



T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ ve KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
TÜRKİYE'DE İSLAMCILARIN MODERN BATI UYGARLIĞI
TASAVVURU

Hazırlayan
Gökhan TOPLUK

Danışman
Prof. Dr. Hakkı BÜYÜKBAŞ

Doktora Tezi

Temmuz 2024, KAYSERİ

T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

TÜRKİYE'DE İSLAMCILARIN MODERN BATI UYGARLIĞI
TASAVVURU

Hazırlayan
Gökhan TOPLUK

Danışman
Prof. Dr. Hakkı BÜYÜKBAŞ

Doktora Tezi

Temmuz 2024, KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Gökhan TOPLUK





T.C.

ERCIYES ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Anabilim Dalı : Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Program Adı : Doktora

Tez Başlığı : Türkiye’de İslamcıların Modern Batı Uygarlığı Tasavvuru

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Ön söz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam **262** sayfalık kısmına ilişkin 26/07/2024 tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı: **% 13’** dir.

Filtrelemeye **alıntılar dahil** edilmiştir. Filtrelemede **yedi (7) kelimeden daha az** örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 26/07/2024

Danışman: Prof. Dr. Hakkı BÜYÜKBAŞ

Öğrenci: Gökhan TOPLUK

KILAVUZA UYGUNLUK

“Türkiye’de İslamcıların Modern Batı Uygarlığı Tasavvuru” başlıklı Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Gökhan TOPLUK

İmza

Danışman

Prof. Dr. Hakkı BÜYÜKBAŞ

İmza

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi ABD Başkanı

Elif GAZİOĞLU TERZİ

İmza



KABUL ONAY SAYFASI



Prof. Dr. Hakkı BÜYÜKBAŞ danışmanlığında Gökhan TOPLUK tarafından hazırlanan “Türkiye’de İslamcılarının Modern Batı Medeniyeti Tasavvuru” adlı bu çalışma, jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalında **Doktora** tezi olarak kabul edilmiştir.

26/06/2024

JÜRİ:

Danışman :Prof. Dr. Hakkı BÜYÜKBAŞ
Üye :Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ
Üye :Prof. Dr. Mehmet ÖCAL
Üye :Prof. Dr. Oğuzhan GÖKTOLGA
Üye :Dr. Öğr. Üyesi Ali KAYA

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun/...../..... tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

...../...../.....

Prof. Dr. Atabey KILIÇ
Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Doktora tez sürecinin meşakkatli yolculuğunda fikir ve önerileriyle bana yardımcı olan değerli danışmanım Prof. Dr. Hakkı Büyükbaş hocama minnettarım. Bununla birlikte tezin şekillenmesinde çok değerli katkılar sunan ve yeni ufuklar açan Prof. Dr. Mehmet Öcal, Prof Dr. Mustafa Demirci, Prof. Dr. Oğuzhan Göktolga ve Dr. Öğr. Üyesi Ali Kaya hocalarıma da teşekkürü bir borç bilirim.

Gökhan TOPLUK, Kayseri,2024

TÜRKİYE’DE İSLAMCILARIN MODERN BATI UYGARLIĞI TASAVVURU

Gökhan Topluk

**Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora Tezi, Temmuz 2024
Danışman: Prof. Dr. Hakkı BÜYÜKBAŞ**

ÖZET

“Türkiye’de İslamcıların Modern Batı Uygarlığı Tasavvuru” adlı bu çalışmada ağırlıklı olarak 2000 sonrası İslamcı metinlere odaklanılmakta, “İslami endişesahibi aydınların” Modern Batı uygarlığı eleştirileri analiz edilmeye çalışılmaktadır. Çalışma, Türkiye Cumhuriyetinde İslamcılığın yeniçağla birlikte dinamizmini kaybettiği, modern Batı uygarlığının temel değerleri karşısında eleştirel canlılığını yitirdiği şeklindeki iddiaları sınamayı amaçlamaktadır. Bu iddiaları analiz etmenin yollarından biri İslamcılığın geldiği aşamayı tespit etmek ve Batı uygarlığına ilişkin mütalaalarını analiz etmekten geçmektedir.

Çalışmada, “İslamcılığın öldüğü” iddiasının temelde iki açıdan sorunlu olduğu ileri sürülmekte; bu doğrultuda, İslamcılık ile çağın ilk çeyreğine hakim olan jeokültürel ve jeopolitik manzara arasında bir “örtüşme” mi yoksa “çelişme” mi olduğu tartışılmaktadır. Öncelikle, İslamcılığın irtifa kaybettiği iddiası sekülerleşme teorisinin gözden düştüğü, Batının merkeziliğinin post-modern ve post-kolonyal teoriler tarafından yerinden edildiği entelektüel bir Batı krizinin genel eğilimleri ile tezat teşkil etmektedir. Sekülerleşmenin itibar kaybettiği bir zeminde kutsala yönelimin revaç bulması İslamcılığın öldüğü şeklindeki önermeyi sorunlu hale getirmektedir. Bununla birlikte, 21. yüzyılda jeopolitik eksen Batı’dan geleneksel Doğu’ya/Asya’ya kaymakta, Batı uygarlığının hegemonik konumu sarsılmaktadır. Asya’nın yükselen güçleri, sekülerleşmeden kutsala yönelim eğilimleriyle birleşecek şekilde, artan jeopolitik nüfuzlarını kendi medeniyet birikimleri ile tahkim etmektedir. Türkiye’nin de bu gidişata ayak uydurduğu görülmektedir. İslami endişe sahibi aydınların, ya da başka bir ifadeyle İslamcılarının, bu dönemde İslami müktesabata Batı uygarlığı karşısında ve de medeniyet ufku etrafında yeni bir gözle okudukları görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslamcılar, İslamcılık, Uygarlık, Doğu-Batı ilişkileri.

ISLAMISTS' CONCEPTION OF MODERN WESTERN CIVILISATION IN TÜRKİYE

Gökhan TOPLUK

Erciyes University, Graduate School of Social Science

PhD Thesis, July 2024

Advisor: Prof. Hakkı BÜYÜKBAŞ

ABSTRACT

In this study titled "Islamists' Imagination of Modern Western Civilization in Turkey", it focuses mainly on the Islamist texts after 2000 and attempts to analyze the criticisms of "Islamic-concerned intellectuals" about Modern Western civilization. The study aims to test the claims that Islamism in the Republic of Turkey lost its dynamism with the new age and lost its critical vitality vis-à-vis the fundamental values of modern Western civilization. One of the ways to analyze these claims is to determine the stage Islamism has reached and analyze its views on Western civilization. The study argues that the claim that "Islamism is dead" is problematic in two main aspects; In this regard, it is discussed whether there is an "overlap" or a "contradiction" between Islamism and the geocultural and geopolitical landscape that dominated the first quarter of the age. First of all, the claim that Islamism is losing ground contrasts with the general trends of an intellectual Western crisis in which secularization theory is discredited and the centrality of the West is displaced by post-modern and post-colonial theories. The fact that an orientation towards the sacred has become popular in an environment where secularization has lost credibility makes the proposition that Islamism is dead problematic. However, in the 21st century, the geopolitical axis is shifting from the West to the traditional East/Asia, and the hegemonic position of Western civilization is being shaken. The rising powers of Asia reinforce their increasing geopolitical influence with their own civilizational accumulation, combined with their tendency to move away from secularization towards the sacred. It seems that Turkey is also keeping up with this trend. It is seen that intellectuals with Islamic concerns, or in other words, Islamists, read the Islamic acquis with a new eye vis-à-vis Western civilization and around the horizon of civilization in this period.

Key Words: Islamists, Islamism, Civilization, East-West relations.

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI.....	ii
KILAVUZA UYGUNLUK	iii
KABUL ONAY SAYFASI	iv
ÖN SÖZ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM YÖNTEM

1.1 Literatür Taraması.....	7
1.2. Problemin Formülasyonu ve Araştırma sorusu.....	16
1.3. Araştırma tasarımı.....	18
1.4. Kaynaklar ve Yöntem	19
1.5. Sınırlılıklar	20

İKİNCİ BÖLÜM KAVRAMLAR

2.1. Uygarlık Kavramı	28
2.2. Medeniyet Meselesinin Osmanlı-Türkiye Aydınının Gündemine Girişi	40
2.3. Batı Kavramı.....	46
2.4. İslamcılık Kavramı	56
2.5. İslamcılığın/İslamcıların Sınıflandırılması	63

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM İSLAMCI MİRAS

3.1. Batı'nın Mutlak Egemenliğinde İslamcıların Batı Tasavvuru	69
3.2. İki kutuplu Dünyada İslamcıların Batı Uygarlığı Tasavvuru	73
3.2.1. Necip Fazıl Kısakürek ve Büyük Doğu.....	74

3.2.2. Sezai Karakoç.....	80
3.2.3. İsmet Özel	86

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BİR DÖNEMEÇ: 21. YÜZYILA GİRERKEN DEĞİŞEN DENGELER- BATI UYGARLIĞININ ENTELEKTÜEL VE KONJONKTÜEL KRİZİ

4.1 Modern Batı Uygarlığının Entelektüel Krizi.....	96
4.1.1. Post-Sekülerizm	96
4.1.1.1 Ortodoksluğa Dönüş: Rusya.....	101
4.1.1.2. Yeniden Konfüçyüs: Çin	106
4.1.1.3. Geleneğe ve Tarihi Kodlara Dönüş: Hindistan	111
4.1.2. Post-Modernizm.....	116
4.1.3. Oryantalizm ve Edward Said.....	122
4.1.4. Post-Kolonyalizm.....	128
4.2. Modern Batı Uygarlığının Jeopolitik Krizi: Asyanın Yükselişi	133

BEŞİNCİ BÖLÜM

BATININ JEOPOLİTİK VE ENTELEKTÜEL KRİZİ KARŞISINDA TÜRKİYE’DE İSLAMCILARIN MODERN BATI UYGARLIĞI TASAVVURU

5.1. İnsanı Uyandıran Bir Zehir: Modern Batı Uygarlığı	148
5.2. Modern Batı Uygarlığının Ben-İdraki	174
5.3 Küresel Çağdaş Uygarlıkta Batı ve İngiliz Yahudi İttifakı.....	188
5.4. İslam Medeniyetinin Muharref Mirasçısı olarak Modern Batı Uygarlığı.....	205
5.5. Kapalı bir Toplum Örneği olarak Modern Batı uygarlığı	222
5.6. Krizden Çöküşe Modern Batı Uygarlığı.....	239
SONUÇ	254
KAYNAKÇA.....	263

GİRİŞ

Türk düşünce tarihinde uygarlık/medeniyet kavramına ilişkin kuramsal ve kavramsal tartışmalar iki asra yakın bir geçmişe sahiptir. Bununla birlikte, tarihsel süreçte farklı bağlamlarla ele alınan medeniyet konseptine ilişkin tartışmalar güncelliğini sürdürmektedir. Uygarlık kavramı uygarlık tarihi ile birlikte ele alındığında, tarihe mal olmuş uygarlıkların tecrübeleri, günümüz dünyasının büyük güçlerinin hali hazırda durumlarını ve istikbalde karşılaşacakları muhtemel seneryoları anlama açısından bir fikir vermektedir. Araştırmacılar, uygarlıkların iniş-çıkışlarına, doğuş ve batışlarına odaklanarak bunların sebeplerini anlamaya çalışmışlardır.

Tarih, uygarlıkların da tıpkı insanlar gibi belirli bir süre yaşadıklarını ve ölümsüz olmadıklarını gösterir. Uygarlıklar muayyen bir coğrafyaya kök salarak küresel güçlere dönüştüklerinde bile mevcut konumlarını ilelebet sürdürememişlerdir. İhtişamlı Roma'nın ya da kudretli Osmanlı İmparatorluğunun bile çözülüp dağılmaları uygarlıkların bir “yaşam döngüsü” olduğunu ima etmektedir.

Tarihçiler uygarlıkların yükselişlerindeki ve düşüşlerindeki dinamikleri anlamaya çalışmışlardır. Adam Smith Ulusların Zenginliği kitabında ekonomik büyümenin, kendi ifadesiyle “bolluğun” sonuçta yerini “durağan hal'e” bırakacağını öngördü (Ferguson, 2020, s. 312). İbn-i Haldun (2022) Mukaddime’de uygarlıkların da insanlar gibi doğup büyüüp öldüklerini yazıyordu. Uygarlıklar gelişip serpildiklerinde sefahat ve şatafat içinde yozlaşarak barbar akımlar karşısında savunmasız hale geliyor ve içten çürüyen bünyeleri çok geçmeden zeval buluyordu. İtalyan tarihçi filozof Giambattista Vico (2021) da benzer bir noktaya işaret eden *Yeni Bilim* kitabında, bütün uygarlıkların belirli bir döngüyü takip ettiklerini, ilahi evreden esatir (mitolojik- destansı) safhaya geçerek nihai olarak “akli bir evreye” vardıklarını ileri sürüyordu. Vico’ya göre, son evre “düşünce barbarlığı” yoluyla ilahi düzene geri dönecekti (Ferguson, 2020, s. 312).

Alman Tarihçi Oswald Spengler (1997) *Batı'nın Çöküşü* eserinde Uygarlık evrelerini mevsim metaforu ile açıklarken, uygarlığın son demlerini kış mevsimine benzetiyordu. İlkbahar ile çiçeklenen uygarlıkların son kertede kış mevsimi ile kuruyup solmaları ona göre mukadderdi. Dinamik kültürler medenileşerek donuklaşıyordu. Medeniyet denilen fenomen, kültürlerin mahvına yol açan son aşamayı imlemekteydi. İngiliz Tarihçi Arnold Toynbee'ye göre yaratıcı azınlıklar karşılaştıkları sorunlara cevap veremediklerinde uygarlıklar gerilemeye başlıyordu. Uygarlıklar, işbu yaratıcı azınlıklar marifetiyle “meydan okumalara” karşı verilen “cevaplar” ölçüsünde varlıklarını idame ettirebiliyordu. Toynbee, “uygarlık intiharı” biçiminde bir döngü ortaya atmıştı (Ferguson, 2020, s. 313). Paul Kennedy (2017) ise Büyük Güçlerin Yükseliş ve Düşüşleri'nde, emperyal sınırlarına ulaşan büyük güçlerin ekonomik olarak sömürge altında tuttukları toplumların yükünü taşıyamadıklarında gerilediklerini iddia ediyordu. Düşüş, uygarlıkların en kudretli oldukları aşamada kristalleşiyordu. Kennedy, Roma'nın yükselişi ve düşüşü ile Amerikan gücü arasında paralellikler kurarken “tarihi mantığa” yaslanıyordu. Sıralanan bu modeller terminolojik açıdan birbirinden farklılık gösterse de, “tarihin bir ritminin olduğu” varsayımını paylaşıyorlardı (Ferguson, 2020, s. 313). Her bir modelde özellikle uygarlıkların neden geriledikleri üzerine mülahazalar serdedilmekte; uygarlıkların yükseliş ve düşüş vetireleri tespit ve tahlil edilmeye çalışılmaktaydı.

Medeniyetlerin tarih döngüsü dikkate alındığında, günümüzde, Modern Batı uygarlığının “hangi evrede” bulunduğu sorusunun önem kazandığını söylemek mümkündür. Bu soruya verilecek cevapların çeşitlilik arz edeceği de söylenmelidir. Modern Batı uygarlığının “düşüş evresini” idrak edip etmediği sorusuna verilecek cevabın, cevabı veren öznenin yaslandığı tarih yorumuna bağlı olarak değişkenlik göstereceği ifade edilebilir. Söz gelimi, Wallerstein (2003), yüzyılın, “kaotik dünyada Amerikan gücünün gerileyişine” sahne olacağını beklerken, William Engdahl (2011) “gerileyişin” ötesinde bir “çöküş” yüzyılı olacağı öngörüsünde bulunmaktadır. George Freidman (2021) ise, Amerika'nın ve dolayısıyla Batı uygarlığının egemen konumunu sürdüreceği yönündeki naif bakışı sürdürür.

Soğuk savaşın bitimi ve iki kutuplu sistemdeki çözülme sonrası dünya, 90'lar boyunca ABD öncülüğünde bir “geçiş dönemi” yaşadı. Yeni yüzyıl ise dünya düzenini yeniden şekillendirecek olaylara sahne oldu. Davutoğlu'nun (2020) “deprem” metaforunu

kullanacak olursak, Sovyetlerin dağılmasıyla oluşan “jeopolitik deprem”, 11 Eylül (2001) ve sonrasındaki ABD müdahaleleri ile “güvenlik depremine” dönüştü. Bunları, 2008 krizinde “ekonomik deprem” ve nihayetinde Arap Baharının (2011) yol açtığı “yapısal depremler” takip etti. Rusya-Ukrayna savaşının devam ettiği bugünlerde İsrail’in Gazze saldırıları ve sonrasında Batılı ülkelerin verdikleri destek dünyayı yeni bir krizin eşiğine getirdi. Batı uygarlığının ve öncüsü ABD’nin yeni dünya sistemindeki yeri tekrar sorgulanır hale geldi. Buna mukabil, Çin, Hindistan ve Türkiye gibi Batı dışı medeniyet havzalarındaki canlanmanın yalnız askeri ve iktisadi değil, kültürel olarak da “bir meydan okumaya” dönüşme ihtimali Batı uygarlığının geleceği konusundaki tartışmaları daha da cazip hale getirdi. Batı uygarlığı kendi biricikliğine olan sarsılmaz inancını Batı dışı uygarlıklara benimsetmek/dayatmak konusunda eskisi kadar öz güvenli miydi? Kadim Doğu’nun tekrar jeopolitik eksene dönüşmesi ve bunu kültürel açılar kazanan bir uygarlık paradigmasına tahvil edebilmesi seçeneği artık masadaydı. Konfüçyüs, Hinduizm ya da İslam uygarlıklarının Batı uygarlığını ikame edecek, yine Davutoğlu’nun tabirini kullanacak olursak, “alternatif paradigmalar” ortaya koyacak imkanlara sahip oldukları görülmektedir. Burada, İslam uygarlığının yeni bir “weltanschauung” (dünya görüşü) kesbedebilmesi entelektüellerinin tabiri caizse “boynunun borcuydu”. İslamcılar insanlığa yeni bir şey söylemek istiyorlarsa içinde bulunulan Batı uygarlığı değerleri ile hesaplaşmak ve bir ‘çıkış yolu’ bulmak durumundaydı.

Batı emperyalizmine karşı bir tür nefis-i müdafaa olarak ortaya çıkan, Batının oryantalist ve egosantrik iddia ve ithamlarına cevap vererek varlık zemini kazanan İslamcılık entelektüel çabasını Batı uygarlığının kazanımları ile kendi gerçekliği arasındaki gerilimli alanda yoğunlaştırmıştı. Askeri alanda yenilen ve tarihi manevi mirasını gözden geçirmek durumunda kalan ülkenin, İsmail Kara’nın (2017a) ifadesiyle “İslami endişe sahibi” aydınları, kendi kimliklerini ve kişiliklerini yeniden tanımlarken Batı uygarlığının kültürel sorularını/saldırılarını göğüslemek durumunda kalmışlardı. İslamcı külliyatın şekillenmesinde Batı ile girilen bu mümbit hesaplaşmanın yeri ve rolü azımsanmayacak ölçüdedir. Osmanlı son döneminden Cumhuriyet yıllarına ve günümüze dek varan uzun erimde “bu hesaplaşma” farklı yorumlarla zenginleşerek yeni bakış açıları kazanmıştır. Bu bağlamda, İslamcıların günümüz Batı uygarlığına ilişkin değerlendirmelerinin mana ve mahiyeti de önem kazanmaktadır.

Modern Batı uygarlığının günümüz İslamcıları için ne ifade ettiği sorusu, İslamcılığın hala kayda değer bir cereyan olarak görülüp görülemeyeceği sorusu ile eleledir. Tam da bu açıdan, “İslamcılığın öldüğü” iddiaları önem kazanmaktadır. Bu iddia, bir başlangıç noktası olarak kabul edildiğinde, İslamcılığın sadra şifa bir akım olarak varlığını sürdürüp sürdürmediği sorusu cevaplanmalıdır. İslamcılık “yaşıyorsa”, nabzının attığı yerleri tespit etmek gerekir. Bu minvalde, Batı uygarlığı eleştirilerini, İslamcılığın hayat damarlarından biri, tabiri caizse “atan nabızı” olarak görmek mümkündür. İslamcıların, kendilerini ve dünyayı anlama çabalarının yöneldiği Batı uygarlığı tasavvurlarını tahlil etmek bu açıdan önemlidir. Batı ile hesaplaşmayan bir tarz-ı telakkinin dinamizmini sorgulamanın bir kıymet-i harbiyesi olsa gerektir.

Batı uygarlığının, İslamcıların inşa etmeyi tahayyül ettikleri dünyaya nispetle tali bir konumda bulunduğunu da söylemek gerekir. Modern Batı uygarlığı, sadece “öteki” olduğu için eleştirilen mutlak bir “dışarı” değil, aynı zamanda Müslüman aydınların kendi kimlik ve kişiliklerini kurma/bulma arayışı içinde anlam kazanan verimli bir hesaplaşmanın da karşılığıdır. Zira, birkaç asırdır jeopolitik bir güç olduğu kadar kültürel bir çekim merkezi olarak da görülen modern Batı uygarlığı ile hesaplaşmadan yeni bir yapı kurulmayacağı açıktır. Bu hesaplaşma Batı değerleri ile çatışma ya da kısmi de olsa bu değerlere tetabuk etme gibi neticeler doğurabilir. Önemli olan takdir ya da tahkir edilen Batılı tecrübenin niteliğini anlama çabasıdır.

İslamcıların da yeni bir dünyanın şafağında yeni bir paradigma kurmaya çalışıp çalışmadıkları sorgulanmalıdır. Yeni ve alternatif bir dünya tahayyünü İslamcı muhayyilenin süregelen niteliği olarak kabul edecek olursak, yeni çağda bunun görünümelerini sergilemek gerekecektir. Yeni bir şeyler söyleme çabasının karşısına alacağı ilk şey yerleşik değerlerdir. Bir araştırmacı için, İslamcılar ve modern Batı uygarlığını bir arada düşünmenin cazip taraflarından birisi de bu olsa gerektir. İslamcıların yerleşik değerleri sorgulamdan yeni bir paradigma iddiası taşımaları en basit tabiriyle abesle iştigal etmek olacağından sundukları teklifler, modern Batı uygarlığına ilişkin tespit ve tenkitler ile birlikte düşünülmelidir.

Bu doğrultuda, araştırmanın ilk bölümünde İslamcılığın hala kayda değer bir eleştirel potansiyel taşıyıp taşımadığına ilişkin görüşlere yer verilerek araştırma sorusu formüle edilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte araştırma tasarımı, araştırmada kullanılan

kaynaklar, bu kaynakların hangi yöntemle göre analiz edileceği ve çalışmanın sınırlılıkları ele alınmıştır.

Çalışmanın ikinci kısmında tez konusunu teşkil eden ana kavramlara yer verilmiştir. Bu kısımda kavramlar sadece lügat manaları itibarı ile ele alınmamış, kavramsal bir arkeoloji oluşturulmaya çalışılmıştır. Kavramların “verili” olmadıkları, “itibari” ve “inşai” oldukları ileri sürülmüştür. Reinhart Koselleck’in kavram (concept) ile kelime (word) arasında yaptığı ayrım, Micheal Foucault’un “dispositif” kavramı esas alınarak kelimelerin nasıl kavramlara dönüştüğü gösterilmeye çalışılmıştır. İcat edilen kavramların acil siyasi-kültürel ihtiyaçlara “cevap” verecek şekilde nasıl kurgulandıklarına odaklanılmıştır. Bu çaba, İslamcılarının uygarlık ve Batı tasavvurlarına tarihsel-kavramsal bir arka plan sunmayı amaçlamaktadır. Civilisation/uygarlık ve medeniyet kelimeleri çoğunlukla birbirinden farklı bağlamları ifade etmek için kullanılacaktır. İslam dünyasının tarihi kültürel mirasını ifade etmek için medeniyet, Batı tecrübesinin kültürel siyasi birikimini ifade etmek için ise uygarlık kavramı tercih edilecektir. Türkçede, medeniyet kavramının icadının uygarlık kavramının icadına (1940) tarihsel açıdan tekaddüm etmesi bu ayrımı anlamlı hale getirmektedir. Uygarlık kavramı, siyasi ve kültürel batılılaşma ortamında, civilisation kavramına, yani Batı değerlerini cisimleştiren Batı deneyimine denk düşecek şekilde tedavüle sokulmuştur.

Üçüncü bölümde İslamcılarının 21. Asra neleri miras bıraktığına değinilmiştir. İslamcılığın Batı’nın egemen pozisyonundaki değişmelere ve çağın sorunlarına göre nasıl tavır aldığı esas alınmıştır. Batı’nın mutlak egemenliği olarak görülen 19. Yüzyılda ve iki kutuplu addedilen 20. Yüzyılın büyük bir kısmında İslamcılarının “arayışları” Batı eleştirileri bağlamında özetlenmeye çalışılmıştır. Bunun için kurucu isimler arasında görülebilecek, Mehmet Akif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve İsmet Özel gibi “temsil gücü” ve İslamcı camia içinde “özgül ağırlığı” yüksek isimler seçilmiş ve yeri geldikçe bu isimlere atıf yapılmıştır. Yeni asrın İslamcı bakış açısının kendisinden öncekilere neleri borçlu olduğunu görmek ve yeni bakış açısının da hangi açılardan temayüzettiğini ortaya koyabilmek adına böyle bir “tarihsel arka planın” gerekli olduğu düşünülmüştür.

Çalışmanın dördüncü bölümü, 21. Asrın genel görünümü hakkındadır. Araştırmanın ana kısmını teşkil eden bölüme muhtasar bir çerçeve oluşturulması amaçlanmıştır. Tezin

odak noktasını oluşturan “İslamcılık öldü” iddiasının hangi açılardan eleştirilebileceği gösterilmeye çalışılmıştır. Mezkur iddia jeokültürel ve jeopolitik gelişmeler ışığında masaya yatırılmıştır. Öncelikle sekülerliğin dindarlık ya da dini hareketler karşısındaki konumu ele alınmıştır. İslamcılığın irtifa kaybettiği iddiası sekülerleşme tezine yöneltilen eleştiriler üzerinden kritik edilmiştir. 21. Yüzyıl sekülerleşme yüzyılı mıdır yoksa kutsalın sahneye geri döndüğü bir asrı mı müjdelemektedir? Bu soruya verilecek cevap, İslamcılığın da hala kayda değer bir cereyan olup olmadığı tartışmalarına bir boyut kazandırabilir. Bununla birlikte, yeni çağda Batı’nın egemenliği de soru konusudur. Yeni uluslararası durumu mutlak Batı egemenliği ya da iki kutuplu dünya şeklinde yorumlamak mümkün görünmemektedir Modern Batı uygarlığı entelektüel ve jeopolitik bir kriz içindedir. Batı modernitesinin temel sütunlarını oluşturan sekülerlik, modern üst anlatılar, meta söylemler, Oryantalist araştırmalar ve kolonyal teoriler yapı sökümü uğramaktadır. Bu açıdan bu bölümde, modern Batı uygarlığının entelektüel ve jeopolitik krizi temelelendirilmeye çalışılacaktır. Batının yeni pozisyonu, İslamcıların yeni nesline nasıl görünmektedir? Bütün bunlar İslamcıların hangi koşullarda ve nasıl bir dünyada fikir imal ettiklerini göstermeye matuftur. Bu bölümün, değişen bir dünya ve Türkiye söz konusu ise bu durum İslamcılığın diline nasıl yansımıştır ya da Batı uygarlığı İslamcılar tarafından “yeni bir gözle” okunabilmiş midir gibi sorulara temel teşkil etmesi amaçlanmıştır.

Beşinci bölüm ise, ağırlıklı olarak 2000 sonrası İslamcı metinlerde, Modern Batı uygarlığı tasavvurunu ele almıştır. İlk bölümde tanımlanan İslamcı profile ve İslamcılık tanımına uyan “temsil gücü” ve “özgül ağırlığı” yüksek isimlerin Modern Batı uygarlığı eleştirilerine yer verilmiştir. Batı eleştirilerine yer verilirken aynı zamanda bu isimlerin dünya görüşlerine ve de gerek görüldükçe “filozofilerine” de değinilmiştir. Çünkü yazarların İslami kavrayışlarının Batı eleştirilerine temel teşkil edeceği düşünülmüştür. Bununla birlikte yer verilen isimlerin de özellikle belirli kavramları ya da isimleri “sorunsallaştırdıkları” savunulmuştur. İbrahim Kalın’ın Molla Sadr’a eğilmesi ya da Recep Şentürk’ün İbn Haldun’u öne çıkaran mülahazaları bu açıdan önemli görülmüştür. Bu bölüm, Kavramların dinamik-devingen mahiyetlerine odaklanan ilk bölümle birlikte okunulduğunda daha da netlik kazanacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

YÖNTEM

1.1 Literatür Taraması

21. yüzyılla birlikte, İslamcılığı nasıl bir geleceğin beklediği hususunda belirli projeksiyonlar karşımıza çıkmaktadır. İslamcılığın düşüşe geçtiğini ve Batılı çağdaş değerler karşısında geri çekildiğini savunan bir takım çalışmalar, İslamcılarının son kertede silah ve şiddetten arındırılmış sivil-demokratik bir tavra bürüneceklerini iddia etmektedir. Bu iddialar; İslamcılığın yeniçağla birlikte modernite ve Batı uygarlığı hakkında sivri/köşeli/pejoratif söylemleri terk edeceği ön görüşü taşıyordu. Aslında bir nevi İslamcılığın Batı karşısında mevzilerini kaybettiği, barutunu tükettiği iddia edilmekteydi. Bu görüşe göre, İslamcılık ancak modern dünyanın vaaz ettiği ve/veya icbar ettiği değerlerle sentezlendiğinde, onları kalkış noktası ittihaz edildiğinde ya da onlara istinat ettiğinde yaşayabilirdi. Yani kelimenin klasik karşılığıyla İslamcılığın “defteri dürülmüş”; ya da başka bir ifadeyle “İslamcılık ölmüştü”.

Bu çalışmalar arasında önemli kabul edilebilecek olanlara hızlıca bir göz atıldığında ortak temalara/vurgulara rastlamak mümkündür. Gilles Kepel tarafından orijinal adı “Jihad, Expansion et declin de l’islamisme” olarak 2000 yılında yayımlanan ve bir yıl sonra Türkçe’ye “Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi” şeklinde tercüme edilen kitap İslamcılık hakkında detaylı bir analiz ve bir gelecek projeksiyonu iddiası taşıyordu. Kepel (2001) İslami hareketlerin bütün İslam coğrafyasında 1990 yılları ortasından itibaren hızlı bir biçimde gerileme safhasına girdiğini iddia ediyordu. Bunun nedenlerini yorumlamanın ve sonuçlarını tasarlamamanın yeryüzünün en kalabalık nüfusunu içeren Müslüman coğrafyasının yakın geleceği hakkında hayati önem taşıdığını düşünüyordu.

Kepel (2001, s. 416) İslamcılığı milliyetçiliğin inkarı üzerine kuruyor, İslamcı

ütopyanın “milliyetçiliğin ahlaki iflası ve ekonomik başarısızlığıyla birlikte” çiçeklendiğini ileri sürüyordu. 2000 yılıyla başlayan yeni dönemeci ise “İslamcı ideolojinin ve seferberliğinin tükenişi” olarak telakki ediyordu (Kepel, 2001, s. 13) Bu çağ ona göre İslamcıların sürekli olarak didiştikleri Batı uygarlığı karşısında teslim bayrağını çecekleri bir çağ olacaktı. Göçler, iletişim ve haberleşme devrimi gibi sosyolojik-teknolojik gelişmeler küresel bir ağ yaratmıştı; bu ağ Doğu-Batı ayrımlarını Batılı değerler lehine silikleştirmekteydi. Bir anlamda Kepel “tarihin sonunu” ilan ediyordu. İslamcılığın hayatta kalma şansı küresel dünyaya intibak sağladığı ölçüde mümkündü. İslamcılığın geri çekilişi “İslami demokrasiyle” sonuçlanmaktaydı. Zaten söylenildiği gibi İslamcılık var olacaksa Batının dümen suyunda akmak dışında başka da şansı yoktu. Kepel (2001, s. 20) İslamcıların küresel çağa intibak ederken aynı zamanda “içerdeki hasımlarıyla da bir ittifak zemini bulacağını” iddia ediyordu: “İslamcı hareketlerin güçlü olduğu ülkelerin çoğunda, bir zamanlar gözde olan uzlaşmaz İslamcı ideolojilerin yerini, vaktiyle şeytanla bir tuttukları laik orta sınıflarla varılacak yeni bir toplumsal sözleşme arayışına bıraktığı görülür” şeklinde bir yargıya varıyordu (Kepel 2001, s. 404). Kepel (2001, s. 413) “artık kendilerinden daha az emin olan İslamcılar ile Müslüman dünyadaki seküler demokratlar arasında” bir diyalog zemini kurulacağını varsaymıştı.

İslamcılığın “tükenişini” vaz ettiği çalışmasında bu “tükenişin” sebeplerini de sıralıyordu: “zaman ve iktidar sınavlarında ütopyanın tükenmesi, çeşitli bileşenler arasındaki çatışma ve demokrasi sorunu” bunlardan başlıcalarıydı. Kepel, İslamcılığın artık söyleyecek pek fazla sözünün kalmadığını düşünüyordu. O halde İslamcılık yazara göre neye evrilecekti? Kepel (2001, s. 405) İslamcılıktan sükut-u hayale uğrayanların dümeni seküler-sivil topluma kıracaklarını iddia ediyordu. Bunun 21. Yüzyılın yazgısı olduğu hususunda ısrarcıydı. Ona göre İslamcılık için küresel intibak “mukadder” bir sonuçtu ve yeni İslamcılar kaderlerine razı hatta ondan hoşnut olacaklardı: “2000’li

yılların şafağında açılan büyük küresel pazarda kendini asgari kayıpla yeniden yönlendirme olanağı verecek bir ittifaka gitme arzusundalar” (Kepel, 2001, s. 405). Telekomünikasyonun baş döndüren bir hızda geliştiği, entelektüel sınırların silindiği bir çağ Kepel’e göre (2001, s. 415) “İslamcı ideolojinin tahkim etmeyi denemiş olduğu kimlik kalelerini” yıkacaktı. İslamcı ideoloji kan kaybederken “gözden düşüyordu”. İdeolojinin gözden düşmesi ona göre “Müslümanların gidişatlarını belirlemek ve dogmatik boyunduruktan kurtulmak için büyük bir şantiye” açmaktaydı. Artık “İslamcı çağdan çıkıldığını” iddia eden Kepel (2001, s. 416) tarihin sonunu başka bir dile tercüme ediyordu: İslamcılar “dünyaya açılma ve demokrasinin gelişiyile artık alternatif kalmayan bir geleceği inşa edeceklerdi” (Kepel, 2001, s. 416).

Kepel’de (2001: 413) İslamcılığın dünyaya yeni bir teklifle seslenemeyeceği düşüncesi adeta bir fikr-i sabite dönüşmüştü. İslamcıların “daha dün Batılı diye hakir gördüğü evrensel bir dilin yerine kendi özel dilini” üretemeyeceklerinden tereddüt duymamaktaydı: “yüzyıl dönümündeki İslamcı hareketler ve partilerin, artık kendilerini demokrat olarak tanıtmaya ve kafir Batı’nın vaktiyle aşağılanan değerleri (ifade özgürlüğü, kadınların kendi yaşamları hakkında özgürce karar verme hakkı, vb) ile evrensel insan hakları sicilinden yana çıkarak kurbanı oldukları baskıyı kınama çabasıındadırlar (Kepel, 2001, s. 413). Yazarımız, bir nevi, evrimci bakışın adaptasyon kavramına yasalanarak geniş manasıyla İslamcılığın şiddetten arınmış “en ılımlı bileşenin” hayatta kalacağı beklentisini yenilemekteydi. Değişen şartlara ayak uyduramayan türler gibi fikirler de tarihi determinizm mucibince “ayıklanacaktı”. Kepel’in kitabı, yeniçağda İslamcıların Batı uygarlığının temel değerlerine karşın nasıl bir tavır alacakları hakkında bir ön hitama eriyordu:

“Bu yüzyıl ve bin yıl dönümünde, bağımsızlıkların kazanılmasından beri kıyıya itilmiş olan toplumsal grupları toplumla bütünleştirme ve kültürle dini, siyasala modernlikle ekonomik modernliği iç içe geçirmeyi becerecek bir tür Müslüman demokrasinin doğum yapmasını kolaylaştırma işi onların üzerine düşmektedir” (Kepel, 2001, s. 417).

İslamcıların son kertede demokratik-sivil Batılı değerlerle imtizacını ön gören Kepel’in çalışmasının ana mantığını başka bir kavramsallaştıma biçiminde Asef Bayat’ta bulmak mümkündür. Asef Bayat (2016) “post-İslamcılık” kavramı ile İslamcılığın yeniçağdaki yönelimine dair bir iddiada bulundu. Yazar post-İslamcılık fikrini İran İslam devrimi içindeki değişim sancıları bağlamında geliştirdi. İran’ın “tam teşekküllü bir İslam

devleti tarafından yönetildiği” kabulünden yola çıkarak yukarıdan aşağıya doğru yayılan İslamlaşma sürecinin İran’da birçok çevre tarafından tartışıldığını ileri süren Bayat’a (2016, s. 29) göre “devletin kalkınma siyasetleri, istemeyerek de olsa post-İslamcı bir çerçeve içerisinde demokratik politikalar isteyen ve bunun için baskı yapan modern özneler yaratmıştı”. Her ne kadar post-İslamcılık kavramının kalkış noktasını İran İslam devrimi tecrübesi içinde yaşanan tartışmalar teşkil etse de, kavramı İran’la sınırlandırmıyordu. Ona göre “birçok Müslüman toplum çeşitli derece, biçim ve yörelerde post-İslamcı yolu deneyimlemişti” (Bayat, 2016, s. 30). Bu minvalde Türkiye İslamcılığı da bu genel gidişattan azade değildi. Bayat (2016, s. 27) post-İslamcılık kavramını İslamcılığın vardığı yeni bir aşama ya da büründüğü yeni bir çehre olarak tanımlıyordu. Görünen o ki, post-İslamcılık “analitik bir kategori” olmaktan ziyade tarihsel bir kategori olarak kodlanırken belirli bir tarihsel andan sonrasını imliyordu.

Bayat; İslamcılığın sürekli iktidar olma denemelerinin “tosladığı” iç ve dış bariyerlere işaret ederek Müslüman entelijansiyasının siyasal ve kültürel açıdan bir yenilenme içinde olduğunu iddia ederken post-İslamcılık kavramını tam da bu bağlama yerleştirerek onu klasik anlamda İslamcılık mefkuresinden ayırıyordu. Yazarın İslamcılık kavramı ile post-İslamcılık arasında bir kontrast varsaydığı görülmektedir. Oryantalist geleneğe uyarısına, bütün otoriter-baskıcı-dışlayıcı-yerel ve şiddete meyyal unsurları İslamcılık kategorisi içine yerleştiren Bayat; post-İslamcılığı ise özgürleştirici-içerici-evrensel ve sivil bir yönelim olarak kurguluyordu. Bu minvalde post-İslamcılık siyasal İslamcılıktan titizlikle ayrılıyordu. “Post İslamcılık” yükümlülük merkezli ve dışlayıcı siyasal İslam’ın dindar bir toplum içerisinde yönetilen sivil/laik bir devleti tercih eden, haklara odaklı ve kapsayıcı bir siyasete doğru evrilmesini ifade ediyordu (Bayat, 2016, s. 53). Yazar İslamcılık spektrumu içinde ele alınabilecek çeşitli temayülleri iki kategoriye indirgerken ilerici-gerici ya da muhafazakar-yenilikçi gibi siyasal kalıplara müracaat etti. Tarihsel olarak İslamcılık “muhafazakar bir eğilim” iken, post İslamcılık “ilerici” özellikler ifade ediyordu. Post –İslamcılık kavramı aslında “İslamcılığın öldüğü” ya da “iflas ettiği” şeklindeki iddiaların başka bir biçimde dillendirilmesiydi: “post- İslamcılık, belirli bir deneme aşamasından sonra, İslamcılığın bir zamanlar ateşli savunucuları arasında bile çekiciliği, enerjisi ve kaynakları tükenmiş bir siyasi ve toplumsal duruma işaret eder” (Bayat, 2016, s. 27). Bir durum olarak ele

alınan post-İslamcılık aynı zamanda bir projeye de tekabül ediyordu. Post-İslamcılık “toplumsal, siyasi ve entelektüel çevrelerde baskın hale gelen İslamcılığı aşmanın rasyoneli ve yöntemini kavramsallaştırmak için bilinçli bir çabaydı” (Bayat, 2016, s. 28).

