y., İstanbul 1986, s. 25-39; "Toplumsal Eylem'de "Kültür, Medeniyet ve İdeoloji", s. 40-48; "Yeni Bir Bölüm: Medeniyet" - İbtidâî (Orijinal) Medeniyet", s. 116-123; "Medeniyet Tabir ve Mefhumi Hakkında" - Kadim Yunan Medeniyeti", s. 141-144; "İslâm ve Medeniyeti", s. 157-162.

MERİÇ, Cemil, "Medeniyetlerin Defter-i Âmalı: Ansiklopediler", *Işık Doğudan Gelir (Ex Oriente Lux)*, Pınar Y., İstanbul 1984, s. 11-65.

MERİÇ, Cemil, "Şiddet Medeniyeti - Hile Medeniyeti", *Bir Facianın Hikâyesi*, Umran Y., Ankara 1981, s. 30-34.

MERİÇ, Cemil, "Tüketim Medeniyeti ve İdeolojiler: Amerika ve Rusya", *Kırk Ambar*, Ötüken Neşr., İstanbul 1980, s. 360-361.

MERİÇ, Cemil, "Yeni Bir Medeniyet Yolu mu?", *Mağaradakiler*, Ötüken Neşr., 2. b., İstanbul 1980, s. 264.

MERİÇ, Cemil, "2 Nisan 1976 / Kültür ve Medeniyet: Kubbealtı Konferansı", *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, yay. haz. Ümit Meriç Yazan, İletişim Y., 2. b., İstanbul 1993, s. 303-309.

MERİÇ, Ümit - Selma Ümit Karışman (haz.), "Tanpınar'da Medeniyetimiz", *Ahmet Hamdi Tanpınar: Ebediyetin Huzurunda*, Etkileşim Y., 1. b., İstanbul 2006, s. 196-213.

MİYASOĞLU, Mustafa, "Devlet ve Medeniyet", *Devlet ve Zihniyet*, Elifbe Y., 1. b., İstanbul 1980, s. 15-17; "Bir Gönül Medeniyeti", s. 21-23; "Medeniyetin Unsurları", s. 28-30; "Ölü Medeniyetler", s. 82-84.

NÂMIK KEMÂL, "İslâmiyetin Doğuşundan Önce Araplar ve Uygarlığı", *Büyük İslâm Tarihi*, sadl. İhsan İlgar, Hürriyet Y., İstanbul 1975, s. 20-23; "İslâm Medeniyeti", s. 441-449.

NASR, Seyyid Hüseyin, "İnsan ve Medeniyetin Geleceği", *Kur'an'ın Tarihî ve Evrensel Okunuşu*, yay. haz. Mevlüt Uyanık, çev. M. Uyanık - Kâşif Hamdi Okur, Fecr Y., Ankara 1997, s. 247-260.

NEF, John, "Medeniyetin Kökleri", çev. Erol Güngör, Kalem Y., 2.b., İstanbul 1980, s. 95-113; "Medeniyetin Manevî Temelleri", s. 115-147; "Medeniyetin Estetik Temelleri", s. 149-174; "Medeniyet ve Sanayileşme", s. 175-207.

OKAY, M. Orhan, "Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi", *Konuşmalar (Mülakat - Sohbet - Anket - Açık Oturum)*, Akçağ Y., Ankara 1998, s. 130-134.

OKAY, M. Orhan, "Kültür ve Medeniyet", *Edebiyat ve Kültür Dünyamızdan -Makaleler Denemeler Sohbetler-*, Akçağ Y., Ankara 1991, s. 7-11.

OKUYUCU, Cihan, "Büyük Sentez Osmanlı / Medeniyetler Arasındaki Yeri ve Genel Özellikleri", *Divan Edebiyatı Estetiği*, Kapı Y., 3.b., İstanbul 2010, s. 15-21.

ÖZ, Hikmet, "Tarsus'un Uygarlık Perisi: Rhegma Gölü", *Bilinmeyen Tarsus*, T.C. Kültür Bakanlığı Y., Ankara 1998, s. 25-30.

ÖZAKPINAR, Yılmaz, "Turhan'da Kültür ve Medeniyet Kavramı", *Kültür Değişimleri" ve Batılılaşma Meselesi*, Ötüken Neşr., İstanbul 2003, s. 152-169; "Ziya Gökalp'te Kültür ve Medeniyet kavramı", s. 170-208; "Osman Turan'ın Kültür ve Medeniyet Anlayışı ve İslâm Medeniyetini İhya Davası", s. 209-230; "Erol Güngör'ün Kültür ve Medeniyet Anlayışı", s. 231-247.

ÖZDENÖREN, Rasim, "Uygarlık ve Suç", *Yaşadığımız Günler*, İnsan Y., İstanbul 1985, s. 143-145.