Burada yazarın post-İslamcılığı “anti-İslamcı” ya da “laik” bir kategori olarak ele almadığı görülse de Batılı değerler ile İslami değerler arasında birincinin zemininde ve lehine bir terkip çabası olarak işlediği görülmektedir. “Dindarlığı ve hakları, inançları ve özgürlüğü, İslam’ı ve serbestliği birleştirmeye çalışan gayreti temsil etmektedir (Bayat, 2016, s. 28). Yukarıda değinildiği gibi post-İslamcılık İslamcılığın ana prensiplerini aşma çabasıdır. “İslamcılığın temelinde yatan prensipleri, sorumluluklar yerine haklara, tekil otoriter görüş yerine çoğulculuğa, sabit kutsal metinler yerine tarihselliğe, geçmiş yerine geleceğe vurgu yaparak tamamen değiştirmeyi hedeflemektedir”. Bayat, negatif olarak gördüğü bütün unsurları İslamcılığa atfederken pozitif nitelikleri post-İslamcılıkla bağdaştırır. Burada negatif- pozitif kategorisinin normatif bir mahiyet içerdiği ve Batı merkezli bir mütalaa olduğu her halde izahtan varestedir. Bayat’ın post-İslamcılık kavramı akıllara “ılımlı İslam” yakıştırmasını getirirse de ondan farklıdır. Bayat (2016, s. 50) “ılımlı” kavramını hem izafi bulmaktadır hem de kavramın analitik gücünün olmadığına “değişimin dinamiklerini ve yönünü” gösteremediğine inanmaktadır. “Liberal İslam” kavramını post-İslamcılığa daha yakın bulur. Ancak, yukarıda ifade edildiği gibi, yazarın vurgusu post-İslamcılığın İslamcılığı aşma teşebbüsü üzerinedir: “Post-İslamcılık İslamcı paradigmadaki söylemsel ve/veya pragmatik bir kırılmayı temsil etmektedir” (Bayat, 2016, s. 48).

Bayat’ın değerlendirmelerinin Kepel’inkilere benzerliği ortadadır. İslamcılık kendisini Batılı değerlere göre ayarladığı, onu kerteriz aldığı ve de ona benzediği ölçüde yaşama hakkına sahiptir. Bu tarihi ya da siyasal şartların icbarı olduğu kadar evrensel – rasyonel bir zaruret olarak da ele alınır. İslamcılık, “evrensel” olarak telakki edilen değerler manzumesinin dışında bir varlık zemini bulamayacaktır; ya da, yazarların temennisini yansıtabilecek biçimde söylemek gerekirse: “bulmamalıdır”. İslamcıların Batı uygarlığına yönelik kritikleri bu düzlemde anlamsızlaşmaktadır. Post İslamcılığa yani liberal ve Batılı/Batıcı bir şeye dönüşmeyen İslamcılığın yaşama şansı yoktur. “Çağın ruhu” bunu gerektirmektedir. Bu da Batı değerlerinin akademik çerçevede propogandası gibi

durmaktadır. Bu anlamda ele alınan iki yazar da Batı-merkezcidir.

İslamcılığın yeniçağa girerken nasıl bir çehreye bürüneceğine ve modern Batı uygarlığının temel değerleriyle ilişkisinin nasıl olacağına dair bir başka değerlendirmeyi “temsil gücü yüksek” bir metin olarak kabul edilebilecek Oliver Roy’a ait “*Siyasal İslam’ın İflası*” kitabında bulmak mümkündür. Her ne kadar mezkur eser ilk baskısını 1992’de yapmış olsa da yazar kitabın 2020 Türkçe çevirisinde de yer alan yeni baskının son kısmına eklediği “25 yıl sonra” başlıklı bölümde iddiasının arkasında olduğunu yazmaktadır. Roy (2020, s. 229) İslamcılığı “toplumsal ve siyasal olarak uyumsuz bir gençliğin protestosunu ve hayal kırıklığını cisimleştiren sosyo-kültürel bir hareket” olarak ele alıyordu. Bu anlamda ona göre İslamcılık, “Müslüman toplumların hızlanan modernleşmelerinin ürünü olup bu modernleşmenin dışladığı toplumsal kategorileri bütünleştiren bir etkendi” (Roy, 2020, s. 230). Kitabın üzerinden 25 yıl geçtikten sonra Arap ayaklanmalarının yaşandığı günlerde Roy (2016, s. 246) “İslamcılığın iflası” iddiasını daha da keskinleştiriyordu. Ona göre İslam artık “Arap kitlelerin isyanının en üst dili değildi”. Siyasi itirazın yeni dili “demokrasi talebiydi”. İslamcılık toplumsal protestoların kendini söylemsel düzlemde somutlaştırdığı bir silah olmaktan çıkmıştı. İslamcılık “iflas etmişti”. Roy’a göre siyasal yoldan gerçekleştirilen bütünleşme “yeni bir toplum modelinin taşıyıcısı” olamazdı. İslamcılığın Batılı değerlerin biçimlendirdiği moderniteye alternatif seçenekler sunma şansı yoktu. Yazara göre ortada ne İslamcılığa özgü bir siyasal biçim ne de ekonomik bir model vardı. İktidara yönelen İslamcılık son tahlilde “öteki ideolojilerle aynı kapıya çıkacaktı”. Yazar İslamcılığın pratikte cari olan ekonomik modele müdahale edemeyeceğini siyasal olarak da tek parti zihniyetinin otoriter eğilimlerini sürdüreceğini düşünüyordu. “Herhangi bir İslamcı zafer aldatıcı olacaktı” (Roy, 2016, s. 231). Zira İslamcılıktan geriye kalan sadece ve sadece retorikti.

Roy (2016, ss. 234-235) İslamcılığın bir tür “iktidar projesi” olduğunu savunuyordu. Cuma namazlarında sokaklara taşan insanları örnek göstererek bu tabloların neden Laik Türkiye Cumhuriyeti’nde yaşanırken İran İslam Cumhuriyeti’nde gözlenmediğine dikkat çekiyordu. Ona göre “İslamcılığın siyasal başarısı gerçek ibadetin sonuydu”. “Camiler, şahsiyetçi, kayırmacı ve baskıcı olarak görülen bir devletkarşı seferber olma alanları haline geldikleri ülkelerde” dolmaktaydı. Roy’un yargısı keskindi: “İslamcılar iktidarı ele geçirdiklerinde” camiler “boşalıyordu”. Bu yargının ne kadar gerçeklik içerdiği şimdilik tartışma dışıdır. Burada önemli olan Roy’un İslamcılığı bir iktidar

projesi olarak ele alan nazariyesi ve ona vasıl olduğunda da buharlaşacağını iddia eden varsayımdır. Roy'un (2016, s. 247) son tezi tam da bu bağlamda devreye giriyordu. Demokratikleşme Müslüman toplumların önceden sekülerleşmeleriyle mümkün kılınmamıştı; "dini alanın çeşitlenmesi ve yeni dindarlık biçimlerinin ortaya çıkışıyla mümkün oldu". Roy farklı bir kalkış noktası ittihaz etse de Kepel ve Bayat'la aynı yere varıyordu: "şayet dini saha çeşitlilik arz ediyorsa, o zaman inananlar liberal olmasalar bile demokrasiyle bağdaşabileceklerdi. Bu argümantasyon biçimi yazılarına aşina olanlar tarafından fark edileceği üzere akla Türkiye'de İslamcılık alanında çalışmalar yapmış bir ismi getirmektedir: Mümtaz'er Türköne Türkiye'de İslamcılığın öldüğünü vazeden ve tabiri caizse yazdıkları ile meyyitin "selasını okuyan" biridir.

Mümtaz'er Türköne (1991) "Siyasal İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu" kitabını yazdı. İslamcılığın, İslam medeniyetinin derin bir krize girdiği dönemde üretildiğini ve yeni bir medeniyet atılımı olarak sahne aldığını öne sürüyordu. İslamcılığı Müslüman düşünürlerin zihinlerini meşgul eden şümüllü bir medeniyet projesinin ideolojiler çağında yankılanan siyasi bir türevi olarak ele alıyordu. Türköne (2012) Müslümanların medeniyet projesi sürerken "bu siyasi ideoloji ile hesaplaşma ihtiyacı" duydu. 2012'ye geldiğimizde, "Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık" adıyla yayınladığı eserde İslamcılığın "öldüğünü" ilan ediyordu. İslamcılığı "bir kurtuluş ideolojisi" (Türköne, 2012, s. 33) şeklinde tarif ediyordu. Bu ideoloji gerçeklerle ideal durum arasında; yani yaşanan hayatla Asr-ı Saadet nizamı arasındaki "devasa boşluğu doldurmaya" matuf bir çabaydı. Müslüman toplumları düştüğü yerden kaldıracak, onları kanatlandırıp uçuracak, yara aldıklarında merhem olacak bir sihirli iksirdi. İslamcılık "zaman zaman bir ütopya, zaman zaman bir onur-izzet arayışı, zaman zaman bir cihad çağrısı ve en önemlisi de altını doldurmak zorunda olacağınız bir iktidar talebiydi". İşte tam bu noktada Türköne Oliver Roy ile aynı kapıya çıkıyordu. Bir iktidar projesi ya da talebi olarak İslamcılık hedefine ulaştığında kendi varlık zeminini de kaybetmiş oluyordu. "Modern bir mit" olarak (Türköne, 2012, s. 38) İslamcılık bütün kurgusunu muhalefetteyken onun koşullarına göre ayarlamıştı; iktidara geldiğinde "bütün savunma sistemi" çöküyordu (Türköne, 2012, s. 47).

İslamcılığın Batılı modern dünyaya karşı hiçbir sahici seçenek oluşturamadığını savunan Oliver Roy'un iddialarını ona atıf yapmadan nerdeyse tekrarlıyordu. Türköne (2012, s. 79) de Roy gibi, "İslamcılığı güçlü kılan ana yapının; entelektüel donanım,

fikri orjinallik, teori zenginliği gibi nitelik göstergeleriyle” hiçbir ilişinin olmadığını iddia ediyordu. “İslamcılık sadece toplumsal muhalefetin temsilini hakkıyla üstlenme becerisi” gösterdiğinde var olabilirdi. O halde Türköne’ye (2012, s. 151) göre temel bir soru/sorunla yüzleşmek gerekiyordu: “özünde, varoluş gerekçesinde mevcut siyasi sisteme ve iktidar yapısına muhalefet bulunan, iktidarı eleştirerek kimlik ve kişilik kazanan bir ideolojik hareket iktidarı ele geçirince” ne olacaktı? Türköne’nin cevabı Kepel ya da Roy’un cevabından farklı değildi ve bu açıdan orijinal kabul edilemezdi: “İslamcı ideoloji demokratik yoldan iktidara gelmek için partileşti. İslam inancını referans alan bu siyasi akım, demokrasinin kurallarına uyum sağlayarak şekillenirken esnedi, yumuşadı ve düşünceyi iktidara taşıdıktan sonra yok oldu” (Türköne, 2012, s. 151). Peki o halde “ölen şey” neydi? Yazara göre “bir fikir, bir dava, bir gaye” “ölmüştü”. “İslami esaslara dayalı bir siyasi düzen hayalinden geçtiğimiz zaman”, İslamcılık da ölmüş oluyordu. Böylece; Türköne’yi, İslamcılığın artık “barutunu tükettiği”, “öldüğü” ya da “iflas ettiği” şeklindeki iddialar zincirine eklenen yeni bir halka olarak zikretmek mümkündür.

Tüm bu anlatıların ortak bir noktası bulunuyordu. Evvela İslamcılığın irtifa kaybettiği tezi bir tür “kaziyye-i muhkeme” olarak savunuluyordu. Klasik anlamıyla İslamcılığın öldüğünden şüphe duyulmuyordu. Geriye kalan şey olsa olsa uysal ve itaatkar; zararsız ve faydasız bir ideolojidi. Onlara göre, İslamcılık iki “iktidarın” dışları arasında ufulanmıştı; ülke içindeki “siyasi iktidara” eklemelenirken aynı zamanda müesses nizamın “küresel iktidarının” da dümen suyunda akıyordu. Bu da onu son derece munis kılmıştı. Yeni biçimiyle İslamcılığın dünyaya söyleyecek sözü, Batı ile hesaplaşacak entelektüel cesareti, donanımı ve sadra şifa bir teklifi bulunmamaktaydı.

Bu ortak vurgunun ıskaladığı bir şey var mıydı? İslamcılığın içinde olduğu açmaz neydi? Küresel Batılı değerlere yaslanmadan yaşayamayan, yaslandığı anda da varlığı ve sahiçiliğı şüpheli hale gelen bir İslamcılık okuması günümüz şartları içinde anlamlı mıydı? Zamanın şartları İslamcılığı iskartaya mı çıkaracaktı yoksa ona tarih sahnesinde yeni bir rol mü vermekteydi?

İslamcılığı, modern Batı uygarlığının yerleşik-hakim değerleri karşısında barutunu tüketen bir akım olarak gören yaklaşıma karşı görüşler de söz konusuydu. Yusuf Kaplan (2012, s. 53) *İslamcılık: Varoluş Yolculuğumuz* isimli yazısında İslamcılığı “tek bir

zeitgeits'ın (Batı-merkezciliğinin) dünyaya çeki düzen vermesine karşı başlatılmış bir direniş, bir diriliş ve varoluş hareketi olarak tanımlıyordu. İslamcılığın sıhhati ona göre İslamla kurulacak ilişkinin “asli mi yoksa arızı mi” olacağına bağlıydı. Kaplan (2012, s. 54) İslam'ın insanlığa sunacağı imkanların yenien filizlenmesinin İslamcılığa bağlı olduğunu ileri sürerken “varoluşumuzun da yokoluşumuzun da anahtarının” İslamcılıkta gizli olduğunu ifade ediyordu.

Yasin Aktay (2015, s. 4) *Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum* eserinde modernleşmeyi bir bakıma sekülerleşme olarak gören yaygın bir yaklaşımın varlığından yola çıkarak “sömürgeciliğin başka bir adı ve tezahürü olarak gündeme gelen Batılılaşmaya karşı İslam dünyasındaki direnişin veya isyanların” İslami referanslara sahip olduğuna dikkat çekiyordu. İslami olan ya da İslamcılık, sömürgecilik ve Batıcılık karşısındaki direnç noktasını temsil etmek suretiyle tebellür etmekteydi.

Ercan Yıldırım (2022) *İmparatorluk'tan Ulus Devlet'e İslamcılık: 18. Yüzyıl'dan Günümüze 300 Yılın Tarihi* adlı eserinde İslamcılığın günümüze neleri miras bıraktığını tartışarak bir de gelecek projeksiyonu sunmaktadır. İslamcılığın Müslümanlar ve Türkiye ile özdeşleştiğini iddia eden Yıldırım; Batı'ya karşı mukavemet gösteren, kapitalist finans kapitalin surlarında büyük gedikler açabilecek ve alternatif bir dünya sistemi öneren merkez adresin Türkiye olduğunu ileri sürer. İslamcılığın da alternatif bir dünya ideali olarak yeni atılımlara gebe olduğunu ihsas eder.

İslamcılık ve onun modern Batı uygarlığı üzerine eleştirilerini konu alan tezler de bulunmaktadır. Orhan Hayal (2015) *Türkiye'de modernleşme ve İslamcılık (1980- 2000)* adlı doktora tez çalışmasında, İslamcılığın sistem (Batı) karşısında muhalif bir harekitten sistemle uyumlu ve daha muhafazakar bir harekete evrildiğini iddia etmektedir. Ali Suuçak (2023) *Mısır'daki İslami Hareketlerin Türkiye'deki İslamcı Düşüncesine Etkisi* başlıklı doktora tez çalışmasında, 28 Şubatla birlikte dönüşen İslamcı dile dikkat çekmektedir. Dönüşen politik dilin daha az çatışmacı ve daha fazla demokratik eğilimler içerdiği savunulmaktadır. Bu çalışmdan, İslamcılığın giderek daha “uzlaşmacı” bir harekete dönüştüğü iddiasının savunulduğu sonucu çıkarılabilir.

İslamcılık üzerine lisans üstü düzeyde yapılan bazı çalışmalar ise belirli İslamcı isimleri mercek altına almıştır. Aykut Karahan (2022) *Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi Açısından Ahmet Davutoğlu'nun Medeniyet Söylemi ve Ben İdraki* adlı doktora tez çalışmasında

İslam ve Batı ilişkilerini Davutoğlu'nun temel kavramları üzerinden ele alırken, Zeynep Yıldırım (2021) *Şaban Teoman Duralı'nın Medeniyet Tasavvuru* isimli tez çalışmasında Duralı'nın medeniyet kavramını ve insan varoluşunu nasıl ele aldığını tasvir etmeye çalışmaktadır. Bu iki çalışma da, seçilen İslamcı isimlerin modern Batı uygarlığına karşı yaklaşımlarını belirli ve sınırlı açılardan ortaya koymaktadır.

İslamcılığın modern Batılı değerler karşısında atılımını yitirdiğini iddia edenlere karşı onu hala Batı karşısında direncin ve direnişin odak-noktası referenans çerçevesi olarak görenler karşı karşıyadır. İslamcılığın Batı karşısındaki konumunu tartışan karşıt iddialar, her ne kadar önemli yerlere ışık tutsa da, ya İslamcılığın yeni çağdaki profilini Batı'nın geldiği aşama ile birlikte ele alma konusunda eksiktir; ya da, 2000 sonrasında temel İslamcı metinlerini ortak vurguları itibarıyla ele almamaktadır. Bu çalışma, İslamcılığın yeni profiline ışık tutmayı amaçlarken modern Batı uygarlığı karşısındaki tutumunu İslamcı kaynaklar üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır.

Çalışmada ele alınan yeni dönem İslamcıları bu iddialar etrafında okumak yerinde olacaktır. Onların modern Batı uygarlığı tasavvurlarını inceleyen son bölüm, İslamcılığın öldüğü ve Batı karşısında eleştirel niteliğini kaybettiği şeklindeki iddialar açısından ele alınacaktır. Bunun için öncelikle çalışmanın ana sorusu/soruları formüle edilmelidir.

1.2. Problemin Formülasyonu ve Araştırma sorusu

Bir önceki başlıkta temsil gücü yüksek isimler üzerinden tartışıldığı gibi, “İslamcılığın öldüğünü” ileri sürmekle Batı karşısında söyleyecek sözünün kalmadığını öne sürmek aynı anlama gelmektedir. Mezkur isimlerin yaklaşımlarında karşımıza çıkan, İslamcılık ile Batıyı birbirinin karşıtı şeklinde konumlandırma girişimi yerindedir. İslamcılık; ancak Batı söylemine yönelen itirazlar muvacehesinde anlam ve derinlik kazanabilir. İslamcıların Batı eleştirileri son bulduğunda, İslamcılığın da kayda değer alternatif bir paradigma sunması imkansız hale gelmektedir. Dolayısıyla; Kepel, Bayat, Roy ve Türköne'nin İslamcılığın kaderini Batı ile irtibat noktalarında arayan yaklaşımları yerindedir. Ancak bu yaklaşımlar, İslamcılığın son bulduğunu iddia ederken Batının pozisyonunu jeopolitik ve entelektüel açıdan yanlış değerlendirmekle malumdür. İslamcılığın öldüğünü iddia eden görüşler, Batının merkezi ve evrensel konumunu sürdürdüğü şeklinde bir ön kabulden hareketle İslamcılığın, Batının merkezi konumu

karşısında dinamizmini ve atılımını yitirdiğini iddia ederler.

Batı, merkezi konumunu sürdürüyor mu sorusu bu çalışmanın kalkış noktasını teşkil etmektedir. Eğer Batı merkezi konumunu sürdürmüyorsa, ki bu çalışma bunu iddia etmektedir, İslamcılığın öldüğünü ileri sürmek anlamlı görünmemektedir. Kavramlar kısmında gösterileceği üzere, İslamcılığın mümeyyiz vasfı, başka bir ifadeyle *diferencia specifica*'sı, Batı merkeziliği karşısında İslami bir duyarlığa dayanarak ve İslami mirasa yaslanarak şekillenen eleştirel vaziyetidir. İslamcılar, kendi söylemlerini, Batı söyleminin “*istisnai*” konumuna itiraz ederek inşa etmektedir.

Bu çalışmada, İslamcılığın ölmediği, aksine dinamizmini sürdürdüğü iddiası iki açıdan temellendirilmeye çalışılacaktır. İlk olarak; Batı uygarlığının jeopolitik açıdan kriz içinde olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Batının mutlak egemenliğinin söz konusu edilemeyeceği fikri, öncelikle, Asyanın yükselişi etrafında, jeopolitik eksenin Doğu'ya kaydığı iddiası üzerinden temellendirilecektir. Batının jeokültürel açıdan merkezi konumunu ve küresel sıklet merkezi olma ayrıcalığını kaybetmesi Batı-dışı toplumlar nezdindeki cazibesini de sarsmakta, Doğu toplumlarını ‘hizaya çeken’ küresel-hegemonik üstünlüğünü sekteye uğratmaktadır. İslamcılığın, Batının yörüngesine oturarak etrafında dönen bir peyke dönüştüğünü, böylece son bulduğunu ileri süren iddılar, evvela, Batının jeopolitik açıdan kaybettiği irtifa üzerinden check edilmelidir. Batı merkeziliğinin jeopolitik açıdan yerinden edilmesi, İslamcılığa kayda değer bir alan açabilir/açmaktadır.

Batı krizinin ikinci veçhesi entelektüel bir boyut arz etmektedir. Batının jeopolitik üstünlüğünün yitirmesi, entelektüel bir krizi de beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda, Batı anlatısının, bilhassa modern anlatının, temel sütunlarını teşkil eden sekülerlik, Oryantalist söylem, modernizm ve kolonyalist mantığın içinde bulunduğu krize değinilecektir. Sekülerliğin gözden düşmesiyle post-seküler eğilimlerin özellikle kadim medeniyet havzalarında kutsala yönelimi teşvik etmesi, post-modernist analizlerin evrensellik iddiası taşıyan modernist üst-anlatıları ve meta söylemleri çözmesi, Batının Doğu imajında içkin olan Batılı egemenlik tarzının ve kolonyal mantığın Fanon ve Said öncülüğünde ifşası ve Batı-dışı toplumların entelektüel mahfillerinde imal edilen alternatif arayışları tedavüle sokan postkolonyal literatürün revaç bulması bahsedilen entelektüel krizin nişaneleri olarak okunabilir. Batının jeokültürel üstünlüğü ile birlikte

söylemsel üstünlüğü de son bulmaya yüz tutmaktadır.

Türkiyenin de jeopolitik açıdan artan ağırlığına eşlik edecek entelektüel açıdan alternatif bir paradigmaya ihtiyaç duyduğu söylenebilir. Kadim uygarlık havzalarındaki canlanma, İslam uygarlığını da bütün imkanları ve teklifleri ile cazip bir seçenek haline getirmektedir. Böyle bir ihtiyacın hasıl olduğu entelektüel ve jeopolitik vasatta İslamcılığın entelektüel donanımından ümidi kesmek makul görünmemektedir. Batının jeopolitik ve entelektüel krizinin koşulladığı küresel şartlar, varlığını ve anlamını Batı eleştirilerinde bulan İslamcılığa hiç olmadığı kadar alan açmaktadır. Böylece, Batının merkeziliğini yerinden eden jeopolitik ve entelektüel gelişmelerin İslamcılığa dinamizm kazandırdığını söylemek mümkündür.

Bu çalışma, İslamcılığın yelkenlerini şişiren jeopolitik ve entelektüel “ruzgara” dikkat çekerek İslamcı düşünürlerin ana eserleri ve ortaya koydukları perspektiflere odaklanmaktadır. İslamcılık, Batının merkezi konumunun jeopolitik ve entelektüel bakımdan yerinden edildiği konjonktürel bağlamda ortaya çıkan entelektüel boşluğu doldurmaya ve alternatif bir söylem imkanı sunmaya adaydır.

Tekrar söylenecek olursa, İslamcılık, ancak Batı karşısında bir tür karşıt-hegemonya, karşıt-anlatı olarak tutum aldığı kayda değer bir entelektüel donanım olarak ciddiye alınabilir. Bu çalışma, Batı egemenliğinin jeopolitik ve entelektüel ufkunda gözlenen daralmanın estirdiği küresel-konjonktürel rüzgarı arkasına alan İslamcılarının, Türkiye’de Batı uygarlığı karşısındaki eleştirel vaziyetini koruduğu iddiasını temel olarak öne sürmektedir.

1.3. Araştırma tasarımı

Çalışmada farklı araştırma tasarımları arasından “betimleyici” ve “açıklayıcı” tasarımlar tercih edilmiştir. Bu çalışmada, betimleyici tasarım “bir öznenin davranışını etkilemeden gözlemlemeyi ve tanımlamayı içeren bilimsel bir yöntem” olduğu için tercih edilmiştir. Bu yöntem konuya genel bir bakış kazandırmaktadır. Bu doğrultuda, İslamcı addedilen belli başlı düşünürlerin modern Batı uygarlığı hakkında kanaatlerini içeren temel metinler incelenmiştir. Betimleyici tasarım, bir olgunun durumu hakkında bilgi toplamak ve bir durumdaki değişkenler veya koşullarla ilgili “neyin var olduğunu” göstermek için kullanılır. Bununla birlikte, betimleyici araştırmanın sonuçlarının kesin bir cevabı keşfetmek veya hipotezi çürütmek için kullanılamayacağı da söylenmelidir.

(Punch, 2016, s. 16).

Çalışmada İslamcı düşünürlerin modern Batı uygarlığı hakkındaki mütalaaları belirli bir çerçeve ve bakış açısı içinde sunulmaya çalışılmıştır. Bu nedenle betimleyici tasarım ile açıklayıcı tasarım birlikte kullanılmıştır. Açıklayıcı tasarım tasvirden ziyade yorumlamayı da içermektedir (Punch, 2016, s. 16). Bu nedenle, her iki araştırma tasarımının da konunun incelenmesinde yardımcı olabilecek unsurlar içerdiği düşünülmektedir.

1.4. Kaynaklar ve Yöntem

Her hangi bir araştırmada, birincil ve ikincil olmak üzere iki farklı analiz türü izlenebilir. Birincil analiz yapmak, verilerin doğrudan toplanmasını gerektirirken, ikincil analizde yazar daha önce başka araştırmacılar veya kurumlar tarafından toplanan verileri kullanır (Bryman, 2012). Bu çalışma temel olarak İslamcı yazarların ana metinlerine odaklanmaktadır. Bu açıdan birincil kaynaklar esas alınmıştır. Bununla birlikte, konuya açıklık kazandırabilecek, bağlamsal bütünlüğü sekteye uğratmayan ikincil kaynaklar da yeri geldiğinde kullanılmıştır.

Bir araştırma yaparken nicel ya da nitel yöntem kullanmak mümkündür. Bazı araştırmacılara göre aradaki ayrım son derece basittir: nicel yöntemde sayısal veriler kullanılırken, nitel yöntemde sayısal ölçümler araştırmadaki ana veriler değildir (Bryman, 2012). Bu tez araştırma yöntemi açısından nitel bir araştırma olarak tanımlanabilir.

Veri toplama yöntemi olarak doküman-belge inceleme yöntemi tercih edilmiştir. Doküman inceleme yöntemi, araştırmanın veri setini oluşturan birincil veya ikincil kaynakların toplanması, gözden geçirilmesi, sorgulanması ve analizi olarak tanımlanabilir (Bowen, 2009, s. 27). İslamcı yazarların ağırlıklı olarak müstakil eserlerine, Batı eleştirilerini içeren kitaplarına yer verilmiştir.

Veri analiz yöntemi olarak ise söylem analizi kullanılmıştır. Söylem analizi, dilin sosyal bağlamlarda anlam yaratmak için nasıl kullanıldığını inceleyen kapsamlı bir yaklaşımdır. Sosyal gerçekliği, güç ilişkilerini ve kimliği inşa etmek ve sürdürmek için dilin nasıl kullanıldığı ile ilgilenir. Söylem analistleri, dili incelemek için sıklıkla eleştirel bir merceğe kullanırken toplumsal eşitsizlikleri ve güç dinamiklerini yeniden üretmek veya direnmek için kavramların nasıl kullanıldığına dikkat çekerler (Chimimbo

& Roseberry, 1998).

Tümdengelim (dedüksyon) yönteminde genel önermelerden veya kurallardan hareketle, akıl yürütme yoluyla, özele ilişkin yeni önermeler ve sonuçlar çıkarılmaktadır. Tümevarım (endüksyon) yönteminde ise, araştırma nesnesine ilişkin bilgiler düzenlenip birleştirilerek, yani özele ilişkin küçük önermelerden, yargı ve çıkarım yoluyla daha büyük önermelere ulaşılmaktadır (Daşdemir, 2021, s. 12).

1.5. Sınırlılıklar

İslamcılığın öldüğü iddiaları, siyasal bir proje ve toplumsal bir tasarı olarak iflas ettiği varsayımını paylaşmaktadır. İslamcılığın entelektüel donanımın mevcut durumu üzerinde yeteri kadar durulmadığı görülmektedir. Bu çalışma, İslamcılığı sadece entelektüel donanımı açısından ele almayı amaçlamaktadır. İslamcılığın siyasal ya da sosyal tezahürleri bu çalışmanın kapsamının dışındadır.

Araştırmanın ana bölümü belirli bir zaman dilimini hedeflemektedir. 2000’lerle birlikte İslamcı metinlerde modern Batı uygarlığı tasavvuru incelenmiştir. Her ne kadar İslamcı düşüncenin yeni asra neleri miras bıraktığına dikkat çekmek ve de Batı uygarlığı tasavvurundaki süreklilik unsurlarını tespit etmek için, icmalen de olsa tarihsel bir arkaplan sunulsa da, “21. Yüzyıl” ana araştırma dönemi olarak seçilmiştir.

21 yüzyılın araştırma kesiti olarak seçilmesini belirli sebeplerle izah etmek mümkündür. Öncelikle bir yüzyılın, hatta binyılın sonu olması ve zamansal açıdan yeni bir çağın başlangıcını ifade ediyor olması itibarıyla dikkate değerdir. Bunun tarihsel anlamda bir karşılığını bulmak da mümkündür. John Lucaks (2018, ss. 246-248) “*Yirminci Yüzyılın sonu*” isimli kitabında “modern dönemleri” imleyen son beş asırda çok büyük kırılma anlarının her bir yüzyılın “sonuna doğru” gerçekleştiğini tespit etmiştir:

15. Yüzyılın sonunda Kolomb Amerika’yı keşfetmiş, Vasco de Gama Afrika’nın çevresinden dolanarak Hindistana’a varmıştı. Bu Avrupa yayılmasının değişen yönünü gösterdi. Dünya tarihinin “Akdeniz çağı” son bulmakta; Akdeniz’in beş bin yıldır süren tarihin başlıca sahnesi olma vasfı ortadan kalkmaktaydı. 1492’de İspanyollar yarımada’daki son Mağrip krallığını fethettiklerinde tarihte yeni bir sayfayı da aralamış oluyorlardı. Büyük Atlantik güçleri doğmaya başlamıştı. Atlantik kıyısındaki İspanya, Fransa ve sonrasında İngiltere gibi güçler yükseliyordu. Atlantik tarihin başlıca sahnesi olma imtiyazını Akdeniz’den almıştı. Yüzyılın sonu yeni bir çağı “müjdeliyordu”.

Tarihin aksını değiştiren bir olay 16. yüzyılın bitimine yine sadece 12 yıl kala vuku buluyordu. 1588’de İngilizler “yenilmez” denilen İspanyol Armadasını bozguna uğratmıştı. Bunun neticesinde, yine bir Atlantik kıyısı ülkesi olan Hollanda irtifa kazanmıştı. Fransa IV. Henry önderliğinde kıtanın ilk modern devleti oldu. Yakın geçmişin ihtişamlı gücü İspanyol krallığının uzun çöküşü başlıyordu. Ancak eşya boşluk kabul etmezdi. Boşalan yerleri yenileri dolduracak, güç odakları çok geçmeden el değiştirecekti.

17. yüzyıla geldiğimizde yine sondan 12. Yılda büyük bir kırılma yaşanmıştı. 1688’de İngiltere’de “Görkemli Devrim” yaşanmış, dünyanın başka yerlerinde de taklit edilecek bir hükümet biçimi doğurmuştu. Anayasal monarşi “yeni trend” halini alıyordu. Ancak İngilizlerin çıkışı “yükselen bir güç” olarak bir tür meydan okuma niteliği taşıdığı için karşısındaki “yerleşik güç” tarafından “tehdit” olarak algılanacaktı. Atlantiğe egemen olmak için İngilizler ve Fransızlar kapışacaktı. Zayıflamış ve iflas etmiş durumdaki İspanyol krallığının mirasına konmak için uzun savaşlara girişildi. 1689’da Waterloo ile sona erecek savaşlar zinciri yaşandı. Büyük Petro o yıl Rus Çarı oldu. Rusya 1690’larda yükselmeye başladı. Osmanlı İmparatorluğu’nun Doğu Avrupa çıkarması başarısız olmuştu. İkinci Viyana Seferi (1683) yine tarihsel bir kırılma anıydı ve ne “tesadüftür” ki yine çağın sonuna rastlamıştı.

18. yüzyılı sonundan sadece 11 yıl önce 1789’da Fransız Devrimi oldu. Aynı sırada George Washington, Newyork’ta Amerikan Bileşik Devletleri’nin ilk Başkanı seçilmişti. Dünya daha hızlı “dönüyor”, çağın sonlarına doğru, toplumlarda, devlet yönetiminde, sanat ve edebiyatta, fikir ve estetikte “avangard” gelişmeler baş gösteriyordu. 1790’lar “gerçek bir yüzyıl sonuydu”. Tam bir “fin-de-siecle” özelliği sergiliyordu. “İlerleme” ve “çürüme” el eleydi. Her yerde “avangard” ve “dekadan” görünümeler iç içeydi.

Bir asır sonra, 19. yüzyılın “fin-de-siecle’i” ise “antiburjuva, neo-aristokrat ve bohem-seçkinciydi”. Her “dönemeç” bir sayfayı kapatırken yeni bir sayfayı aralıyordu. 20. Yüzyılın sonu 21. Yüzyıla ne bırakmıştı? sorusu bu açıdan anlam kazanıyordu. Yeni güçler doğuyor muydu? Egemen yerleşik gücün hegemonik konumu sarsılıyor muydu? Türkiye burada nerede duracaktı ve İslamcılar bu hususta hangi olanakları seçenek haline getirme yetisi sergileyeceklerdi? Çağın ruhu nasıl tanımlanabilirdi? Yükselen

kadim medeniyetler İslamcılık açısından neleri ilham ediyordu?

Lucaks'ın vurguladığı gibi bütün bunlar “kronolojik rastlantılar” da olabilirdi. Tam yüzyıl uzunluğunda bir kurgunun modern çağla birlikte “icat edildiği” ve “human-made” olduğu da ortadaydı. Ancak yine de tarihsel evre bize bazı işaretler de sunmaktaydı.

2000 yılını milat olarak kabul etmek sadece bir başlangıç belirlemek adınadır. Yeni yüzyılı küresel gelişmeler açısından Lucaks'ın önerdiği gibi pek tabi biçimde 1989 ile başlatmak, ya da 11 Eylül'ü yeni bir çağ için milat noktası kabul etmek de mümkündür. Bu bakış, araştırma dönemi olarak seçilen 21. Asra belirli bir esneklik de kazandırmaktadır. Bunun için, ilk baskılarını 90'lı yıllarda yapmış olan ancak etkilerini 2000'lerde yoğunlaştıran bazı İslamcı metinler de bu tezin kapsamına alınmıştır. Tez çalışması açısından 21. Yüzyıl ifadesi bir “sayıya” işaret ettiği kadar bir “dönemece” de karşılık gelmektedir. Bu açıdan belirli bir esneme payı içermek durumundadır.

İslamcı kabul edilebilecek düşünürlerin ve metinlerin mebzul miktardaki sayısı dikkate alındığında hepsini bir çalışma sınırları içine yerleştirmenin mümkün olmadığı açıktır. Bu sebeple belirli İslamcı isimler ve onların konuya ilişkin metinleri dikkate alınmıştır. Bu isimler seçilirken onların İslamcı düşünce içindeki “özümlü ağırlıkları” dikkate alındığı gibi akademisyen-bilim adamı niteliklerinin de bir kriter olmasına karar verilmiştir. Çünkü, çağın yeni İslamcı profilini ağırlıklı olarak akademisyenlerin temsil ettikleri söylenebilir. Burada, diğer İslamcı düşünürlerin önemsenmemesi ya da ihmal edilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Yeni İslamcı profilin, İslamcılıkta “ana damarın” ya da “temsil gücü yüksek” isimlerin araştırılması neticesinde varılan sonuç akademisyen aydınların yeni İslamcı profili temsil ettikleri şeklindedir. Yeni İslamcı profilin akademisyen vasfına dikkat çeken bazı çalışmalar da bu tercihe kaynaklık teşkil etmektedir. Örneğin, “Müslüman aydınların formasyon kanalları olarak medrese, tekke ve mektebi İslâmi düşünüş tarzındaki değişimin tahliline yarayacak “ideal tipler olarak” kurgulayan Gencer (2015, s. 21) “metodolojik kolaylık” açısından “faaliyet tarihlerine göre çağdaş İslâm düşüncesini üç ana nesle ayırmaktadır: 1839-1922 medrese nesli, 1923- 1980 tekke nesli, 1980- mektep nesli”. Gencer'in medrese nesli olarak tesmiye ettiği İslamcı profile Ali Bulaç (2014) “aydın-ulema” yakıştırması yapmaktadır. “Medrese ehli” ya da “aydın-ulema” olarak isimlendirilen profil; köklü ve sağlam bir

İslami ilimler formasyonu ile temayüz etmektedir. Bununla birlikte Arapça-Farsça metinlere ve Batıdaki tartışmalara nüfuz edebilecek kadar yabancı dil bildikleri de görülmektedir.

Cumhuriyet döneminde, Soğuk savaş sonrası yıllara kadar uzanan “İkinci nesil” (Bulaç, 2014) ya da “tekke ehli” (Gencer, 2015) şeklinde isimlendirilen İslamcı profil ise “alimden” ziyade “edibe” yakın bir nitelik arz etmektedir. Bu minvalde, Cumhuriyet dönemi İslamcılığın profilinin alimden edibe doğru bir dönüşüm geçirdiği söylenebilir (Gencer, 2015). Cumhuriyet dönemi İslamcılığın kurucu isimleri arasında rahatlıkla zikredilebilecek Sezai Karakoç-Necip Fazıl Kısakürek-İsmet Özel- Rasim Özdenören gibi isimlerin şair olmaları bu açıdan calib-i dikkattir.

Yeni nesil İslamcı aktörlerin bu açıdan mümeyyiz vasfını ortaya koymak gerekir. Tabi ki çok kalabalık bir kadro olmaları ortak bir tipolojiden kesin ve keskin bir biçimde söz etmeyi zorlaştırmaktadır. Bu dönemin İslamcı profilinin farklı şekillerde isimlendirildikleri görülmektedir: “Post-İslamcılar” (Bayat, 2016), “Üçüncü Nesil İslamcılar” (Bulaç, 2014), “Mektep Ehli İslamcılar” (Gencer, 2015) ya da “Yeni İslamcılar” gibi. İsimlendirme sorunu şimdilik bir taraf bırakıldığında, çalışmalarını ağırlıklı olarak 2000 sonrası yıllarda yoğunlaştıran İslamcı aydınların belirli bir özelliği dikkat çekmektedir. Bedri Gencer’in (2015) de yerinde tespitiyle “yeni nesil İslamcılar”, çoğunlukla 1950’li yıllarda doğan, akademisyen, Müslüman aydın tipini temsil ettiği söylenebilir. Böylece teze konu olan İslamcı düşünürlerin seçiminde “akademisyenlik” bir kriter olarak belirlenmiştir. Ele aldığımız isimler, Cumhuriyet Türkiye’sinin resmi eğitim-öğretim çizgisini takip ederek akademisyen niteliği kazanmış ve formasyonlarını tamamlamış kişilerdir. Edebiyatçı kişiliğin İslamcılık açısından temsilci olma özelliği zayıflamıştır. Osmanlı’dan Cumhuriyete, alimden adibe kayan İslamcı profil, yeni çağ ile birlikte akademik bir özellik kazanmıştır. Bunun İslamcılığın diline ve muhtevasına neler kattığı ya da İslamcı düşünceden neleri eksilttiği sorusu da tez boyunca akılda tutulabilir.

Bununla birlikte, “İslami endişe sahibi” akademisyen aydınlar arasından modern Batı uygarlığı eleştirilerinde kendine mahsus bir bakış açısına sahip olduğu düşünülen isimler seçilmiştir. Bu sayede modern Batı uygarlığının farklı açılardan nasıl görüldüğü sunulmaya çalışılmıştır. İbrahim Kalın’ın “ontolojik bakış açısı”, Ahmet Davutoğlu’nun

“ben idraki” kavramı, Recep Şentürk’ün “kapalı toplum” mülahazaları, Tahsin Görgün’ n “muharif mirasçı” saptaması ya da Teoman Şaban Duralı’nın “İngiliz-Yahudi terkebini”  ne çıkararak okuma biçimi bu açıdan dikkat çekicidir. Bütün bu merceklerden bir panorama çıkarılmaya çalışılmıştır. Araştırma açısından isim ve metinlerin sınırlandırılmasındaki  l  tleri bu şekilde izah etmek mümkündür.