ÖZEL, İsmet, "İbrani-Hristiyan Medeniyetin Kasveti", *Tahrir Vazifeleri-XI*, Çıdam Y., 1. b., İstanbul 1993, s. 35-37.

ÖZEL, İsmet, "Çağdaş Medeniyet", *Bakanlar ve Görenler*, Risale Y., İstanbul 1985, s. 57-59.

ÖZEL, İsmet, "Hırdavat Medeniyeti", *Zor Zamanda Konuşmak*, Dergâh Y., 1. b., İstanbul 1984, s. 143-145.

ÖZEL, Mustafa, "Ahmed Midhat Efendi ile "Batı Medeniyeti ve Teşebbüs-i Şahsî" Üzerine", *Piyasa Düşmanı Kapitalizm*, İz Y., İstanbul 1993, s. 191-208.

ÖZMEL, İsmail, “Şehir ve Medeniyet”, *Si-
hirlî Zaman: Denemeler*, Salkımsöğüt Y., 1. b.,
Ankara 2006, s. 19.

SÂTİ BEY, M., “İslâm Medeniyeti”, *Eğ-
itim ve Toplumsal Sorunlar Üzerine Konferans-
lar*, derl.-haz. Osman Kafadar - Faruk Öztürk,
T.C. Kültür Bakanlığı Y., 1. b., Ankara 2002, s.
98-103.

SEZGİN, Fuat - Sefer Turan (konuşan),
“Batı Medeniyetinin Kökenleri”, *Bilimler Ta-
rihçisi Fuat Sezgin*, Timaş Y., 1. b., İstanbul
2010, s. 23-24; “İslâm Bilim ve Medeniyetler
Projesi”, s. 32; “Batı Medeniyetinin Kökeninin
İslâm Bilimine Dayandığına Dair Örnekler”, s.
43-45; “İslâm Bilim ve Medeniyetler Müzesi ve
Batılıların Tepkisi”, s. 53.

STÄEL, Madam, “Zevke, Âdetlerin Mede-
niliğine ve Bunların Edebî, Siyasî Tedbirlerine
Dair”, *Edebiyata Dair*, çev. Safiye Hatay-Vah-
di Hatay, MEB Y., 3. b., İstanbul 1989, s. 301-
322.

ŞAKAR, Cemal, “Mehmet Âkif: “Kucakla-
şır Medeniyetle Din Tamâmıyle”, *Yazının Giz-
ledikleri*, Okur Kitaplığı Y., 1. b., İstanbul
2010, s. 7-16.

ŞEHİSUAROĞLU, Lütfü, “Nurettin Top-
çu’nun Kavram Çerçevesi / Kültür ve Medeni-
yet”, *Türk Sosyalizmi ve Nurettin Topçu*, Elips
Y., 1. b., Ankara 2011, s. 128-129.

ŞENLER, Yaşar, “Kültür ve Medeniyet
Anlayış”, *Kültür ve Edebiyata Dair Görüşle-
riyle Yahya Kemal*, Ötüken Neşr., İstanbul
1997, s. 182-185.

TABUROĞLU, Özgür, “Medeniler, Sapık-
lar, Berduşlar”, *Kent Efsaneleri*, Doğu Batı Y.,
Ankara 2011, s. 211-225.

TANPINAR, Ahmet Hamdi, “Medeniyet
Değiştirmesi ve İç İnsan”, *Yaşadığım Gibi*, Der-
gâh Y., İstanbul 2006, s. 25-28; “İstanbul ve
Türk Medeniyeti”, s. 200-202.

TİBİ, Bassam, “İslâm Uygarlığında Sivil
Toplumun Kültürel Dayanağı: İslâm ve Demok-
rasi-Uygarlıklar Arasındaki Köprüler”, çev. Ah-
met Fethî, *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslâm
Dünyası*, ed. Elisabeth Özdalga-Sune Persson,
Tarih Vakfı Yurt Y., İstanbul 1998, s. 31-44.

TİMURTAŞ, Faruk Kadri, “Uygar, Uygar-
lık”, *Yaşayan Türkçemiz-II*, Tercüman Gazetesi
Y., Ankara 1980, s. 100-101.

TURAL, Sadık K., “Kültür ve Medeniyet
Kavramları”, *Kültürel Kimlik Üzerine Düşün-
celer*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Y., 1. b., An-
kara 1988, s. 33-48.

ÜNAYDIN, Ruşen Eşref, “Medeniyet Mer-
halesi”, *Yazılar-II: Makale-Deneme-Tenkit-Ha-*

tıra, yay. haz. Necat Birinci-Nuri Sağlam, Türk
Dil Kurumu Y., Ankara 2002, s. 153-157.