İKİNCİ BÖLÜM

KAVRAMLAR

Çalışma başlığını içeren kavramlara geçmeden önce soyut bir ifade olarak “kavramın” bizzat kendisi hakkında, Reinhart Koselleck’e (2020) yaslanarak bir takım çıkarımlara varmak yerinde olacaktır. Koselleck’te kavramla (concept) kelime (word) arasında önemli bir fark söz konusudur. Kavram bir kelimeye bağlı olsa da ondan daha fazlasını ifade eder. Yalın biçimiyle bir kelimenin kavrama dönüşebilmesi için birden fazla anlamı içermesi gerekir. Bir kavram sadece dar anlamda tanımlanmış bir dilsel ifadeden (linguistic expression) ziyade epistemik alana (epistemic sphere) aittir. “Kavramın” tarihsel olarak geçirdiği dönüşümler ve sergilediği anlam çeşitliliği onu “kelimeden” ayırmaktadır. Burada önemli olan şey kavramın ifade ettiği anlamsal değişimlerin (semantic change) sosyal değişimlerin (social change) ayrılmaz parçası olmalarıdır. Koselleck, kavramlardaki semantik kaymalar ile tarihsel-toplumsal değişimler arasındaki illiyete dikkat çeker. Kavramlara dinamizm ve elastikiyet kazandıran şey siyasal-toplumsal gereksinimlerdir. Bu sebeple kavrama içkin olan “anlam” verili değil kuruldur. Her yeni koşulda yeniden üretilir; hatta icat edilir. Foucault’cu (2022) anlamda “dispositif” kavramını tam da burada devreye sokmak yerindedir: kavramlar, tarihsel bir anda “acil bir ihtiyaca” cevap vermektedir. Dispositif; bir kavramın “hakikatine” dair metafizik bir sabite/göstergeden ziyade onun iktidar mahfilleri tarafından hangi acil ihtiyaçlar doğrultusunda seferber edildiğine ilişkindir.

Koselleck’in kastettiği bağlamda, bir kelime (word) kavrama (concept) dönüşürken, söylem ile iktidarın kesiştiği alanlarda kristalize olmaktadır. Tarihsel ve toplumsal bağlamı içinde kavram, yeni ve farklı anlamlara gelecek çağrışımlar (connotation) yüklenir. Civilisation (uygarlık) ve Batı (the West) gösterenlerinin tek ve sabit bir anlama (signified) bağlı kalmadan, esnek ve elastik bir mahiyet arzemesi, Laclau’nun

empty signifier (boş gösteren) kavramını akla getirmektedir. Laclau'nun post-yapısalcı söylem nazariyesinden kök alan *empty signifier* (boş gösteren) kavramı, gösteren (*signifier/delil*) ile gösterilen (*signified/medlul*) arasında sabit ve zorunlu bir irtibatın varlığını sorgulayan dilbilimsel (*linguistics*) teorilerden esinlenmiştir.

Laclau'nun (1996) bakış açısına göre, boş bir gösteren (*empty signifier*), ilgisiz hatta çelişkili temsilleri tek bir başlık altında toplar; dolayısıyla, anlamlara bir bütünlük havası verirken kimliklere üzerine inşa edilecekleri temelleri sağlar. Son tahlilde, çoklu anlamlara açık olan ve kendisini belirli bir anlama münhasır kılan okumaları ıskartaya çıkartan boş gösteren, zorunlu olarak anlam üzerindeki iktidar mücadelesinin sahnesine dönüşürken iktidar oyununun hegemonik koşullarını da tayin eder.

Farklı anlam ve çağrışımlarla yüklenen Batı, İslamcılık ya da uygarlık gibi kavramlar 'discours savaşının' terminolojik silahlarına dönüşmektedir. Batının oryantalist kurgusuna itiraz eden İslamcı duyarlığın da kendine göre bir Batı tanımı, tasavvuru ya da tahayyülü olması gayet tabidir. Batı egemenliği, birer boş gösteren olarak ele alabileceğimiz uygarlık ve Batı kavramlarını kendi hegemonik niyeti minvalinde inşa ederken, karşıt kutbunu da anlamlandırmadan var olamaz. Batı metafiziğinin dayandığı ikili karşıtlıklar (Derrida, 2011) hiyerarşik bir mantık içinde hizalanır. Rayonel/irrasyonel, uygar/barbar, demokratik/despotik, özgür/köle vb gibi dikotomiler, Batı uygarlığını muhayyel bir Doğu imajından ayıran kıstasları sıralar. Ancak, Oryantalist söylemde tebellür eden Batının Doğu tasavvuru ne kadar hayali ise, Haamid Dabashi'nin (2023) vurguladığı gibi, muayyen gösterenlere sabitlemiş olan Batı uygarlığı (*the western civilisation*) da bir o kadar muhayyeldir.

İslamcılarının modern Batı uygarlığına yönelik tasavvurları, bir yanıyla Batının Doğu ve İslam anlayışına bir reddiye niteliği taşıırken, diğer taraftan Batının kendisini konumlandığı yere itiraz eder. İslamcılık bir tür karşıt diskur olarak mevzilenirken Batı eleştirisine süreğen bir dinamizm katacak terminolojik silahlarla donanır.

Bu bölümde, uygarlık kavramına boca edilen gösterenler incelenecek; modern Batı (*the West*) kavramının semantik olarak nasıl icat edildiği gösterilmeye çalışılacaktır. Batının, kendi *merkezi konumunu* tahkim etmek için icat ettiği *civilisation* kavramının, Batı sömürgeciliğinin meşrulaştırıcı araçlarından biri olarak dolanıma sokulduğu fikri savunulacaktır. Sömürgecilik ve/veya emperyal yayılmacılıktan payını alan Müslüman

dünyanın ise, ‘uygarlık saldırısı’ karşısında kendini ‘barbar’ konumunda bulduğu, buna itiraz ederek kendini yeniden inşa etmeye çalıştığı ileri sürülecektir.

Osmanlının varlık savaşı içinde olduğu şartlarda, İslamcılar, Batının kendilerine biçtiği yere/role itiraz ederek öz kavramlarını yeniden üretmenin yollarını aramıştı. Batının ‘civilisation’ kavramına karşı, ondan daha sahici ve daha hakiki olduğunu düşündükleri *İslam medeniyeti* kavramına müracaat edilecekti. Civilisation gibi İslam Medeniyeti kavramı da, tarihsel bir anda acil bir ihtiyaca cevap vermek için icat edilmişti. Ancak, Müslüman entelektüel muhayyilenin Batıya karşı bir tür *nefsi müdafaa* hareketi olduğu düşünüldüğünde, medeniyet kavramının icadı, Batının emperyalist egemenlik niyetini perdeleyen ideolojik kavramlarından farklı bir mahiyet arz etmektedir. Müslüman duyarlılık, ‘Batının silahı ile silahlanarak’ diskur savaşını yürütmektedir. İslamcılara göre, bu hak ve batıl savaşının yeni perdesidir.

Tarihin belirli bir anında belirli bir yerde (18. Yüzyıl Fransa’sında) ortaya çıkan “kelimden” “kavrama” dönüşen “civilisation”, hangi “acil ihtiyaca” cevap vermek için icat edilmiştir? Bununla birlikte, civilisation’a Türkçe bir karşılık bulma girişimi neden 19. Yüzyılda Sadık Rifat Paşa’yı beklemiştir? Ya da “Batı” (the west) kelimesi coğrafik bir yönü ifade ederken neden belirli bir uygarlık havzasına işaret edecek kavramsal forma bürünmüştür. Boş gösterneler olarak uygarlık ve Batı kavramları çeşitli ve hatta çelişkili anlamlarla bezenmiştir. Bunların muhtasar bir şekilldede olsa geçirdikleri evreleri izlemenin; 21. Asırda İslamcılarının medeniyet ve Batı kavramlarını nasıl algıladıklarını ortaya koyarken faydası olacaktır. Bu vesileyle mezkur kavramlara tarihsel bir perspektif, kavramsal bir arkeoloji sunmak konumuz açısından faydalı olacaktır.

Civilisation gibi–“isation” sonekiyle üretilmiş olan isim formunda yeni kelime terkiplerinin kullanım sıklığı 18.yüzyıl öncesinde kayda değer bir yekun tutmamaktaydı. Fransız devrimine kadar bu türden (fertilisation, organisation, temporisation gibi birkaç istisna dışında) kelimelere pek rastlanmıyordu. Civilisation nosyonunun geç döneme rastlaması; toplum ve insana dair geleneksel anlayışın çözülmesiyle ilişkiliydi. İnsanın evrensel ve tedrici gelişiminin keşfedildiği iddia ediliyordu. Civilite kelimesinin hali hazırdaki statik yapısı yeni toplumların gelişmiş ahvalinin yönelimini ve sürekliliğini göstermeye kifayet etmiyordu. İnsanlığın eğitimle kat ettiği mesafe sonucunda edinmiş

olduğu bütün yeni kazanımları tazammun edecek daha dinamik bir kavrama ihtiyaç vardı. Civilisation bu ihtiyaca cevap verebilirdi (Benveniste, 1973, s. 292).

Kavramın soy kütüğü ve “hangi anda” “hangi acil ihtiyaçlara” cevap verdiği sorusu etrafında düşünüldüğünde, medeniyet kavramının Osmanlı entelijansiyası beyinde ortaya çıktığı yıllar da dikkat çekiciydi. Sadık Rifat Paşa’nın medeniyet kavramını icadı, “...et” son ekiyle biten yeni kavramların da üretildiği yıllara rastlıyordu. Örneğin “hürriyet” kavramı bunların en meşhurlarındandı. Kelime 1840’larda tek tük kullanılsa da 1850’lerden sonra yaygın hale gelebilmişti. (Baykara, 2007, s. 55). Hürriyet, medeniyet gibi “et” son ekiyle biten yeni kavramlar Batı uygarlığı karşısında var olma savaşı veren bir toplumun entelektüel dağarcığındaki semantik kaymalara işaret etmekteydi.

2.1. Uygarlık Kavramı

Batı uygarlık havzasını ortak bir entelektüel zeminde toplayan bir düzine kavramdan söz etmek mümkündür. Civilisation kavramı işte bu müşterek mefhumların başında gelmektedir. (Benveniste 1971, s. 289). Tıpkı The West (Modern Batı) gibi Civilisation (uygarlık) kavramı da tarihseldir; dolayısıyla, inşai, kurgusal ve ideolojiktir. Kavramın semantik olarak ortaya çıkışı tarihin belirli bir anına rastlar. Bu açıdan doğup geliştiği coğrafyanın izlerini ve etkilerini ve egemenlik niyetini gizler. Civilisation kavramı Avrupa’nın kendini yeniden tanımlama ihtiyaçlarına, kolektif kimlik arayışlarına verilen cevaplardan biri olarak ele alınabilir. Uygarlık kavramının, The West (Batı) kavramından yaklaşık yarım asır kadar önce belirmesi ve sonrasında bu kavramla neredeyse müteradif hale gelmesi bu açıdan önemlidir.

Fernand Braudel (2017, s. 31) *Uygarlıkların Grameri* adlı eserinde “keşke mümkün olsaydı da, bir doğru parçasını, bir üçgeni, kimyasal bir cisim tanımladığımız gibi, uygarlık kelimesini de açık ve basit bir şekilde tanımlayabilseydik” diye yazar. “Kelime her halükarda ortaya çıkmıştır, çünkü ona ihtiyaç duyulmaktaydı” diye de ekler (Braudel, 2017, s. 32). Braudel, uygarlık ‘kavramının’ tarihsel bir anda birdenbire tezahür ederek acil ihtiyaçlara cevap vermeye yöneldiğini, dolayısıyla ‘bir tür boş gösterene’ dönüştüğünü ileri sürerek, Kosseleck, Foucault ve Laclau ile aynı zeminde buluşmaktadır. Biz de, bu izleği takip ederek uygarlık kavramına yüklenen anlam çeşitliliğine odaklanacağız. Bunun için kavramın tarihsel semantik serencamına göz

atılmalıdır.

Uygarlık kavramının Batı tarih sahnesinde arzı endam etmesi modern çağa rastlar (Benveniste, 1971, s. 292). Latince “civitas” kelimesinden türeyen, 13. Yüzyıla has civil (medeni) ve 14. Yüzyılda tebellür eden civility (medenilik) kavramları 18.yy ortalarında civilisation (uygarlık) kelimesine evrilmiştir. Civilisation kelimesinin kullanımından evvel polite (nezaket) ya da police (sivil-şehirli) kelimeleri kullanılmaktaydı. Ancak bunlar “Batının” geldiği yeni aşamada Avrupa taleplerini karşılamaktan uzaktı. Yani; dilin mevcut semantik imkanları Batının politik ihtiyaçlarını karşılamıyordu. 16. Yüzyılda fiil haliyle “civiliser” kavramı artık civilisation kavramının şafağının sökme anını müjdeliyordu. Civilisation hem bir tür yönelimi hem de sürekliliği ifade eden dinamik bir kavram olarak icat edildi. (Benveniste, 1971, s. 292). Her icat edilen kavram gibi civilisation da zamanla ‘boş gösterene’ dönüşecekti.

Kavramın ilk defa ne zaman kullanıldığı hakkında iki farklı görüşe rastlamak mümkündür. Febvre’ye (1973, s. 222) göre, 1766 yılında M. Boulanger’in *Antiquité Dévoilée Par Ses Usages* eserinde uygarlıkkavramını yabanilerin bir kereye has bir şekilde medenileşmesi şeklinde katı ve stabil olarak değil dinamik bir süreç olarak ele alıyordu. “Uygarlıkbı metinde hem devingen bir oluşum vetiresini içeriyor hem de ilkel bir form olarak kodlanan yabaniliğin ileri aşaması olarak sunuluyordu”. Benveniste (1971, s. 290) ise kavramın Febvre’nin tahmin ettiğinden yaklaşık 10 yıl kadar önce Mirabeau tarafından kullanıldığını tespit etmişti. *L’Ami Des Hommes Ou Traité De La Population* eserinde Mirabeu Markisu Victor de Riquetti üç yerde civilisation kelimesini kullanmıştı. Mirabeau beşyüz sayfayı aşkın olan bu eserde uygarlığı sadece üç yerde kullanmıştı. Fizyokratların önemli temsilcilerinden birisi olan Mirabeau’nun kavramı kullandığı bağlam ve tarıma yaptığı vurgu bu açıdan dikkate değerdi. Eser hem iktisadi hem ahlaki amaçlar güdüyordu. Tarım, endüstri, ticaret, para, adalet, nezaket, görgü, lüks, güzel sanatlar, savaş gibi nosyonlar “sosyal” açıdan sorunsallaştırıldı. Kavram toplumsallaşma (sociabilite) aracı olarak ele alınıyordu. Mirabeau’nun yaklaşımı demode olsa da, ve de uygarlık kavramına yüklenmek istenen tüm veçheleri içermese de, yaptığı şey epistemolojik bir katkıydı. Batı’ya kendi yeni pozisyonunu ben-merkezci olarak kuracağı son derece kullanışlı bir malzeme sunmuştu (Mazlish, 2004, s. 7). Ona göre din insanlığın ilk ve en etkili terbiye-fren mekanizmasıydı. Kardeşliği sağlayan temel çimento olarak din kalplerimizi yumuşatan şeydi

(Starobinski, 1993, s. 2). Mirabeau; uygarlık kavramını, “Work and Money” başlıklı bölümde lüks ve açgözlülüğün karşıtı olarak ele aldı. Lüks ve israftaki artış beraberinde yoksulluk ve nüfusta erozyonu getireceğı için insanları bu tarz kötü şeylerden alıkoyacak en önemli “fren” din olacaktı (Mazlish, 2004, s. 6). Toplumsal evrimin teolojik olmayan yeni bir yorumlanma biçimiydi söz konusu olan (Benveniste, 1973, s. 292).

Medenileştirme ve medeni (civiliser ve civilise) uzun süre kullanılmış olmasına rağmen, “civilisation” kavramının neden görece geç bir döneme rastladığı soru konusudur. Kavramın ilk kullanımı bugünkünden farklı bir içerik sunmaktaydı. Mahkeme içtihatlarında, “kriminal bir meselenin medeni olarak transfromasyonunu” imlemek için kullanılıyordu; yani adli bir göstergeydi. Ancak adli bir işlevsellik içerisinde anlamlandırılması çok da uzun sürmedi. Kavram bugün kullandığımız anlamayakın bir çerçeveye bürünecek evrimsel aşamalardan geçti. Uygarlığın adli bir davayı medeni bir dava haline getirme anlamında bir hukuk nosyonu olarak zaten hali hazırdaki kullanımının bu süreci ertelediğini iddia etmek pek akla yatkın görünmemektedir. Çünkü kavram bir hukuk nosyonu olarak kullanılıyor ve insan ilişkilerine teşmil edilmiyordu (Bowden, 2009, s. 28).

Civilisation kavramı bir kez kullanıldıktan sonra çok çabuk biçimde hüsnükabul gördü. Çünkü kendisinden evvel kullanılan farklı kavramları başarılı bir şekilde bir araya getiren yeni ve kapsamlı bir konsept sunuyordu. Bu yeni konsept; ekonomi, sanat, bilim, teknik, eğitim gibi alanlardaki “ileri” gelişmeleri tazammun edecek cinstendi. Bireyleri, ulusları ve insan türünü medenileştiren bir sürece referansla tanımlanıyor, bu sürecin bütün kümülatif sonuçlarına gönderme yapıyordu. Yaşam standardında gözlenen konfor artışını, mülkiyet haklarının genişleyen hukuki çerçevesini, kişisel tüketim alışkanlıklarında beliren yeni ve yaygın lüks göstergelerini, bilim ve sanattaki atılımları, ticaret ve endüstrileşmedeki gelişmeleri içerecek şekilde kullanıldı (Starobinski, 1993). Akacak kan damarda durmuyordu ve kavram bütün Avrupa’ya pıtrak gibi yayılıyordu. Bu arada Aydınlanma düşüncesi dönemin birçok nosyonu gibi uygarlık kavramını da kendi rengine boyadı. Uygarlığın teolojik bağlamı ve dini muhtevası seküler aklın mütecaviz saldırıları karşısında alaşağı edildi. İlerleme mitosuna eklemlenen uygarlık nosyonu, barbarlık ve yabanilik aşamalarını kat eden toplumların vardıkları ideal safha olarak yüceltildi (Mazlish, 2004, s. 8).

Sentetik ve bileşik bir konsept olarak uygarlık bireysel insan varoluşunun kendisi aracılığıyla ulaştığı medenileşme prosesini işaret ediyor; bununla birlikte bu sürecin kümülatif çıktısı olarak kodlanıyordu. Uygarlığın dinamik bir süreçteki belirli, hatta nihai bir aşamayı göstermesi açısından “ilerleme mitine” tekabül ediyordu. Doğadan kopma ve giderek ona hükmetme biçiminde tezahür eden gelişim çizgisi yabaniyet aşamasını ardında bırakarak onu arkaik hale getiriyor, medenileşme konseptini bir “seviye sorunsalı” haline getiriyordu. Bununla birlikte ileri bir ayrım tartışması söz konusu edildi. Uygarlık bir olgu, ideal ve değer açısından ne ifade etmekteydi? Eğer nötral ve betimsel bir uygarlık tanımından söz edilecekse farklı insan gruplarının paylaştığı niceliksel ölçüm birimleriyle test edilebilmeliydi (spesifik olarak Antik Yunan veya modern Batı uygarlığı gibi). Normatif anlamıyla uygarlık ise eksiklikten kemale, barbarlıktan uygarlığa geçiş demekti (Bowden, 2009, ss. 30- 31).

Britanya’da kavramın ilk izlerine Fransa’daki kullanımından çok kısa bir süre sonra rastlamak mümkündür. Oxford English Dictionary sözlüğüne göre civilisation kelimesinin İngilizcede ilk görünümü 1772 yılına rastlıyordu. James Boswell’in *Life of Johnson* eserinde barbarlık kelimesinin zıttı olarak civility (nezaket) değil civilisation’un (uygarlık) tercih edildiği görülmektedir. (Bowden, 2009: 33). Bununla birlikte, kavrama Britanya özelinde revaç kazandıran isim İskoç aydınlanmacı düşünürlerinden Adam Ferguson’du. İlk baskısı 1767 yılı olan *Essay on the History of Civil Society* eserinde sadece sekiz yerde kullanılan uygarlık kelimesi, metin boyunca “uygarlık tarihi” anlamında kullanılmıştı. Bu ibarelerde aydınlanma düşüncesine içkin olan seküler forma sahip ahlaki-hümaniter arka fon kendisini hissettiriyordu. Kabalıktan nezakete ve daha rafine bir inceliğe doğru ilerleyen bir tarih anlayışı göze çarpıyordu. Ferguson’da uygarlık kelimesi hem bir süreç (process) hem de bir durum (condition) olarak ele alınmaktaydı (Bowden, 2009, s. 34). Ferguson’a (1996, s. 7) göre doğal ürünler çoğunlukla belirli aşamalar içerisinde şekillenmekteydi. “Bitkiler taze filizlerden başlayarak yetişkin formlarına ulaşmakta, hayvanlar da yavru aşamadan yetişkin aşamaya tedricen geçmekteydiler. Onlar hareket etmeye mecburdurlar ve güçleri oranında eylemde bulunma kapasiteleri vardı; eylemde bulundukları şey içinde sahip oldukları güç ve yetiler nispetinde sergiledikleri ilerlemeydi. Ferguson; “insan için bu durum herhangi bir hayvan için olandan daha fazla geçerlidir” diyerek, “sadece bireysel olarak bebeklikten erginliğe geçiş anlamında değil, insan türü olarak kabalıktan

uygarlığa geçiş” anlamında aynı doğa yasasının geçerli olduğunu iddia ediyordu. Ferguson uygarlık için hakiki bir kriter bulmayı amaçlıyor ve bu kriteri daha sonra kaleme aldığı *Principles of Moral and Political Science* eserinde netleştiriyordu. Ona göre uygarlığın alamet-i farikası bir kültür havzasının sosyo-politik açıdan örgütlenme seviyesiydi. Onu uygulayanlar tarafından korunmaları için belirli bir düzen gerekirdi. Kelime muhteva ve form itibariyle, yalnızca mülkiyet ve zilyetlik sahibi belirli bir servet sahibi devlet yapısını imlemiyor; hukuk ve siyasal düzenin toplum üzerindeki etkilerine ilişkin çizgiler de taşıyordu (Bowden, 2009, s. 32).

Ferguson’un sunduğu ereve 19.yüzyıla gelindiğinde yeni yorumlara eklenerek kullanım sahasını genişletmeye devam etti. 1836 yılında “civilisation” serlevhalı bir çalışmada J.S. Mill kendisinden öncekiler gibi, uygarlığın çift anlamlı doğasına işaret etmekteydi. Ona göre uygarlık, genel anlamda insanlığın tekamülü bazen de hususen muayyen türde bir ilerlemeyi tarif ediyordu (Jahn, 2005). Mill’in uygarlığı bir “olgu” olarak değil “ideal” olarak ele aldığı görülüyordu. Çünkü Mill’e göre uygarlık dar anlamda tekamül kavramının mukabili değil, barbarlık ya da kabalık kavramlarının mefhum-u muhalifi idi. Mill, uygarlık derken, bireysel bir durumdan değil “insanın ve toplumun en iyi karakterinden” söz ediyordu (Bowden, 2009, s. 34). Mill, uygarlık ile yabaniliği nüfusun kesafeti, mekanın niteliği ve üretim ekonomik keyfiyeti üzerinden karşılaştırıyordu. Kent ve kasabalarda örgütlü bir biçimde bir arada yaşayan kalabalık nüfusları medeni olarak tanımlayan Mill, geniş coğrafyalarda dağınık olarak konumlanmış “bir avuç insanı” ise yabani olarak tarif ediyordu. Yabani; tarım, ticaret ve el yapımı sanatlardan mahrum olan demektir; medeni ise, tam da bunların kristalize oldukları yerlerde meskun olanları ifade etmekteydi. Medenilik; ekonomik rabıtalarla birbirine bağlı tam tek mil bir sosyal organizasyonu ifade ederken; yabanilik, savaş durumlarında bile kolektif olarak bütünleşemeyen gevşek ve amorf yığınlara referansla tanımlanıyordu. “Ortak bir amaç için bir araya gelen ve bu birliktelikten keyif alan toplumsal formasyonlar” medeni olarak tanımlandı (Levin, 2014).

Uygarlık kavramı Batı’da progress (ilerleme) kavramı ile ayrılmaz bir bütün teşkil etmekteydi. Hatta yle ki ilerleme inancının uygarlık idealinin mütemmim cz olduğunu söylemek bile mümkündü. İlerlemeci düşünürler, ilerlemenin yönü, ona eşlik eden değişimlerin hızı ve doğası konusunda farklı görüşler ileri sürseler de, üzerinde mutabık oldukları temel bazı kaziyeler söz konusuydu. Bunları üç temel başlık altında

ele almak mümkündü: 1) geleceğe yönelmiş ve belirli bir anlama sahip olan tarih anlayışı ve bunu temellendiren doğrusal (lineer) zaman kavramı 2) İnsanlık (hümanity) nosyonunun evrenselliği ve aynı yöne doğru evrim ideası 3) dünyanın değiştirilebilir (ve değiştirilmesi gerekli) bir yer olduğunu düşünen, insanı doğanın efendisi olarak konumlandıran ontolojik tasavvurdu (Benoist, 2008, ss. 7-8).

Özellikle 16.yy ve sonrasında gerçekleştirilen bilim devrimi ve teknolojik atılımlar, aynı zamanda Yeni Dünyanın keşfi, Batılılarda sonsuz bir gelişim beklentisinin kapılarını aralamış, her şeyin daha da iyiye doğru gideceği konusunda naif bir safdillik yaratmıştı. İlerleme (progress) kavramını uzamsal değil de zamansal açıdan ilk defa kullanan Francis Bacon, insana, doğanın yasalarını bilerek onu kontrol altına alma rolü verdi. Benzer şekilde Rene Descartes, insanı doğanın sahibi ve efendisi olarak selamlarken, Galileo matematiksel bir dil içinde ele aldığı doğanın “dilsiz” ve “cansız” bir obje olduğuna inandı. Artık kozmosun “kendinde bir anlamı” yoktu; o, bilinip manipüle edilebilmek için bütün hurdalarına kadar sökülüp çıkarılan bir tür “makine” olarak telakki ediliyordu. Doğa, kendisini özneleştirilen insanın mütecessis (meraklı) ve mütehakkim (baskıcı) hırslarla karşısına aldığı, üzerinde her tür işlemi test ettiği bir laboratuvar nesnesiydi. Akli sayesinde insan sadece ve sadece kendine güvenmesi gerektiğini hissediyordu (Benoist, 2008, s. 9).

Bilimsel ve teknik gelişmelerle birlikte ilerleme inancını tahkim eden bir diğer gelişme burjuvazinin belirli çıkarları temsil eden yeni bir sınıf olarak tarih sahnesindeki yerini almasıydı. Burjuvazinin mahalli krallıklar ile ulusal pazarları birleştirme tutkusu bilimdeki ilerlemelerle birlikte geleceğe yönelik naif ve iyimser beklentileri takviye etti. Burjuva için var olan “gerçek” şeyler ancak hesaplanabilir olmaları nispetinde kayda değer, ticari kıymetleri ölçüsünde muteberdi. Tüm bunları mücmel bir ifadeyle tarif eden George Sorel, ilerleme teorisini bir “ burjuva doktrini” olarak görmekte haksız sayılmazdı (Benoist, 2008, s. 9).

İnsan tekinin her zaman daha fazlasını bilebileceği ve her şeyin her zaman daha iyiye doğru gideceği düşüncesi adeta ilerleme fikrinin muhkem iki kaziyesi haline gelmişti. Zamanın akışına paralel olarak, bütün kıymetleriyle birlikte her bir sonraki aşama kendisinden önceki süreçleri eskiten, ıskartaya çıkaran “ileri sıçramalardı”. Çağdaş (modern) kelimesi ileri (progress) kavramının müteradifi halini aldı. Modern olana

yönelik güzellemeye geleneksel olana yönelik reddiye eşlik etmeye başladı. Gelenek (tradation) doğal olarak, aklın patikasında ayak bağı olarak görülüyordu. Mazi ile hali hazır arasındaki bütün mukayeseler ikincisinden yanaydı. Tarihin belirli bir seyirinde belirli bir hedefe doğru ilerleyişi, içinde bulunulan anın gelecek öngörüsü açısından bir röper noktası olarak ele alınabileceği inancını doğurdu. İlerleme konsepti yenilik nosyonunu (novum) kelimenin tam karşılığıyla idolleştirdi. Bütün icatlar (inovasyon) yeni oldukları için “a priori iyi şeyler” olarak telakki edildi (Tsanoff, 1971). Yenilik tutkusu modernitenin takıntısı, tarihin muharrik unsuruydu. Sanat ve siyasette “avangarde” (öncü) olmak başlı başına bir değer ifade ediyordu (Benoist, 2008, s. 10).

İnsan sadece bitimsiz tutkuların ve sonu gelmez ihtiyaçların muhteris sahibi olarak değil, aynı zamanda sonsuz şekilde mükemmelleştirilebilir bir oyun hamuru olarak da görüldü. Yeni antropoloji, insanı tabula rasa, doğduğunda boş ve temiz bir sayfa olarak takdim ediyor; ona somut varoluşundan tamamen soyutlanmış bir “doğa” tahsis ediyordu. İnsanın, ister bireysel ister toplumsal olarak ele alınsın, çevre ve eğitim koşullarıyla şekillendirilebilir olduğuna inanılıyordu. İnsan doğayı karşısına alarak kendisini ondan özgürleştirerek “medenileşiyordu” (Benoist, 2008, s.11). Tam da bu noktada insanlık (humanity), ilerlemenin karşı konulmaz ve tersinemez gidişatını engelleyebilecek “önyargılardan”, “batıl inançlardan”, geçmişî sıklet merkezi olarak ele alan “nostaljik” tortularından kurtarılmalıydı (Bowden, 2009, s. 36). İlerleme teorisinin doğasında bulunan aşırı iyimserlik derhal insanı ve toplumu içerecek şekilde bütün alanlara yayıldı. Aklın mutlak hükümlerliği hem gelişmiş hem barışçıl bir toplumun şaşmaz teminatı olmalıydı. İlerleme düşüncesine içkin olan terör ve şiddet eğilimleri kristalize oldukça gerçekte olanın nerdeyse tam tersi sonuçlara münfer olduğu görüldü (Benoist, 2008, s. 11).

Mademki insanlığın amacı ve de tarihin “telos’u ilerlemektir, o halde bu amaca karşı olanlar insanlığın dışına yerleştirilebilir, insanlık düşmanı olarak kodlanıp yok edilebilirdi (Bodley, 2014: 13). Bilim ve teknikteki gelişmelerle el ele yürüyen iyimser-naif ilerlemeci mantık, insanlığın moral açıdan da daha iyiye gideceği zannına sebep oldu. Aydınlanmanın çocukları, insanlığın sürgit daha da “aydınlanacağına” inanmakta, aklın sürekli olarak gelişeceğini savunmakta ve böylece insanlığın ahlaken de tekamül edeceğini ummaktaydı. Bir alandaki niteliksel sıçramalar başka alanlara da teşmil edilecek, aklın rehberliğinde manevi zenginlikler serpilecek, nihayetinde insanlık

madden ve manen kanatlanıp yükselecekti. Materyal ilerlemeler manevi ilerlemenin de harekete geçirici motoruydu (Nisbet, 1980, s. 5).

Zamanla ilerleme düşüncesi kritik bir soruyla karşı karşıya geldi. Bu soru, ilerlemenin muayyen nihai bir aşamasının olup olmadığı sorusuydu. Bu son, ya mutlak bir yenilik ya da orijinal ve otantik bir durumun “üst sürümü” olarak ele alındı. Hegelci sentez, Marksçı ilkel komünizmin sınıfsız toplum tarafından restorasyonu iddiası ya da çok sonraları Francis Fukuyama tarafından tarihin sonunun “ilan edilmesi” hep builerlemeci tarih anlayışının tezahürleriydi (Ahsan, 2002, s. 47). Uygarlık kavramı ilerleme nosyonu ile birlikte sosyal bilimlerin mantığını da oluşturunuyordu. Hem toplumun hem uygarlığın yeni yeni uç vermeye başlayan sosyal bilim mantığı bağlamında organize edildikleri görülmekteydi. Bilindiği üzere, sosyal bilim kavramı insan-bilim (history of man) matrisinden meydana geldi. “Toplum” nosyonu, dinamik bir varlık olarak tanrısal olmayan insan tarafından oluşturulmuştu. Bu dönemde Batı insanı tek toplum olmadığını diğer toplumlar arasında herhangi bir toplum olduğunu beyan etse de toplum denen şeyi dinamik ve değişken bir fenomen olarak kavradı. Bu, bir toplumun insan aklı tarafından dönüştürülebileceği inancını içeriyordu (Mazlish, 2004, s. 11). İhtimai oluşumları değiştirebilme inancı sosyal bilimlerin inkişafına katkı yaptı. Arzulanan yöne doğru değişimin bilinçli ve rasyonel olarak ele alınabileceğini düşünmek sosyal bilimlerin üzerine basarak yükseleceği varlık zeminini oluşturdu. Sosyal (social) kelimesi, Fransız Devriminin şafağında, 1789 yılında Sieyès tarafından muhtemelen ilk defa kullanıma sokuluyordu. Yeni bağlam içinde, kamu, kamusal alan, kamusal düşünce, sosyal, sosyal sözleşme, sosyallik kavramları her yeri kapladı. Uygarlık kavramına muhtevasını ve nevzuhur formunu kazandıran epistemolojik bağlam şekkileniyordu. Bütün çaba; geleneksel yapıların çözülmesiyle teşekkül etmeye başlayan yeni sosyal bağları tanımlamaya matuftu (Mazlish, 2004, s. 12). Eski bağlar ve yapılar politik ve ekonomik değişimlerin tazyikiyle aşınıyor, insanları birbirine yapıştıran “sosyal” tutkallar eski kalıplarını kırarak kendilerini anlamlandırabilecek yeni bağlamlar kazanıyordu (Ristić & Marinković, 2016).

Bilim devrimiyle birlikte hakim hale gelen Newton’cu paradigmanın temel kaziyeleri toplum ve uygarlık kavramlarını da kendi yörüngesine oturttu. Elektrik, enerji ve manyetizma gibi gizil güçlerin tabi oldukları çekim yasası, sosyal dünyanın anlaşılması için de bir kalkış noktası oluşturdu. İnsanları ahlaki-moral dünyada bir arada tutan

“sosyal çekim yasasının” ne olabileceği sorunu baş gösterdi. Böylece, yeni koşulların ve oluşumların yeni kalıplar içinde tanımlanma zorunluluğu “sosyal bilimleri” doğurdu. Uygarlık kavramının icadının bu tarihlere rastlaması tesadüf değildi (Mazlish, 2004, s. 12).

Civilisation kavramının tarihsel uğraklarda geçirdiği dönüşümler ve büründüğü yeni biçimler entelektüel perspektiflerin neticesiydi. Her yeni dönem yeni ihtiyaçlar doğuruyor; yeni bakış açıları tevlit ediyordu. Uygarlık kavramı, Batı uygarlığının hali pür melali ekseninde revize ediliyordu. Arnold Toynbee, İkinci Cihan Harbi sonrası konjonktürde kavramı Batı uygarlığı adına Britanya’nın endişelerini yansıtacak biçimde kullanmıştı. Toynbee; pesimistik bir tarih anlayışı geliştiriyordu. Yaklaşımları oldukça etik ve ruhsal örüntüler içeriyordu. Batının irtifa kaybeden konumu karşısında endişeliydi. Savaş sonrası, 1945 ertesinde, bu karamsar görüş süper güçler arasındaki ilişkilerin ortasında katmerlendi. Yine de Toynbee yıkımın önüne geçebilmek adına Uluslararası sistem önerilerini sürdürüyordu. 1948’de kaleme aldığı *Uygarlık Yargılanıyor* adlı eserde, 1930’larda Avrupa’da meydana gelen felaketler gelecekte önlenenecekse, uluslararası sistemin yapısında üç büyük radikal dönüşümün aciliyeti vurgusunda bulundu: 1) Uluslararası Dünya hükümet sistemi kurmak 2) kapitalizm ve komünizm arasında ahenkli ve uyumlu bir ekonomik işbirliğini teşvik etmek 3) Uygarlığı tekrar din temelli inşa etmek (Rich, 2000, s. 344). Toynbee, Batının seküler kültüründen yakınıyordu. Seküler kültürün Batıyı milliyetçilik “hastalığına” karşı koruyamayacak kadar zayıf bıraktığını düşündü. Soğuk savaşla birlikte, dikkati Sovyetlere yoğunlaşmıştı. Komünist meydan okuma, Batı değerlerini silmeye matuf bir teşebbüs olarak mülhaza edilmemeliydi. Bu meydan okuma, adeta Batıya kendi defolarını gösteren bir boy aynasıydı: “aslında tehdit dışardan değil kendi içimizden gelir, doğa üzerindeki teknolojik hakimiyetin artan baskısıyla da harlanır” derken bunu kastediyordu (Toynbee, 1948, s. 23). Soğuk savaşta yeni bir biçim kazanan Batı uygarlığı mantığını aşmaya yöneldi. Bir dünya devleti ve bir dünya toplumu hayal ediyordu. Bu dünya devleti Batının teknik ve etik değerlerini temsil edecekti. Batının teknolojik üstünlüğünü savunmaya devam etti. Kültürel olarak İslam, Uzakdoğu ve Hint dünyasının hiç de aşağı olmadığını düşünüyordu. Ona göre, Batının üstünlük alameti kültürel değil teknolojikti (Rich, 2000, s. 345).

Sonraki süreçte uygarlık kavramı özelinde iki önemli tez ortaya atıldı. Huntington’un

Medeniyetler Çatışması'ndan önce, 1963 yılında *Le Monde Actuel, Histoire et Civilisation* yayınlandı. (İngilizce ilk tercümesi 1985 yılında *A History Of Civilization* şeklindedir) Kitabın yazarı Braudel, Annales Fransız tarih yazımı okulunda kilit bir figürdü ve tarihsel araştırmayı ekonomik ve sosyal kaygıları da kapsayacak şekilde genişletmek istiyordu. *A Study of History*'de Toynbee'nin bu temaları yüzeysel olarak ele almasını eleştirdi ve uygarlık multi-disciplanry bir şekilde incelenebilecek ayrı toplumsal entiteler olarak görmeyi tercih etti. Braudel'e göre Toynbee'nin meydan okuma ve cevap teorisi (challenge-response), farklı medeniyetlerin karşılaştığı çeşitli zorlukları hesaba katmakta işe yaramıyordu. Bütün toplumların bu kalıplar içerisinde uygarlıklara inkılap ettiklerini söylemek mümkün değildi. Örneğin, çölün ya da kutupların coğrafik "meydan okumaları" karşısında buralarda meskun olan toplumlar, altın veya doğal gazdan oluşan yer altı zenginliklerine rağmen uygarlığa yol açacak "cevaplar" üretememişlerdi. Toynbee'nin çalışmaları aynı zamanda bu toplumların oluşum sürecini vazih bir biçimde ortaya koyamadığı gibi tarih öncesinin geniş alanlarını da ihmal ediyordu. Braudel'e göre, Toynbee uygarlıkların sosyal ve ekonomik temellerine büyük ölçüde ilgisizdi. Bu sebeple, Toynbee uygarlıkların kademeli evrimden ziyade mutasyon yoluyla ortaya çıktığını ileri sürmüştü. Braudel için yapılması gereken ilk şey, tarihi basitleştirmektir. Bundan sonraki şey, sosyologların ve iktisatçıların sözcüğü kullandığı anlamda kurallar, yasalar, uygunluklar yapmak, tabiri caizse bir dizi ilgili model inşa etmektir. İnsanlar gibi uygarlıkların da tek ve kaçınılmaz bir kaderi vardı; uygarlıklar doğarlar, gelişirler ve ölürlerdi. (Rich, 2000, s. 346). Braudel, izleyen çalışmalarında, çağdaş Batı uygarlığının endüstriyel boyutlarına ve onun alışkanlık ve zevklerine odaklandı. Braudel'e göre "uygarlıkları" salt "kültürlerden" ayıran şey, şehirlerin varlığıydı; çünkü nihayetinde bir uygarlığın büyümesine ve gelişmesine katkıda bulunan şey kentsel yaşamın bizatihi kendisiydi. Uygarlıklar kırsal alanlarla kentler arasındaki mücadeleler ve gerilimler etrafında serpiliyordu. Bu gerilimler dünya ölçeğinde "üçüncü dünya" olarak isimlendirilen, Braudel'in "yabancı proleterya" demeyi tercih ettiği kültür havzalarına doğru genişliyordu. Batı dışı toplumların meydan okumaları Batı uygarlığının temellerini sarsıyordu. Bir dünya uygarlığının global ölçekte oluşup oluşmayacağını, medeniyetler arası eşitsizliklerin seyri belirleyecekti (Rich, 2000, s. 347).

Braudel, 16. yüzyılda gelişen nevezuhur bir Akdeniz medeniyetinin sosyal, ekonomik,

coğrafi ve politik özelliklerini panoramik bir ölçekte inceledi. Medeniyetlerin hem kapsayıcı hem de dışlayıcı yönlerine işaret etti. Uygarlık bir kavram olarak yine yazarının perspektifine göre şekil almıştı. Tekrar belirli bir tarihsel anda belirli bir ihtiyaca cevap vermeyi amaçlayan bir tür “dispositife” dönüşmüştü. İkinci Cihan Harbi sırasında 16. yüzyıldaki Akdeniz’e, onun dünya ekonomisinin merkezi olduğu döneme odaklanan bir dünya tarihi yazdı. Braudel’in tarihi, 16. Yüzyılda dünya ekonomisinin merkezi Atantik’e kaydığı anda Akdeniz bölgesinin coğrafi ve iktisadi bütünlüğüne ışık tutuyordu. Barudel ise kendi tarih yazımında siyasi bir çabanın peşindeydi. Harbin birbirine düşürdüğü Avrupa’yı yükselmekte olan Atlantik gücü karşısında birleşmeye çağırıyordu (İslamoğlu, 2022). Toynbee’nin Helenizm ve Hıristiyanlık çerçevesindeki mülâhazalarının Batı uygarlığının karakteristik özünü açıklamaya yetmediğini ileri sürdü. Braudel; etnograf Marcel Mauss’un çalışmalarından etkilendiğini söyleyerek uygarlıkların dinamik kapasitesilerine ve kendilerini yeni biçimlere dönüştürebilme yetilerine olan inancını Mauss’a borçlu olduğunu itiraf etti. Ayrıca Braudel, uygarlıkların büyük ekonomik ve sosyal istihalelere rağmen yaşamlarını sürdürebilme becerilerine de hayranlık duyuyordu. Böylece, profesyonel tarihçilerin çözmesi gereken görev olan uygarlık tarihinin doğasına içkin tamamlayıcı bir değişim ve süreklilikler sürecini gözlemledi (Rich, 2000, s. 346). Literatüre hakim olan tevatür, bir tür “Whiggish tarihçiliği” etrafında gelişen, Batı’nın ya da daha özel olarak Avrupa uygarlığının zaferini; özgürlük, devrim ve karşı-devrim ilkelerine dayanarak açıklama biçimiydi Bu, Braudel'in anlatmak istediği hikayenin de ana eksenini oluşturmaktaydı. Bu nedenle, Avrupalı olmayan uygarlıkların yükseliş ve düşüşlerine eğilmesine rağmen Brauedel, Toynbee gibi, temelde Avrupa merkezli bir dünya tarihi görüşünden sarfi nazar edebilmiş değildi (Rich, 2000, s. 348).

Samuel Huntington (2021) *Medeniyetler Çatışması ve Düzeninin Yeniden Kurulması* eserinde soğuk savaşın sona ermesiyle birlikte devletler arasındaki çatışma ya da ittifaklara sebep olan şeyin siyasi ideolojiler değil kimlikler ve kültürler olduğunu ortaya attı. Böylece bütün dünya, uygarlık havzalarına göre kategorize edilmeliydi. Uygarlık, en geniş kültürel varlığı ifade ediyordu. Toplamların kendilerini diğerlerinden ayırmak için ihtiyaç duydukları en yüksek aidiyet modunu ve kültürel kimliği temsil ediyordu. Uygarlık, hem dil, din, tarih, gelenekler, kurumlar gibi nesnel, hem de bir toplumun kendi benlik tanımına dayanak oluşturan öznel yapıları ifade ediyordu.

Huntington hali hazırda yedi ya da sekiz medeniyetin varlığından söz etse de, sadece Çin, Japon, Hindu, Müslüman ve Batı uygarlıklarını kayda değer buluyordu. Örneğin Braudel'in aksine Afrika'yı müstakil bir medeniyet olarak görmüyor diğer medeniyetlere eklemliyordu. Latin Amerika uygarlığını ise bazen Batı uygarlığının geri kalmış formu olarak bazen de onu tehdit eden bir varlık olarak görüyordu. En büyük tehdit ise gerileyen Batıya karşı yükselişte olan Müslüman ve Çin uygarlıklarından gelecekti. Huntington'a göre, Batının kendi kültürel üstünlüğünü sürdürme çabası ile bunu sürdürebilme yeteneği arasındaki uyumsuzluk dikkat çekiciydi. Batı dışı medeniyetler öz güven kazandıkça ve güçlerini artırdıkça Batı kültürü çekiciliğini yitiriyordu. Batı dışı medeniyetler içinde azınlıkların Batı değerlerini savunması söz konusu olsa da, hakim eğilim Batı değerlerine karşı şüphecilikten yanadır. Batının evrensel olduğunu iddia ettiği değerler Batı dışı medeniyetler için Batılı emperyalist değerler anlamı taşıyordu.

Uygarlık kavramı yine teorisyeninin bakış açısına göre şekillenmiş, Batı'nın tarihsel ihtiyaçlarına cevap vermeye yönelmişti. Braudel; Atlantik'e karşı Akdeniz'i karşı bir hat olarak uygarlık formunda kurgularken (İslamoğlu, 2022); Huntington; ABD'deki demokratların bakış açısını yansıtırca Batı Avrupa ile Amerika'yı dünyanın geri kalan kısmına karşı birleşik bir cephe şeklinde kurguluyordu. Kelimenin (word) sınırlarını aşan bir kavram (concept) olarak tebellür eden uygarlık (civilisation), tarihsel bir anda acil ihtiyaçlara cevap verecek şekilde "dispositif" bir mahiyet arz etmekteydi.

Bütün bu açıklamalardan sonra, uygarlığın dinamik ve esnek bir kavram olduğu söylenebilir. Uygarlık konsepti, modern Batı uygarlığının kendi biricikliğini, "üstünlüğünü" ve Batı-dışı toplumlardan farkını göstermek için başvurduğu enstrümanlardan biri olarak okunabilir. Uygarlık kavramı etrafında şekillenen bu üstünlük iddiası ilericilik, rasyonalite gibi değerlerle de sentezlenerek geliştiriliyordu. Batının kavram düzeyinde ortaya attığı bu tartışmanın bir karşı cevap üretmesi kaçınılmazdı. Batı-dışı toplumlarda ve İslam dünyasının merkezini oluşturan Osmanlı entelijansiyesinde da uygarlık kavramına ilişkin teorik-felsefik soruşturmlar baş gösterdi. Bunların izini sürmek ve araştırmanın ana konusunu teşkil eden yeni nesil İslamcıların modern Batıyı uygarlık kavramı üzerinden nasıl kritik ettiklerini görebilmek için bir tarihsel arkaplan sunmak gerekir. İslamcılar uygarlık, İslam medeniyeti ve modern Batı uygarlığını ele alırken bütün bu tartışmalara aşına

olduklarını göstermektedirler. İlgili bölümde ele alınacak değerlendirmelere tarihsel kavramsal bir derinlik katmak için kavramın Müslüman Osmanlı aydınlarının gündemine nasıl girdiğine kısaca göz atmak faydalı olacaktır.

2.2. Medeniyet Meselesinin Osmanlı-Türkiye Aydınının Gündemine Girişi

Uygarlık fikri önce Fransa’da doğsa da çok geçmeden ülke sınırlarını aşarak Avrupa’ya yayılan bir cereyana dönüştü. Kavram Fransız-İngiliz emperyal vizyonunu karşılayacak bir çerçevede şekillenirken Osmanlı aydınlarının da kayıtsız kalamayacakları bir cazibeye kavuştu (Diker, 2015, s. 61). 19. Yüzyıl Osmanlı-Türk aydınının en fazla ilgilendiği kavramlardan bir haline geldi. Kavramın, Osmanlının dağılmasını önleyecek, ona yeni bir atılım sağlayacak enerjiyi içeren bir muhtevaya sahip olduğu sanılıyordu. Medenileşerek ülke “zelil halinden” kurtulacak ve tekrarayağa kalkacaktı. Ümit edilen şey buydu (Baykara, 2007, s. 75).

Yeni bir medeniyet şuuru için incelenecek, ayıklanacak ve hesaplaşılacak model modern Batı uygarlığıydı. O yıllarda, Fransa ve İngiltere uygarlığın timsali gibi görülüyor; maddi ve teknik ilerlemelerin onları yenilmez hale getirdiği düşünülüyordu. Uygarlık, muasır güçlerin ulaştıkları yüksek seviye anlamına geliyordu. Avrupa’nın doğusu da buna ayak uydurmaya çalışıyordu. Müslüman Osmanlı’nın bundan yüz çevirmesi şartlar mucibince pek de mümkün görünmüyordu. Mustafa Reşid Paşa gibiler bu özleme cevap vermek adına, Osmanlı’yı tekrar kudretli ve satvetli yıllarına döndürecek “bir sihirli reçete” arayışı içindeydiler. Her ne kadar Osmanlı devlet ricali içinde Mustafa Reşid Paşa uygarlığın İngiliz; Ali Fuat Paşalar ise Fransız versiyonunu benimseseler de sonuç itibariyle Batı Avrupa bir uygarlık adresi olarak model alınması söz konusuydu (Baykara, 2007: 76). Muhakkak olan bir şey vardı ki, uygarlık, şu veya bu şekilde, Avrupa ve/veya Batı demekti (Baykara, 2007, s. 91).

Kavramın Osmanlı Müslüman aydınının nazarını celp etmesi belirli tarihsel olaylarla çakışıyordu. Osmanlı-Türk toplumunun 1828-29 Yunan savaşı ile bu kavramı duyar hale gelmesi bu bakımdan tesadüf değildi. Avrupa; Osmanlı-Yunan askeri savaşını uluslararası kamuoyuna “uygar-barbar savaşı” şeklinde lanse eder olmuştu. Uygarlık ideolojik-politik bir silaha dönüşüyor, silahın kabzasını elinde tutan Batı uygarlığı namlusunu Osmanlıya çeviriyordu. Avrupa, Yunan bağımsızlığını “uygarlık” adına girişilmiş kahramanca bir mücadele olarak selamlarken, İmparatorluğun mukavemetini

barbarlıkla eş tutuyordu. Akabinde, Fransa'nın Cezayir'i işgali ve hemen sonrasındaki Kavalalı Mehmed Ali Paşa isyanı civilisation nosyonunu Osmanlı siyasetçilerinin kafasında iyice belirgin hale getirmişti (Baykara, 2007, ss. 88-89). Batı karşısında kaybedilen her mevzi yeni bir soruyu beraberinde getiriyordu. Ve her kayıp “eksiklik duygusunu” tahkim ediyordu. Batı'ya üstünlüğünü veren sihirli formül “civilisation” olarak ifade ettikleri kurumsal zihinsel yapı mıydı? Bir çıkış ya da necat (kurtuluş) arayışı civilisation'a zorunlu müracaat ile sonuçlandı.

İmparatorluk açısından belki de en trajik olanı, Kavalalı Mehmed Paşa'nın isyanıydı. Paşa, Osmanlı ordusunu birkaç defa mağlup ederek Kütahya sınırına dek dayanmıştı. Bu durum, Osmanlı Devlet ricalı için olduğu kadar dünya devletleri için de dikkat çeken bir hadiseydi. Müesses nizam açısından mesele Boğazların, yani payitahtın, kontrolünün kimde olacağı ile ilgiliydi. Osmanlı devleti Mısır'a karşı Avrupa devletlerinin yardımına muhtaç hale gelmişti. Tabiri caizse denize düşen yılanı sarılmıştı. Dış destek bulabilme adına devamlı elçiler gönderiliyordu. Bu elçilerin başında gelen Mustafa Reşid Paşa'nın İstanbul'a gönderdiği yazılarda Fransızca bir kelime dikkat çekiyordu. Paşa Osmanlı aydını için yeni olan bu kelimeyi, henüz Türkçe karşılığı olmadığından okunuşuyla yazmıştı: sivilizasyon (Baykara, 2007, s. 69).

Kavram Paşa tarafında “terbiye-yi nas ve icra-yı nizamat” anlamında kullanılmıştı (Meriç, 2020, s. 83). “Nezaket ve düzeni hakim kılma çabası manasını işaret eden bir tanımdı”. Görünüşte yeni bir kelime bulma çabası olarak ele alınabilecek bu durum, esasen Türkiye'nin batılılaşma tarihi açısından önemli bir merhaleyi temsil ediyordu. “Batılılaşmaya ilişkin düşünce ve girişimlere genel bir meşruiyet sağlamak” amaçlanıyordu. Sivilisation kullanışlı bir araç olabilirdi (Vatandaş, 2023, s. 71). Dikkat çekici olan husus şuydu ki; sivilizasyon sonradan kendisine yüklenecek olan “teknik-ilmi-sinai” anlamları henüz içermiyordu. Konseptteki anlam kayması 19. Yüzyılın devamında gelişen siyasi olayların neticesiydi (Baykara, 2007, s. 73). Denildiği gibi kelimedenden (word) kavrama (konsept) geçiş acil ihtiyaçlara müteallikti. Medeniyetin teknik özellikleri ne kadar sonra içerdiğini tespit etmek kolay olmasa da 1890'lardan sonra teknik, ilmi ve sinai anlamları ihtiva eden bir boyut kazandığı görülmüyordu. Uygarlık ise 1940'larda teklif edilmişti (Baykara, 2007, s. 54). Kavram tarihsel ihtiyaçlara cevap verecek biçimde elastikiyet kazanmıştı. Medeniyet; yenilenme mecburiyeti karşısında başvurulmuş zaruri bir istikametti.

Civilisation, Batı toplumunun 18. Yüzyılın sonlarına doğru ulaştığı maddi ve kültürel seviyeyi imliyordu. Batı Avrupa, özellikle Fransa, bir yandan Hristiyanlık, diğer yandan Grek-Roma mirasının teknik olanaklarla kaynaşmış şeklini civilisation olarak tanımlamıştı. Yıkılış vetiresini idrak eden Osmanlı ise Avrupa'nın bu ihtişamlı yükselişini kendi aleyhine olmak üzere özellikle 1830'larda iyiden iyiye hissetmeye başlamıştı. Kavram 1834'te sivilizasyon olarak dilimize girse de; çok geçmeden yerini medeniyet konseptine bıraktı (Baykara, 2007, s. 79). Bu kısa süreli gidişatı değiştiren Sadık Rıfat Paşa, medeniyet kelimesini civilisation'un birebir karşılığı olarak kullanarak batılılaşma sürecinde önemli bir aşamaya damga vurdu (Vatandaş, 2023, s. 75). Yeni kavram bilhassa Tanzimat sonrası yenileşme hareketlerinin tamamlayıcı parçası gibiydi. Yenileşme hareketinin mimarı Mustafa Reşid Paşa'nın Şinasi tarafından "medeniyet resulü" diye taltif ve tazim edilmesi bu açıdan tesadüf olmasa gerekti (Baykara, 2007, s. 79).

Mustafa Reşid Paşa'nın doğrudan Fransızca telaffuzu ile kullandığı "sivilizasyon" kelimesine nasıl bir tercüme verileceği henüz netleşmemişken "temeddün" kelimesi bir ara kullanılsa da medeniyet karşısında tutunamamıştı. Aslında civilisation'u karşılayacak en uygun kelime belki de "hazariyet" idi. İbni Haldun dağarcığına ait bu kavram umran'ın iki yaşam tarzından birini ifade etmekteydi. Ancak ilginç bir gelişme yaşanmıştı; Padişah İkinci Mahmud hazariyet kelimesine sıcak bakmıyordu. Bunun entelektüel bir tercih olmadığı belliydi. Bir devlet şuuru söz konusuydu. "Sadelik" ile "iktifa eden" kendi halinde sıradan insanların "hazariyetin" etkisiyle ihtişam ve süse kapılabileceklerini ön görmekteydi. Bu tam da İbn-i Haldun'un bu mefhuma yüklediği anlama tekabül etmekteydi. Civilisation'a en uygun tercüme olan "hazariyet" İbni Halduncu tedaileri sebebiyle, yani ihtiyaçtan fazlasını imleyen, israf ve ihtişamı çağrıştıran muhtevasıyla (Uludağ, 2014) sansüre uğramıştı. Bir tek Şemseddin Sami civilisation'a bir tercüme verme gayretiyle hazariyeti medeniyet ve temeddünle birlikte kullanıyordu (Baykara, 2007, s. 53).

Civilisation'dan medeniyete doğru giden kavramsal serencam, 19. Yüzyılın son çeyreğinde yeni bir isimlendirmenin doğuşuna şahitlik edecekti. Daha önce görülmeyen bir şeydi bu: "İslam medeniyeti" kavramı da nihayet tedavüle girivermişti. İslam ve medeniyet kelimelerini bir araya getiren kişi 1879 yılında *Medeniyet-i İslamiye* serlevhalı kitabıyla Şemseddin Sami oldu. Bu terkip, medeniyet kavramının Müslüman

aydınlar nezdinde olumlu çağrışımları olduğunu gösteriyordu. Tarihsel olarak, medeniyet sadece Avrupalılara münhasır bir şey değildi. Bir Çin, Hint medeniyeti olduğu gibi bir İslam medeniyeti de tarihsel bir vakıydı (Vatandaş, 2023, s. 135). İslam medeniyeti fikri İslamcılar arasında çabucak teveccüh gördü. Batı uygarlığına karşı İslam medeniyeti fikri revaç kazanmıştı. Bu noktadan sonra üzerine düşünülecek şey “siyasi bir rejim” ya da “dini bir yapıdan” ziyade bir “İslam medeniyetinin” imkanları üzerineydi (Sunar, 2021, s. 32). Ancak bir sorun vardı; hem Avrupalı hem de Osmanlı aydınları “İslam medeniyeti” kavramını kullanırken süregelen bir olgudan bahsetmiyorlardı. Söz konusu edilen şey; yıkılmış, son bulmuş bir medeniyetti (Vatandaş, 2023, ss. 140-141). “Yıkılmış”, “bitmiş”, “tarih olmuş” bir şey üzerine konuşmanın, düşünmenin ne anlamı vardı? İslamcılar ile diğerlerini ayıran şey işbu medeniyetin Avrupa medeniyeti karşısında hala yaşama şansı olup olmadığı hususundaydı. Cellalettin Vatandaş’ın tabiriyle söyleyecek olursak “Mutlak Batılılaşma taraftarları ile kısmi Batılılaşma taraftarları” karşı karşıyaydı.

Ahmet Ağaoğlu (2013) “*Üç Medeniyet*” eserinde Batı, İslam ve Buda uygarlıklarını ele alıyordu. Ona göre, İslam ve Buda medeniyetleri barutunu tüketmiş; uygarlığın Batıda vücut bulan yeni maddi ve kültürel seviyesi karşısında demode olmuşlardı. Tabiri caizse, Batı uygarlığı geleneksel-kadim bütün medeniyetlerin defterini dürmüştü. Ülkenin; hali hazırda sahip olduğu zihniyet, gelenek ve kurumlarıyla çağdaş uygarlık seviyesine ulaşması mümkün değildi. Batı uygarlığı maddi ve manevi bütün veçheleri ile galipti; ve galip olanın yegane taklit mercii olması eşyanın hakikati mucibinceydi. İslam medeniyeti köhnemiş kurumları ve tarihin akışına ayak uyduramayan tortulaşmış zihniyetiyle, yani bütün yan ve yönleriyle, “ilerlemenin” önünde ayak bağıydı. Yaşayan tek ve gerçek uygarlık Batı uygarlığı olduğuna göre vakit kaybetmeden bu uygarlık dairesine girilmeliydi. Benzer yaklaşımı Abdullah Cevdet de sürdürüyordu. “Avrupa uygarlığını” olduğu gibi iktibas etmenin, mevcut olumsuz gidişattan kurtulmanın tek yolu olduğunu savunuyordu. Avrupa uygarlığı maddi ve kültürel yönleriyle bir bütündü. Cevdet’e göre, kısmi batılılaşmanın sadra şifa bir tarafı yoktu (Vatandaş, 2023, s. 96); Avrupa uygarlığı “gülüyle dikeniyile isticnas” edilmeliydi (Vatandaş, 2023, s. 166).

İslamcılar ise Batı uygarlığına karşı seçici bir yaklaşımı benimsiyor, Celalettin Vatandaş’ın (2023) tabiriyle “kısmi Batılılaşmayı” savunuyorlardı. Bir İslam medeniyeti vardı ve küllerinden doğmaması için hiçbir sebep yoktu. Bunun için yeni bir

atılıma ihtiyaç vardı. Eksik olan neydi? İslamcılar kendi inançlarından ve manevi niteliklerinden şüphe duymadıkları için Batı uygarlığından iktibas edilecek şeyler konusunda dikkatliydi. İslamcılar medeniyete bir çerçeve kavram olarak olumlu anlamlar atfediyor, bununla daha ziyade İslam medeniyetini kastediyorlardı (Doğan, 2021, s. 216). Kendi tarihsel tecrübelerini isimlendirme ihtiyacı içine girdiklerinde ve kendi mazilerini istikballerine ışık tutacak bir imkan olarak gördüklerinden medeniyet kavramına sarılmışlardı. Batı'dan farklarını temayüz ettirme, kendi kültürel farklılıklarını açığa çıkarma ihtiyacı İslam medeniyeti nosyonunu Batı uygarlığı kavramı karşısında seçenek haline getirmişti (Arslan, 2017, s. 275). İslam medeniyetinin Batı uygarlığını yakalayıp geçmesini arzuluyorlardı. O halde Batı uygarlığına asıl üstünlüğünü veren şey neydi sorusu anlam kazanıyordu.

19. yüzyılın sonlarına doğru medeniyet teknik ve ilmi anlamlar atfedilen bir kavrama dönüştü (Baykara, 2007, s. 54). Batı'ya üstünlüğünü kazandıran şeyin askeri; askeri üstünlüğün ise bilim-teknik kaynaklı olduğunu gözlemleyen Müslüman aydınlar, evvela ve bilhassa teknolojik-maddi üstünlüğün nasıl elde edilebileceği ile ilgili hal çareleri aramışlardı. Batının silahıyla silahlanmak, Müminin yitik malı olan hikmeti araması, “i’dad-ı kuvvet” ayeti gibi İslami ilke ve düsturlar ışığında hareket eden Müslüman aydınlar Batı'dan alınacak maddi ve hukuki kazanımları İslami bir bünyeye aşımak istemişlerdi. Batının maddi gücü ile İslam ahlakını terkip etmeyi amaçlayan bu görüş bütün İslam toplumlarındaki İslamcılık hareketlerine rengini veren “mekanik- eklektik” bir yaklaşımdı. Müslüman aydınlar evvela Batı'ya üstünlüğünü veren şeyi anlamaya çalışmışlardı (Gencer, 2012).

Batı uygarlığının üniter kavramlarına karşı “Müslüman direnişinin siyasi teorisi olarak” medeniyet kavramını öne süren Cemaleddin Efgani ve Muhammed Abduh gibi Müslüman aydınlar, İslam ümmetinin farklı ulus devletler altında yaşayabileceklerini ön görerek onları ulusal farklılıklarına rağmen bir arada tutabilecek bağa odaklanmışlardı (Sunar, 2021, s. 30). Bu bağlamda, medeniyet; ümmet birliğinin yeni muhtemel zemini olarak anlam kazanmıştı (Aydın, 2021, s. 182). Aynı zamanda, Batı karşısında İslam dünyasına onurlu bir yer edindirme amacına matuf olarak “Batının silahıyla silahlanmak” formülünü stratejik bir tercihe dönüştürmüşlerdi. Ancak Müslüman aydınlar Batının maddi kazanımlarına ve hukuka dayalı sosyal-siyasal nizamına hayranlık duyarlarken, aynı zamanda onun bir “küfür diyarı” olduğunu da

unutmuyorlardı. Batı hem “kan döken bir emperyal canavar” hem “medeniyetin hukuk düzeninin yeni adresi” konumundaydı. 19. Yüzyılda hemen hemen bütün Müslüman aydınlar, atıf yaptıkları “i’dad-ı kuvvet” ayetini düşmanla aynı silahları kullanarak savaşmak şeklinde anlamlandırıyorlardı (Gencer, 2012b, ss. 21-22). Çünkü medeniyet inşası da cihat gibi bir tür “direniş formuydu” (Aydın, 2021, s. 175). Medeniyet ufkuna sahip olmak, Batı’ya karşı mukavemette “bir siper edinmekti” (Dibashi, 2001). Medeniyet Batı sömürgeci söylemine karşı Müslümanların kullanabilecekleri bir tür karşıt-silah olarak işlevselleştirildi (Yenigün, 2021, s. 233). Bununla birlikte; Müslüman aydınlar medeniyeti millileştirmek istiyorlardı. İslami bir muhteva medeniyet konseptinin içeriğini dolduracaktı. Batı’dan nelerin alınması gerektiği muhasebe ediliyordu. Mazi “ayıklanarak” muhafaza edilmeli, yeni olan “seçilerek” kabullenmeliydi. Gökalp’in kültür medeniyet ayrımının ilk taslağı böylece şekillenmiş oluyordu (Meriç, 2020, s. 84).

İfade edildiği gibi, medeniyet bir tür “direniş formuydu”; direniş için düşmanın sahip olduğu temel silaha, yani bilim ve teknolojik üstünlüğe, sahip olmak icap ediyordu. Bu açıdan Batı teknolojisinin kültürel bağlamından kopararak tartışılması ve medeniyetin tekniğe irca edilmesi düşmana “acil bir cevap verme” telaşından kaynaklanıyordu (Gencer, 2012b, ss. 21-22). Çünkü, tarihsel bağlam Batı’nın teknolojik ya da ilmi kaynaklarının dönüştürülmesi ya da eleştirilmesinden ziyade savunulmasını gerektiriyordu (Habtı, 2021, s. 334). Zamanla, Batı’nın sahip olduğu ilmi ve teknolojik imkanlar Batı dışı toplumlara da yar olacaktı. Bu da uygarlık ve Batı uygarlığı olgularına yeni perspektifler kazandıracaktı. 21. Yüzyıl ise bambaşka bir konjonktüre sahne oluyor. Yeni nesil İslamcılarının karşısında yenilmez bir Batı yoktu; bilakis Asya ile birlikte Türkiye de yükseliyordu. Budurum Batı uygarlığı illüzyonuna son verebilmiş miydi? Müslüman aydınının muhayyilesinde Batı uygarlığı yeniden sigaya çekilecekti.

Gösterilmeye çalışıldığı üzere uygarlık fenomeni bir kelimeden daha fazlasını imlediği için tek ve genelgeçer bir tanıma sahip değildir. Kosseleck’in world-concept ayrımı bu açıdan işlevseldir. Uygarlık kavramı tarihsel süreçte Batı uygarlığının egemenlik sorunun bir parçası olarak yeniden icat edilmiştir. Anlam dinamik, esnek, kurgusal ve inşaidir. İnşa edilen ve kurgulanan bir kavramın Batı-dışı ve İslam toplumlarında da bir karşılık bulması kaçınılmazdır. Osmanlı-Türkiye aydınının gündemine girişine ışık tutarak bu karşılığın hatları tespit edilmeye çalışılmıştır. Ve sürekli olarak yeniden

tanımlanan uygarlık kavramının yeni nesil İslamcılar için neler ifade ettiğine de ilgili bölümde değinilecektir. Uygarlık kavramının Batı olmadan ele alınması ise pek mümkün görünmemektedir. Uygarlığın Batı ile eş anlamlı kullananlar da Batı uygarlığını nakıs görenler de uygarlık kavramı ile Batı konseptini bir arada düşünmeye çalışmışlardır. Çalışmamız da modern Batıyı uygarlık formu çerçevesinde ele almaya çalıştığı için Batı kavramının da serencamına göz atmak gerekir. Şimdi, Batı kavramının semantik tarihsel arkaplanı sunulmaya çalışılacaktır.

2.3. Batı Kavramı

Bir şeyin iyi ya da sağlıklı olup olmadığını değerlendirmeden evvel bu şeyin ne olduğu tanımlanmalıdır. Bir ülkenin, AB gibi bir tür kurumsallaşmış siyasi varlığın veya NAFTA gibi bir ticaret bölgesinin aksine, Batı, sabit sınırları veya tartışılmaz yasal statüsü olan bir varlık değildir. Açık coğrafi ve siyasi sınırlarla belirlenmiş bir şey olmaktan “daha fazlasını” ifade ediyor olmak Batı’nın siyasi ve felsefi tanımları konusunda çeşitliliğe yol açmıştır. (Ryan, 2009).

Evvela ve bilhassa vurgulanması gereken şey kavramın anlamının kullanıcısı tarafından belirlendiği gerçeğidir. Kavramı kimin hangi amaçla kullandığı önemlidir. Batı uygarlığı, bazılarının arzuladığı, bazılarının ise kaçındığı her türden özelliğin karşılığı olarak kullanılagelmiştir (Mcneill, 1997, s. 513). Bu özelliklerin Batıya atfedilmesi –ya da hasredilmesi- karşımıza iki şekilde çıkmaktadır. Bazı düşünürler Batı deneyimini bir tür “mucize” (Jones, 2003) olarak lanse ederken, bazıları da Batı’nın “karanlık yüzüne” (Mignolo, 2011) dikkat çekmişlerdir.

Montesquieu, “despotik Asya” karşısında “özgür Avrupa” nosyonunu bayraklaştırarak kendisinden sonrakilere “Avrupa-merkezci” bakışın yapıtaşlarını miras bırakmıştı (Sullivan, 2021). Montesquieu’nun ayak izlerini takip eden Hegel, tarihidevindiren esas faktörün özgürlük arayışı olduğunu ileri sürerek, “tanrının yeryüzündeki yürüyüşü” olarak gördüğü Prusya devletini, özgürlük düşüncesi ve praksisinin tahakkuk ettiği nihai aşama olarak ilan ediyordu (Mueller, 1963). Hegel’de Doğu toplumları, Pers’ten başlayarak genellikle tarih dışı ve despotikti. “Özgürlüğü içselleştirmiş olan klasik Batı” ile bunu anlamayan “despotik Doğu” arasındaki kullanılagelen karşıtlık, yirminci yüzyılda filozof Isaiah Berlin tarafından “iki özgürlük” kavramsallaştırmasında yankı bulurken (Çapan, 2015), sonraları Fukuyama’da (2023) tarihin sonunu “müjdeleyen”

bir niteliğe dönüşecekti.

Özgürlük kavramıyla birlikte modernliğin nişaneleri arasında zikredilen rasyonalite ve bürokratik örgütlenme gibi kavramlar da benzer kaderi paylaşmışlardır. Max Weber patrimonyal olarak adlandırdığı Doğulu idare biçimleri karşısında Batı'yı (Occident) rasyonel düşünce ve örgütlenmenin yegane karargahı olarak görmüştü (Turner, 2019). Weber için “Batı” sorgusuz sualsiz kabul edilen “tarih ötesi” bir varlıktı. Bu “Batı”, kapitalizmin yükselişiyle birlikte çeşitli yaşam alanlarında etkisini hissettiren, Batıya has rasyonalite biçimleri geliştirmişti. Bununla birlikte Weber, Batı rasyonalitesinin gelişiminin “biyolojik kalıtım” tarafından genetik olarak açıklanabileceği eğilimine kadar ileri gitmişti (Winter, 2020).

Weber “farklı rasyonalite biçimlerinin” “farklı biyolojik kalıtlardan” kaynaklandığını ihsas ederken, Levy-Bruhl da Batılı düşünme tarzının (mode of thinking) Batıya mahsus “zihinsel işleyiş”ten (mental functioning) kaynaklandığını iddia ediyordu. Batılı olana atfedilen “müstesnalığın” örneklerini Marx’ta da görmek mümkündü. Marx; Avrupa’da serpilip gelişen Burjuvaziyi, sınıfsal çelişkileri açısından yayılım ateşinin nişangahına oturtsa da, tarihin en yaratıcı/ilerici/devrimci sınıfı olarak görmekteydi. Ve burjuvazi Batı toplumlarının tarihsel toplumsal gerçekliği idi (Schumpeter, 2022).

Farklı felsefik anlayışlara sahip düşünürleri birbirine bağlayan eğilimi saptamak önem kazanmaktadır. Bunlar teleolojik ve poetik düşüncelerdir. Batılı düşünürlerin çoğu, dünyayı basitçe tanımlamakla kalmayarak, daha iyi bir dünya hedefine doğru eğilim gösteren teleolojik yorumlar geliştirmişlerdir. (Ryan, 2019). 21. Yüzyılda da, bu tarz tanımların sürdürüldüğünü söylemek mümkündür. Huntington (2004) Batı uygarlığını, “Anglo-Protestan” olarak adlandırdığı kültüre içkin olan “bireycilik ve iş ahlakının”, “moralizm ve Reform ahlakının” vücut bulmuş hali olarak tarif ederken, Nemo (2005, s. 3) “her halükarda yaklaşık olarak, anayasal devlet, demokrasi, entelektüel özgürlük, eleştirel akıl, bilim ve özel mülkiyet ilkesine dayanan liberal ekonomi” aracılığıyla tanımlamıştır. Bu tarz örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak Batı’nın, pozitif olduğu kadar negatif değerlerin çağrışımıyla yüklü olduğu da gerçektir. Çoğunu pesimistlerin oluşturduğu Batılı filozoflara göre; muayyen bir medeniyet-kültür ya da zihniyet dizgesi olarak Batı uygarlığı; yozlaşmanın (Rousseau, 2004), çürümenin (Burckhardt), ruhunu kaybetmiş kültürlerin (Spengler, 1997), maneviyatsızlığın (Toynbee, 2016), kiliseleşen

aklın (Horkheimer ve Adorno, 2010), tek boyutlu insanın (Marcuse, 2016), teknolojik kuşatılmışlığın (Ellul, 2003), sömürgeciliğin (Franz Fanon, 2016) tanrının ölümünün (Nietzsche, 2021), hatta insanın ölümünün (Foucault, 2004) karargahıdır.

Batı'nın temsil ettiği değerler Batı'nın nerede başlayıp nerede bittiğine ilişkin “sınırları” da tartışma haline getirir. Batı'nın basitçe “ne olmadığıyla” ve özellikle de geleneksel hasımlarına olan düşmanlığıyla tanımlanması tarihsel bir gerçekliktir. Kurgulanan “öteki” kavramı, Batı nosyonuna odaklanmaya ve onu kristalize etmeye her zaman yardımcı olmuştur (Ryan, 2009). Batı uygarlığının neredeyse tüm tanımlarının, bazen Almanya'yı, bazen Polonya'yı, ve çoğu zaman Rusya ve Balkanları dışarda bıraktığı görülmektedir. Öyleyse sınır neresi olacaktır? Ortodoks kilisesinin başladığı yer mi? Ren nehri mi? Balkanlar mı yoksa Ural dağları mı? (McNeill, 1997, s. 514). Batı; kendi iç politik bölünmelerinden daha derin bir çekirdek birliğe sahip midir? Batı'yı tek bir blok olarak Çin, Hindistan, Müslüman dünyası ya da Afrika'dan, hatta Ortodoks Doğu Avrupası, Rusya ve İsrail'den farklı olarak tanımlamayı mümkün kılan ortak özelliklerden söz edilebilir mi? Eğer Batı belirli evrensel değer ve ilkelerle tanımlanacak olursa coğrafya ötesi bir mahiyet kesp etmiş olacak mıdır? Japonya gibi modernleşme tecrübeleri, müstakil ve Oryantal görünümüler olarak mı yoksa Batılı değerlerin Doğulu mümesilleri olarak mı addedilecektir? (Nemo, 2004, s. 3)

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Oswald Spengler (1918) Batı uygarlığından söz ederken bilhassa Avrupa ve Amerikalıları kastetmiş, Rusya'yı bu uygarlığın dışında tutmuştur. Aynı yaklaşımı 20. yüzyılın sonuna doğru Huntington'da da görmek mümkündür. Ekonomist Bill Emmot (2022) ise Batı'yı Avrupa ve Kuzey Amerika ile birlikte Japonya Ve Güney Kore'yi de içeren, liberal demokrasi ile kapitalist ekonomiyi birleştiren çok daha geniş bir bağlamda tanımlamıştır. “Batı kavramı insanlığın geri kalanını dışladığı ölçüde tehlikeli ve yanlış bir modeldir. Batı'yı insanlık bütünü içinde konumlandırmak gerekir” diyen McNeill (1997, s. 524) ile aynı zeminde buluşmuşlardır. McNeill için Batı, önce İberya, Fransa, Britanya İskandinavya ve Kuzey Amerika olmak üzere Atlantik kıyılarını kapsayan; zamanla Batı Avusturalya Yeni Zelanda ve Avrupa'nın diğer deniz aşırı ülkelerini de içerecek şekilde genişleyen bir entitedir. Böylece Batı belirli bir coğrafyaya değil de belirli bir uygarlık tarzına atıfla tanımlanmıştır. Bununla birlikte sadece Avrupa soyunun yaşadığı ulusları değil, aynı zamanda Batı kurumlarını, tekniğini ve değerlerini özümsemiş Batılı olmayan ulusları

da içeren bir kavram olarak tanımlanabilir hale gelmiştir. Bu durumda McNeill'e (1997, s. 514) göre Japonya'yı da Modern Batı uygarlığının bir parçası olarak görmek pek ala mümkündür.

Yine Batı'nın ne olduğu sorusu karşımıza çıkmaktadır. Üzerine konuşulan bir araştırma nesnesi-konusu olarak Batı (the West) tarihsel arka plan içinde şekillenmiş belirli bir coğrafyaya özgü kültürel bir özgelik midir, yoksa belirli bir model olarak takip edildiğinde “coğrafya ve tarih ötesi” niteliğiyle klonlanabilir bir zihniyet biçimi midir?

McNeill ve Emmot gibilerinin Asya toplumları olan Japonya ve Güney Kore'yi Batı hattının içinde görmesi Batı'nın tanımına ilişkin esnekliğe örnektir. Batının trans-coğrafik ve değer temelli tarifinin buna olanak sağladığı söylenebilir. Batı'yı “bir tür fikir ve/veya muhayyel bir cemaat; entelektüel-kültürel bir yapı, bir idealler koleksiyonu” (Ryan, 2009). olarak tanımlayanların Batı kavramına dinamik ve elastik bir boyut kazandırdıkları görülmektedir. Batı kavramı yukarıdaki biçimiyle tanımlandığında Japonya ve Güney Kore'yi de içeren bir boyut kazanmış olur. Bununla birlikte Jasque Martins (2016) gibi Japonya'yı modern ama Batılı olmayan, sui generis bir kültür olarak değerlendirenler de vardır. Bu tür yaklaşımlarda Batı, sadece Japonya'ya modernliğin rengini sunan bir katalizör mesabesinde. Japon tipi modernleşmenin biçimi Batılı olsa da, özü yine de Japonya'ya has kaldığı için Japonları Batı'nın Asyatik bir klonu olarak görmek uygun değildir. Yani; Japonya ve Güney Kore Avrupa ile benzer özellikler gösterip, Batının insan hakları demokrasi ve oturmuş parlamenter sistemleriyle uyumlu gözükseler de, onları Batı'dan ayıran köklü kültürel ve entelektüel ayrımlar söz konusudur. Bunlar modern ama Batılı olmayan Asyalı toplumlardır.

Yukarıdaki tanımlardan anlaşılacağı üzere Batı'nın temsil ettiği değerlerin iyi şeyler mi kötü şeyler mi oldukları ve bu değerleri başarılı bir şekilde içselleştirmiş toplumların Batılı sayılıp sayılmayacakları sorularının tek bir cevabı bulunmamaktadır. Bu yorum çeşitliliğini aşmanın yöntemlerinden biri, Batı kavramını tarihsel bir zemine oturtmak ve de hangi koşullar içinde biçimlendiğini göstermektir. Batı (the West) kavramının kendini kurarken karşıtını nasıl yarattığını araştırmak da böylece önemkazanacaktır.

Bundan sonra, muhtasar bir şekilde, Batı kavramının “insanları harekete geçirmek için konuşlandırılmış bir silaha, duygusal bir gücü kullanmak için başvuru ve ulusal

kimlikleri desteklemek için faydalanılan bir çağrıya” (Bavaj, 2011, s. 2) nasıl dönüştürüldüğüne değinilecektir. Tarihsel olarak bir kavramın arkeolojisine yoğunlaşmak, 21. Yüzyılda Batı kavramının hala bir anlamı olup olmadığına ve bunun Asya güçleri karşısında nasıl yeniden kurgulandığı sorularına da açı kazandırmış olacaktır. 21. yüzyılda İslamcılarının üzerine zihin terletip kalem oynattıkları Batı kavramı, belirli aşamalardan sonra üretilmiş, tamamlanmış statik bir forma kavuşmuş bir şey midir?

Bavaj’ın (2011, s. 2) da vurguladığı gibi, Batı (the West) kavramı ancak çok yakın zamanda incelenmeye başlamıştır. Bir takım araştırmalar Batı’nın kavramsal kökenleri ve değişen anlamlarına ışık tutmuş olsalar da, kavramın birçok boyutu hala karanlıktadır. Batı uygarlığı ya da batıcılık gibi kavramlara yönelik çalışmalar yaygın olsa da, münhasıran Batı (the West) kavramına ilişkin olanların sayısı azdır. Batı’yı belirli bir coğrafik yer olarak tanımlayan görüşler kusurlu, ulusal sınırları aşacak semantik çalışmalar ise yetersizdir.

Bugün sıklıkla kullanılan “the West” kavramının belirli bir coğrafik yönden sosyo-politik bir kimliğe evrilmesi zamanla ve koşullarla ilgilidir. Öncelikle Batı denildiğinde bugün akla gelen ülkelerin oluşturduğu kolektif birliklerin ve aidiyet biçimlerinin tarihsel süreç içinde anlamları ve sınırları değişkenlik göstermiştir. 19. Yüzyılla birlikte biçimlenmeye başlayan Batı (the West) kavramının inşasına giden sürecin ara durakları vardır. Öncelikle Christendom ve Europe kavramlarının The West kavramına takaddüm ettiğini (öncelemediğini) söylemek gerekir (Bajav & Steber, 2015).

Soren Kierkegaard; *Attacks on Christendom* (1968) eserinde Christianity (Hristiyanlık) ile Christendom (Hristiyan alemi) kavramlarını birbirinden ayırır. Christianity muayyen bir inanca gönderme yaparken, Christendom inancın kurumsallaşmış formunu ifade eder. Hem yasal kilise kuruluşlarına hem de bunların yarattığı kültüre atıfla tanımlanan Christendom, aynı inancı paylaşan Hristiyan dünyasına ortaçağ boyunca kolektif bir kimlik kazandırmıştır. Malcolm Muggeridge’e göre (1980), Christianity (Hristiyanlık) İsa’nın, Christendom ise Hristiyanlığı kabul eden ilk Roma İmparatoru olan Constantine’in buluşudur. Douglas John Hall da (2002) benzer şekilde Christendom ile “Constantinianism” kavramlarını eş anlamlı kullanır. Erken Roma döneminden itibaren Hristiyanlığın Doğu Akdeniz’den Afrika’ya yayılması ile birlikte coğrafik-kültürel

farklar Hristiyanlık yorumuna yeni boyutlar kazandırmıştır. Hristiyanlık içi mezhepler kendi yorum ve pratikleri ile temayüz etmişlerdir. Bunun sonucunda Hristiyan dünyası, Roma şehrinin etrafında örgütlenen “Latin Hristiyanlığı” ve Konstantinapol etrafında teşekkül eden “Greek Hristiyanlığı” şeklinde ikiye ayrılmıştır. Bugünkü karşılığıyla Batı dünyası, 11-13. Yüzyıllar arasında şekillenen işte bu Latin Hristiyanlığından (Latin Christendom) neşet etmiştir (Chazan, 2006: s. 5). Hem Avrupa (Europe), hem Batı (the West) kavramlarının atası olan Christendom (Hristiyan Alemi) kavramı, daha sonraları, kısmen Doğu’dan ve Güney’den gelen Türk Müslüman tehdidine karşı bir “bariyer” olarak tanımlanmıştır (Karlsson, 2006).