ÜNVER, A. Süheyl, “Medeniyet ve Din”,
Yahya Kemal’in Dünyası, Tercüman Tarih ve
Kültür Y., 1. b., İstanbul 1980, s. 35-41.

VAKKASOĞLU, Vehbi, “Ramazan Mede-
niyeti”, *Edebiyatımızda İman Hasreti*, Cihan
Y., İstanbul 1984, s. 95-100.

WALLERSTEIN, Immanuel, “Bir Medini-
yet Olyarak Modern Dünya-Sistem”, çev. Mus-
tafa Özel, *Jeopolitik ve Jeokültür*, İz Y., İstanbul
1993, s. 285-305; “Medeniyetler Niçin Gündem-
de?”, s. 307-315.

YAKIT, İsmail, “Osmanlı-Türk Kültür ve
Medeniyetinde Tarih Düşürme Sanatı”, *Osman-
lı Araştırmaları*, Fakülte Y., 1. b., Isparta 2002,
s. 109-122.

YAVUZ, Hilmi, “Medeniyet: Parça mı,
Bütün mü? (Yaban’ı Yeniden Okurken)”, *Ede-
biyat ve Sanat Üzerine Yazılar*, Yapı Kredi Y.,
1. b., İstanbul 2005, s. 79-81; “Kadınlar ve Me-
deniyet (Peyami Safa’yı Yeniden Okurken)”, s.
82-83.

YAZGAN, Mustafa, “Medeniyet Çağı”,
Mukaddes Dâva -Yazılar-, Sebil Y., İstanbul
1978, s. 164-166.

YEŞİL, Şemseddin, “Din – Medeniyet”,
İnsanî Hakikatler: Bil Bul Ol, Yaylacık Matb.,
İstanbul 1991, s. 34-37.

YEŞİL, Şemseddin, “Din Medeniyeti Ne-
dir Dünya Medeniyeti Nedir”, *Din Nuru:
Onüç Yazım*, Yaylacık Matb., İstanbul 1991, s.
7-17.

YILMAZ, İdris, “Kültür-Uygarlık / İrfân-
Medeniyet”, *Gemidekiler*, Bedir Y., İstanbul
2004, s. 108-109.

YILMAZ, İrfan, “İslâm’ın Avrupa’ya He-
diyesi: İlim ve Medeniyet”, *Yeni Bir Bakış Aç-
ısıyla İlim ve Din-I*, ed. İrfan Yılmaz - İ. Hakkı
İhsanoğlu - Selim Aydın, Zaman Y., İstanbul
1998, s. 291-295.

YILMAZ, Ömer Faruk, “Sıfır Üzerine Ku-
rulmuş Medeniyet”, *Tarihin Satır Aralarından-I*,
Çamlıca Y., 1. b., İstanbul 2011, s. 111-112.

YÜCEL, Hasan-Âli, “Medeniyet Fırını”,
Hürriyet Gene Hürriyet-II, derl. Canan Yücel
Eronat, T.C. Kültür Bakanlığı Y., Ankara 1998,
s. 322-326.

ZİYA GÖKALP, “Hars ve Medeniyet”,
Türkçülüğün Esasları, haz. Mehmet Kaplan,
Kültür Bakanlığı Y., 1. b., İstanbul 1976, s. 25-
41; “Hars ve Medeniyet”, s. 96-102; “Medenî
Ahlâk ve Şahsî Ahlâk”, s. 164-166.

ZİYA GÖKALP, “Hars ve Medeniyet Üze-
rine Bir Müsahabe”, *Makaleler-IV*, haz. Ferit

Ragıp Tuncor, Kültür Bakanlığı Y., Ankara 1977, s. 39-44; "Türk Harsi ve Osmanlı Medeniyeti", s. 44-54; "Tam ve Medenî Bir Millet Olmak İçin Nelerimiz Eksik?" s. 67-70.

ZİYA GÖKALP, "Harsî İntibah Medenî İntibah", *Tamamlanmamış Eserler*, c. I, haz. Şevket Beysanoğlu, Neyir Matb., Ankara 1985, s. 164-174.

D. Özel Sayılar - Dosyalar

"Balkanlar'da Osmanlı Medeniyeti", *Köprü* (Üsküp), Yıl: IV, Nisan 2006, S. 12, s. 1-13 [Halil İnalçık/Nedim Emin, Leyla Şerif, Akif Emre, Önder Bayır, Süleyman Baki, Kefayet Abdürrahman].

"Bir Medeniyet Dili Olarak Risale-i Nur", *Köprü*, Bahar 2008, S. 102, s.

"Medeniyet", *Köprü*, Kış 2003, S. 81, s.

"Medeniyet Özel Sayısı", *Ay Vakti*, Yıl: VI-I, 2007, S. 82-84, 479 [1] s.