1453’te, Müslümanlar Konstantinopolis’i İstanbul’a çevirerek Bizans’ın varlığına son verince Christendom’un Hristiyanlar için ifade ettiği kolektif kimlik bilincinde aşınmalar olmuştur. 1517’de Luther meşhur 95 tezini yayınlayınca bu sefer Latin Hristiyanlığı ikiye bölünmüştür. Bu gelişmeler neticesinde Christendom terimi tarihi yükünü taşıyamamış ve yeni yüklemeler kazanmaya başlamıştır (Lau, 2017, s. 17). Latin Hristiyanlığının ikiye bölünmesiyle, Latin Avrupa’nın o zamana dek tek kolektif kimliğini oluşturan Hristiyanlık yerini seküler anlayışa terk etmiştir. Bu gelişmeler mekan tasavvurunda farklılaşmaya yol açarak semantik kaymalara neden olmuştur. Latin Avrupa’nın yeni laik kolektif kimliği olarak “Avrupa” (Europe) kendi başına “Hristiyan Alemi’nin” (Christendom) yerini almaya başlamıştır (Lau, 2017, s. 19). Yeni bir kavram, yeni bir bağlamla neşet etmiştir.

18. yüzyıla gelindiğinde modern anlamda bilimin (modern science) ortaya çıkmasıyla birlikte Christendom kavramının yerini almaya başlayan Europe kavramı, bu sefer uygarlık (civilisation) kavramı ile müteradif hale gelmiştir. Fransız filozoflar tarafından dünyanın geri kalanının yetersizliklerine nispetle “ileri” ve “medeni” olanın merkezi olarak kodlanmıştır (Lau, 2017, s. 20). “İleri” ve “medeni” olan Avrupa’nın zihinsel haritasında, mezkur yüzyıla ait ansiklopedilerden anlaşılacağı üzere, Doğu-Batı ikililiğinden ziyade Kuzey-Güney ayrımı söz konusudur. Jean Baptiste Dubos gibi iklim teorisi savunucularına göre Avrupa, hükümet kurumlarını biçimlendiren farklı şartlar sebebiyle Kuzey-Güney şeklinde sınıflandırılmalıdır (Struck, 2015, s. 46). Böylece; Christendom kavramı Reformasyon sonucu yerini zamanla Avrupa kavramına bırakmış, Avrupa kavramı da 18. Yüzyılın sonlarına kadar Kuzey-Güney şeklinde tarif ve tasnif edilmiştir. Aktüel kullanımıyla Batı’nın (the West) sosyo-politik bir kimlik olarak

tebellür etmesi için ise 19. Yüzyılı beklemek gerekmiştir.

“The West/Modern Batı” kavramı bugünkü çağrışımlarıyla 19. Yüzyılda şekillenmiştir (Ryan, 2009). Sosyo politik bir olgu olarak Napolyon sonrası dönemin ürünüdür. Siyasal düşüncenin genel olarak mekansallaştığı ve 1780 ile 1830 arasında gerçekleşen küresel zihinsel haritaların yeniden yapılandırıldığı bir arka plana sahiptir. Kavram özellikle 1820-1850 arası dönemde şekillenmiş, gelecek nesillerin kullanacakları anlamın çerçevesini üretmiştir (Bajav & Steber, 2015).

Soyut anlamda, bir grup ülkeye, bir uygarlığa veya bir yaşam biçimine atıfla kullanılmaya başlanan kavramın dolaşıma girmesi, tarihsel deneyimlerin kaydedilmesine, işlenmesine ve ifade edilmesine yardımcı olmuştur. Mekanı homojenleştirmiş, karmaşıklığı azaltmış ve belirli bir yönelim yaratmıştır. Kavram, dünyanın diğer bölgelerinden özenle yalıtılmış ve çok iyi tanımlanmış bir alanın geçmişine, bugününe ve geleceğine atıfta bulunarak dinamik bir anlam kazanmıştır. Gelişmelerin giderek hızlandığı bir zeminde Batı kavramı zamansallaştırılarak geleceği imleyen bir konsepte dönüştürülmüştür. Bununla birlikte Batının zihinlere bir çırpıda çarpan çağrışımları olarak ilerleme ve modernlik kavramları Batı kavramı ile neredeyse eş anlama gelecek şekilde kullanılmıştır (Bajav & Steber: 2015).

19. Yüzyıl’da, ABD; Avrupa güçlerine karşı koyabilen istikrarlı bir ulus olarak sahne almaya başlayınca, bu zamana kadar aydınlanma ve devrimler çağı aracılığı ile temsil dilen değerler, çeşitli ulusal anayasalarda ifade edilen net bir siyasi çerçeve içinde kristalize olmuştur. Elbette siyasi bir fikir olarak Batı’nın özelliklerinin çoğu bu dönemden önceye dayanıyordu. Demokrasiyi Yunanlılara kadar uzatmak mümkündü, bununla birlikte, özgürlük düşüncesi bir siyasi fikir olarak Roma kültüründe mevcuttu. Ancak yalnızca 19. Yüzyılda tam anlamıyla bir araya gelerek gerçekten tanımlanabilir bir bütün oluşturmuşlardır. Bu açıdan, yukarıda söylendiği gibi, Batı (the West) konsepti; “Hristiyan Alemi” (Christendom) ve “Avrupa” (Europe) ifadelerinden daha fazlasını ifade etmektedir (Ryan, 2019). Batı (the West) kavramı aynı zamanda kendi mefhum-u muhalifini de üretmiştir.

19. yüzyıl Avrupası’nda Batı’nın köklerinin ve evriminin izini sürmek için doğuya bakmak zorunludur. Rusya; Batı’yı doğuran anlamın karşı kutbu ya da negatifi olarak telakki eden bir bakış da söz konusudur. Batı Avrupalıların Rusya’yı doğuda

konumlandırması 1840'lerden sonradır. Hegel'in 1820'lerde tarih felsefesi üzerine yazdıkları yüzyıllardır. Avrupa zihinsel haritalarına hakim olan kuzey-güney ayrımının yerine doğu batı ayrımını ikame eden anlayışın işaret fişekleriydi. Rusya uzun süre bir kuzey gücü olarak görülürken zamanla bir doğu gücü olarak kodlanır olmuştur (Bajav, 2011, s. 3). Rusya'nın Batı Avrupa zihinsel haritalarında Kuzey'den-Doğu'ya taşınması Kırım Savaşı ile sonuçlanmıştı. Yeni haritalarda, Batının daha belirgin hatları söz konusuydu. Batı (the West) açıkça Rusya, Doğu Avrupa ve Doğu gibi asimetrik karşı kavramlar tarafından şekillendirilmişti. Böylece; Rusya, Batı'nın dışında kalanı temsil ederek ona zıt bir karakter örneği olarak Batı kimliğini keskinleştiriyordu. Fransız ve İngilizlerin Rus düşmanlığı da bu kavramın belirginlik kazanmasında etkili olmuştu (Bajav ve Steber: 2015).

Hegel; *Tarih Felsefesi Üzerine Derslerde* üç yönlü bir Avrupa'dan söz etmekteydi. Onun tarih görüşüne göre bunlardan ilki Akdeniz civarındaki Güney Avrupaydı. Hegel Avrupa'nın kalbi olarak İngiltere-Fransa-Almanya'yı görmüştü. Üçüncü bölge, özellikle Polonya ve Rusya'dan oluşan Kuzey-Doğu Avrupa'nın Slav İmparatorluklarıydı. 1815'kadar Kuzey olarak adlandırılan Rusya ve Polonya; Kuzeydoğu olarak kodlanmaya başlamıştı. Doğu imajinasyonu onun kültürel politik açıdan geriliğine atıfla tanımlanmıştı. Bununla birlikte Slavik kültürü Germanic ve Romanic olanın karşısında konumlandırma fikri de 19. Yüzyıla özgü bir denemeydi. Johann Gottfried Herder ve Wilhelm von Humbolt'un dilbilimsel araştırmalarıyla birlikte, Slavca konuşan Polonya Rusya ve Baltık ülkeleri artık Kuzey ülkeler olarak değil Doğu ülkeleri olarak tanımlanmıştı (Struck, 2015, s. 50). Jeopolitik gerekler ve stratejik kamplaşmalar Batı (the West) kavramını yeniden üretmekteydi.

Yirminci Yüzyıl daha sonra Demir Perde biçiminde liberal ve kapitalist Batı ile komünist Doğu arasında kesin ve Berlin Duvarı örneğinde olduğu gibi görünür bir sınır sağlayarak Batı fikrini tahkim etmişti. Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla birlikte doksanların başında Samuel Huntington ünlü Medeniyetler Çatışması tezinde, Batı'nın diğerleri karşısında müstakil ve müstesna bir uygarlık olduğu konusunda ısrar ediyordu (Ryan, 2009). Soğuk savaş yılları ve kuzey Atlantik paktının ihdası ile birlikte doğu-batı kontrastı yeni bir ideolojik yön kazanmıştı. "Özgürlükler adası olarak" tanımlanan ABD öncülüğündeki Batı ile Rusya'nın temsil ettiği "despotik kara gücü" arasında bir karşıtlık yaratılmıştı. Kendisini Batı uygarlığının bütün muhteşem değerlerinin varisi olarak takdim eden ABD küresel hegemonya rolünü Batı adına teslim almıştı (Struck,

2015).

Kavramın tarihsel gelişimi bize Batının kendisini kurarken aynı zamanda ötekini de nasıl yeniden ürettiği hakkında fikir vermektedir. Bununla birlikte, kavrama asıl rengini sunan kurucu unsurlara da bakmak gerekir. Avrupa ve Batı kavramlarının Anglo-Fransız bir karakter arz ettiği görülmektedir. Özgürlük, eşitlik, uygarlık, modernlik ya da ilerleme gibi kavramların menşelerinin çoğunlukla Anglo-Fransız olması ve bu kavramlara cepheden saldırıların özellikle Alman Entelijansiya tarafından temsil edilmesi rastlantı değildir. Almanlar içinse “Batı” kavramı 19. Yüzyılın ortalarında yaygın ve yerleşik bir şey iken, yüzyılın sonuna doğru unutulmaya yüz tutmuştur. Batı kavramı Almanlar için 1914’te “Alman olmayan her şeyi” temsil edecek şekilde yeniden canlandırılmıştır. Ancak sonunda Federal Almanya Cumhuriyeti’nin politikacıları ve siyasi yorumcuları tarafından kesinlikle benimsenmiştir (Bajav ve Steber: 2015). Anglo-Fransız ifadesini kullanan McNeill’e (1997, s. 518) göre Anglo-Fransız Batı, 1750-1914 yılları arasında kendi ölçülerini dünyanın geri kalanına dayatmış ve ABD’ye bayrağı devrettiğinde temsil edilecek bir miras bırakmıştır. Bu mirasın ana tarihsel izlekleri mirasın niteliğine dair fikirler sunmaktadır.

1640’tan 1688’e kadar süren İngiliz devrimleri dizisi bunların ilkidir. Parlamentonun doğum sancıları Britanya’da kraliyetin yerleşik güçleri ile yeni yeni palazlanan merkezkaç güçler arasındaki çekişmenin dışı vurumuydu. Yeni parlamenter idare, vergi mükelleflerinin rızasına dayanıyor, güçlü cumhuriyetçi erdem ve değerleri temsil ve temin etmiştir. Çağdaş İngiliz Sistemi oy kullanma hakkına sahip olan mülk sahiplerine yaslanmıştır. Bu sistem işlerliğini, vergilerin ve hizmet ifasının parlamenterlerin yasal çerçevesini sundukları düzenlemelere tabi olmasına borçluydu. “Görkemli Devrim”, dikkate değer derecede etkili olmuştur. Devletin gücüne karşıgeniş bir kişisel özgürlük ve güvenlik alanını koruyan, ancak devletin de milleti parlamentonun kabine hükümeti altında ortak eylem için seferber etmesine izin veren bir mutabakat oluşmuştur. İngilizlerin ise, 1688’den sonra çoğunlukla Fransa ile yaptığı savaşlarda kazandığı başarılar ve bununla birlikte ekonomik atılımı o kadar cezbediciydi olmuştur ki, İngiliz sistemi diğer birçok Avrupalı reformcu için model haline gelmiştir (McNeill, 1997, s. 518).

Anglo-Fransız Batıyı doğuran ikinci temel gelişme ise Fransız Devrimiydi. Aydınlanma düşünürleri, Fransa'nın kendi radikal yorumunu bulması gerektiği ile İngiliz modelini izlemesi gerektiği arasında gidip gelmiştir. Radikal Aydınlanmacılar hak kavramı denince Britanya geleneğindeki İngilizlerin hakları (rights of Englishman) kavramını tüm insanlığın hakları (Rights of mankind) kavramına dönüştürerek aşmaya çalışmışlardır. İngiliz liberalizmi vergi mükelleflerinin oligarşik yönetimi anlamı taşıırken, Fransız radikalizmi, akla, erdeme, özgürlüğe ve kardeşliğe vurgu yapan Atina ve Roma'nın cumhuriyetçi ideallerini sergileyen, hatta empoze eden, tüm erkek vatandaşların demokratik yönetimi anlamını taşır. İngilizlerin belirli bir hoşgörü uyguladıkları ve özgürlüklerini yerleşik bir Hristiyan kilisesi ile uzlaştırdıkları bir yerde, Fransız devrimciler açıkça Hristiyan geleneğini reddediyor ve laik sivil bir kültürle ikame etmek istemişlerdir. (McNeil, 1997, s. 519).

Ağırlıklı olarak Anglo-Fransız etkilerin biçimlendirdiği Avrupa kavramının Batı (the West) kavramına dönüşmesinde Amerika Birleşik Devletleri'nde Batı kavramının nasıl karşılandığı belirleyici olmuştur. Amerikalılar; Avrupa mirasını devralırken bu mirası bazı açılardan taklide şayan bulsalar da yeni Dünyayı Avrupa'ya nispetle daha saf, daha basit, daha cahil hatta kaba bulmuşlardır. Onların Avrupa'ya bakışı Orta Çağ Avrupası'nın Bizans'a, kuzeybatı Avrupa'nın Rönesans İtalya'sına, Almanya'nın Fransa'ya bakışına benziyordu. Amerika Avrupa'yı kısa süre içerisinde yakalayıp geride bırakmıştı. Bundan eşsiz jeopolitik konumunun payı büyüktü. İç savaş gibi bir takım sorunlar yaşasalar da 19. Yüzyıl sonuna doğru Avrupa'nın ana çekirdeğini yakalamış ve geliştirmişti. Eski dünyayı kabul etmekle reddetmek arasındaki salınımda oluşmaya başlayan Amerikalılık kimliği bu açıdan öne çıkıyordu (McNeill, 1917, s. 520).

Amerika Birleşik Devletleri'nde Batı kavramı, özgürlük mekanları, açık alanlar, yeni olanaklar, macera gibi şeyleri çağırıyordu. Aynı zamanda "Vahşi Batının" anlamında tehlike, yalnızlık ve kuralsızlık da içkindi. Amerikalılar Batının içerdiği bu çelişik karşılıkları benimsiyordu. Tüm Kuzey Amerika, sömürgecilerin ve maceraperest istilacıların geride bıraktıkları Eski dünyaya nispetle "Batıya" düşüyordu. Böylece, Batı tehlikeye ve kanunsuzluğa değil, özgürlüğe, refaha ve eşitliğe çağırıyor, Avrupa'dan daha fazlasını vadeden bir yerdi. Ancak yine de Amerikalılar eski dünyalarına ait birçok şeyi beraberlerinde yenis dünyaya taşımışlardır. Bu nedenle her iki dünyada bulunabilecek nitelikler ne olursa olsun, onları terkip edip yeni bir sentez yaratma durumu Batı

mefhumuna yeni bir boyut kazandırmıştı (Mcneill, 1997, s. 513).

Bugün ise Nemo'nun (2004, s. 2) dediği gibi, Atlantik'in her iki yakasında kitle imha silahlarının yayılması ve ekonomik küreselleşme farklı tepkilere neden olmuş ve bu da Avrupa ile Amerika arasında uzlaşmaz farklılıklar korkusuna yol açmıştır. Aynı zamanda bir zamanlar homojen olan toplumlar giderek çok kültürlü hale geldikçe, göç, kültürel asimilasyonu karmaşıklıklaştırma tehdidi oluşturan seviyelere yaklaşmıştır. Bu zorlukların her birinde Batı (the West) kavramını tehlikeye atmaktadır. Günümüzde hala Batı olarak addedilen, kendi dışındaki toplumlar karşısında kolektif bir kimlik bilincini temsil eden bir fenomenin varlığından söz etmek mümkün görünmektedir. "Christendom'dan" "Europe"a ordadan "the West'e" evrilen bu kolektif bilincin hali hazırda nasıl tanımlanacağı ve istikbalde neye dönüşebileceği önemlidir.

Sonuç olarak, uygarlık gibi Batı kavramının da belirli bir kurgu dahilinde inşa edildiğini ve semantik kaymalara uğradığını söylemek mümkündür. Modern Batı uygarlığının iddiaları karşısında özellikle kadim bir medeniyet geçmişine sahip olan toplumlar kendi tarihsel tecrübelerini yeniden gözden geçirmek durumunda kalmışlardır. Uygarlığı neredeyse Batı ile eş anlamlı hale getiren argümanlara ciddi eleştiriler yöneltmiş; hatta bizzat Batı entelijansiyası tarafından da dillendirilmiştir. İslamcıların buna yönelik eleştirilerini ele almadan önce İslamcılığa dair tanımlamalara bakılmalıdır.

2.4. İslamcılık Kavramı

Uygarlık ve Batı gibi anlam zenginliğine sahip olan ve tarihsel bağlam içinde semantik kaymalara maruz kalan bir diğer kavram da İslamcılıktır. Modern bir kavram olarak İslamcılığın köklerinin 19. Yüzyıl ortalarına kadar uzanıyor olması kavrama ilişkin tanımlamalarda çeşitliliğe yol açmıştır (Ayoob, 2008, s. 14). İslamcılık, çok yaygın kullanılmakla birlikte ortak bir tanıma sahip değildir (Şentürk, 2017, s. 17). Hiçbir zaman yekpare, başından sonuna aynı biçimi taşıyan bir hareket olmamıştır. Seçkin olduğu kadar halkçı, muhafazakar olduğu kadar devrimci, demokratik olduğu kadar otoriter ve ataerkil olduğu kadar feminist İslami anlayışlardan söz etmek mümkündür (Aktaş, 2014, s. 27). Örneğin bazıları, İslamcılık kavramının müminlerin kimliğini ve Kur'an'da gösterilen özelliklerini ihata edemeyeceğini iddia ederek bu kavrama mesafe alırken, başkaları, İslamcılığı, modernizme ve Batılı yaşam tarzına karşı itiraz bilincini veya duygusunu yaşatan ve yeşerten bir tavır olarak sahiplenir. İslami kesimle irtibatlı

olan bazı kişi ve çevreler de yerel ve küresel sistemdeki ekonomik ve siyasi ilişkilerinde daha rahat davranabilmek için bu ifadeyi terk etmeye, yok saymaya çalışmaktadır. İslamcılık aynı zamanda emperyalist güçlerin İslami hareket ve oluşumları karalama ifadesi olarak da gündeme getirilmiştir. (Türkmen, 2014b).

Tüm sosyal siyasal kavramlar için geçerli olan şey İslamcılık için de caridir. Sosyal ve siyasal kavramlar tarihi süreç içerisinde oluşan, değişimler geçiren ve tarafların kendi bakış açıları ile anlam yükledikleri kavramlar oldukları için tanımlamada ortak bir söyleme rastlamak zordur. Bu zorluk kavramı biçimlendiren zaman dilimi genişledikçe artmaktadır. İslamcılık kavramı ile kastedilen şey, sadece 1850-1920 arası dönemle sınırlandırıldığında ortak bir tanım ortaya çıkmasa da üzerinde mutabık kalınabilecek belli başlı hususiyetler arz edebilir. Ancak tarih dilimini günümüze kadar genişlettiğimizde kavramı tanımlamak zorlaşmaktadır. Kabaca 1850- 1920 arası İslamcılık anlayışı daha çok Batı sömürgeciliği karşısında İslam dünyasında ihya (yeniden canlanma) ve inşa (oluşum) hareketlerini tanımlamak için kullanılırken; günümüzde İslami muhalefetin iktidara gelme sürecini de içeren daha geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. (Şentürk, 2011, s. 17).

İslamcılık” kavramının Müslümanların tarihsel-kültürel hafızasında, ilmi-ameli müktesabatlarında ya da kavram dağarcığında yer alıp alamadığını anlamak için, 19. Yüzyılda icat edilip edilmediği sorusu sorulabilir. Hamza Türkmen (2015: 38) İslamcılık kavramının modern dönemin ürünü olmadığını, eskiden de Müslüman alimler tarafından kullanıldığını göstermek için Hasan El Eşari’nin Hicri 330’da yazdığı “İslamcıların görüşleri ve Musallilerin ihtilafları” risalesini örnek gösterir. Ancak; kitabın orijinal adı *Makalatü’l-İslamiyyin ve’htilaful-Musallin* şeklindedir. Türkmen’in İslamcılık olarak çevirdiği “İslamiyyin” kelimesi dönemin bazı kaynaklarında “müslimin” olarak da yer almaktadır (Onat, 2003, s. 406). Bu bağlamda “İslamiyyin” kelimesini “İslamcılar” ya da İslamcılık şeklinde değil “Müslümanlar” olarak anlamak mümkündür. Kastedilen “İslamiyyin (müslimin)” kelimesinin Eşari kelim okulunun görüşlerini savunan Müslüman alimleri ifade ettiği söylenebilir.

Modernleşme Osmanlı aydınının gündemine girdiğinde, Müslümanca bir endişe ile fikir imal eden aydınlar uzun süre kendi hareketleri için İslâmıcılık kavramını kullanmamışlardır. “İttihad-ı İslam” projesi/düşüncesi, bünyesinde, sonradan İslamcılık

olarak adlandırılacak, tarz-ı telakkinin nüvelerini taşıyordu. Kavramı ilk defa Namık Kemal 1869 yılında Hürriyet gazetesinde kullanmıştı. Kavram; sonradan Yeni Osmanlı neşriyatlarında, bilhassa Basiret dergisinde tartışılmıştı (Özcan, 2001, s. 470). Dönemin ihtiyaçlarına binaen İttihad-ı İslam asla dönmeyi, şurayı esas almayı hedefliyor ve antiemperyalist bir vizyon geliştiriyordu (Türkmen, 2015, s. 29). Akabinde, milliyetçi-Türkçü cereyanın önderlerinden Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Halim Sabit gibi aydınların 1913-1914 yıllarına kadar Sırât-Müstakîm-Sebîlürreşâd kadrosu içinde yer almaları da II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında İslâmcı-milliyetçi-Batıcı şeklindeki bir ayırımın henüz ortaya çıkmadığını göstermektedir. İslâmcılık ibaresi; muhtemelen ilk defa Ziya Gökalp'in 1913'te Türk Yurdu'nda çıkan "Üç Cereyan" başlıklı çalışmasında yer almıştı. Ancak, bu yeni kavramın herkes tarafından hemen kabul gördüğü söylenemezdi. Babanzâde Ahmed Naim, 1914'te Sebîlürreşâd'da yayımladığı "İslâm'da Davâ-yı Kavmiyyet" başlıklı makalesinde bu kavramı benimsemediğini ifade ediyordu (Özcan, 2001). Said Halim Paşa, 1918'de, İslamcılık kavramını değil de, "İslamlaşmak" ifadesini kullanıyordu. Ona göre İslamlaşmak, "İslamiyet'in inanç, ahlak, yaşayış ve siyasette ait esaslarının tam olarak uygulanması" demektir (Said Halim Paşa, 1998, s. 184). Bu bağlamda İslamlaşmak, "ıslah" kavramına muvazi bir şekilde ele alınıyordu (Türkmen, 2013, s. 14).

İslamcılığın tanımlarına bakılacak olursa, en geniş biçimde tanımlayan isimlerin başında İsmail Kara gelmektedir. Kara, İslamcılığı tanımlarken Said Halim Paşa'nın tanımına normatif bir boyut ekler. İslamcılıkla ilgili şahsi tespit ve tenkitlerini tanıma dahil ederek yeni bir açı kazandırır. Ona göre İslamcılık: "XIX-XX. yüzyılda, İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, siyaset, hukuk, eğitim...) 'yeniden' hayata hakim kılmak ve akılcı bir metodla Müslümanları, İslam dünyasını batı sömürsünden, zâlim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden... kurtarmak; medenîleştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasî, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilir (Kara, 2014b, s. 17). Bu tarifte dikkat çeken husus İslamcılığın modern bir hareket olarak ele alınmasıdır. Tanıma göre, modern bir hareket olarak İslamcılık akılcı bir metoda dayanır. Kara'nın metinlerine aşina olanlar için burada söz konusu edilen "akılcı metodun" Batılı tarz bir düşünme biçimini ihsas ettiği söylenebilir. Bununla birlikte; İslamcılık geleneğe olan mesafesi

üzerinden tanımlanmıştır. Kara'nın yapmış olduğu tarifi bütün İslamcı düşüneyi açıkladığını söylemek zordur. Kara, bu tanımında, Meşrutiyet dönemi İslamcılığını karakterize eden ana hatları sunuyor gibidir. Bütün İslamcılar ve bütün İslamcılık serüveninin “medenileştirmeyi” esas itti haz ettiğini, geleneğe sırtını döndüğünü, “hurafe” diye folk kültüre cephe aldığını, modernist ve eklektik özellikler arz ettiğini iddia etmek fazla genelleyici bir yaklaşım olacaktır. Bununla birlikte tanımın 21. Yüzyıl dünyasında Türkiye İslamcılığını kuşattığını söylemek de zordur.

İslamcılığı bir tür ideoloji olarak ele alan Mümtazer Türköne'nin (2014) tanımında da benzer vurgulara rastlamak mümkündür. Bu tanımlarda tespit ve tenkit el eledir. Gelip dayandığı yer ise İslamcılığın otantik bir vaziyet arz edip etmediği, kendi paradigmasına, terminolojisine sahip olup olmadığıdır. Bu bağlamda, Türköne'nin; İslamcılığı geleneksel İslam'dan titizlikle ayırarak tarihselleştirdiği görülmektedir. Ona göre bir ideoloji olarak İslamcılığı geleneksel İslam'dan ayıran temel fark “Batı'dan gelen akültürasyon sürecinin ürünü olarak, dinin kendisini doğrulama ya da meşrulaştırma biçiminin değişmesidir”. Türköne'ye göre İslamcılık batılı ideolojiler formuyla karşımıza çıkmaktadır. Onların tartışmaya açtığı konuları, onlarla ya da onlara rağmen sürdürerek edilgen bir pozisyon edinir. Bu açıdan kendine has, yön verici ve gündem tayin edici değildir. Bunun en kesin görünüşü, dinin artık doğruluğunu müteal onamada araması, aşkın bir gücün varlığı ve iradesinin dayanak olarak gösterilmesi yerine, tamamıyla rasyonel biçimlerde doğruluk ve haklılık arayışlarına geçilmesidir. İslamcılıkta, İslamiyet'in dünyanın gereklerine uygunluğu ve meşruluğu, tamamıyla akla hitap eden, çağın paradigmalarına uygun tezlerle savunulmaktadır. Meşruluk aşkın bir güce dayanılarak değil, eşyanın tabiatına ve çağın gereklerine uygunluk temalarıyla ispatlanmaktadır.

Nilüfer Göle (2008, s. 30) İslamcılığı, “hem İslam dinin temellerine ve kaynaklarına eleştirel bir geri dönüşle (radikalleşmiş gelenekçilik) hem de Batı modernliği karşısında savunmaya geçmeyi ve asimile olmayı reddeden tutumla yeniden kurgulanmış olan Müslüman kimliğin sorunsallaştırılması” şeklinde tanımlayarak benzer izleği sürdürür. Bu tanım da İslamcılık hem gelenekle hem modernlikle hesaplaşan ve yönünü bulmak için kimliğini sorunsallaştıran bir özne olarak takdim edilir.

Yalçın Akdoğan (2000, s. 311) İslamcılığı, “İslam'ın temel kaynaklarına dönüşü,

zamanın gereklerine göre dinin yeniden yorumlanmasını ve İslam'ın özüne uymayan kavram ve güçlerle mücadeleyi amaçlayan" ilmi ameli bir girişim olarak tanımlarken, İslamcılığa süreğen bir dinamizm kazandıran içtihat kavramına göz kırpmaktadır. Bununla birlikte "İslam'ın özü" ifadesiyle de tarihin ve geleneğin gözden geçirilerek yeniden ayıklanacağı ima edilmektedir. Bu da, Göle'nin tanımının içerdiği vurgulara benzer bir manzarayı çağrıştırmaktadır.

Cihan Aktaş'a (2014, s. 23) göre, İslamcılık, "dini kaynaklardan hareketle bir taraftan dini anlayış ve yaşantıları, diğer taraftan da modern hayat tarzlarını sorgulamaya yol alan güçlü tarihsel bir dalgadır. İslamcılık aynı zamanda, Müslümanların tarihsel hareketi içinde dönem dönem yükselerek İslamiyet'in anlaşılma ve yaşanma biçimlerini teoride ve pratikte tartışmaya açan bir hareket olarak da tanımlanabilir". Aktaş da, İslamcılığın hem gelenek hem de modernizm ile hesaplaşarak şekillendiği düşüncesindedir.

"İslamcılık denildiğinde, artık yapısallaşmış bir ideolojiden ya da dünya görüşünden çok, belirli entelektüellerin düşünsel faaliyetlerinin bütünü kapsayan bir oluşumu kastetmemiz gerekmektedir" diyen Ahmet Çiğdem (2021, s. 130), İslamcılığı ideolojiler sonrası konjonktüre oturtmaya çalışmaktadır. İslamcılık tanımlarında sık sık karşımıza çıkan otantiklik sorunu burada da tartışmaya açılır. Çiğdem'e göre, "İslamcılık, kültürel olarak Batılı kavramların ve değerlerin zemininde kendisini gerçekleştirmektedir. Bu noktadan kalkarak iki hususu vurgulamak gerekmektedir. İslamcı düşünce, tercüme yoluyla devraldığı geleneklere, düşüncelere ve kavramlara özgün herhangi bir katkıda bulunmamaktadır" (Çiğdem, 2021, s. 132).

Ergün Yıldırım (2012, s. 57) da Kara'nın tanımında ve sonraki tanımlamalar da öne çıkarılan modernlik–eklektiklik ve otantiklik izleğini sürdürür. Ona göre, "her şeyden önce İslamcılık, Türkiye modernlik deneyiminde, İslam ve modernlik ilişkilerinin ilk özel deneyimlerinden biri olarak önem taşımaktadır. Çünkü İslamcılık modern tarihsel koşullarda Batı modernliğinin tazyikine karşı İslam'dan ilham alarak tepkiler ve cevaplar geliştirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede İslamiyet bazen modernlikle telif edilmiş, bazen savunulmuş, bazen modernlik içinde yorumlanmış, bazen de modern değerler İslam'a göre yorumlanmıştır".

İslamcılığı "Modern Müslüman özneliğin siyasal arzularına tekabül eden bir ifade

formu olarak tanımlayan” Murat Güzel (2020, s. 11) İslamcılığa dair son dönemde yeni bir ifade bağlamı oluştuğunu ifade eder. Yasin Aktay (2013, s. 837) tam da minvalde, İslamcılığın tarihsel bir hareket olarak tarihi şartların icbar ettiği yeni arayışlara katkıda bulunan bir girişim olduğunu söyler. Ona göre, İslamcılık tanımları, ağırlıklı olarak, kavramı 19. Yüzyıl koşullarındaki bağlama oturtarak yapılmıştır. Bunun olağan sonucu ise koşulların son bulmasıyla birlikte İslamcılığın da son bulacağı şeklinde bir beklentidir. Oysa Aktay, İslamcılığın o dönemde bile Batı ile hesaplaşırken aynı zamanda İslami müktesebatı da süzgeçten geçirdiğini ve sürekli olarak arı-duru bir İslam arayışında olduğunu ileri sürer. Söz konusu olan, “tortulaşmış geleneklerle” mücadele ederken aynı zamanda “asla müracaat” maksadıyla geleneğe yaslanmak arasındaki gerilimli ilişkidir. Aktay; İslamcılığı daha çok bir tarih-gelenek ve kimlik muhasebesi olarak tanımlar.

Yeni yüzyılda İslamcılığın büründüğü yeni biçimlere ilişkin tanım ve tarif çabalarının başında Bilgi ve Düşünce Dergisi’nin “Yeni-İslamcılık” teklifi gelmektedir (Beşer, 2020). Kadir Canatan (2003, s. 27) “Yeni İslamcılık” olarak isimlendirdiği kavramı “eski İslamcılıkla” karşılaştırarak tanımlar. “Yeni İslamcılık hem içerde hem dışarda dünyanın yeni bir okumasına ve dolayısıyla yeni bir dünya görüşüne dayanmaktadır” diyen Canatan, yeni dünya algısının stratejik bir sonuç doğurduğunu savunur. Ona göre Eski-İslamcılık dünyayı bir çatışma arenası olarak okurken Yeni İslamcılık uzlaşmacıdır. Akdoğan (2003, s. 21) Yeni İslamcılığı siyasal olan yerine toplumsal tarafı ağır basan bir hareket olarak tanımlar: “Yeni İslamcılık gücünü toplumsal olandan alma eğilimindedir”.

Bu çalışmada dünya meselelerini, toplumsal hadiseleri, Türkiye’nin ve Doğu-İslam coğrafyasının sorunlarını “İslami bir endişe” ile dile getiren, İslami müktesebata yaslanan, Müslümanca düşünmeyi mesele edinen ve bunu bir kültürel-politik perspektife çeviren kişiler “İslamcı” kabul edilecektir. “Çağın sorularına İslami bir perspektif ile verilen cevaplar” İslamcılığın alemet-i farikası olarak kabul edilebilir. İslamcılar ifadesi bu bakımdan İslamcılığı bir “ideoloji” olarak benimsemiş olan kişiler için değil, dünyaya ve Batı uygarlığına Müslümanca bir nazar ile bakmayı amaçlamış olanlar için kullanılmıştır. Bu tanım, Hasan El Eşari’nin “İslamiyyun” kavramına yakındır; Müslüman aydını/entelektüeli ifade eder.

İslamcılığın, bu çalışmada kullanılan tanımı, İslamcı entelektüel çabanın bazı temel göstergeleri üzerinden yapılacaktır. Bu bağlamda, İslamcılığın varlığından söz edebilmemizi mümkün kılan üç temel göstergeden söz edilebilir. Bunlar belirli bir entelektüel-siyasi tarz-ı telakkinin İslamcılık olarak adlandırılmasını mümkün hale kılan temel unsurlardır.

Öncelikle İslamcılık kendine mahsus bir lügatçe kullanır. Hayatı, varlığı, eşyayı, insanı yorumlarken İslami bir duyarlılık ile hareket eder. Bu duyarlılığın yöneldiği entelektüel merkez İslami mirastır. Bu durumda, İslamcılığın ilk şartı, Hamza Türkmen'in (2014, s. 14) ifadesini ödünç alacak olursak, "olumlu veya olumsuz her kullanımında, mutlaka İslam'la ve Müslümanların aktiviteleriyle irtibatlı olmaktır". Bununla birlikte, kurulan irtibatın da, İsmail Kara'nın (2017a) ifadesiyle "İslami bir endişe" taşıması gerekmektedir. İslamcı bir aydınının gerek şartı Müslüman kimliğidir.

İslamcılığın ikinci temel şartı, 'ümme bilinci' olarak da ifade edebileceğimiz 'öz-diyar algısıdır'. Her ne kadar yerli/mahalli unsurları odak noktası olarak seçen bazı eğilimlerden söz edilebilirse de, bir inanç meselesi kadar siyasi bir proje olarak da ele alınan "ümmeçilik bilinci" İslamcılığın mümeyyiz vasıfları arasındadır. Bu bilinci Yasin Aktay'ın kullandığı biçimde, "Halife sonrası şartlarda İslamcılığın öz-diyar algısı" şeklinde farmüle etmek mümkündür. Hilafeti kurtarmakla başlayan İslamcı çaba, yerini halife sonrası şartlarda uluslararası düzen arayışına bırakmıştır. Hilafet sonrası düzen arayışı, her inşa girişiminde karşısında yerleşik uygarlığı (modern Batı uygarlığını) ve onun değerler manzumesini bulmaktadır.

İslamcı bir tanımı anlamlı kılan üçüncü unsur, onun *differentia specifica*'sını, başka bir ifadeyle mümeyyiz vasfını teşkil eder. Bu çalışmada da üzerinde durulacak olan husus İslamcılığın Batı uygarlığı ve onun en temel değerleri karşısındaki tutum alışıdır. Salman Sayyid'in (2017, s. 226) gösterdiği gibi İslamcılığın varlık şartı "Avrupa'nın kültürel eleştirisi ile siyaset biçimi olarak Avrupa eleştirisinin bulunduğu kavşaktır". İslamcılığın başarısı, kendisini dayandırdığı Batı eleştirilerinin derinliği nispetinde; muhalif bir söylem ve eylem girişimi olarak inşa edilme tarzında gizlidir. Sonuç olarak, İslamcılığın olmazsa olmaz koşulu; Batı evreneselliğini sorgulayıp Batı'nın merkeziliğini yerinden etme potansiyelidir. Çalışmanın ana sorusuna dönecek olursak, İslamcılığın kaderi Batının merkeziliğinin yerinden edilmesi olgusuna bağlıdır.

Bu tez çalışmasında İslamcılık, ‘İslami mirasla irtibat halindeki’ ‘İslami endişe sahibi’ aydınların, halife sonrası koşullarda ümmete dirlik kazandıracak yeni bir uluslararası düzen arayışı içinde kendi varlığını/kimliğini modern Batı uygarlığı ile hesaplaşarak kurduğu bir söylem alanı olarak tanımlanmaktadır. Bu tanıma uyan isimler İslamcı kabul edilecektir.

İslamcılığın tanımından sonra doğumundan günümüze nasıl tasnif edileceğine de bakmak; tez çalışmamızın mantığına/kurgusuna uygun olan sınıflandırmanın nasıl olabileceği hakkında bir sonuç çıkarmak gerekir.

2.5. İslamcılığın/İslamcılarının Sınıflandırılması

Bir cereyan olarak İslamcılığın ve İslamcılarının dönemlendirilmesi ve sınıflandırılması da gerekir. Bugün içinde bulunduğumuz dönemi idrak eden Müslüman muhayyilenin entelektüel katkılarını belirli bir fikri gelenek süreci içinde anlamlandırmak da önemlidir. Bu sebeple, belirli sınıflandırma dönemlendirme teşebbüslerine işaret edildikten sonra tez çalışmasına uygun bir tercih ortaya konulmalıdır.

Hilmi Ziya Ülken (2014), İslamcılığı “kaideci İslamcılar” ve “modernist İslamcılar” şeklinde ikiye ayırmıştır. Kaideci İslamcılar Batılılaşma karşısında seçicidir, Batıdan sadece ilim ve teknik gibi medeniyete taalluk edecek şeyleri talep ederler. Modernist İslamcılar ise değişen dünyanın icaplarına ve çağın icbar ettiği şartlara göre İslami esasları yeniden gözden geçiren ve onları çağdaş uygarlık ile telif etmeye çalışan kimselerdir. Modernist İslamcılık, çağın gerekleri ile dinin buyrukları arasında bir ahenk bulma çabasıdır. Ülken birinciye burun kıvrırken, ikinciye göz kırpmaktadır.

Peyami Safa (2022) benzer bir ayrımla karşımıza çıkar. Ona göre bir tarafta “koyu şeriatçılar” yer alırken, diğer tarafta “münekkitler” yer almaktadır. Şeyhulislam Musa Kazım, Mahmud Esad gibi isimleri “koyu Şeriatçılar” olarak isimlendiren Safa, Şeriatı “hikmet hakikat ve adalet” olarak gören bu isimlerin Şeriatın hükümlerinden zerre kadar sapmaya dahi cevaz vermediklerini ileri sürer. Mehmet Akif ve Said Halim Paşa gibilerini tenkit ruhuna sahip İslamcılar safında görürken, bu isimlerin eleştirel ve dinamik zihniyetleri ile kaba softalardan ayrıldıklarını düşünür. Münekkitler, içtihat kapısının açık tutulması gerektiğinde ısrar ederek, İslam’ı ona bulaşmış hurafe ve ananelerden tasfiye etmeye gayret ederler. Safa’nın da reyi ikinciden yanadır.

Sadık Albayrak’ta (2017) da benzer bir izlek bulmak mümkündür. İslamcı düşüncüyü

“geleneksel İslami düşünceye yaslanan” ve “ondan azade olmaya çalışan” eğilimler şeklinde ikiye ayırmaktadır. İkinci cenahı; tasavvuf karşıtı, reformist, selefi, öze dönüşçü, belirli bir mezhebi takip etmektense mezhepleri birleştirme (telfik) taraftarı olan “yeni müçtehitler hareketi” olarak isimlendirmektedir. Albayrak’a göre, kökleri Afgani ve Abduha uzanan, fikri muhtevasını Meşrutiyet dönemi koşullarının mayaladığı yeni müçtehitler hareketinin öncüleri, kendi içtihatlarını kabul ettirebilmek için, geçmiş müçtehitleri tenkit edip, onların yerine kendilerinin geçeceğini umarak, içtihat hususunda çeşitli izahlar ortaya atmışlardır. Albayrak, bu hareketi İslam fıkhi aleyhinde bir reform hareketi olmakla eleştirir. Albayrak; Ülken ve Safa’dan farklı bir yerde durmaktadır.

Lütfi Bergen (2016) “yerli bir İslamcı düşünüş” ile “tevhidi şuura sahip, dindar, aksiyoncu, ümmetçi Müslümanlık” tanımlarıyla kendini kavramsallaştırmaya çalışan iki tür İslamcılıktan söz eder. Bergen’e göre temel soru, “topraksız bir ümmetin çocukları mı olacağız? Yoksa İslam’ın mührünü vurduğu bir toprağın vatan olmaktan asla çıkmayacağı fikrinden mi hareket edeceğiz” sorusudur. Bergen yerlilik ile Sünni doktrin, Ümmetçilik ile de Şia-Mutezili doktrin arasında organik bir bağ olduğu düşüncesindedir. Ona göre, Türkiye’de İslamcılık işte bu ikinci damardan akmaktadır.

Bünyamin Bezci ve Nebi Miş (2012) “İslamcılığın Dönüşümünü Tartışmak: İslamcılığın Dört Hali ve Muhafazakarlaşmak” adlı makalelerinde İslamcılığı 1) toplumsal 2) siyasal 3) düşünsel 4) bireysel İslamcılık şeklinde sınıflandırmışlardır. “Toplumsal İslamcılar”, siyasal alandan sarfı nazar ederek toplum ve nesil inşasına önem verirlerken, “Siyasal İslamcılar” mücadelenin politik boyutuna ehemmiyet göstermektedirler. Siyasi karar merkezlerine etki etmeden sosyal kültürel dönüşümün mümkün olmayacağına inanırlar. “Düşünsel İslamcılar”, İslamcılığın ilmi tarafına ağırlık vererek sosyal siyasal çabaları entelektüel açıdan tahkim etmenin önemine dikkat çekerlerken, “bireysel İslamcılar” ise ferdi olarak kul bilinciyle Müslümanın evvela kendini inşa etmesi gerektiğine inanırlar. Onlar için İslam toplumsal-siyasal-ideolojik gayelerin fevkindedir.

Ali Bulaç (2014); İslamcıların üç ana dönemde, üç farklı tarz-ı telakkiye sahip olduklarını ve İslamcılıkla ilgili dönemselleştirmenin buna göre yapılabileceğini savunur. 1850-1924 yılları arası İslamcılık Birinci Nesli; 1950-2000 yılları İkinci Nesli

ifade ederken 21. Yüzyılla birlikte üçüncü nesil İslamcılar sahne almıştır. Bulaç kendi tasnifini “referans çerçevesi”, “politik tema-yönelim” ve “önderlik profili”nden oluşan üç parametre üzerinden şekillendirmiştir. Buna göre, birinci nesil İslamcılığın referans çerçevesini “öze dönüş”, “içtihat kapısının açık tutulması” ve “cihad motivasyonu” oluşturur. Politik tema ve yönelimleri “devletin kurtarılmasına” matuftur. Birinci neslin kanaat önderleri ya da entelektüelleri ise “aydın-ulema” niteliğine sahip kimselerdir. İkinci nesil İslamcılarının referans çerçevesi “modern- ulus devlet”, politik tema ve yönelimi “İslam devleti ve İslam toplumu”, önder profili ise İslami ilimlere vukufiyeti zayıf, Batılı eğitimden geçmiş bilim adamı, doktor, hukukçu, edebiyatçı gibi mesleklerden gelen aydınlardır. Bulaç, üçüncü nesil olarak adlandırdığı İslamcılığı 28 Şubatla su yüzüne çıkan bir hareket olarak görür. Ona göre, bu nesil bir anda kucağında bulduğu iktidarın doğası ve modern yapısı üzerine yeterince ve derinlikli bir fikir imal edemediğinden yeni bir dünya tahayyülü imkanını iskalamıştır. Bu sınıflandırmada da İslamcılığın yeni yüzyıla girerken dinamizmini yitirdiği, iktidara ve müesses nizamına angaje olduğu şeklinde bir önerme kendini hissettirmektedir.

İhsan Eliaçık (2002) “*Yirminci Yüzyıl İslam Siyaset Düşüncesinde Üç Evrilme*” başlıklı yazısında Gazali’den Afgani’ye kadar yeni bir şey vazedilmediğini iddia eder. Afgani’den sonraki ilmi-ameli çabaları ise üç ayrı döneme ayırarak sınıflandırır. Bunlar sırasıyla “devleti kurtarma”, “devleti kurma” ve “devleti anlama” dönemleri olarak isimlendirilebilir. İslamcılık düşüncesi radikalizmden realizme doğru seyreder. Eliaçık devleti kurma ve devleti anlama dönemlerinin entelektüel kurucu isimlerine de değinir. Bu sınıflandırmada, Ali Bulaç’ın kurguladığı “politik tema- yönelim” ve “önderlik profili” parametrelerine benzer taraflar bulunduğu söylenebilir.

Bedri Gencer (2015) sınıflandırmasını “İslami düşünüş tarzındaki değişimin tahliline yarayacak Webergil ideal tipler” olarak tarif ettiği “Müslüman aydınların yetişme kanallarını” karakterize eden “Medrese-tekke-mektep” ayırımına dayandırır. Ona göre, “yetişme tarzı düşünüş tarzını belirlediği içindir ki, medrese- tekke- mektep, az çok düşünüş tarzlarını belirler”. Bu sınıflandırmanın dönemsel karşılığını ise şu şekilde yapmaktadır: 1839-1922: medrese nesli, 1923-1980: tekke nesli, 1980 sonrası: mektep nesli. Gencer’e göre Medrese neslinin öncü tipi ulema iken, tekke neslinin öncü tipi üdebadır. Medrese ehlinin şeriatı koruma çabaları tasavvuf karşıtı bir damar oluştururken, tekkenin geri dönüşü, tedrisatta mektepli olmalarına rağmen Nakşiliğe

intisap eden Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu vesilesiyledir. Mektep neslinde ise meslekten akademisyen olan İslamcılar ön plana çıkmaktadır.

Hulusi Şentürk (2019) sınıflandırmasını dönemler üzerinden yapar. Her dönemin konjonktürel koşulları İslamcılığı da kendi rengine boyar. Yazar, Meşrutiyet Dönemi İslamcılığını “İslamcılığın Doğuşu” olarak isimlendirirken, ikinci evreyi 1923-1945 arası döneme yerleştirir. Üçüncü dönem İslamcılık 1945-1960 arasında şekillenirken 1960-1980 arası dönemin İslamcılığı yeni bir boyut kazanır. 1980’den sonraki süreç ayrı bir İslamcılık tarzına şahitlik eder.

Hamza Türkmen (2014) ise İslamcılığı dönemlere göre değil eğilimlere göre sınıflandır. Ona göre, “iç çürümeye ve Batılı paradigmanın kuşatmasına karşı tekrar ayağa kalkmak amacıyla çözüm arayan Müslümanlar, farklı yaklaşımlar taşımaktadır. Bu yaklaşımlar üç ana perspektifi, eğilimi/damarı temsil etmektedir. 1) Gelenekçi Tutum 2) Modernist Tutum 3) Islahatçı Tutum. Türkmen (2014, s. 109) bu üç farklı tutumun üç farklı eğilime dayandığını düşünmektedir. Gelenekçi tutum; “taklitçilik- muhafazakarlık- direnişle” karakterizedir. modernist tutum “akılcılık- ilerlemecilik- uzlaşmayla” temayüz eder. Islahatçı tutum ise “içtiha-ihyacılık-direniş” kavramlarıyla kristalize olur. Türkmen’in Meşrutiyet dönemi İslamcılığına yakın bir pozisyon aldığı söylenebilir. Geleneğin modernite ile hesaplaşma açısından taşıdığı imkanları hesaba katmayan bu tavrın tezde yer alacak 21. Yüzyıl İslamcı metinlerini doğru tahlil edebildiğini söylemek zordur.

Ergün Yıldırım (2012) İslamcılığın başlangıcından itibaren üç politik aşamadan geçtiğini ileri sürer. İslamcılık ona göre, “19. Yüzyıl’da, Batı hegemonyasına karşı devleti kurtarma mücadelesi, 1924 yılından sonra devlet kurma ve 1990’lardan sonra devleti değiştirme” şeklinde üç temel siyasi yönelime sahip olmuştur. İslamcılığın ajandası her dönemin siyasi koşullarına göre şekillenmiştir. Emperyalist tazyike karşı var olma mücadelesi devleti kurtarma refleksi doğururken, soğuk savaş döneminin çatışmacı ve ideolojik retoriği İslamcılığı da kendi rengine boyamış ve halife sonrası koşullarda İslam devletinin yeniden inşası ana gündemi oluşturmuştur. Ergün’e göre 1990 sonrası konjonktürün karakterini oluşturan çok kültürlülük, demokrasi, sivil toplum tartışmaları İslamcılığın da lügatine girmiş ve çatışmacı değil uyumlu bir İslamcılık neşvü nema bulmuştur. Bu sınıflandırma dünya sistemi ve çağın koşulları

karşısında bir “çıkış” yoklaması yapan İslami endişeyi hesaba katma açısından önem arz etse de sadece devlet odaklı bir okuma olması sebebiyle sorunludur.

Yukarıdaki sınıflandırmaların hem tipoloji hem dönemsel olarak 19.yy-21.yy arası döneme açıklık kazandırma çabaları oldukları söylenebilir. Ancak bu tasnifler ağırlıklı olarak Türkiye İslamcılarını düşünsel eğilimlerine odaklanmaktadır. Oysa, İslamcılar da herkes gibi “bir dünyanın içine doğmuşlardır”. Bu dünya onlara verilidir. Onlar bu verili dünya bağlamında fikir imal ederler. Bu verili dünyanın onlara dayattığı şeylere itibar ya da itiraz ederek karakter kazanırlar. Bu bir kişisel seçimdir. Tezin de ana sorusunu oluşturacak şey tam da burada devreye girer: İslamcılar Türkiye’ye ve alem-i İslam’a, Batı uygarlığı ve dünya sistemi karşısında nasıl bir “çıkış yolu” önermişlerdir? Bu çıkış yolu, Türkiye’nin ve Müslümanların karşısına hangi imkanları çıkarmıştır? Bu sorular çalışmada başka bir sınıflandırma kullanmayı gerekli hale getirmiştir. İslamcılarının modern Batı uygarlığı tasavvuru Batı’nın da içinde (hatta merkezinde) bulunduğu küresel-siyasal konjonktür bağlamında sınıflandırılacaktır. Bu durumda üç farklı dönem karşımıza çıkmaktadır. Böylece; İslamcılığının modern Batı uygarlığı tasavvurunu üç dönemde ele almak olanaklıdır:

- 1) Batı uygarlığının mutlak egemenliğindeki 19. Yüzyılda İslamcılarının “çıkış” arayışı: Buna “kurtuluş” çabaları demek de mümkündür. İslamcılığın bu dönemdeki tutumunu belirleyen ana etken, ‘galip Batı’ karşısındaki konumudur. Yenilmişlik psikozu ve düşmanın silahıyla silahlanarak ona galebe çalma arzusunun yöneldiği İslamcı tutum, Batı tasavvurunu belirleyen ana hatlardır.
- 2) Dünyanın komünizm ve kapitalizm (liberalizm) kamplarına bölündüğü iki kutuplu dünyada İslamcılarının çıkış arayışı: Batı artık ortadan ikiye bölünmüş ve Batı egemenliği iki merkezli hale gelmiştir; liberalizm ve toplumculuk hakim iki ekonomi-politik eğilim olarak öne çıkmıştır. “Bir üçüncü yol arayışı” içindeki İslamcılara bu Batı uygarlığı nasıl görünmüştür? Araştırma/soruşturma nesnesi (Batı uygarlığı) aynıdır, ancak bu nesnenin büründüğü yeni çehreler ve İslamcı dünyanın değişen koşulları ve “acil ihtiyaçları” yeni bir tasavvur üretmiştir. Kısaca, iki kutuplu dünyada İslamcı muhayyile Batı uygarlığını nasıl tahayyül etmiştir? İslami endişe komünizm ve kapitalizm kısılcığında bir üçüncü yol

olarak neleri önermektedir?

- 3) 21. Yüzyılda ise Batı egemenliğı tek merkezli (ABD) hale gelmiş, Batı-dışı toplumlar ise kendilerini yeniden ifade edebilme imkanı yakalamıştır. Batı devletler sistemi istikrar kazanıp tek kutuplu bir sürece evrilirken, Batı-dışı kadim uygarlık merkezleri, Çin, Hindistan ve İslam dünyası kendi miraslarına 19. Yüzyıla nispetle daha fazla eğilmişlerdir. Bu yüzyılın ilk çeyreğı için, Batı uygarlığının irtifa kaybettiğı, bununla birlikte sistemik bir kriz içine girdiğı, Asya başta olmak üzere kadim medeniyet havzalarının canlanma eğilimi gösterdikleri de söylenebilir. Bu çağda artık Batı ne mutlak güçtür; ne de iki kutuplu bir vaziyet arz etmektedir. “Çok kutuplu” olarak tarif edilebilecek yeni çağ, İslamcılar açısından yeni soruları/sorunları beraberinde getirmektedir. Yeni bir medeniyet tasavvuru ile birlikte yeni bir paradigma arayışı çağın icapları ile birleştğinde Müslüman aydın için yeni bir entelektüel arayış başlamıştır. Bu çağa İslamcılarının neler söylediğinin analizi ve tartışması tezin odak noktasıdır. Tekrarlayacak olursak, araştırma/soruşturma nesnesi olarak Batı uygarlığı, araştırılan/soruşturan özneye (İslamcılara) her seferinde farklı bir yüzünü göstermektedir. O halde, Batı’nın yeni İslamcı muhayyilede nasıl tasvir edildiğı sorulmalıdır.

Bu üç dönemde Türkiye’de İslamcılar, dünya sistemi karşısında kendisine itibarlı bir yer arayan Türkiye’ye ve onun aydınına ne sunabilmiştir? “Çağın ruhunu” nereye kadar kabul edip nerelerde itiraz etmişlerdir? Batı kavramını constructive outside(kurucu dışarısı) biçiminde verimli bir “ötekine” dönüştürebilmişler midir? Bu ve benzeri sorular İslamcılarının Türkiye ve İslam dünyası açısından “işlevselliğini” de ortaya koyacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAMCI MİRAS

İslam dünyası ve onun merkezi konumundaki Osmanlı İmparatorluğu 18. Yüzyılın ortalarından itibaren Batının askeri üstünlüğü karşısında irtifa kaybetmişti. Zamanla savaş meydanlarında kendini iyiden iyiye hissettiren bu asimetrik güç durumu fiili sonuçlar doğuracaktı. 1774'te Küçük Kaynarca Antlaşması ile birlikte İmparatorluk artık iç işlerine bile müdahale edilecek duruma düşmüş, 1798'de Napolyon Mısır'ı işgal etmiş, Girit'te ayaklanmaların şiddeti artar olmuştu. Bununla birlikte İngilizlerin yoğun Müslüman nüfusa sahip Hindistan'ı işgal etmeleri, Afganistan ve Afrika'nın kolanizasyonu Müslümanlarda büyük bir travmaya yol açacaktı (Bostan, 2014, s. 72). İslam dünyasının en büyük temsilcisi durumundaki Osmanlı Devleti'nin 19 Yüzyıldan itibaren daha da hızlanan bir zayıflama süreci içine girmişti. Batının sanayileşme ile eriştiği büyük güç ve Osmanlı'nın doğu sorunu adı altında tasfiyesini ön gören politikalarına, Osmanlı'nın kendi iç handikapları da eklenince devlet için oldukça vahim bir tablo ortaya çıkmıştı. İşte bu dönemlere denk gelen ve İkinci Meşruiyet döneminde daha sistematik ve etkin hale gelen fikir hareketlerinin ortak temel sorunsalı, Osmanlının içine düştüğü bu durumdan nasıl kurtulacağı ve eski ihtişamlı günlerine nasıl döneceği şeklinde tezahür etmişti (Bilge, 2015, s. 25). İslamcılık Batı emperyalizminin tazyiki altında varoluş mücadelesi veren bir dünyanın “çıkış yollarından” biri olarak anlam kazandı.

3.1. Batı'nın Mutlak Egemenliğinde İslamcıların Batı Tasavvuru

1904 yılında Yusuf Akçura *Üç Tarz-ı Siyaset* adlı makalesinde zor durumundaki İmparatorluğun nasıl kurtulabileceği hakkında bir değerlendirme kaleme almıştı. Ona göre, üç “tarz-ı siyaset” kurtuluş adına üç farklı reçete sunmaktaydı. Bunlar; bütün Osmanlı unsurlarını dini etnik köklerine bakmaksızın tek bir kimlik ve ideal etrafında

birleştiren Osmanlıcılık cereyanı, her yere pıtrak gibi yayılan ulusal bilinçlerin yerli bir tezahürü olarak billurlaşan Türkçülük ve hilafet sancağı altında bütün Müslümanların birliğini hedefleyen İslamcılık cereyanlarıydı (Mert, 2014).

Bir tarz-ı telakki olarak İslamcılar “muzaffer Avrupa’nın” bu gücü nasıl devşirdiğini anlamaya çalışmışlar, İslam dünyasını içinde bulunduğu buhranlı durumdankurtarmanın yollarını aramışlardı. Ancak onların kesinlikle “aceleleri” vardı. Bir “kurtuluş ideolojisi” (Mert, 2014, s. 412) olarak sahne alan İslamcılığın kılı kırk yaracak zamanı yoktu. “Din ü devlet, mülk ü millet tehdit altındaydı” (Kara, 2014 s. 37) İsmail Kara’nın (2014, s. 37) çarpıcı ifadeleriyle “Batı, Müslümanların üzerine gelen bir seyl-i huruşan gibiydi. Bu coşkun sel her önüne çıkana devirmekte, her önüne kattığını sürüklemekte, her alanı işgal etmekteydi”. Batının üstünlüğüne mukabil İslam dünyasının “geri kaldığına” olan inanç ise İslamcılarının “neredeyse üzerinde “icma ettikleri” bir meseleydi.

O halde bu “coşkun sele”, nam-ı diğer Batı’ya, üstünlüğünü veren esas şey neydi? Bu üstünlük İslamcılarca manevi ve itikadi gerekçelerle açıklanamazdı; o halde gelişim manevi sahada değil maddi planda cereyan etmekteydi. İslamcılarının Batı’ya yönelik ilk dönem yaklaşımlarında böyle bir ayırım belirmişti. Bu dönemin İslamcıları Batı karşısında ikircikli bir tavır içinde olmuşlardı. Kazanan Batı, onlar için İsmail Kara’nın (2013) ifadesiyle “hem merci-i taklit” hem “düşman” hükmündeydi. Düşmandı, çünkü öncelikle küfrü temsil ediyordu; kan döküyor, can alıyor, İslam ülkelerini işgal ediyor, sömürgeleştiriyordu. Taklit mercii idi, çünkü Batı tasallutundan kurtulmak için Batı kadar güçlü olmak icap ediyor, onun medeniyet unsurlarını benimsemek, tekniğini kullanmak, bilimine sahip olmak, yani “galip ve mütehakkim olan düşmanın silahıyla silahlanmak” gerekiyordu. Batı; bazı yönleriyle taklit edilebilirdi; ancak inanç ve itikat bakımından mutlak olarak reddedilmeliydi. Dönemin İslamcıları, kendi manevi-kültürel değerlerinin üstünlüğünden emindi.

“Merci-i taklit” ile “diyar- ı küfür” ikilemini farklı ifadelerle İstiklal Marşışairinde de bulmak mümkündü. Akif bir yandan “asrın idrakine söyletmeliyiz İslam’ı” derken diğer yandan bu asrın gücünü “tek dişi kalmış canavar” şeklinde takdim etmekteydi (Yıldırım, 2012, s. 282). “Asrın idraki” ile “tek dişi kalmış canavar” ikilemi, ya da “taklit mercii olarak Batı” ile “diyar-ı küfür” olarak Batı dikatomisi Müslümanların zihninde Batı’nın

ortadan ikiye ayrıldığıının göstergeleriydi. Tanıl Bora'nın (2018, s. 417) ifadeleriyle Batıya bakışta “gıpta-nefret gerilimi” hakimdi. “İslamcıların Batı uygarlığı ne karşı hisleri adavet ve rekabetin, sevgi ve nefretinkarışımı bir ambivalanstı” (Gencer, 2019, s. 322). Bunun olağan sonucu Uygarlığın maddi veçheleriyle manevi yüzlerini birbirinden ayırmaktı. Bununla birlikte içmuhasabe kabilinden tarihi-geleneksel İslam tecrübesinin de gözden geçirilmesi gerekecekti. Sorun İslam'ın “kendisinde” olmadığına göre “yorumundaydı”. İslamcılar, kendi çehrelerini Batı'nın yüzlerine tuttukları aynada seyrediyorlardı. Tıpkı “iyi Batı- kötü Batı” ayrımı gibi iyi gelenek kötü gelenek ayrımı da hasıl olmuş, kendi mirasını da Batı gibi ortadan ikiye bölmek durumunda kalmışlardı. Kemal Karpat'ın (2013, s. 24) dediği gibi İslamcılık, Müslüman aydınlar için sadece Batı sömürgeciliğine karşı siyasi ve kültürel bir öz savunma zırhı değil, aynı zamanda kendi kendini yenileme ve ilerlemearacıydı.

“İlim, fen ve medeniyet merkezi” bir Batı'nın seviyesine ulaşmak için; “sömürgeci, ahlaksız, kafir, işgalci” bir Batı'dan kurtulmak gerekiyordu. Olumlu şeylerin atfedildiği Batı olumsuz taraflarından ayıklanarak temessül edilmeliydi. Aynı şekilde bizi muzaffer kılacak şanlı ve “gerçek bir İslam'a” ulaşmak için de hurafelerle bezenmiş, bidatlara bulaşmış “tarihi İslam'dan” kurtulmak gerekirdi. Batı'yı ve İslam'ı ortadan ikiye ayırmak pratik hedeflere dönük pragmatik çabalardı (Kara, 2014, s. 39). Tevhidi düşünmeye alışmış olan Müslüman zihni açısından bir paradoksa işaret etmekteolan bu Kartezyen mantık (Bulaç, 2014, s. 62) oryantalist tahayyülün Batı-dışı toplumlara yönelttiği psikolojik harp mahiyetindeki “dinin mani-i terakki” olduğu ithamıyla sıkı bir irtibat halindeydi (Kurtoğlu, 2014, s. 202). İslam'ın ilerlemeye mani olmadığı hatta onu teşvik ettiği, Hilmi Ziya Ülken'in (2014, s. 397) ifadeleriyle “çağın icapları ile dinin inancı arasında ahenk” kurulduğunda gerçek bir medeniyet sentezi yaratılacağı inancı hakimdi. Böylece “yeni çağa uygun bir kalkış noktası” (Aktaş, 2008, s. 70) arayışı İslamcılar için Batı'yı entelektüel olmaktan ziyade enstrümental bir şeye dönüştürdü. Onlar Batı'nın sahip olduğu maddi imkanları -felsefik tarihi bağlamı üzerinde durmadan- aktarma telaşı içindeydiler. Din ile modernleşmenin maddi neticeleri arasında “bir uyum ve uzlaşma bölgesi” (Kara, 2018, s. 27) arıyorlardı.

Dönemin “gerçek bir tercümanı olarak konuşup yazan” (Kara, 2013, s. 92) Akif'in düşünceleri, erken dönem İslamcıların Batı tasavvuru hakkında temsili nitelikler arz etmekteydi. Akif (1327, s. 357) Doğu ve Batı uygarlıkları konusunda kategorik bir

bakışa sahip değildi. Ne varsa Şarkta vardır diyenlere de, her şeyi Batıda arayıp her çözümü orda bulmaya çalışanlara da itibar edilmemesi gerektiğini söylüyordu. İki aşırı yaklaşım olarak gördüğü mezkur yorumların Doğuyu ve Batıyı eksik tanımakla malul olduğu fikrindeydi. Ona göre Batı uygarlığı ne her şeyiyle iyi ne de her şeyiyle kötüydü. “Avrupalıların ilimleri, irfanları, medeniyetteki, sanayideki terakkileri inkar olunur şey değildir” diyen Akif (1336, s. 250) bununla birlikte, Batı’nın emperyalist yüzüne de dikkat çekiyordu. İstiklal marşındaki “tek dişi kalmış canavar” dizesi “Batı’nın ahlaki zevaline okunmuş bir kahır” (Bora, 2018, s. 417) gibiydi. Akif’e göre, emperyalist Batı uygarlığı kendi mülevves emellerine ulaşmaya çalışırken insanlar arasına kavmiyetçi-mezhepçi fitneler sokarak toplumları bölmeye çalışmıştı. Kafkaslarda, Balkanlarda yapılan etnik temizlikleri örnek göstererek Bulgarların Pomaklara yaptığı zulmü Batı zihniyetinin Müslümanlara yönelik yaklaşımlarının karakteristik bir tezahürü olarak görüyordu. Bu sebeple ilmi ve fenni gelişmişlik seviyesine hayranlık duyduğu Batı’nın “medeniyet-i fazıla” özellikleri göstermekten uzak olduğunu düşünüyordu (Aydın, 2012, s. 68). Zaten Akif için, Cihan Harbinin patlak vermesi maddiyatta terakki eden Batının maneviyatta çöküşünün izharı ve ikrarıydı (Bora, 2018, s. 417).

Modern zamanlarda ilerleme ve kalkınmanın adresi Batı uygarlığı olsa da İslam dünyası Batı’dan, kültürün maddi veçheleri olan ilmi-fenni şeyleri almakla yetinmeli, ancak örf adet ve inanç gibi manevi değerler manzumesini Akif’in ifadesiyle “gümrük kapısında” bırakmalıydı (Bulaç, 2014, s. 60). Akif kendi kültürel kimliğini ve geleneğini muhafaza ederek kalkındığı için Japon modelini örnek bir tecrübe olarak sunuyordu (Bulaç, 2014, s. 63). Akif’in etrafındaki insanlar da benzer fikirler ve endişeler içindeydi, çünkü istikametleri ve beklentileri benzerdi (Kara, 2017a, s. 151).

Erken dönem İslamcıların Batı tasavvuru modernleşme olgusuyla ele ele yürüyordu; çünkü Batı kendisini modernizm biçiminde takdim etmekteydi (Yıldırım, 2012, s. 282). İslamcılar da, İslam’ın bekası ile devletin bekasını bir gördükleri için, devleti ayağa kaldırarak ıslahat hareketlerini dini de tecdit edecek biçiminde uygulamayı uygun görmüşlerdi (Kara, 2019, s. 32). Zira onlar İslam dünyasında dinin çöküşü ile devletin çöküşünü aynı çizgide algılamışlardı (Kara, 2017a, s. 365). Yahya Kemal’in “Galip et, çünkü bu son ordusudur İslam’ın” dizeleri bu endişenin/haykırışın şairane beyanıydı.

İslamiyet, doğuşundan itibaren muzaffer bir güç olmuş ve bu nedenle Batı’nın

kendilerine üstünlük kurmalarını açıklama ihtiyacı İslamcı gündemi meşgul etmişti. Batının ilk geniş çaplı darbesi İslamcı aydınların zihnini sürekli olarak meşgul ediyordu. Dönemin İslamcıları, İsmail Kara'nın (2014, s. 38) ifadesiyle “tedafüi/savunmacı bir halet-i ruhiye içine gömülmüş olarak fikirlerini serdediyorlardı”. Batı'nın egemen konumu nedeniyle İslamcılar soru soran, inşa eden taraf değil; cevap veren ve çıkış yolu arayan taraftı. Çağın hakim gücü Batı uygarlığı, moda kavramı ise progress (ilerleme) nosyonuydu. İlerleme (terakki) neredeyse Uygarlığın mütemmim cüzü (ayrılmaz parçası) olarak telakki ediliyordu. Oryantalist Ernest Renan'ın İslam dinini “mani-i terakki” olarak itham etmesi Müslüman düşünürlerde şiddetli bir aksülamel oluşturdu. Buna yönelik reddiyeler yazılsa da tartışmanın bağlamını ve soru soran tarafını Batı oluşturduğu için İslamcılar aynı retoriğin mantığı içinde ve aynı paradigma çizgisinde düşünmeye mecbur kalmışlardı. “Kurtuluş ve tekakki merkezli” (Kara, 2014, s. 42) Batılı söylemin neticesinde, Müslümanlar da zamanı lineer bir mantık içinde (Bulaç, 2014, s. 61) kavramaya başlamışlardı. Bu mantık neticesinde İslami kaynaklar da yeniden cerh ve tadile tabi tutuluyor, çağın icaplarına cevap verecek biçimde yeniden yorumlanıyordu. Kavramların semantik anlam kaymaları hep bu “acil ihtiyaca” verilmiş pratik-pragmatik cevaplardı. “Hiç bilenle bilmeyen bir olur mu”, İlim Çin’de bile olsa alınız”, “hikmet müminin yitiğidir” “düşmanın silahıyla silahlanın” gibi çokça zikredilen ayet, hadis ya da vecizeler Ahmet Cevdet Paşa'nın ifadesiyle “Alem-i Medeniyetin terakkiyat-ı hazırası” (akt, Oktay, 2017, s. 51) mucibince seferber ediliyordu. Batının maddi gücüne erişmek ve manevi olarak onu ikame etmek asıl hedefti. Batı ilmine fennine aşılınmış İslam inancının yaratacağı sonuç İslamcıların “çıkış yolu”, “kurtuluş reçetesi”ydi”. Esas soru “kendimiz kalarak nasıl Avrupalılaşıcağız şeklinde sorulmuş ve Avrupa'nın terakkiyatı büyük ölçüde maddi (teknik-teknolojik) alanla sınırlı kabul edilmiştir (Kara, 2018).

3.2. İki kutuplu Dünyada İslamcıların Batı Uygarlığı Tasavvuru

İkinci cihan harbi sonrasında Amerika Birleşik Devletleri'nin egemen bir güç haline gelmesi, Sovyetlerin de karşıt bir kampı temsil etmesiyle sonuçlandı. Bunun sonucunda ideolojik kamplaşma liberalizm-komünizm şeklinde bir çatallanmaya göre şekillenmişti. Müslüman entelektüel muhayyile bu kamplaşmada üçüncü bir yol arayışı olarak temayüz etmekteydi. Batılı ideolojilere karşı İslami miras gözden geçirilerek seçenek haline getirilmeye çalışıldı. Bu dönemin ana hatlarını ya da sinir uçlarını muhtasar bir

şekilde sunabilmek için belirli İslamcı figürlere müracaat etmek gerekecektir.

3.2.1. Necip Fazıl Kısakürek ve Büyük Doğu

Cumhuriyet dönemi Türkiye İslamcılığının en önemli temsilcisinin Necip Fazıl Kısakürek olduğunu söylemek mümkündür. NFK, Cumhuriyet dönemi İslamcılığının üslubunun şekillenmesinde, usulünün netleşmesinde ve muhtevasının belirmesinde başat bir yere sahiptir (Yıldırım, 2018, s. 13). Müslüman filozofların Aristo'ya yakıştırdıkları muallim-i evvel (ilk öğretmen) sıfatını pek ala İslamcılık serüveni söz konusu edildiğinde NFK için kullanmak ve onu İslamcıların “muallim-i evveli” (Güzel, 2019) şeklinde takdim etmek bile mümkündür. NFK, tedrisinden geçenlerin ya da kendisine sıcaklık duyanların ifadesiyle “üstad Necip Fazıl”, Batı hakkında serdettikleri ile de İslamcılar için istikamet tayin edici bir ağırlığa sahiptir. Soğuk savaş koşullarının ikiye ayırdığı dünyada NFK, kapitalizm ile sosyalizm çekişmesinde İslam'ı müstakil bir üçüncü yol şeklinde sistemleştirmeye ve onu sanat, edebiyat, siyaset, felsefe gibi alanlara teşmil etmeye çalışmıştır. “Hem kapitalizme hem komünizme alternatif bir nizam olarak İslami bir ideoloji üreten (Duran, 2014, s. 130) NFK, ideolojiler dünyasında İslamcılığın “idelocya” örgüsünü işlemekle meşgul olmuştur. Sezai Karakoç'un (2017, ss. 34-35) ifadeleriyle söyleyecek olursak; “ideolojiler çağında” yaşayan NFK, İslam'ı “iki dünya canavarının, kızıl ve kara canavarın elinden kurtarmak ve İslam'ı ayrı ve üçüncü blok olarak kendi toprağında hüküm sahibi kılmak” için bir “düşünce cihadi” gerçekleştirmiştir. Bu cehdin mihverinde, Meşrutiyet İslamcılarında olduğu gibi “Batı uygarlığı” vardır. “Mesele Batıyı anlamak” diyen NFK (2007, s. 41), “bütün mazi ve tarih hükümlerinin özü halinde bugün Doğunun Batıya karşı nasıl bir anlayış takınacağı” sorusunu “davanın en nazik istikameti” olarak görmektedir.

NFK, Doğu-Batı arasında bir dikotomi kurar ve Doğu-Batı ayrımını keskin bir karşıtlığa dönüştürür. Doğu derken Japonya dışında Çin, Hindistan, Mezopotamya, Küçük Asya ve çevrelerini içine alan geniş bir coğrafyayı Büyük Doğu kavramı içindeki Doğu terimiyle ise sadece İslam coğrafyasını kasteder (Bilge, 2015, s. 55). Batı uygarlığı ise, öncelikle ve özellikle Amerika ve Avrupa demektir; bu hat ona göre, Büyük Asya'nın “düşman sahasını” teşkil etmektedir. Bu minvalde, Afrika'yı Büyük Asya'ya dahil eden NFK, Avusturalya'yı Batı cephesinde sayar (Kısakürek, 2007, s. 214).

NFK, Batının coğrafik sınırları aşan bir iç mantığa, sui generis bir karaktere sahip

olduğunu ileri sürer. Ona göre, Batıyı kendine has bir uygarlık yapan tarihsel uğraklar vardır. Rönesans ile birlikte esas atılımını yapan Modern Batı uygarlığının “aklı ve plastik zevki” Yunanda (Kısakürek, 2007, s. 30), “nizam anlayışı” Roma da (Kısakürek, 2007, s. 31) “ahlak ve imanı” ise Hristiyanlıkta (Kısakürek, 2007, s. 43) mayalanmıştır. “Romalılaşmış, Hristiyanlaşmış ve eski Yunan’ın zihni nizamına teslim olmuş her toprak Avrupa’ya bağlıdır” (Kısakürek, 2007, s. 25). Bu Avrupa/Garp/Batı, ona göre, aşağı yukarı şu temel unsurlardan mürekkeptir: “metot, sistem, akılla maddeye tahakküm sistemi, laboratuvar tecrübesi, Yunani ve hendesi zevk (Kısakürek, 2007, s. 75).

NFK’nin yukarda sayılan üç unsurdan (Yunan, Roma, Hristiyanlık) müteşekkil Modern Batı uygarlığı tasavvurunu detaylandırmak yerinde olacaktır. Öncelikle; her zaman “ya hep ya hiç” tavrında olan NFK’nin (Özdenören, 2015, s. 15) Batı konusunda tamamen reddiyeci bir pozisyon almadığı belirtilmelidir. O Batıyı ortadan ikiye bölünebilir, iyisi kötüsünden ayıklanabilir bir tür bileşke olarak tasavvur eder: “Batı dünyasını ikiye bölüp, ilk yarısını mükemmel, ikinci yarısını da esfel” (Kısakürek, 2007, s. 486) olarak tarif edebileceğimizi savunan NFK’nin Batı uygarlığının “mükemmel” ve “esfel” taraflarına dair mütalaalarına bakılmalıdır.

Meşrutiyet İslamcılığına hakim olan Batıya karşı kartezyen mantığın, “iyi Batı- kötü Batı” ayrımının benzerini NFK temsilinde Cumhuriyet dönemi İslamcılığında da bulmak mümkündür. Batı uygarlığının madde planındaki atılımlarını, müspet bilimlerdeki başarılarını, teknolojik kazanımlarını anlamaya, tüm bunları İslam tefekkürü içinde bir yere oturtmaya gayret eden NFK için, Batı uygarlığı üzerine kafa yormaktan ve hesaplaşmaktan sarf-ı nazar edilemeyecek kadar ciddi bir iştir. Bunun için “Batıyı Batılıdan daha derin kavramanın” (Kısakürek, 1999, s. 154) gereğine inanmaktadır.

Meşrutiyet İslamcılığından Cumhuriyet İslamcılığına ve NFK’ye intikal etmiş olan Batı Uygarlığı tasavvurunun ana kabulleri, bir önceki başlıkta özetlendiği gibi ikircikli bir haleti ruhiyeye sahiptir. Hem “taklit mercii” hem “diyar-ı küfr” olarak kodlanan Batı uygarlığına karşı “nefret-taktir gerilimi” selefleri gibi NFK’nin de Batı tasavvurunun karakteristik noktasını oluşturur. “Şu Avrupalı bir nevi zeka içinde ne muhteşem ahmaktır” (Kısakürek, 2013, s. 36) ifadesi buna iyi bir örnek teşkil etmektedir. Ancak,

unutulmamalıdır ki, NFK'nin Batı uygarlığında bulup da gıpta ettiği bütün değerler sadece madde planına ilişkindir. Batı “maddeye tahakküm dehasının timsali” (Kısakürek, 1990, s. 150), “müspet bilgiler harikasıdır” (Kısakürek, 2007, s. 547). “Maddeye dürbünün doğru tarafıyla” (Kısakürek, 2007, s. 39) bakmasını beceren Batı, bu sayede egemen güç haline gelebilmiş (Kısakürek 2007, s. 43), büyük bir hınçla Doğuya karşı taarruza geçmek için imkan devşirmiş (Kısakürek, 2007, s. 215) ve nihayetinde “müspet bilgilere bağlı kaba marifet imtiyazıyla doğuyu apıştırmış, sindirmiş, yıldırılmıştır (Kısakürek, 2007, s. 249).

Burada NFK'nin ısrarla üzerinde durduğu müspet bilim bahsine bir parantez açmakta fayda vardır. “Eşya ve hadisleri bütün dış kanunlarıyla, ameli fayda bakımından teftiş, tefahhus ve insan iradesine bağlamak yolunda aklın istismarı” şeklinde tanımladığı “müspet bilimlerin” (Kısakürek, 2007, s. 205) aslında Müslümanların harcı ve hakkı olduğunu savunur (Kısakürek, 2007, s. 251). Müspet bilimler teknoloji ve güce tahvil edilebilen pratik sonuçları bakımından önemsenir. NFK'nin gıpta ettiği şeyler Batı'nın bütün bir kainat üzerinde kurduğu ve Asya/Doğu/İslam aleyhine işlettiği hakimiyet biçimine ilişkindir: “atom bombasını bizim dünyamız icat edemediyse kabahati sadece iyi Müslüman olamayışımızda arayalım, aya biz gidecek ve oraya bilmem kaç yıldızlı Amerikan bayrağı yerine İslam livasını biz dikecektik” (Kısakürek, 2007, s. 121); “fezaya insan göndermek maddecinin değil, ruhçunun vazife ve hakkı, Müslümanın memuriyetidir” (Kısakürek, 2007, s. 99); “müspet ilim planından da yıldızlara kement atmaya, aya çıkmaya kadar her hak İslam'a aittir (Kısakürek, 2007, s. 317), “garp dünyasını yükselten Rönesans hamlesindeki ruh, insan aklının eşya ve hadiseleri feth ve teshir etme cehdi, hakitatte İslam'ın malıdır” (Kısakürek, 2007, s. 163). Batı esasında yine Müslümanlardan miras alarak müspet bilimleri sistemleştirdiği (Kısakürek, 2007, s. 250) için, müspet bilimlerin “ibadet vecdi” içinde tahsil edilmesi gerekir. Meşrutiyet dönemi İslamcılığında da karşımıza çıkan benzer hadis ve ayetler bu görüşe meşruiyet zemini oluşturmak için adeta seferber edilir: “beşikten mezara ilim dileyiniz, ilim Çin'de bile olsa alınız, Allah'ım bana hakkı hak, batılı batıl olarak göster, Allah'ım bana eşyanın sırrını öğret” gibi ayet ve hadisler (Kısakürek, 2007, s. 132) İslam'ın müspet bilimler karşısındaki vaziyetine dair emirler biçiminde tefsir edilir ve bu buyruklara uyanın Müslümanlardan ziyade Batılılar olması esefle karşılanır: “Garplı bu emirlerin kudsiyet menbaina bağlı bulunmaksızın, farkında olmadan onlardaki hikmeti yerine

getirdiği içindir ki, denizleri, karaları, havaları fethetti. Halbuki bu oluş hakkı da her hak gibi, ezelden ve yalnız Müslümanlarındı (Kısakürek, 2007, s. 132).