"Yeni Perspektifler Işığında Medeniyet", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: VI, Yaz-Güz 2009, S. 21-22, s.

"Medeniyetler Çatışması", *Doğu Batı*, Yıl: X, Mayıs-Haziran-Temmuz 2007, S. 41, s.

"Yeniden Aynı Tartışma: Kültür ve Medeniyet (İnat da Bir Murattır!)", *Türkiye Günlüğü*, 2001-2004, S. 67 (ö.s.)

"Tarihin Sonu mu Uygarlıklar Savaşı mı?", *İzlenim*, Yıl: I, Ekim 1993, S. 10, s. 4-21 [Samuel P. Huntington/Yusuf Kaplan, Ahmet Davudoğlu, Immanuel Wallerstein/Mustafa Özel].

"Medeniyetler ve Dünya Düzenleri Sempozyumu", *Bilim ve Sanat Vakfı Bülten*, Yıl: XVII, Mayıs-Ağustos 2006, S. 61, s. 5-13 [Mustafa Özel, Zahide Tuba Kor, İsmail Yaylaç, John Welfield].

"Tarihte ve Günümüzde Medeniyet Şehri İstanbul", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2010, fot. Mustafa Yılmaz, Orhan Durgut, 195 s.

"Yeni Bir Medeniyet Anlayışına Doğru", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489), 169 s.

E. Panel, Soruşturma ve Röportajlar

ALPAY, Şahin, "Samuel P. Huntington'la Mülakat: "Türkiye İslâm'ın lideri olmalı", *Milliyet*, 9 Eylül 1996'dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 102-107.

BAŞPINAR, Adem - Muaz Yanılmaz, "Röportaj: Turgut Cansever / Şehir ve Medeniyet Üzerine", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 181-188.

BAŞPINAR, Adem, "Röportaj: Hüseyin Kutlu / Sanat ve Medeniyet Üzerine", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 341-346.

ÇAYLI, Nesrin - Ertuğrul Aydın, "Röportaj: Sadettin Ökten / Batı'nın Sahte Çözümlerine Sahici Cevap: Osmanlı Medeniyeti", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (medeniyet ö.s.), s. 473-479.

ÇAYLI, Nesrin - Ertuğrul Aydın, "Röportaj: Yusuf Kaplan / Medine'den medeniyete...", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 115-133.

DÜNDAR, Mahmut, "Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi [Hakkında M. Orhan Okay ile]", *Bayrak*, 21 Haziran 1977'den: M. Orhan Okay, *Konuşmalar (Mülakat - Sohbet - Anket - Açık Oturum)*, Akçağ Y., Ankara 1998, s. 130-134.

ECE AYHAN, "Cemal Süreya'yla Çırlıçır-lak, Başbozuk ama Uygarca", *Güvercin Curnatası*: *Cemal Süreya ile konuşmalar*, haz. Nursel Duruel, Yapı Kredi Y., 1. b., İstanbul 1997, s. 128-131.

EMİN, Nedim, "Prof. Dr. Halil İnalçık'la Özel Söyleşi: "Balkanlar'da Osmanlı Tarihi, Balkan tarihçileri tarafından tamamıyla ters ve çarpık bir şekilde aktetirilmiş", *Köprü* (Üsküp), Yıl: IV, Nisan 2006, S. 12, s. 2-3.

EMİN, Nedim, "Söyleşiler: Balkanlar'da Osmanlı Medeniyeti [Hakkında Akif Emre ile]", *Köprü* (Üsküp), Yıl: IV, Nisan 2006, S. 12, s. 6-8.

"Huntington ile Mülakat: "Kültürün kıpkızıl perdesi Demir Perde'nin yerini alacak", çev. Zübeyir Somuncu, *Nehir*, Aralık 1994-Ocak 1995'ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 94-101.

"Huntington ile Mülakat: Müslüman-Konfüçyusçu Bağlantısı", çev. Levent Cinemre, *NPQ Türkiye*, c. II, S. 7, s. 22-26'dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 85-93.

"Hüseyin Hatemi ile Mülakat: "İslâm yegâne mümkün çözümdür", *İzlenim* (haftalık), 9 Nisan 1994, S. 6'dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 406-408.

KARAÇAM, Ferman, "Uygarlığın Çağı Olmaz: Cemil Meriç'in Son Konuşması", *Yeni Şafak*, 22-23 Haziran 1997.

KILLIOĞLU, İsmail, "Endülüis Kültür ve Medeniyeti: Bekir Karlığa ile Bir Konuşma", *İlim ve Sanat*, Eylül-Ekim 1986, S. 9, s. 59-65.

"Medeniyet, Edebiyat ve Kültür Bağlamında Şehir ve Şehirlilik Nasıl Bir Seydir?" (Soruşturma), *Hece*, Yıl: XIII, Haziran-Ağustos 2009, S. 150-151, s. 488-540 [S. Hayri Bolay, Abdullah Uçman, Yavuz Demir, Turan Koç, Oğuz Demiralp, Atasoy Müftüoğlu, Ahmet Oktay, Veysel Çolak, S. Dilek Yalçın, Ertuğrul Günay, Doğan

Hızlan, Gürsel Aytaç, Hüseyin Atlansoy, Celâl Fedai, Ömer Erdem, Gökhan Özcan, Hasanali Yıldırım, Nalan Babarosoğlu, Gönül Yonar Utku, Abdullah Harmancı, Şükrü Karatepe, Burhan Sakallı, Yakup Çelik, Mustafa Ak, Selçuk Çetin].

“Mehmet Özdemir’le Mülâkat: “İslâm siyasi hakimiyet olarak İspanya’da varlığını kaybettiyse de medeniyet olarak tesirlerini hâlâ muhafaza etmektedir”, *Türk Yurdu*, Ocak 1993, S. 411, s. 39-43.

“Mehmet Özdemir’le Mülâkat-II”, *Türk Yurdu*, Şubat 1993, S. 412, s. 77.

MEVLANA İDRİS [ZENGİN], “Kıyıları-mızdan Çekilen Edebiyat / Sorun Medeniyet Sorunu”, *İzlenim*, Yıl: I, Kasım 1993, S. 11, s. 84 [soruşturmaya cevap].

MONGIN, Olivier, “Jean-François Bayart ile Mülâkat: İdeoloji Olarak Kültürcülük Üzerine”, çev. Ruşen Çakır, *Esprit*, Nisan 1996, S. 4 ve *Birikim*, Nisan 1996, S. 92’den: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 290-307.

“Mustafa Özel ile Medeniyet ve Kimlik Üzerine”, *Eskiye*, Bahar 2006, S. 1, s. 14-18.

“Oliver Leeman: Nursi, Batı Medeniyetini iyi ve kötü yönleriyle birlikte ele almış”, *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (ö.s.), s.

ÖZDEMİR, M. Çağatay, “Rektör Prof. Dr. Rıza Ayhan: Gazi Üniversitesi’nin hedefine “Türk milletinin muasır medeniyet seviyesinin üstüne çıkartma” idealini yerleştiriyoruz”, *Türk Yurdu*, Ekim 2008, S. 254 (615), s. 18-21.

“Panel: Bir Medeniyet İddiamız Var mı?”, *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 377-[Yasin Aktay, Abdurrahman Aslan, Ferhat Kentel, Ali Bulaç].

“Panel: Modernite ve İslami Yenilenme”, *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 363-375 [Bobby S. Sayyid, S. Pervez Manzoor, Abdoolkarim Vakil].

“S. J. Thomas Michel: Hem Bediüzzaman, hem de Papa kuvvete değil, hakka dayanmak gerektiğini söylüyorlar.”, *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (ö.s.), s.

“Söyleşiler: Balkanlar’da Osmanlı Medeniyeti [Hakkında Önder Bayır ile]”, *Köprü* (Üsküp), Yıl: IV, Nisan 2006, S. 12, s. 9-11.

ŞENEL, Şevket Adnan, “Medeniyetler Çatışması” Üzerine Muzaffer Özdağ ile Mülâkat”, *Yeni Türkiye*, Mart-Nisan 1995, S. 3’ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 409-420.

ŞENTÜRK, Murat, “Röportaj: Rasim Özdenören: Medeniyet dine sarılarak ihya olur”, *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 219-227.

YILMAZ, Hasan, “Kadim Uygarlığımızın Mehabeti: M. Ragıp Karıcı ile Söyleşi”, *Vivo*, Ocak-Mart 2003, S. 5-6’nın eki: *Cahit Zarifoğlu*, s. 25-32.

“Zbigniew Brezinski ile Mülâkat: Çatışan uygarlıklar esnek Batı’nın zayıf surları”, çev. Levent Cinemre, *NPQ Türkiye*, c. II, S: 7, s. 6-11’den: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 184-194.

F. Tezler

AKSUNGUR, Ayla, *Kültürlerarası İletişim Dili Sembol ve Doğu Akdeniz Uygarlıkları Heykel Sanatındaki Bildirimi*, Marmara Ü., Sanatta Yeterlik T., 1995, 88 s.

AKYILDIZ, Kaya, *Nurullah Ataç’ın Eleştiri Pratiğinde Uygarlık Sorunu*, İhsan Doğramacı Bilkent Ü. SBE., YLT., 2002, 79 s.

ALPAY, Mahmut, *Türk Dış Politikasında Medeniyet Söylemi ve Yeniden Yapılanma*, Abant İzzet Baysal Ü. SBE., YLT., 2011, 138 s.