NFK, Batının takdire ve taklide şayan olan tek tarafının müspet bilimler olduğunu, bunun dışında Batıdan alınacak başka bir şeyin olmadığını titizlikle vurgular: “Batı dünyası, sadece Rönesans’tan beri aklın fetih haklarını yerine getirmiş, eşyayı ustalıklarla teshir etmeyi bilmiş bir müspet bilgiler harikasıdır başka bir şey değildir ve osınırdan öteye onun hiçbir takdir ve taklit değeri yoktur” (Kısakürek, 2007, s. 486). Onun gözünde Batı’nın maddiyattan başka iyi yanı bulunmadığı için başka her hangi bir konuda rehberliği kabul edilemezdir. Zira, Avrupalıdan sağlanacak fayda ondan akıl ve teknik çalmaktan ibarettir (Bora, 2015, s. 465). Bilim ve teknolojinin İslam dünyasında toplumsal gücü takviye edeceğini, böylece Batı işgali karşısında daha dirençli olunabileceğini düşünüyordu.

NFK, her ne kadar müspet bilimler hakkında hayranlık dolu ifadeler kullansa da müspet bilimlerin arka planındaki “Batı aklının” sınırları ve zaaflarına da açıklık getirmeyi ihmal etmez. Batıyı “lif lif, en mahrem köklerine kadar muhasebe etmiş bir idrakin varacağı hüküm” NFK’ye göre (2007, ss. 41-42), “ “Batının, geniş madde planıyla baştan başa ve sıkı sıkıya temas halinde, bir kuru akıl harikasıdır” ibaret olduğu hakikatidir”. “Batı bir kuru akıldır ve Allah kuru akla ne kadar hak ve imtiyaz vermişse Batı hepsine malik ve kuru akli nelerden mahrum etmişse hepsinden yoksundur (Kısakürek, 2007, s. 42). Batının kuru akli onu Doğu karşısında muzaffer kılmıştır. Kaderin cilvesi, ya da hayatın acı gerçeğidir ki eşyayı derinlemesine tefekkür eden Doğu karşısında onun pratik sonuçlarıyla meşgul olan “kuru ve sığ” Batı akli kazançlı çıkmıştır. Batının akli “kuru” ilmi ise “şirrettir” (Kısakürek, 2007, s. 40). “Rehbersiz ve nasipsiz” bir tefekkür zeminine dayanan (2013, s. 31) Batı akli, kendi cevherine uygun olacak şekilde bir de ruhsal/manevi boyuta sahiptir. İşte bu “kuru akıl cevherinin ruhunu” eşyanın dış kabartmalarını, zahiri yoklamalarını aşamayan plastik estetik oluşturur. Batının şevketi de buhranı da bu ruhtadır (Kısakürek, 2007, s. 42).

Batının “mükemmel” tarafı olarak müspet bilimler harikasını gören NFK, “esfel”(aşağılık) tarafını ise ruhsal/manevi/ahlaki çöküşle ilişkilendirir. Modern Batı uygarlığı “sadece fani dünyaya, fani dünya imparatorluğuna bir nizam ve marifet temsil ettiği ve ferdin metafizik vicdanını besleyemediği” (Kısakürek, 2007, s. 42) için eksik

bir uygarlık olarak telakki edilir. Bu nedenle, Batı uygarlığının geleceğini parlak görmez, çöküşe mahkum olduğunu düşünür. Batı, “ruhun hakkını bomboş bıraktığı için” (2007, s. 133) manevi olarak buhrandadır. Madde planında harikalar yaratmasına karşın bunu ruh planında tahkim ve takviye edemediği için, zamanla eşyanın ve makinenin esiri olmuştur. (Kısakürek, 2007, s. 49). “ Zira Batı, makineyi ve aleti emrine vereceği ruhi nizam, ahlak ve iman kutbundan mahrumdur (Kısakürek, 2007, s. 51). Bununla birlikte modern Batı uygarlığı sömürgeci, emperyal, masonik ve kapitalist bir uygarlık (Kısakürek, 2007, ss. 81-82) olarak da tahkir edilir. Modern Batı uygarlığı, tüm değerleri ile İslamın ve insanlığın sorunlarını çözme kabiliyetinden yoksundur.

NFK’nin yaşadığı ve eserlerini verdiği, politik-ideolojik tasarımını geliştirdiği tarihsel dönem iki kutuplu Soğuk Savaş yıllarına rastlamaktadır. Tarz-ı siyasetlerin ve toplumsal örgütlenme tarzlarının ideolojiler tarafından yönetildiği/belirlendiği soğuk savaş koşulları, kapitalizm ile komünizm arasındaki çekişmeye sahne olmuştur. Diğer ideolojiler, dünya görüşleri ya da toplumsal siyasal felsefik soruşturmalar kendilerini bu iki hakim paradigmaya nispetle tanımlamış ve konumlandırmışlardır. Dolayısıyla bu dönemin karakteristik üslubu polemikçi, çatışmacı, yarışmacı ve ideolojiktir. Söylemler çoğunlukla “dost düşman ayrımı” biçiminde kurulur. “Öteki” vurgusu baskındır. Dualiteler, keskin karşıtlıklar, köşeli bir dil, pejoratif söylemler, hakikati mutlaklaştıran “sahicilik jargonu” dönemin entelektüel havasını belirler (Yıldırım, 2015, s. 480). Bununla birlikte “Türkiye’nin beynelmilel komünist yayılma stratejisinin baş hedefi olduğunu söyleyen alarmist tutum, milli soğuk savaş konseptinin temelini oluşturur (Bora, 2015, s. 465). İslamcılığın da üslup ve muhteva bakımından bütün bu etkilerden müstağni kalması beklenmemelidir. Dönemin İslamcıları tarafından İslam “bu tarihi şartların siyasal önermelerine göre yapılandırılır”. NFK’nin anti-komünizm vurgusu da bu koşullar dikkate alındığında anlam kazanır. İslam’ı kalkış noktası olarak bir dünya görüşü inşa etmeye çalışan NFK’de “anti-komünist söylem oldukça baskındır (Yıldırım, 2015, s. 480). NFK’nin anti-komünist söylemi sadece rakip bir ideolojinin tahlil ve tenkiti değil Tanıl Bora’nın da (2015, s. 465) belirttiği gibi “topyekun Batıyla hesap görmenin de bir yoludur” ya da “Şarkın Garptan intikamını almasının, Garp emperyalizmine duyduğu hıncı tatmin etmesinin davasıdır”. Zira, komünizm de, nihayetinde, Batı uygarlığının bir ürünü olarak görülür.

NFK (2018) komünizmi “moskofluk”la bir tutar; onda anti-komünizm aynı zamanda

anti Sovyetler demektir. Komünizm bütün milli ve manevi değerleri bozucu bir tehlike olarak kodlanır. Böylece, söz konusu komünizm ve Sovyetler olduğunda NFK'nin keskin dili daha da pejoratif bir hal alır: komünizm “en hicapsız hayvandan daha hayasız bir insiyakılıktır” (Kısakürek, 2012, s. 71) “insanlığın yamyamıdır” (Kısakürek, 2018, s. 342). Yani özetle komünizm onun için “mahza kötülük” (Bora, 2015, s. 466) demektir.

NFK'nin (1999) Batı uygarlığı tasavvuru içinde özetle zikredilmesi gereken diğer bir husus onun Yahudilere yönelik menfi bakışıdır. Doğu Batı kamplaşması şeklinde kurguladığı fikriyatında Yahudiler Batı hesabına çalışan, doğunun sinsice içine sızmış ajanlardır. Peygamberlerine ihanet eden Yahudiler İslam ile karşılaşınca da “münafıklıklarını” sürdürmüşlerdir. Osmanlıyı borca mecbur eden de, iflasa sürükleyen de, Avrupalılaşmayı dayatan ve koruyan da onlardır. Tanzimat'tan Cumhuriyete bütün kötülüklerin ardında Yahudi parmağı vardır. Yahudi “Müslümanlığın en önemli ötekisi, bütün kötülüklerin müsebbibidir”; “ontolojik ve apriori olarak” kötüdür. (Yıldırım, 2015, s. 482). NFK, bununla birlikte komünizm ile Yahudilik arasında bir organik bağ olduğuna inanır. Komünizmi Yahudilikle aynileştirerek kendi perspektifinden “iki şer odağını” tek ve birleşik bir cephe haline getirir ve Büyük Doğu maneviyatının tam karşısına koyar.

Son kertede Batılı bütün ideolojiler ve Batı hesabına çalışan bütün türediler NFK'nin fikir dünyasında muzır şeylerdir. Alev Erkilet'in (2018, s. 69) yerinde tespitiyle NFK'ye göre, “Nazizm, komünizm, faşizm, liberalizm deneyimleri Batının sorunlarına çözüm getirememiş, Rusya'nın nazari maddeciliği yerine ABD'nin ameli maddeciliği geçmiş yine de sorunlar çözülememiştir. Batı'nın hastalıklı bünyesine şifa verecek tek şey Doğunun imanı, irfanı, ruh ve maneviyatıdır. *Bunun için Doğu'da Batıdan müspet bilimler harikasına muhtaçtır* (Erkilet, 2018, s. 70). “Kayıp yarısını arayan iki medeniyetin sentetik birlikteliği” (Erkilet, 2018, s. 71), NFK'nin her iki tarafı için de sunduğu kurtuluş reçetesidir.

Sonuç olarak, “Modern Batı uygarlığını ortadan ikiye bölen, iyi taraflarını Doğunun bünyesine aşlamayı teklif eden bakış açısıyla” NFK, meşrutiyet İslamcılığının temel savını yeniden güçlü şekilde vurgulamış, İslamcılığın modern Batı tasavvurundaki ana damarını belirginleştirmiştir. Burhanettin Duran'ın (2014, s. 149) veciz ifadesiyle

“doğuşundan itibaren mehasin-i medeniyeti almak ve fuhşiyatını reddetmek” şeklinde formüle edilen İslamcılık yaklaşımını sürdürmüştür. Bununla birlikte, İslamcılığın Batı tasavvuruna, Soğuk Savaş konseptine özgü bir ideolojik boyut katmış, İslamcılığa tabiri caizse yeni bir kelamcı mahiyet kazandırmıştır. NFK, hem anti-kapitalist hem anti-komünist duruşuyla Batılı ideolojiler karşısında, İslamcılığı başlı başına ve müstakil bir ideoloji olarak inşa etmeye çalışmıştır. Bu inşanın içinde Batı uygarlığı, bilhassa ilmi fenni ve teknik çıktıklarıyla yer almaktadır. Bir zaruret durumu, acil ihtiyaçlar mucibince belirli bir uzlaşmayı dayatmıştır. Öncelikli sorunlarınçözümlere yöneldiği bir bağlamda felsefik soruşturmalardaki derinlik kaybı anlaşılabilir bir mazeret olarak görülebilir. NFK, Batı bilim ve tekniğinin pratik sonuçları ile ilgilenmiştir.

İslamcılığın önemli düşürülerinden bir diğeri de Sezai Karakoç’tur. Bir medeniyet düşünürü olarak Karakoç’un modern Batı uygarlığı İslamcı düşünce mirasını anlamak için önemlidir.

3.2.2. Sezai Karakoç

Sezai Karakoç’u, cumhuriyet dönemi İslamcılığının Necip Fazıl Kısakürek’ten sonraki en önemli düşünürü olarak görmek yanlış olmayacaktır. Murat Güzel’in tabirini tekrarlayacak olursak, NFK İslamcılarının muallim-i evveli (ilk öğretmen) ise, Sezai Karakoç da muallim-i sanisidir (ikinci öğretmen). Sezai Karakoç’da her ne kadar “muallim-i evvelin” açtığı mahreçleri takip eden bir tür iz sürücülük göze çarpsa da, kendi mecrasında akan bir özgünlük söz konusudur. Düşünceleri NFK ile çoğunlukla örtüşür; onun gibi, Batının karşısına her sahada yine Batı kadar “güçlü” çıkma çağrısı yapar. “Cesamet” vurguları, büyük devlet tutkuları ortaktır. En az iki yüz elli milyon nüfuslu, çok güçlü teknolojik ve askeri donanımına sahip, ekonomisi gelişmiş, beş on milyon kilometre kareye yayılan bir “süper devlet” hayal eder (Karakoç: 2015. ss. 108-109). Ancak Karakoç yine de kendine özgüdür. Burhanettin Duran’ın (2014, s. 150) yerinde tespitiyle “Kısakürek’te sert bir ideoloji olan İslam, Karakoç’ta bir dünya görüşü, yaşayış ve medeniyet tarzıdır”. Bu sebeple Karakoç, iki kutuplu dünyada, iki hakim ideoloji karşısında kendi sesini ve yönünü bulmaya çalışan İslamcı düşünce kadrosunun müstakil bir değeri olarak karşımıza çıkar. Karakoç da çağdaşı olan tüm İslamcı düşünürler gibi öz benlik-kimlik arayışı içindeyken Batı ile hesaplaşmak durumunda kalmıştır. Entelektüel planda cereyan eden bu hesaplaşmanın biçimi/tarzı argümanları ve yaklaşımları Karakoç’a özgü çizgileri belirginleştirmektedir.

Onu, modern Batı uygarlığı tasavvuru açısından orijinal kılan şey geliştirmiş olduğu medeniyet konseptidir. “Kendi medeniyetimizi devam mı ettireceğiz, yoksa onu terk edip Batı uygarlığına adapte mi olacağız, bütün sorun burda” diyen Karakoç (2015, s. 72) Diriliş külliyyatının odak noktasına ve ana sorunsalına da temas etmiş olur. Karakoç’a (2015, s. 138) göre bütün yollar medeniyete çıkmaktadır. Tek bir program vardır, o da “medeniyetimizin dirilişini gerçekleştirmektir” diyen Karakoç (2015, s. 139) medeniyetin taalluk ettiği bütün konuları gözden geçirmeyi teklif eder. Medeniyet ufku içinde “yeni bir hayat tarzı tutturmanın” ve “yeni bir düsturu benimsemenin” ısrarı içindedir. Bu bağlamda, Batı’yı da medeniyet ölçüsüne vurarak ele alır. Batıyı “hakikat medeniyeti” olarak isimlendirdiği peygamberler rehberliğindeki toplumsal-siyasal nizama nispetle tartar. “Hakikat medeniyeti” Batı’nın mikyasa vurulacağı yegane ölçüdür. Bunun için önce Karakoç’un medeniyeti nasıl tanımladığına bakılmalı, sonra hakikat medeniyeti ve Batı uygarlığı tasavvuru özetlenmelidir.

İkinci Meşrutiyet İslamcılığında ilk emarelerine rastladığımız medeniyet söylemi Cumhuriyet dönemi İslamcılığında daha da belirgin hale gelmiş ve İslam medeniyeti kavramı revaç bulmuştur. Bu kavram “Batı modernitesine alternatif bir model oluşturmanın adresi olmuştur”. Medeniyeti diriliş mefhumu etrafında en etraflı şekilde teorileştiren kişi Sezai Karakoç’tur (Duran, 2014, s. 150). Karakoç düşüncesinde medeniyet, kültür-medeniyet ayrımı bağlamında sadece bilim ve tekniğe taalluk eden maddi/evrensel öğelere münhasır bir şey değildir. Karakoç’a göre medeniyet, hayatın her alanını kuşatan şümüllü bir kavramdır. Medeniyet “hayatımızın her safhasında, duygularımız, düşüncelerimiz ve davranışlarımızla karşılaştığımız bütüncül bir olaydır” (Karakoç, 2015, s. 134) “Düşüncelerimiz, duygularımız, eserlerimiz, hayatımız, hayat tarzımız, ahlakımız, hepsi medeniyet hadisesine dahildir”. Karakoç aynı zamanda medeniyeti insanın bütün varlığıyla da irtibatlandırır: “medeniyet; ruhumuzla, aklımızla, kalbimizle ilgili bir evrensel gerçekleşştir, bir tarihi oluş ve değişimdir (Karakoç, 2017b). Hayatın ve insanın her cephesini kuşatan medeniyetin üç temel ilkeye dayandığını ileri sürer. Bunlar güzellik ilkesi, doğruluk ilkesi ve iyilik ilkesidir. “Medeniyet demek bir toplumun kendi güzellik inancını, doğruluk ve iyilik anlayışını gerçekleştirmesi demektir” Doğruluk ideasının alanı; felsefe, bilim ve düşüncedir. Güzellik ideasını sanatlar ve estetik karşılarken, iyilik ideası ahlaka ilişkindir (Karakoç, 2015, s. 83). Karakoç’a göre (2015, s. 27) medeniyet bir Kuran buyruğudur: “ Kuran

bize, sadece kişiye emreden, kişiye buyuran kurallar getirmemiştir. İnsana bir toplum düzeni de önermektedir. Topluma da bir hayat düzeni önermektedir. Ve bir medeniyet önermektedir”.

Sezai Karakoç (2017b, s. 36) medeniyetlerin en ulvi ve sahici olanına hakikat medeniyeti der. Hakikat medeniyeti Peygamberlerin tesis ettikleri nizamın adıdır. Bu dönemlerde ruh ve madde ahengi içinde bir saadet iklimi hakimdir. Bütün eski uygarlıkların temellerini Peygamberler atmıştır. Karakoç’ta vahye dayalı dinlerle hakikat medeniyeti aynı anlama gelecek şekilde kullanılır; “Adem’den İbrahim’e kadar” bütün peygamberler silsilesi hakikat medeniyetinin duvarını örmüştür (Karakoç: 2015, s. 71). Medeniyet anlayışı metafizik temellidir. Hakikat medeniyetinde ruh ve madde uyumu vardır (Karakoç: 2017b, s. 63). Karakoç bu uygarlıkların insan nefesine ve onun hayvani içgüdülerine ket vurarak yüksek bir ahlaki seviyeye tutturduklarını ileri sürer ve “şuuraltıdan gelen içtepilerin zaman zaman patlak vermesiyle” doğru yoldan; yani peygamberler düsturundan, hakikat medeniyetinden sapıldığını ileri sürer. İslam hakikat medeniyetinin “son ve mükemmel açılımıdır” (Karakoç: 2017b, s. 159). Karakoç’a göre (2017b, s. 11) insanlık tekrar medeniyet muhasebesini yaparak peygamber yolu olan hakikat medeniyetine dönmeli, yenilenip tazelenerek bir ruh ve karakter kazanmalıdır. Karakoç (2017b, s. 37) modern çağda “peygamber uygarlığından” sapıldığını, “vahyin açtığı mucize çizgisinin” dışına çıkıldığını savunmaktadır. Yaratıcıya yaklaştıkça bir uygarlığın yükselebileceğine inanan Karakoç, modern uygarlığın yaratıcıdan uzaklaştıkça irtifa kaybetmeye devam ettiğinden yakınır (Karakoç, 2017b: s. 54).

Sezai Karakoç’un (2015, ss. 71-72) modern Batı uygarlığı tasavvuru işte tam da bu hakikat medeniyeti kavramı ekseninde kristalize olur. İslam uygarlığı “ana çizginin devamı” hakikat medeniyetinin mütakamil hali iken, Batı uygarlığı doğru yoldan sapmıştır. Her ne kadar Hristiyanlık ve Yahudilik gibi “vahdaniyet medeniyetinden unsurlar almışsa da” bünyesine “başka unsurlar da katmış, özünü ve saflığını kaybettirmiş; pagan medeniyetleri denen eski medeniyetlerden, yani putperestlik ve çok tanrıcılık çağından katkılar yapmıştır”. Rönesans sonrası biçimlenen Modern Batı uygarlığı ise “melezleşmiş ve soysuzlaşmıştır”. “İslam medeniyeti” kavramsallaştırması işte tam da bu bağlamda devreye girer, o günün koşullarında “kapitalizm ile komünizme alternatif üçüncü bir yola” (Duran, 2014, s. 150) işaret eder.

Karakoç (2017c, s. 96) Rönesans fenomenini Modern Batı uygarlığının kırılma noktası olarak öne çıkarır. Karakoç'a göre, Rönesans, "köşeye sıkışan" Batının Osmanlı- İslam dünyası karşısında düşünce, inanç ve estetik açıdan "atılım yapma" zaruretinin neticesinde ortaya çıkmış bir "hamledir". "Haçlı seferlerinin doğudan batıya taşıdığı kültür ve medeniyet özleri, Batının öçle tabaklanmış ruhunda mayalanarak" (Karakoç, 2017c, s. 56) Rönesans'ı doğurmuştur. Karakoç'a (2017b, s. 23) göre "Batıyı Batı yapan prensipler Rönesans önerileridir". Batı'nın Yunan ve Roma köklerini eğilmesi ve onları yükselişinde bir manivela olarak kullanması ancak Rönesans ruhunun doğuşu ile mümkün olabilmıştır. Çağın krizinin köklerini işte bu dönemde, Rönesans'ta arayan Karakoç (2017b, s. 17) Rönesans'ta atılan zayıf metafizik temelin "artık bugünün insanını ayakta tutmaya yetmediğini" düşünmektedir. "Bu ruh fonu zayıflığı" ona göre, "uzun sürede biriken tatminsizlikler olarak" patlama noktasına gelmiştir. "Batının ruhu deri gibi gerile gerile yer yer delinme tehlikesiyle karşı karşıyadır". Karakoç (2017b, s. 18) Rönesans'ın daha ta başından iki temel eksiklikle malul olduğunu, modern çağın Rönesans'tan intikal eden bu doğum lekelerini taşıdığını ileri sürer. Rönesans ne "yeni insanın" oluşumuna sahici ve hakiki bir yorum getirebilmiş; ne de hakikat medeniyetinin son temsilcisi olan İslam uygarlığı ile sağlıklı bir rabita kurabilmişti. "Rönesans yeni değil, yenileniştir, Antikite'den ilham alıyordu, böyle olunca yeni bir insan ve medeniyet gelmiş değildi; belki eski ve şahsiyetli bir medeniyete güçlü bir özentisi söz konusuydu" (Karakoç, 2017b, s. 8) Ona göre, "bu ilahi ve insani öz yoksunluğu" günümüze kadar seken buhranların öz kaynağıdır. Karakoç (2017b, s. 19) Rönesans'ın orta çağa karşı gibi görünmesini de samimi bulmaz; ona göre, Batının asıl davası "İslam'ın yolunu kesmek ve onun yerini almaktır". "Rönesans görünüşte Antik Yunan'a dönüşse de, gerçekte İslam'a karşı, savunma girişimiydi" (Karakoç, 2017b, s. 30). "Rönesans İslam'a karşı Hristiyanlığın eski Batı uygarlığı ni imdada çağırmasıdır (2017b, s. 25). Ancak Karakoç (2017b, s. 21) Batı'nın "asırlardır insanlığı, inanç, düşünce, bilim, sanat ve edebiyatta olduğu gibi ahlak ve yaşama yöntemleri bakımından da bugünlere getirmiş" olan Rönesans ile yaptığı medeniyet açılımının artık barutunu tükettiğini ve Batı uygarlığının "tükenmeye yüz tuttuğunu" düşünür. Bu tükenmişlik "dünyayı bir uygarlık krizine" sürüklemiştir. Bu krizin demografik bunalımdan ahlaki bunalıma kadar çeşitli boyutları olsa da temelde "metafizik bir kriz" söz konusudur. Batı; varoluşun birbirini tamamlayan bütün unsurları arasındaki ahengi kaybetmiştir;

“maddeci akıl, dengede durması gereken fizik-metafizik ilişkisini bozmuş; usul esası; pratik teoriyi; araç amacı” hükmü altına almaya başlamıştır. Karakoç bu bağlamda, Batı tekniğinin de temel bir metafizik ilkeye bağlı olmaksızın insanı kontrol eden bir mekanizmaya dönüştüğünü düşünür (Karakoç, 2017b, s. 155). “Akıl ürünü olan teknik, kendi peteğini ören ipekböceği gibi Batılıyı boğulmaya götüren çerçeveyi örmekte; madde kafesine hapsedilen ruh türlü türlü azaplarla kaynamaktadır (Karakoç, 2017b, s. 37).

Karakoç (2017b, s. 30) Rönesans’tan itibaren Batı adına “tek mühim ilerleyişin” teknik alanda cereyan ettiğini iddia edeken NFK düşüncesine eklemelidir. Selefleri gibi o da, bu birikimin İslam’dan “aşırıldığı” inancındadır. Ona göre, Batı uygarlığı kendi tekniğine gelişim olanakları sunan ilmi ve metodik öğeleri Müslümanlara borçludur: “Batılılar bir yandan İslam’ı inceliyorlar; daha doğrusu İslam’ın özünü değil de maddi gücünü kavramaya çalışıyorlardı. İslam üniversitelerine gönderilen entelektüeller kısa zamanda cebir, astronomi, kimya, tıp felsefe gibi çeşitli bilgi dallarında İslam’ın o gün ulaştığı verimi Batıya taşıyorlardı. Bir kere bu temeli attıktan sonra yüzlerce yıl bunların üzerinde çalışan Batılı bugünkü büyük teknik ilerlemeye ulaştı” (Karakoç, 2017b, s. 30). Teknik için gerekli müktesebatı İslam coğrafyasının birikimine yaslanarak geliştiren Batı uygarlığı sonrasında bilimi büyük bir maddi güve tahvil etti. Bilim çağında “kanunluluk, sebeplilik, determinizm gibi temeller, ilkeler, sistemin kurulup gelişmesini sağladı” (2017b, s. 106). Bilim çağının yeni sisteminde teknik en ileri uca kadar geliştirildi, Batı bilim ve teknik sayesinde dünyanın geri kalan kısmını boyunduruğu altına almayı başardı. Karakoç Batı’nın egemen gücünü bilim ve teknikte görse de, bu imkanın Batının hem en satvetli hem en buhranlı tarafını oluşturduğu düşüncesindedir. Çünkü dünya egemenliği imkanı sağlayan bilimsel atılım Batı insanını “hakikatin bilimin tekelinde olduğu görüş ve kanaatine” (Karakoç, 2017b, s. 107) sürükledi. Batı uygarlığı bilimi keskinleştirdikçe dini geri plana atmaya başladı, bilimsel ilerleme sarhoşluğu Batılı insanda başka bir şeye ihtiyacı olmadığı yanılgısı yarattı. “Dininsınırlarını darlaştırma, bilimin sınırlarını genişletme, sürekli olarak Batı uygarlığı ni dünyacı bir medeniyet olmaya, daha sonra da materyalizm dolaylarına uzanmaya ve kaymaya adeta mahkum etti (Karakoç, 2017b, s. 107). Batı biliminin “kendi yeterliliğini telafi edecek bir iç zenginlikten” yoksun olduğuna inanan bilim ruhunun “kendini eleştirecek bir güce” sahip olmadığı kanaatindedir. Bu eleştirilerin yine de

Karakoç fikriyatında Batı bilimine karşı topyekun bir reddiye biçimine dönüşmediğini de söylemek gerekecektir: pozitif bilimlerden “tamamen sıyrılmak gibi bir aşırılık da, onu ifrata götürmek de” faydasız girişimlerdir (Karakoç, 2017b, s. 108).

Karakoç, eserlerinin büyük bir kısmını Soğuk Savaş koşulları içinde kaleme almıştır. Dönemin İslamcı literatürüne hakim olan hava onda da hissedilir. Karakoç’un fikriyatı da, komünizm ve kapitalizm karşısında İslami birikimi ideolojik bir teklif haline getirme gayesine matuftur. Karakoç bizzat kendisi bu durumun ayırdındadır: “Batı demokrasisi ve komünizm birer dünya görüşü olarak hızla dünyayı iki düşünce ve yaşayış blokuna ayırdı. Çünkü çağ bir ideolojiler çağıdır... İslam’a has dünya görüşü ve sistem denemeleri dönemine yani ideolojik plana girilmiştir” (Karakoç, 2017, s. 34). Karakoç kendisiyle birlikte dönemin İslamcılarının görevini de netleştirmiş olur: “İslam’ı ayrı ve üçüncü bir blok olarak kendi toprağında hüküm sahibi kılmak” gayesindedir.

Karakoç (2017, s. 35) “kızıl ve kara canavarlar” şeklinde tesmiye ettiği komünizm ve kapitalizm “sistemleri” arasında bir fark görmez ve bu sistemlerin “hakikat medeniyeti” arayışı içindeki “diriliş nesline” sadra şifa bir reçete sunamayacaklarını düşünür. Böylece, Müslüman gençlere, çözümünü kendi inanç, tarih ve kültürlerinde aramalarını salık verir.

Karakoç, Batı kaynaklı kapitalizm ile komünizm arasında “esasta” temel farklar bulunmadığını, aradaki farkın “usulde” yani yöntemde tebarüz ettiğini düşünür. Kapitalizm “Batının ilim anlayışının” komünizm ise felsefesinin kötüye kullanılmasından doğan “iki şeytansı sistemdir (Karakoç, 2017c, s. 144). “Biri insanın, öbürü eşyanın tanrılaştırılmasından” doğmuştur (Karakoç, 2016b, s. 32). “Biri insan tabiatını görmezlikten gelen, diğeri ise insan tabiatına kontrol ve sınır koymayan” iki aşırı ekonomi politik sistemdir (Karakoç, 2016b, s. 47). Karakoç’a (2016, s. 8) göre esas prensipler konusunda birbirinden farkı olmayan kapitalizm ile komünizm arasındaki kavga tam anlamıyla muvazaalıdır. “Kapitalizm ile komünizm, kulislerde el ele insanlık komedyasını sahnelemektedir” diyen Karakoç “kapitalizm ile komünizm arasında, böylesine sahtekar bir avlanma oyunu oynatan çağın ikili ruh karmaşasının” dünyada dökülen kanın baş müsebbibi olduğuna inanır (Karakoç, 2017b, s. 57). Karakoç (2017c, s. 59), iki muhayyel kamp üzerinden dünyanın acımasızca sömürüldüğünü düşünür: “Asya ve Afrika ülkelerini, Güney Amerika memleketlerini yine eskiden olduğu gibi

ezmek ve sömürmek için kamplara ayırmakta, kimilerine statükocu, kimilerine de devrimci süsü verdirerek ülkeleri bölmekte ve çarpıştırarak zayıf düşürdükten sonra bütün insanlık adına karışarak ülkeleri bölmektedir”. Amaç, Batının yeryüzü hakimiyetini iki koldan tahkim ve takviye etmektir. Karakoç bunu “Batının kapitalist ve komünist uçlarının oynadıkları danışıklı döğüş” olarak değerlendirir. Bu muhayyel kamplaşmanın yeni direniş hatlarını biçimsizleştirmek gibi bir görevi vardır. *Batı’ya ve kapitalist sisteme yöneltilen bütün itirazlar birden komünist parodiye dönüşerek denetlenir*. Böylece “muhalefet” sistem içi kalır ve tek merkezde yoğunlaştırılmış olur. Kapitalist sistemi beğenmeyenlerin menüden seçecekleri şey komünist sistemdir. (Karakoç, 2017c, ss. 26-27). Batı’nın Hıristiyanlıktan boşalan alanları “daha dünyacı”, “daha ezici” ve “sömürücü” bir mantıkla doldurduğunu düşünen Karakoç, evvela kapitalist tavrın ve sonra buna tepki olarak doğan marksizmin bu mantığı uç noktalara taşıdığını ileri sürer. “*Kapitalist durumalı Batının bir ayağı ise, öteki ayağı da Marksist durumalıdır*” (Karakoç, 2017c, s. 44). İki sistem de “insanı yepyeni bir var oluş problemiyle bunaltan istemlerdir”(Karakoç, 2017c, s. 187). Böylece Batı-içi iki sisteme karşı Batılı olmayan duruşunu da netleştirmiş olur: “Komünizmin de kapitalizmin de karşısına dikilmek. İkisini de karşı karşıya farz edip ya ondan ya öbüründen olma yanlışına sapmadan ikisini de batıl içinde eş ve kardeş bilerek yan yana koymak...” (Karakoç, 2017c, s. 61).

Uygarlık ve modern Batı uygarlığına yönelik kökten reddiyeci bir tutum için bir başka İslamcı düşünüre müracaat etmek gerekecektir. Kapitalizm-sosyalizm kıskacında üçüncü bir yol arayışı ile temayüz eden İslamcılığın kendine has düşünürlerinin başında İsmet Özel gelmektedir.

3.2.3. İsmet Özel

20. asrın son çeyreğine girerken, 1978 yılında, İsmet Özel’e ait, *Üç Mesele: Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma* kitabı yayınladı. İsmail Kara’ya (2013, s. 34) göre bu kitaptaki yaklaşımlar “Türkiye’deki İslamcılık düşüncesini yeni bir merhaleye intikal ettirecek, sorularla cevapların yapısını ve mantığını” değiştirecekti; bu kitap, İslamileşme ile medenileşme (tedeyyün-temeddün) arasında kurulan zorunlu bağa, Batı’nın en cezbedici tarafları olarak telakki edilegelen bilim ve teknik kavramlarına karşı sarsıcı ve “ezber bozucu” açılımlar içeriyordu. İsmail Kara’nın İsmet Özel’i müstesna bir yere koyduğu açıktı. İsmet Özel’in Modern Batı uygarlığını çeşitli

boyutlarıyla kritik ederken bir yandan da İslamcılığın ana istikametini ve referans çerçevesini de eleştirdiği üzerinde duruluyordu.

21. Tanıl Bora (2013, s. 525) İsmet Özel'in "mutlak bir dolayımsızlığın, neredeyse kavramsallaştırmaya gelmez bir bambaşkalığın, kendine mahsusluğun, katışıksız bir özün" peşinde olduğunu iddia ederken; Ercan Yıldırım (2013, s. 313), İsmet Özel'in İslamcılık içinde "yaygın kanaatlerin hemen hepsine karşı belirgin bir fikri kanaati ve duruşu olduğunu" söylüyordu. İsmet Özel "İslamcılığa muhalif Bir İslamcı" olarak temayüz etmekteydi. Bedri Gencer de Özel gramerini (2013, s. 90) İslamcılığın ana damarı olan Akif- Kısakürek-Karakoç istikametinden "radikal bir kopuş" olarak tarif ediyordu. Bütün bu yorumlar göstermektedir ki, İsmet Özel İslamcı düşünce içinde "ana damar" İslamcılığın dışında konumlandırılan, kendine mahsus bir telakki tarzı geliştiren, terminolojisi orijinal biri olarak kabul ediliyordu. İsmet Özel'in yeni şeyler vazeden fikirlerine, İslamcıların "pek alışık" olmadıkları, hatta "anlamakta zorluk çektikleri" (Kara, 2013, s 34) yönünde bir genel kanaat söz konusuydu. Oysa, İsmet Özel'in Batı uygarlığının mütemmim cüzlerini oluşturan modern bilim, teknik, medeniyet nosyonlarına yönelik "köktenci" reddiyelerindeki mantığa, Batı literatürüne aşına olanlar hiç de yabancı değillerdi. Siyaset bilimci Meeker (1991) İsmet Özel'in Batılı bir zihne, söz gelimi Ali Bulaç ya da Rasim Özdenören'den, daha anlaşılır ve "tanındık" geldiğini yazıyordu. Meeker Özel'in yaklaşım tarzını Fransız entelektüellerinin "diyalektik mantığına" benzetiyordu. Dolayısıyla Özel'in Türkiye İslamcılığı için "yeni", "sarsıcı", "ezber bozan" fikirleri Batı'dan bakıldığında pek de nevezuhur şeyler olarak görünmeyebiliyordu. İsmet Özel'in Türkiye için "yeni", Batı içi tartışmalar açısından ise "alışıldık" olan yaklaşımlarını modern Batı uygarlığı tasavvuru açısından, medeniyet-teknik ve yabancılaşıma kavramları etrafında özetlemeden önce onun Batı düşüncesi ve değerleri ile nasıl bir irtibat kurulabileceğine ilişkin görüşlerine bakmak yerinde olacaktır.

Özel (2008, ss. 45-53) evvela, Müslüman aydınların Batı düşüncesiyle kurdukları entelektüel irtibatın doğasını eleştiriyor, çoğunlukla seçmeci ve terkipçi bir nitelik arz ettiğini söylüyordu. Eklektik yaklaşım olarak gördüğü bu tavrı "çeşitli düşünce sistemlerinden beğendiğini, en iyi olduğuna inandığı tezleri alarak, bunları uzlaşabildikleri nispette uzlaştırarak yeni bir sistem kurma" girişimi olarak tanımlıyordu (Özel, 2008, s. 45). Seçmecilik, çeşitli düşünce akımlarının İslam içinde eritilmesi

gayesine matuftu. Bu gaye Özel'e göre, İslam'ın mutlak hakimiyetine "ayak bağı olabilecek özellikleri bünyesinde taşıyordu" (Özel, 2008, s. 47). Müslüman aydınlar da görülen uzlaştırma gayretinin sebebi: "kendisine İslam dışı olarak sunulmuş eğitimin ana noktalarını sıkı sıkı bir eleştiriden geçirmeden" bu görüşleri asıl kabul ederek "inancını pekiştirme ve insanlara inancının haklılığını yine bu metodun sınırları içinde" verme girişimiydi. Özel; İslami mücadele içinde olanların İslam'a olan bağlılıklarını zayıflatmadan karşılaştıkları meselelere çözüm getirme çabası içinde olduklarını, bu İslami endişenin diğer sistemlerle eklektik bağlar kurdukça bereketli neticeler doğuramayacağını ileri sürüyordu (Özel, 2008, s. 46). Batıda revaç bulan, akıl ve aktüalite tarafından hüsnükabul gören kıymetlerin İslami karşılıklarını arayıp bulma gayretinin bunun olağan bir neticesi olduğunu düşünen Özel, adres vermeden Akif'in meşhur "Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı" dizelerindeki anlayışı hedef alıyordu. İsmail Faruki (2023) bunu "bilginin İslamileştirilmesi" şeklinde formüle edecekti. Özel; asrın icaplarıyla Kuran ve Sünnetteki buyruklar arasında bir ahenk bulma girişimlerine karşıydı. Bu girişimlerin "Batı düşüncesinin İslam yazarları üzerindeki can sıkıcı baskıdan" kaynaklandığını düşünüyordu. Farklı kültürlerle verimli bir temasın, bereketli bir hesaplaşmanın öneminin farkında olduğunu, kültürler arasında cereyan eden karşılaşmaların doğru değerlendirildiğinde Müslüman aydınların entelektüel düzeyini yükselteceğini kabul eden Özel, sorunun "seçmeci" yaklaşım olduğu kanaatindeydi. (Özel, 2008, s. 47). Bir Müslüman hiçbir konuda seçmeci olmamalıydı (Özel, 2008, s. 48); çünkü muayyen bir düşünce belirli bir şekil kazanabilmek için tek bir kaynağa yasalanmalıydı. Vahye yaslanma iddiasında olan bir Müslümanın bir ikinci röper noktasına ihtiyacı olamazdı. Eklektik bir çözüme tevessül edildiğinde ortaya çıkan yorum ise ne İslami ne Batılı kabul edilebilirdi. Özel'in dikkat çektiği husus, Daryush Shyegan'ın (2020) "yaralı bilinç" olarak isimlendirdiği Batı dışı toplumlardaki aydın bilincinde karşımıza çıkan "epistemolojik yama" ya da "kültürel şizofreni" durumuydu. Sonuçta Nilüfer Göle'nin (2021) tabirini ödünç alacak olursak "melez desenler" üretiliyordu. Özel işte bu "yaralı bilince" "melez desene" yol açan bilginin ve asri kıymetlerin "İslamileştirilmesine" cephe alıyordu. Kendisi kalarak kendisine galebe çalana nüfuz etme ve onun iyi taraflarını bünyesine katarak karşılık verme prensibi İslamcılığın köklü ve yerleşik bir kabulü olarak teşhir masasına yatırılmaktaydı.

İsmet Özel (2008, s. 51), eklektik yöntemin en temel argümanına da sert eleştiriler

yöneltiyordu. “Batının maddi, yani teknik gücü karşısında yılgınlık” olarak değerlendirdiği bu psikolojik hali“ Batının maddi gücünün esası olan teknolojiyi benimseyelim ama onun ahlaki ve fikri değerlerini kendimizden uzak tutalım” şeklinde tarif ediyordu. İlk bakışta “son derece yerinde bir çözüm yolu gibi görünen” bu yaklaşımın aslında “meseleyi hiç anlamamaktan” kaynaklandığını: “seçmeciliği günlük hayatımıza hakim kılmaktan başka bir işe yaramayan ve aslında bizi bugün yaşadığımız rezilane durumun pek uzağına götürmeyecek bir çözüm (Özel, 2008, s. 52) şeklinde ifade ediyordu. Eleştirisinin tonu yer yer pejoratif çizgilere bürünecek kadar sertleşiyordu: “Batı’nın herhangi bir düşüncesiyle İslam hükümlerini uzlaştırmaya gayret etmek, bunu deneyecek kim olursa olsun onu sonunda mankafalılaştıracaktır” (Özel, 2008, s. 69).