APAYDIN, Ümit, *Ahmet Hamdi Tanpınar ve Nurettin Topçu’nun Eserlerinin Kültür ve Uygarlık Kavramları Açısından Karşılaştırılması*, Ondokuz Mayıs Ü. SBE., YLT., 2006, 368 s.

ARSEZEN, Didem, *Toplam Kalite Yönetiminin (TKY) Yönetel Uygarlık Yaratmadaki Rolünün İncelenmesi*, Kocaeli Ü. SBE., YLT., 2000, 287 s.

AVUNÇ, Betül, *Anadolu Uygarlıklarında Baskı Sanatı*, İTÜ. SBE., YLT., 1996, 150 s.

AYDA, Onur, *Kültür, Medeniyet ve Modernleşme Bağlamında Batı Medeniyeti Algısının Önemi*, Kocaeli Ü. SBE., YLT., 2005, 131 s.

AYDIN, Cemil, *Mecmua-i Fünun ve Mecmua-i Ulûm Dergilerinin Medeniyet ve Bilim Anlayışı*, İstanbul Ü. SBE., YLT., 1995, 155 s.

BİLGE, Muhittin, *Sezai Karakoç’un Diriliş Düşüncesinde Medeniyet Anlayışı*, Gazi Ü. SBE., YLT., 1996, 106 s.

CANTÜRK, Caner, *Pers İstilasına Kadar İlk Çağ Anadolu Uygarlıklarında Devlet ve Yönetim*, Uludağ Ü. SBE., DT., 2007, 322 s.

CELASİN, Cenk, *Hristiyanlık Öncesi Anadolu Medeniyetlerinde Müzik Aletleri*, İTÜ. SBE., YLT., 2002, 100 s.

CERAN, Berat, *Antik Mısır ve Eski Anadolu Uygarlıklarında Tıp*, Selçuk Ü. SBE., YLT., 2008, 125 s.

ÇALIK, Etem, *Ziya Gökalp’te “Türkçülük İslamcılık ve Medeniyetçilik” Anlayışı*, Gazi Ü. SBE., YLT., 1985, 182 s.

ÇALTI, Şükriye Mine, *Eros ve Uygarlık*, Ege Ü. SBE., YLT., 2011, 85 s.

ÇELİK, Kevser, *Alfred North Whitehead' in Medeniyet Teorisi*, Süleyman Demirel Ü. SBE., DT., 2011, 257 s.

ÇÖLMEK, Raziye, *Girit' in Eski Doğu ve Batı Medeniyetleri Arasındaki Yeri*, Selçuk Ü. SBE., YLT., 2005, 85 s.

DEMİRER AKMANER, Hayriye Asena, *Batı' da Medeniyet-İçi Hakimiyet Mücadelesi Medeniyet-Dışı Düşman Tasavvuru*, Marmara Ü. SBE., DT., 2007, 289 s.

DÜZENLİ, Halil İbrahim, *Mimari Otonomi ve Medeniyet Ben-İdraki Kavramları Bağlamında Turgut Cansever Projelerinde Biçim İşlev Yapı ve Anlam Analizleri*, Karadeniz Teknik Ü., Fen BE., YLT., 2005, 375 s.

EKŞİOĞLU, Figen Fisun, *Anadolu Uygarlıklarında Dairesel Motifler*, Marmara Ü. SBE., YLT., 2002, 109 s.

ERSEN, Tuba, *Değişik Uygarlıklarda Zaman Anlatımları ve Bu Anlatımların Seramik Yapıtlarına Yansıması*, İTÜ. SBE., YLT., 1956, 150 s.

ESKİKURT, Adnan, *Anadolu Medeniyetleri ve Coğrafyası*, Marmara Ü. SBE., DT., 2003, 324 s.

GEÇER, Tümay, *Evrensel İnsan Hakları ve Medeniyetler Çatışması*, Niğde Ü. SBE., YLT., 2003, 74 s.

GEYİK, Fatih, *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Medeniyet ve Terakki Kavramları*, Marmara Ü. SBE., YLT., 2000, 125 s.

GİDERSOY, Bahar, *Pierre Loti' nin Gözüyle Türkiye ve Batı Medeniyeti*, İstanbul Ü. Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enst., DT., 2010, 254 s.

GÖKÇELİ, Samet, *Medeniyet, Kültür, Türk Dili ve Edebiyatı ve Estetik Eğitimsi Olarak Nihad Sami Banarlı*, Gazi Ü. SBE., Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Bl., YLT., Ankara 2007, XII+159 s.

GÖKER, Göksel, *Batı Medeniyetine Dair İki Farklı Yaklaşım: Gerçek Hayat Dergisi ve Türk Solu Gazetesi*, Selçuk Ü. SBE., YLT., 2005, 185 s.

GRAF, Sevgi Şebnem, *Memet Baydur' un Oyunlarında Uygarlık ve Uygur İnsan, Yeditepe Ü. SBE., YLT., 2008, 99 s.*

GÜLER, Ruhi, *Tanzimat' tan II. Meşrutiyet' e "Medeniyet" Anlayışının Evrimi*, Marmara Ü. SBE., DT., 2006, 350 s.

GÜRBÜZ, Feyruze, *Toynbee' den Huntington' a Medeniyet Kavrayışı*, Pamukkale Ü. SBE., YLT., 2010, 120 s.

HELVACI, Zeynep, *Lirin Tarihi: Eski Ön Asya ve Yunan Uygarlıklarında Kullanılan Lir-*

lerin Karşılaştırılması, Başkent Ü. SBE., YLT., 2007, 235 s.

İMANOV, Vugar, *Rusya' nın Medeniyetsel Kimlik İnşası Olarak Avrasyacılık*, Marmara Ü. SBE., DT., 2007, 385 s.

KANBUR, Ayla, *Doğa ve Uygarlık*, Marmara Ü. SBE., YLT., 1993, 8 s. [Film (VHS video kaset)].

KARATAŞ, Gülşen, *İslam Medeniyetinin Tarihsel Gelişimi ve İslam Dünyasının Meseleleri Hakkında Malik Bin Nebi' nin Görüşleri*, Marmara Ü. Ortadoğu ve İslâm Ülkeleri Enst., YLT., 1998, 110 s.

KARTAL, Ahmet, *Osmanlı Medeniyetini Besleyen Kültür Merkezleri -Edebi Açından- (XI. Asırdan XVI. Asrın Sonuna Kadar Türk Edebiyatı ve Fars Edebiyatının Münasebetleri)*, Gazi Ü. SBE., DT., 1999, 985 s.

KAYHAN, Aslı, *Jean Jacques Rousseau' nun Birinci Söylevi' nde (Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev) Genel İnsan Kavrayışı, Doğal Durum ve Uygarlık Düşüncesi*, Mimar Sinan GSÜ. SBE., DT., 1999, 184 s.

KIZGUT, Rahim, *Eskiçağ Uygarlıklarında Tarih Düşme Yöntemleri*, Mimar Sinan GSÜ. SBE., YLT., 2009, 125 s.

KİRENCİ, Mustafa, *Diriliş Akımının Ekse- ni: Medeniyet Perspektifi*, Sakarya Ü. SBE., YLT., 1997, 300 s.

KOÇ, Murat, *Yeni Türk Edebiyatında Boğaziçi ve Boğaziçi Medeniyeti*, Marmara Ü. Türkiyat Araştırmaları Enst., DT., 1998, 451 s.

KOÇAK, Kürşat, *Eski Türklerde Devlet Gelenekleri ve Törenleri (Tarih Öncesi Devirlerden Türklerin İslam Dini Medeniyetine Girişine Kadar)*, Gazi Ü. SBE., DT., 2011, 312 s.

KÖSE, Aynur, *Medeniyetler Çatışması Kuramı Işığında 11 Eylül Olayı ve Türk Yazılı Basınındaki Yansımaları*, Selçuk Ü. SBE., YLT., 2005, 141 s.

KUZU, Nurhan, *Osmanlı' dan Modern Türkiye' ye Geçiş Döneminde Aydınların Medeniyet-Din İlişkilerine Bakışı Hüseyin Kâzım Kadri ve Musa Cârullah Bigiyef Örneği*, Uludağ Ü. SBE., YLT., 2005, 107 s.

NEDZİPİ, Ljutfi, *XV-XVI- Yüzyıllarda Makedonya' da Kültür ve Medeniyet*, Marmara Ü. SBE., YLT., 2006, 106 s.

OLGUN, Ünal, *Ortadoğu ve Kuzey Afrika' da ABD' nin Yeni Oluşum Projeleri (Medeniyetler Çatışması ve Büyük Satranç Tahtası Tezleri Işığında BOP-GOP-GODKAG)*, Selçuk Ü. SBE., YLT., 2005, 141 s.

ONUR, Ayşe Zeynep, *Mimarlıkta Rasyo- nel ve İrrasyonel Biçimlendirmenin Ekonomik*

Göstergelere Bağlı Olarak Değişimi ve Bu Değişimin 11. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Kadar Türk ve Avrupa Uygarlıklarında Örneklenmesi, Gazi Ü. Fen BE., DT., 1986, 273 s.

ORÇAN, Mustafa, *Son Dönem Medeniyet ve Kültür Eksenli Yaklaşımlar*, Kırıkkale Ü. SBE., YLT., 1996, 163 s.

PARLAK, Kemalettin, *Arnold Toynbee ve Batı Medeniyeti Karşısında Osmanlı İmparatorluğu*, İstanbul Ü. SBE., YLT., 1993, 121 s.

PAZARBAŞI, Erdoğan, *Kur'an-ı Kerim'in Tarihi Verilerine Göre Medeniyetlerin Menşei ve Seyri*, Erciyes Ü., DT., 1994, 302 s.

PIRİŞTİNE, Hamdi, *Samuel P. Huntington'un Medeniyetler Çatışması ve Çağdaş Dünya Düzeninin Yeniden Oluşumu Adlı Yapıtındaki Tezlerin Savaş Kavramı Açısından İncelenmesi*, İstanbul Ü. SBE., YLT., 2002, 99 s.

SEVİMLİ, Şükran, *Anadolu Uygarlıklarında Temizlik Kavramı ve Uygulamalarının Evrimi*, Çukurova Ü. SBE., DT., 2005, 114 s.

SUNAR, İrem, *Kemalizmden Çağdaş İslamcı Harekete: Medeniyet Projelerinin Çatışma Merkezinde Kadın Kimliği*, Ankara Ü. SBE., YLT., 2002, 152 s.

ŞAHİN, Sevim, *İsmet Özel'de Teknik, Medeniyet ve Yabancılaşma Kavramları*, Selçuk Ü., YLT., 2010, 68 s.

ŞAHİN, Tahir Erdoğan, *Son Buzul Çağı Sonrasında Toplumsal Kültürel Farklılaşmalar ve Uygarlıkların Doğuşu*, İnönü Ü., DT., 2002, 391 s.

ŞEN, Mehmet, *İlk Çağ Anadolu Medeniyetlerinde Ekonomik Hayatın Gelişim Süreçleri*, Niğde Ü. SBE., YLT., 2012, 106 s.

ŞEN, Recepçan, *İbn Haldun'da Şehir ve Medeniyet*, Hacettepe Ü. SBE., Sosyoloji ab. dalı, YLT., Ankara 2010, VII+132 s.

TOKERER, Tuncay, *Nurettin Topçu Düşüncesinde Kültür ve Medeniyet Problemi*, Kırıkkale Ü. SBE., YLT., 2009, 153 s.

ULUSMAN, Leyla, *Anadolu Medeniyetleri Müzesi Urartu Dönemi Madeni Takıları*, Gazi Ü. SBE., YLT., 1991, 181 s.

URAS, Oğuz, *Civilization as an Underrated Reality of International Relations*, Fatih Ü. SBE., YLT., 2011, 136 s.

YANIK, Ayhan, *Ziya Gökalp ve Cemil Meriç'te Kültür ve Medeniyet Kavramı (Mukayeseli Bir Çalışma)*, Atatürk Ü. SBE., YLT., 1998, 105 s.

YEMENİCİOĞLU, Ezgi, *Anadolu Uygarlıklarında Kadın İmgesinin Türk Resim Sanatındaki Yeri*, Mimar Sinan GSÜ. SBE., YLT., 2003, 99 s.

YILMAZ, Mustafa Necip, *İkinci Meşrutîyet'in İlk Yıllarında Din-Bilim-Medeniyet Kavramları Arasındaki İlişkiler (1908-1914)*, Marmara Ü. SBE., DT., 2003, 270 s.

YILMAZ, Zekeriya, *Anadolu Uygarlıkları'nda Seramik Formlarda Kulp-Emzik İlişkisi (M.Ö. 8000-M.S. 17. yy.)*, Marmara Ü. SBE., YLT., 2001, 162 s.

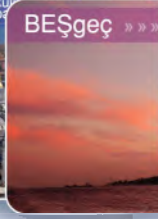
YÜCETAŞ, Ercan, *Saul Bellow'un Romanlarında Tarih, Uygarlık ve Yabancılaşma Kavramları*, Yüzyüncü Yıl Ü. SBE., YLT., 2004, 113 s.

ZOR, Nihal, *Anadolu Medeniyetleri Müzesi Yıllıklarındaki Müze Eğitimi Konuları Üzerine Bir Değerlendirme*, Gazi Ü. Eğitim BE., YLT., 2010, 109 s.

ZOROĞLU, Leyla, *Anadolu Medeniyetleri Müzesi'ndeki Roma Portreleri*, Selçuk Ü. SBE., YLT., 2010, 60 s.

BELBim

İstanbul için teknoloji üretiyoruz!



Şehir hayatını kolaylaştırmak için teknolojiyi kullanımınıza sunuyoruz.

KONUŞAMAYANLAR

BİR FASÜLYE'NİN
HİKAYESİ



Fasülye'nin
çektığını anlatsak
roman olur.
**Avea'yı seçenler
rahat rahat
konuşur.**

avea

ISSN 1301-210X



9 771301 210009