Özel’e (2008, s. 52) göre ”İslam değerlerinin çağımızın bilim ve teknik kafasıyla birleşip beraber yaşayacağını ummak bir avuntudan ibarettir”. Çünkü çağımızda muayyen bir biçim kazanan bilim ve teknik belirli bir çağın ve coğrafyanın şartlarına özgü bir “kafa yapısının uzantısıdır”. Bu zihniyetten sadır olan modern bilim ve teknik “İslam’a taban tabana zıt bir sınıf eliyle” gücünü bütün dünyaya kabul ettirmiştir. Bilimin ilerlemesi kendi iç dinamiklerinin sonucu değildir; ondan en fazla istifade eden sınıfın ittirmesi sebebiyledir. “Bu yüzdendir ki, bugünkü hayatı biçimlendiren teknik teçhizat değil, o teknik teçhizatın ortaya çıkmasına ve bazı insanların kar ve kuvvet sağlamasına yol açan müesseselerdir”. İsmet Özel bu kalkış noktasını genel bir hükme bağlar ve Batı’yı parçalarına ayıramaz, ortadan ikiye bölünemez bir bütün olarak kavradığını göstermiş olur: “Müslümanlar hem o müesseseleri reddedip hem de o müesseselerin ürünü olan teknik ve bilimsel yapıyı nasıl kendi hayatlarına adapte edeceklerdir? Açıkça ve şuurla kavramamız gereken nokta, Batı’nın inancı, felsefesi, bilim ve tekniğiyle bir bütün olduğu ve reddedilecekse tümünden, kabul edilecekse yine tümünden kabul edilmesi gerekeceğidir. İsmet Özel’induruşu, Abdullah Cevdet’e ait olan, Batı uygarlığını “gülüyle dikeniyile alma” teklifinin negatiftir. “Batıyı gülüyle dikeniyile reddetme” şeklinde formüle edilebilecek bu yaklaşımın İsmet Özel’deki vurgularına, medeniyet-teknik ve yabancılaşma kavramları üzerinden bakmak yerinde olacaktır.

Medeniyet kavramı, Üç Mesele’de, belirli bir toplumsal formasyona karşılık gelir. İnsanların bir araya gelerek oluşturdukları toplumsal birliktelikler belirli bir mekanda

(şehir) belirli bir ilişki biçimine (hiyerarşik) sahip olup belirli bir davranış şekline göre (zerafet) örgütlendiklerinde medenilik özellikleri gösteremeye başlarlar. İsmet Özel' medeniyeti “güç hiyerarşisi ve karmaşık sosyal yapıları olan, kurumsal ayrıntılar” şeklinde ele alır (Meeker, 1991, s. 214). Medeniyet ona göre, sadece Batı'ya özgü bir femonen değil, Müslüman tarihinin de bir özelliğidir. Batılı düşünürler, bilhassa şarkiyatçılar, İslam toplumu ile Osmanlı Abbasi ya da Emevi medeniyetlerini birbirine karıştırmışlardır. Bu esaslı bir hatadır. Çünkü İslam haddizatında bir medeniyet değil tam da medeniyetin baltaladığı değerleri teklif eden bir inanç biçimidir. İslam “yeryüzünde ademoğlunun mevcudiyetine getirdiği yorumla” temayüz eder. Bu yorum “yalnızca Müslümanlara hastır ve İslam dışı hiçbir topluluğun ulaşamadığı bir üstünlük arz eder” (Özel, 2008, s. 105). Medeniyet ise İslam'ın hayata ve insana kattığı o müstesna yoruma bir meydan okumadır. Sınıf ayrımı ve güç hiyerarşisinden ari bir toplum yaratma potansiyeline sahip olan bu yorum, medeniyet vurgusu ve İslam medeniyeti gibi söylemler tarafından hiçleştirilir. İsmet Özel, medeniyetin Artemis tapınağından Piza kulesine kadar bütün medeniyet ürünlerinin birtakım sosyal ilişkileri gizlediğini savunur: “bütün medeniyetlerde toplum düzenlenmesi, insanları gelir kategorilerine ayırmaya, altlık-üstlük kurumlarını güçlendirmeye yönelmiştir. Bu bakımdan medeni olmak, insan münasebetlerinin bozuk ve haksız olmasına adeta karine teşkil etmektedir” (Özel, 2008, s. 106). İslam tarihi içinde İslam toplumlarının zaman zaman “medeni” olduklarını ifade eden Özel, devr-i saadeti, raşid halifeler dönemini ve Osmanlı'nın ilk iki asrını “medeni zamanların” dışında tutar. İsmet Özel son tahlilde kendi İslami mücadelesinin bir İslam medeniyeti kurgusuna dayanmadığının altını ısrarla çizer. Kuran ve Sünneti hayatın bütün alanlarına hakim kılma teşebbüsünü eski İslam medeniyetlerini ihya ve inşa etme gayesinden titizlikle ayırır: “tam tersine, İslam devleti geçmişte nasıl medenileşmiş bunu iyice anlayıp, böyle bir medenileşmeyi önleyici tedbirleri alma gayreti içinde bir İslam toplumuna gitmemiz esastır” diyor Özel “medenileşmek, yetim hakkını gaspa yönelmektir” diyerek tavrını keskinleştirir. “Müslümanca bir yaşama düzeni” ile adı İslam medeniyeti bile olsa “medeni yaşama düzeni” arasındaki büyük farka dikkat çekerek, reyini şüphe duymadan ilkinden yana kullanır (Özel, 2008, s. 107). Sonuç olarak İsmet Özel için medeniyet, sınıflı toplum yapısına dayanan, insanın insanı sömürdüğü, maddiyata tabiiyetin, sürekli olarak ilerleme (progress) mitosuna göre ayarlanan toplumsal enerjinin ve kaçınılmaz olarak

insanı ve toplumu ifsat eden muayyen bir zihniyet biçiminin karşılığıdır. Medeniyet, Özel'in sadece Batıya hasretmediği, İslam tarihi dahil bütün tarihsel tecrübelerle teşmil edilebilecek evrensel ve tarihi bir fenomen şeklinde ele aldığı bir şeydir (Guida, 2014, ss. 123-124).

Bedri Gencer'e (2014, s. 90) göre Batılı sekülerleşme sürecinin ürünü olan medeniyet kavramını İslam'a uyarlamamanın tehlikelerine ilk dikkat çeken isim İsmet Özel'dir. Gencer Özel'in isim vermeden Kısakürek-Karakoç çizgisini radikal bir şekilde eleştirdiğini, "İslamcıların iliklerine kadar işlemiş olan medeniyet söylemini sarsan" "ilginç bir çıkış" olduğunu iddia eder. İsmet Özel'in (2008, s. 124) "birçok çağdaş Müslüman düşünürü göre İslam'ın günümüzde verdiği ve vereceği savaş, bir İslam medeniyeti kurmaya yahut İslam medeniyetini diriltmeye yönelmiştir" ifadeleri bu iddiayı haklı çıkartacak cinstendir. Son tahlilde, İsmet Özel'in medeniyet bahsinde Akif-Kısakürek- Karakoç'tan farklı mütalaalar serdettiği görülmektedir. Bu yaklaşım farkının sonraki kuşak İslamcılarında aksülamel bulduğu söylenebilir. İsmet Özel'den sonra her ne kadar onun görüşleri İslamcılığın ana damarına dönüşmese de, medeniyet ve teknik tartışmalarında onun tespit, tenkit ve tekliflerinin dikkate alındığı ileri sürülebilir.

İsmet Özel' göre (2008, s. 145) Batı uygarlığı tekniği baş tacı etmiştir. Kendisine atfedilen bütün üstünlüklerin son tahlilde gelip teknik üstünlüğe dayanıyor olması "Batı uygarlığı ne bir teknoloji medeniyeti diyebilir miyiz? Sorusunu anlamlı kılmaktadır diyen Özel, bu soruya cevap verirken Batı uygarlığı ne ilişkin tanımını da ortaya koymuş olur: "Batı uygarlığı insanın kainattaki yerinin yeniden ve geleneksel anlayıştan farklı olarak tespiti sonunda beliren bir kafa yapısı ve ahlaki değerler bütünüdür". Bu kafa yapısı insanın kainattaki yerinin ne olduğu sorusuna getirdiğiyorum doğrultusunda tekniği seferber etmiştir. İnsan Batı kafasına göre yeryüzünde yönetilen değil yöneten olarak anlam kazanacak, böylece teknik gelişmeler de bu egemen konumu tahkim etmeye yarayacak enstrümanlar olarak işlevselleştirilecektir. Sonrasında, "teknoloji bir defa iktidarı ele geçirince de kendi esaslarını ve kendi mantığını kolayca topluma hakim" kılacaktı (Özel, 2008, s. 146). Üç Meselede, medeniyet, nasıl gayri İslami biçimde sınıfsal ilişkileri ve güç hiyerarşisini gizleyen bir perde kavram olarak "ifşa" ediliyorsa, teknoloji de, kendine içkin olan sermaye hakimiyetini ve belirli bir sınıfın çıkarını gizleyen bir nosyon olarak ele veriliyordu. Ona göre teknik, "çıplak bir alet

edevat imkanı”, ya da “bir makinenin kendisi veya onun işleyiş kurallarından ibaret” değildir. Teknik, kendi ahlakını da kullanıcısına peşinen dayatan otonom bir güçtür (Özel, 2008, s. 146). Böylece Özel, tekniği belirli bir medeniyete münhasır hayat görüşünün, hatta onun içindeki belirli bir zümrenin maddi çıkarlarının bir türevi olarak ele alır. Batı tekniğinin İslam toplumlarına aktarımının sadra şifa neticeler doğurması bu açıdan imkansızdır. Batının eşyaya, varlığa, insana ve doğaya dair tasavvurunun belirli bir zümre lehine dışavurumunu temsil eden teknik, İslam tefekkürünün fizik-metafizik ufkunun dışındadır: “Batı uygarlığı nin bağrında büyüüp gelişmiş olan bu teknoloji” İsmet Özel’e (2008, s. 147) göre “akıl ve varlık arasındaki bağları” koparmıştır. “Teknik eşyanın hakikatiyle ilgili bilgiyi değil, gerçeği ile ilgili bilgiyi veriyor” (Özel, 2008, s. 151). *İsmet Özel tekniğe kategorik olarak karşı değildir*. Tekniğin İslam’a karşı olup olmadığı değil “tekniğin İslam için, İslam uğruna alacağı şekil” sorunsallaştırılır (Özel, 2008, s. 185). Teknik, İslami bir toplumda, İslami bir muhayyilede kendi biçimini kazanacaktır. Bu biçim, “tarihin belirli bir uğrağında ortaya çıkan, belli bir toplumsal örgütlenmenin uzantısı, belli bir toplumsal sınıfın çıkarının bir aleti” olmayacaktır (Özel: 2008, s. 180).

Modern Batı uygarlığı hakkındaki mülahazalarıyla İslamcı gelenek Meşrutiyet döneminde filizlenen ve Cumhuriyet döneminde çiçeğe duran bir vaziyet arz etmekteydi. Batı hakkındaki İslamcı mütalaalar, modern Batı uygarlığının gücü ve nüfuzuna, dönemin aktüel tartışmalarına, hakim paradigmaların terminolojik çerçevelerine göre şekilleniyordu. Meşrutiyet dönemi ve Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde Batı uygarlığı neredeyse mutlak egemen güç konumundaydı. Kavramlar kısmında gösterilmeye çalışıldığı gibi, burada Batı daha çok İngiltere ve Fransa’nın öncülüğünü yaptığı Avrupa kavramını imleyen bir fenomendi. Osmanlı ve Çin gibi kadim Batı-dışı uygarlıkları tasfiye etmiş, imparatorluklara son vermişti. Özellikle askeri ve sınai alandaki başarıları ve Batıcı seçkinlere çekici gelen seküler kültürel yapısı ile Batı uygarlığı “galip” addedilmişti. İslamcılar bu gücün farkında olsalarda sınırlarının da bilicindeydiler. Batı ve uygarlık kavramlarını birarada düşünüp bir çıkış yolu aradılar. Batının bilim ve tekniğini alarak kendi manevi miraslarına sahip çıkmaya çalıştılar. Bunun için hem içerde bir yenilenme ve öz muhakeme hem de Batı uygarlığının muhasebe imkanlarını aynı anda yokladılar.

Batı’daki gelişmeler ve değişen düşünce ufukları İslamcılara da yeni renkler kazandırdı.

ABD'nin ikinci dünya savaşının sonunda Avrupa'dan teslim aldığı Batı alemdarlığı ve Rusya'nın komünizm tercihi dünyadaki neredeyse bütün siyasal düşünsel hareketleri bu ikili koordinatlara göre konumlandırdı. Her düşünür, kendi görüşlerini kapitalizm-komünizm ekseninde tartışmak durumundaydı. Ekonomi-politiğin sağ ve sol spektrumu liberalizm ile ortakmülkiyetçilik arasında salınıyordu. Ele aldığımız İslamcılar ise her ikisini de aynı paranın iki yüzü gibi değerlendiriyor; kendilerinin ise bağımsız ve müstakil bir yolda ilerlediklerini iddia ediyorlardı. Komünizm de Kapitalizm de son kertede Batılı cereyanlardı. Burada, Rusya'nın pozisyonu Batı bloku içinde kabul edildiğini ifade etmek gerekir. Batı kavramının ele alındığı bölümde gösterilmeye çalışıldığı gibi Rusya her ne kadar Batı'ya daha yakın olsa da; yer yer bizi Batı tarafından blok dışı addedilen, Asyatik köklere sahip, Avrasyacı görüşleri de bünyesinde taşıyan bir yerdir. Sovyetlerin dağılması ve 2000 sonrası Putin iktidarı Rusya'nın kimliğine dair tartışmaları yeniden gündeme getirmiştir. 16. Yüzyıldan itibaren Rusya Batı kimliğini Asya köklerine tercih etmiştir. Günümüz Rusyası ise, ulusal kimliğini yeniden tartışmakta, Batı ve Çin arasında kendi yerini aramaktadır.

Artık ne Batı'nın mutlak egemenliğinden, ne de komünizm- kapitalizm etrafında yürütülen ideolojik kamplaşmalardan söz edilebilir. O halde bu çağın farkını ortaya koymak gerekir. Sık sık vurguladığımız gibi İslamcıların Batıleştirileri Batının da hali hazırdaki vaziyetiyle ilintili olarak şekillenir. Bununla birlikte İslamcı düşünürleri de koşullayan bir konkonktür vardır.

Bir sonraki bölümde, modern Batı uygarlığının günümüz koşullarında içinde olduğu bulunduğu krizin entelektüel ve jeopolitik veçheleri gösterilmeye çalışılacaktır. İslamcılığın tanımına içkin olan 'Batı merkeziliğini yerinden etme' teşebbüsü, Batının sarsılan jeopolitik ve jeokültürel merkezi konumu ile birlikte mülhaza edilmiş olacaktır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BİR DÖNEMEÇ: 21. YÜZYILA GİRERKEN DEĞİŞEN DENGELER- BATI UYGARLIĞININ ENTELEKTÜEL VE KONJONKTÜEL KRİZİ

21. Yüzyıl İslamcı metinlerine geçmeden evvel bu çağın belirli dinamiklerine göz atmak yerinde olacaktır. Devreden miras kısmında tezin ilgili yerindeki İslamcılık dönemlendirmesi doğrultusunda bir değerlendirme yapılmıştır. Meşrutiyet dönemi İslamcılığın Batının mutlak egemenliği koşullarında nasıl bir “çıkış yolu” arayıp önerdiği tartışılmıştır. Sonuçta İslamcılık çalışma boyunca gösterilmeye çalışıldığı üzere hep bir “çıkış yolu” arayışıdır. Bu arayış değişik koşullarda, farklı öncelikler sebebiyle farklı şekillerde tezahür etmiştir. Batı güçlüyken özür dileyici, tarziye verici, mahcup ve kısık sesli olan görüşlerin zamanla iddialı, yüksek sesli bir özgüvene dönüştüğü görülmektedir. Batının iki kampa bölündüğü koşullarda İslamcılığı “üçüncü bir yol arayışı” olarak değerlendirmek mümkündür. Bir nevi Batı uygarlığı eleştirileri Batının mevcut pozisyonuna ve Doğu-Batı ya da İslam-Batı arasındaki güç dağılımına göre de şekillenmiştir. Bugünü anlamanın yolu, çağın küresel genel manzarası içinde İslamcı düşüncenin Batı eleştirileri nasıl ele alınabilir sorusu odak alınarak cevaplandırılmaya çalışılacaktır.

İslamcılarının nasıl bir çevre/çerçeve içinde zihin terlettikleri önemlidir. Bir aydının fikir serdederken sadece kendi şahsi kanaatlerini “uçarı” bir şekilde dile getirmesi de rastlanan cinstendir. Ancak, aydına düşen toplumsal-siyasal sorumluluk onu bir “dünya içinde” düşünmeye zorlar. Fikirlerinin içinde mayalandığı dünya onun bir anlamda hem dayanak aldığı hem de sorgulayıp hesaplaştığı bir şeydir. Hem realpolitik gerekler göze alınır hem de bir ideal uğruna “savaşılır”.

Bu bölümde İslamcı ideale geçmeden önce küresel düzeyde realpolitik durumun bazı yönlerine ışık tutulması amaçlanmıştır. Öncelikle İslamcılıkla doğrudan ilintili olduğu

düşünülen sekülerleşme tartışmalarına değinilecektir. Çalışmanın ilk bölümünde yer alan “İslamcılığın öldüğü” yolundaki iddialar “sekülerlik hala yaşıyor mu” sorusu ile sigaya çekilmelidir. İddiasını ve ivmesini kaybeden bir sekülerlik söz konusu ise İslami olanın irtifa kazanmasını beklenmek akla yatkın değil midir?

Bununla birlikte 21. Asrın kadim medeniyet havzaları yeni gelişmeler açısından nasıl bir manzara arzettiği de sorulmalıdır. Batı uygarlığının yaşam diyagramında yeni çağ aşağı doğru giden bir eğriyi gösteriyorsa, kadim medeniyetlerin buna mukabil yükselen bir trend içinde oldukları söylenebilir. Yani sekülerlik mevzi kaybederken kutsalın daha gövdeli hale gelmesi, Batı uygarlığı da düşerken kadim medeniyet havzalarının yükselişi birbirini tamamlar görünmektedir. Modern Batı uygarlığı; Rus, Hind, Çin ve İslam medeniyetlerinin yükselişleri karşısında ne ifade etmektedir? Bu havzaların entelektüel siyasal odakları çok-medeniyetli yeni küresel konjonktürde ben-merkezci ve mütehakkim bir Batı uygarlığını nasıl ele almaktadır? İslamcılar, İslam medeniyeti için nasıl bir gelecek tasavvur etmektedirler? Batı uygarlığı eleştirileri İslam medeniyeti idealleri açısından neler ifade etmektedir.

Tekrar çalışmanın ana sorusuna dönecek olursak bu bölüm İslamcılığın öldüğü ve Batı uygarlığının değerleri karşısında alternatif bir seçenek olmaktan çıktığı şeklindeki iddiaları çağın jeokültürel ve jeopolitik görünümü açısından kritik etmek mümkündür. Bu doğrultuda, öncelikle, yeni çağa girerken din ve modernizm ilişkisinin geldiği aşamayı sorgulamak gerekecektir. Sekülerlik tartışmalarına dikkat çekilerek sekülerlik tezlerinin hala geçerliliğini koruyup korumadığına bakılabilir. İslamcılığın öldüğü iddiası, yeni çağda dini, manevi hareketlerin de atılımını/dinamizmini yitirdiği ya da Batılı değerler karşısında silik kaldığı şeklindeki bir iddia ile iç içedir. Eğer tersi geçerliyse, yani yeni çağ desekülerizasyon şeklinde tanımlanabilecek bir eğilim gösteriyorsa, dini hareketler ve yönelimlerin de önem kazandığı ve İslamcılığın da bu rüzgarla yelkenlerini şişirmiş olması beklenebilir. İslam dünyasında uygulanan Batı modellerinin başarısızlığa uğradığını ve dini değerler bağlamında yeni arayışların dini canlılık doğurduğu tezi bölüm boyunca sorulup cevap üretilmeye çalışılacaktır.

İslamcılığın öldüğü iddialarını Batı uygarlığı karşısındaki tavrına nispetle ileri süren görüşleri bir de jeopolitik açıdan tartışmak mümkündür. Bunun için bazı soruların cevaplanması gerekir. Araştırmamızın kesit olarak aldığı 21. Yüzyılın Batı

egemenliğindeki bir dünyaya sahne olduğunu söylemek mümkün müdür? Yeni çağı tanımlamak için hangi kavramlar öne çıkmaktadır? Asyanın yükselişi söz konusu ise ve uygarlık havzalarındaki diriliş bir realite olarak karşımızda ise Batı eleştirileri açısından bütün bunlar ne ifade etmektedir? İslamcılar da kendi tarih ve medeniyetlerine yönelmeleri açısından kadim uygarlıkların “itici bir güç olarak” yeniden sahne almaları mümkün müdür? İslamcılığın yeni çağdaki dinamizmini tartışmak adına Batının jeopolitik ve entelektüel krizi çok-kutupluluk olgusu dolayımında masaya yatırılmalıdır.

4.1 Modern Batı Uygarlığının Entelektüel Krizi

4.1.1. Post-Sekülerizm

Alt sistemlerin özerkleşerek din karşısında müstakil bir vaziyet almaları, dininise özel alana hasredilerek alt sistemlerden birine dönüşmesi (Casanova, 2014) şeklinde tanımlanabilecek olan sekülerizm, Aydınlanma devrinden bu yana din ile modern toplumun ilişkisini belirlemede etkin bir teorik model olarak öne çıkmaktaydı. Bu teori modernitenin dini esaslı bir şekilde dışladığını, bir toplumun ne kadar modernize olursa dinden de o kadar uzaklaşacağını iddia ediyordu (Berger, 2020, s. 100). Sekülerleşme teorisinin ana teması gayet netti: modernleşme ile hem toplumsal seviyede hem de bireyin zihninde din gerileyecekti. Rasyonalite, hayatın tüm katmanlarını belirleyen etmen olacaktı. Evrensel değerlerin artık dinden bağımsız ideolojiler tarafından oluşturulması (Luckmann, 1967, s. 101) dinin sekülerizm karşısında geri çekildiği, hatta zamanla tarih olacağı şeklinde yorumlanmıştı. Sekülerleşmenin bireysel, toplumsal ve kurumsal alanları kuşattığına (Dobbelaere, 2020, s. 258) olan sarsılmaz inanç, hemen hemen bütün sosyal bilimciler tarafından modernleşmenin doğal olarak sekülerleşmeye yol açacağı hükmüne bağlanıyordu (Köse, 2020, s. 16). Bruce (1995) tortu halinde kalan dindarlığın yakın gelecekte son bulacağını iddia ederken, Bryan Wilson (1968, s. 86) bilimsel ve sosyal bilim kavrayışlarıyla birlikte dinin teolojik anlamda makuliyetini kaybedeceğini iddia ediyordu. 21. Yüzyıla girerken dinin tekrar canlanacağı, yeni mabetlerin inşa edileceği, birçok dini akımın ortaya çıkacağı tahmininde bulunmak ise çok az kişinin harcıydı (Haynes, 1998, s. 210). Geçen zaman, sekülerleşme tezini tartışmalı hale getirecek; bu tezi savunanları büyük hayal kırıklığına uğratacaktı. Modernleşmenin bazı bakımlardan sekülerleşmeye sebep olduğu hatta bazı coğrafyalarda bunun daha fazla hissedildiği örnekler yok değildi; ancak, modernleşmenin sekülerleşme karşıtı birçok güçlü hareketi doğurduğu da vakıydı.

Ayrıca toplumsal seviyedeki sekülerleşmenin mutlaka bireysel bilinç seviyesinde de gerçekleşmesi gibi bir zorunluluk gerçeklikle pek örtüşmüyordu (Berger, 2020, s. 42).

Soğuk Savaşın son bulması, İran Devrimi ve Afgan direnişi ile birlikte modernleşme ile sekülerleşme arasındaki yerleşik görüş daha da sorgulanır hale geldi. Doksanlı yıllara gelindiğinde, sosyal bilimciler arasında modernite-sekülerleşme tecrübesinin tarihi seyri ciddi tartışmalara neden olmaya başladı. Kimi sosyologlar daha önceki yıllarda kendilerinin de savundukları sekülerleşme tezlerini tekrar değerlendirmek durumunda kalmışlardı. İçinde bulunulan fiili durum bu tavır değişikliğinin önemli bir sebebi olmalıydı. *Çünkü 1960-1970lerde modern toplumda dinin nasıl güç kaybettiğini göstermeyi kendine vazife edinen din sosyolojisi artık dinin, siyasetten ekonomiye kadar birçok alandaki etkisini global anlamda inceler hale geliyordu* (Köse, 2020, s. 28).

2000li yıllara gelindiğinde ise tartışmalarda tarafların yerleri tamamen netleşti ve modernleşmenin sekülerleşmeyi, yani dinden uzaklaşmayı doğurduğu, dolayısıyla modernitenin dine düşman olduğu tezi anlamını yitirdi (Köse, 2020, s. 16). Robert N. Bellah, David Martin, Peter L. Berger, Grace Davie, Jeffrey Hadden, Rodney Stark gibi isimler sekülerleşmeyi “kurucu babaların hatası” (Köse, 2020, s. 28); ya da “yalnızca aşağı doğru giden bir otel asansörü gibi kullanışsız bir teori” (Stark, 2020, s. 90) olarak telakki ediyorlardı. Bugün, modern toplum yakından incelendiği zaman din ve sekülerizm çekişmesinde garip bir yer değiştirmenin olduğuna, şimdilerde krizde olanın “sekülerizm teorisi” olduğu dillendiriliyordu. Peter L. Berger’in (2020, s. 101) ifadesiyle “bir dünya görüşü olarak sekülerizm, Aydınlanma düşüncesiyle aynı kaderi paylaşarak son zamanlarda önemli bir sarsıntı geçiriyordu”. Din, toplumsal hayatta olduğu gibi siyasal hayatta da önemli bir unsur olmaya başlıyordu.

11 Eylül olaylarının ardından Afganistan ve Irak’ta yaşananlar medeniyetler çatışmasının gerçekleştiğine dair spekülasyonları artırıp sadece dünya kamuoyunu sarsmakla kalmıyor, disiplinde dini dikkate alan çalışmaların da birden bire çoğalmasını sağlıyordu (Fox & Sandler, 2004). Medeniyetler çatışması tezine eşlik eden, kimlik politikaları üzerine çalışmalar uluslararası ilişkilerin gündemine hızlı bir geri dönüş yapmaktaydı (Oran, 2017, s. 12). 1970’lerden 2000’lere kadar uluslararası politikalarda dinin etkisi üzerine yılda sadece bir akademik kitap yayımlanırken, 2001’den itibaren bu sayı yedi katına çıkmıştı (Hassner, 2011) Bu çarpıcı istatistik sekülerleşme teorisini

ıskartaya çıkarıyordu. Kimi akademisyenler uluslararası ilişkilerde artan din merkezli çalışmalar karşısında, din için “yeniden canlanma” ya da “sürgünden dönüş” ifadelerini bile kullanmaktaydı (Oran, 2017, s. 13). Bir zamanlar Freud dinden bir ilizyon olarak bahsederken, artık Rodney Stark ve Wiiliam gibi isimler dinsiz bir gelecek düşüncesinin bir tür illüzyon olduğunu söylüyorlardı (Köse, 2020). Süreç tersine dönmüştü.

Habermas, 21. Yüzyılı “post seküler” bir dönem olarak selamlıyor, dinin kamusal-siyasal alandaki tayin edici rolünün son bulacağını iddia eden tezlerin anlamını yitirdiğini ileri sürüyordu. Bellah (2020, s. 155) dinin bilim ve rasyonallite karşısında mantık dışı ve böylece tarih dışı kalacağı düşüncesinin bizatihi kendisinin tarih dışı kaldığını, dini “bir çeşit sahte jeoloji” veya “sahte bir tarih bilimi” olarak kabul eden yorumların raf ömürlerini tamamladıklarını düşünüyordu: “İnsan tecrübesinin bütünselliğinin ne olduğu üzerine bir tutum” olarak ele aldığı dinin, insan hayatının anlamı üzerine esaslı bir kaynak olduğunu yazıyordu. Peter L. Berger (2020, s. 45) içinde bulunduğumuz 21. Yüzyılda, sekülerleşme tezinin mutlak olarak yanlışlandığını, dünyanın birçok yerinde “dini inançla ilgili patlama” yaşandığını ileri sürmekteydi. Ona göre, gerek Roma Katolik Kilisesi’ne, gerekse uluslararası düzeyde genel dini tabloya baktığımız zaman, her yerde geleneksel ve muhafazakar hareketlerin yükselişte olduğu dikkat çekmekteydi. Bu hareketlerin en belirgin özelliği, kendilerini ilerici aydınlar olarak gören kimselerin modernleşme veya çağdaşlaşma olarak tanımladıkları ölçülere karşı çıkmalarıydı.

Corm (2008, s. 14) ideolojiler çağının sonuyla birlikte din ve kimlik olgusunun dünyanın “yeni dekorlarını” teşkil ettiğini söylüyordu. Soğuk Savaş döneminde aşırı sağ, sağ, merkez, liberal, sosyal demokrat, sosyalist ya da komünist ideolojilerle kimlikleri tanımlanan vatandaşlar ya da devletler, Soğuk Savaş sonrası dönemde dünya sahnesini çevreleyen dekorların değişmesiyle birlikte, Yahudi, Hristiyan, Müslüman, Katolik, Sünni, Şii, Budist gibi dini aidiyetleriyle temayüz eder olmuşlardı. Geleneğin ve otoritenin kaybolan değerlerini yeniden canlandıran “postmodern” evre, bu yeni dekora, yani kutsala, çağrıda bulunmaya devam ediyordu (Oran, 2017, s. 19).

Bütün bu yorumlar günümüzde dinin, geri çekilmek bir yana, yerel ulusal, bölgesel veya küresel düzeyde çok farklı tezahürleriyle siyaseti, kültürü, toplumu etkilemeye ve dönüştürmeye devam ettiğini gösteriyordu. Bununla birlikte, Oran (2017, ss. 12-13).

Soğuk Savaş sonrası uluslararası politikada da dinin büyük önem kazandığını, üç önemli dönüşümde etkili olduğu üzerine bir fikir birliği oluştuğunu ileri sürüyordu: ilk olarak din, başta komünizm olmak üzere seküler ideolojilerin yerini almaya başlamıştı. İkincisi, Batı Avrupa hariç dinin tüm dünya toplumlarında yeniden canlanmaya başladığı gerçeğiydi. Ve 1990’lardan beri ulusal kimliklerin kendilerini dini aidiyetler bağlamında ifade ediyor olmalarıydı. “21’inci yüzyıl bir din çağı olarak başlıyor” diyen Huntington (2004) da küresel planda dinin siyaset sahnesini nasıl doldurduğunu şu şekilde ifade edecekti:

Batılı laik devlet modelleri meydan okumalarla karşı karşıya ve değiştiriliyor. İran’da şahın modernleşen, laik bir Batılı toplum yaratma çabaları İran Devrimi’nin kurbanı oldu. Rusya’da Lenin’in laik ve dinden uzak Sovyet devleti yerini Ortodoksluğu Rusya’da spiritüellik ve kültürün yaratılması ve geliştirilmesi açısından önemli bulan Rus devletine bıraktı. Türkiye’de Atatürk’ün laik Batılılaşmış, laik bir ulus devlet vizyonu, giderek güçlenen İslamcı politik hareketin meydan okumalarıyla karşı karşıya kaldı... Nehru’nun, laik, sosyalist, parlamenter demokrasiyle yönetilen Hindistan konsepti birkaç politik ve dinsel hareketin saldırısıyla karşı karşıya kaldı ve bu hareketlerle yakın ilişki içinde olan BJP bir seçim zaferiyle yönetimi ele geçirdi. Ben-Gurion’un laik Musevi sosyal demokrasi olarak tanımladığı İsrail imajına Ortodoks Musevi gruplar karşı çıkmıştır...Arap dünyasında seçim yapılan her yerde, yeni bir yüzyılın başlangıcında, İslamcı siyasi partiler istikrarlı sayılabilecek biçimde güç kazanıyor (s. 356).

Huntington (2004, s. 350) 2000 yılı Amerikan başkanlık seçimlerinde dinin, merkezi bir etken olduğunu ve büyük olasılıkla Amerikan tarihinde gerçekleşmiş bütün seçimlerden daha fazla vurgulandığını yazmıştı. Sekülerleşme tezine karşı “yeni paradigmanın” savunucuları modern dünyanın geçmişe göre daha seküler olmadığı tezini savunurken ABD’ye benzer şekilde, Batı dışı üç coğrafyaya özellikle dikkat çekiyorlardı. Bunlar ateist bir komünizmi ihdas etmeye çalışan Sovyet Bloğu, büyüsel inanç ağırlıklı olduğu için rasyonalite karşısında tutunamayacağı düşünülen Uzakdoğu ve modernite ile telifinin mümkün olmadığına inanılan İslam coğrafyasıydı. Bu bölgelerin mercek altına alındığında ise ortaya çıkan sonuç ise tam tersi yöndeydi. Din sahneye güçlü bir şekilde geri dönmekteydi (Köse, 2020, ss. 28-29).

Seküleriteye karşı çıkış örneklerinden belki de en çarpıcı olanı, kendini dinin terküreden tamamen silineceği inancına adayan, sekülerleştirme projesinin öncü gücü olarak görülen Sovyet komünizminde yaşandı. Yetmiş yılı aşkın bir süre zarfında devlet eliyle din karşıtı politikanın uygulandığı, aydınlanmış eğitimciler eliyle çocukların hurafelerden kurtarılacağı bir sekülerite dönemi başlattığına inanılan Sovyetlerde din, beklenenin aksine, önemli bir canlanma sürecine girdi (Köse, 2020, s. 29).). Tüm diğer dini canlanma görüntüleriyle birlikte, eski Sovyet bloğundaki bu gelişme birçok kimseyi şaşkına çevirmişti (Stark, 2020, s. 86). Devletin sekülerleşme için yetmiş yılı aşan militanca çabalarına rağmen “Aziz Vladimir, Karl Marks’ı tahtından indirmişti” (Greely, 1994, s. 272).

Sekülerleşme teorisinin test edildiği bir diğer coğrafya da Asya dinlerinin hakim olduğu Uzakdoğu’ydu. Yirminci Yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu bölgede (Japonya, Çin, Tayvan, Hong Kong) büyüsel içerikli halk dinlerinin modernizme çok kolay boyun eğeceği düşünülüyordu. Mesela yüksek teknolojiye sahip Japonya’da Şinto dininin pratikleri yok olmaya adaydı. Ancak süreç beklenildiği gibi cereyan etmedi. Japonya’da Şinto dini modernleşmenin yanı başında varlığını sağlamlaştırdı. Yeni otomobillerin Şinto mabetlerinde kutsanması, yeni evlerin, büroların veya fabrikaların cin çıkarma duası yapıldıktan sonra inşa edilmesi, çocukların mabetlerde takdis edilmeleri yaygın dini pratikler olarak yaşamaya devam etti. Tayvan’da bir asır öncesine göre mabet sayısında ve katılımcısında çarpıcı bir artış gözlemlendi (Stark, 2020, s. 88).

Tüm bu gelişmeler bağlamında, yükselen üç önemli güç merkezi olan; Rusya, Hindistan ve Çin, kendi tarihlerine, kutsallarına ve geleneklerine eğilip ekonomik ve askeri atılımlarıyla birlikte kültürel ve manevi bir kalkınmaya ağırlık vermekteler. Bunlara biraz daha yakından bakmak, 21. Yüzyılda manevi unsurların genel manzarasını görmek açısından işe yarayacak; çağı “desekülerizasyon” ya da “kutsala dönüş” çağı olarak tanımlayan tezleri desteklemeye yarayacaktır.

Desekülerizasyon, post-sekülerizm ya da kutsala dönüş çağında İslamcılık ve İslamcılarının işlev ve dinamizmlerini yitirdiklerini iddia etmek pek akla yatkın görünmemektedir. Bu çağ, kutsala, tarihe ve uygarlık köklerine daha fazla ihtimamın gösterildiği bir dönem şeklinde ele alınabilir. Doğunun yükselen güçleri de Batının boşalttığı alanları doldurmak için insanlığın karşısına daha güçlü dayanakları olan

ahlaki ve insani teklifler sunabilme gayreti içindedir. Türkiye aydını da İslami mirası bir seçenek haline getirebilmek için Batı uygarlığının genel değerlerini masaya yatırır. Sekülerliğin en azından moda olmaktan çıkması, kutsalın ve tarihin tekrar sahne alması ile birlikte İslamcılığın da rüzgarı arkasına aldığı söylemek mümkündür. Böylece İslamcılığın öldüğü ya da Batının uysal bir peyki olarak yaşayabileceği iddiaları nın geçerliliği oldukça şüpheli görünmektedir. İslamcıların bizatihi kendi değerlendirmeleri ile bu iddia bir sonraki bölümde, daha da sağlıklı biçimde test edilecektir.

Post-sekülerliği, yükselen Asya güçlerinin kendi manevi kültürel miraslarına yönelimleri üzerinden desteklemek mümkündür. Bu açıdan, Rusya, Hindistan ve Çin örneklerine bakılabilir.

4.1.1.1 Ortodoksluğa Dönüş: Rusya

Rusya'nın imparatorluk geçmişinde Hristiyanlığın Ortodoks yorumunun başat bir rol üstlendiğini söylemek mümkündür. Filofi'nin Moskova'yı "Üçüncü Roma" ya da "sahih inancın mabedi" olarak tanımlayan mektuplarından, 1832'de Kont Sergy Uvarov'un 1. Nicholas döneminde ortaya attığı "Ortodoksluk, otokrasi ve milliyetçilik" fikrine kadar devlet ve Ortodoks kilisesi arasındaki yakınlık temelde çok önemli olmuştur. Bu yakınlığa üçüncü bir boyut olarak Rus halkı da eklenmiş ve halk-kilise-devlet arasında uyumlu bir bütünlük oluşmuştur. Rus şair Tyutchev Rusya'nın her şeyden önce bir Hristiyan uygarlığı olduğunu yazarken, Rus halkının Ortodoksluğunu yalnızca bir inanç sistemi olarak değil, inançtan daha fazlasını ima eden "bir içtenlik tarzı" olarak tanımlamıştır. Böylece, Rus halkının doğası ile Ortodoksluk teolojisi aynı kaynaktan kilisenin feragat ve fedakarlık çağrıları Rus halkının kişiliğinde mükemmel buluyordu (Amarasinghe, 2021, s. 82).

Rus İmparatorluğu ile Ortodoksluk arasındaki organik bağ komünist devrimsonrasında kopacaktı. Sovyetler Birliği, komünizmi Ortodoksluk yerine ikame ederek dini-manevi değerlerin yerine materyalist anlayışı yerleştirdi. Marx'ın dini afyon olarak gören yorumunu benimseyen Komünist Partisi onu madun sınıflar aleyhine işleyen feodal bir tortu olarak kabul ediyordu. Ancak bu durum, Sovyetlerin çökmesi ile değişecektir.

Berlin Duvarı'nın yıkılması ve Sovyetlerin kendi varlığına son verdiğini açıklayan deklarasyonu ile birlikte Rusya yeni bir döneme girmiş oldu. Kendini siyaseten yeniden tanımlama ihtiyacında olan Rusya, ideolojiler sonrası çağda politik pozisyonu belirleme

ve toplumsal olarak kültürel manevi yönüne karar verme durumundaydı. Sovyetlerin dağılmasından sonra bazı çevrelerce “tarihin sonu” ilan edilmiş, liberal değerlerin ve serbest piyasa düzeninin mutlak zaferi kutlanmıştı. Bu tam anlamıyla tek kutuplu dünyanın zafer sarhoşluğuuydu. 90’larda LGBT hakları aktivizmi Batıda gündemdeydi, çok kültürlülük söylemi liberal değerler içinde anlam kazanıyordu. Rusya sosyo kültürel alanını korumakta zorlanıyor liberal saldırıların baskısına maruz kalıyordu. 90’lar Rusya’da arayışın, yoksulluğun ve manevi bunalımın yıllarıydı (Amarasinghe, 2021). Post Sovyet döneminde, 90’lar boyunca Rusya kendi yönünü bulmakta ve yeni emperyal vizyonunu tayin etmekte büyük sancılar çekti. Ancak yeni milenyumla birlikte hem siyasetin rotasında hem de halkın inancında bir değişim gözlenmeye başlandı. Patrick Krill, “2000 yılında ne oldu öyleyse ? Tanrının bir mucizesi gerçekleşti, ülkemizin liderinin aktif katılımıyla birlikte büyük manevi bunalımdan kurtulduk” (Amarasinghe, 2021, s. 80) diyerek yeni dönemin ana karakterini izhar etmiş oluyordu. Putin, 2000 yılında yeni yıl kutlamalarında Patriği sevince boğacak kadar Ortodoksluğa sahip çıkıyordu: “Ortodoksluk Rus tarihinde çok özel bir rol oynamıştır... Rus uygarlığı karakterini büyük oranda Ortodoksluğaborçludur... Karşılıklı anlama, toplumsal uzlaş ve mutabakatı güçlendiren inancımız, aynı zamanda ruhsal ve ahlaki yeniden doğuşumuzun da temel taşıdır (Anderson, 2007, s. 188) diyerek ülkesinin Ortodoks din adamları için bir “mucizeyi” müjdeliyordu.

Devletin resmi söylemlerinde önemle vurgulanan Ortodoksluğun geri dönüşü toplumsal, siyasal kurumsal alanlarda da somutlaşıyordu. 2006 yılıyla birlikte kendisini Ortodoks olarak tanımlayanların sayısının %73.6 olduğu saptanması önemli bir istatistik olarak kayda geçti. Diğer Doğu Avrupalı devletlere kıyasla Rusların dine eğiliminde gözlenen kayda değer fark önemli sonuçlara müncerdi. Ortodoksluğun tekrar prestij kazanması Rusya’nın emperyal geçmişinde oynadığı rolü hatırlatan bir biçimde kilisenin etkisini Moskova’nın siyasi alanına geri getirdi. Ortodoksluğun siyasetle entegrasyonu Rusya ekonomisinin yüksek petrol fiyatlarıyla birlikte büyük kazanımlar sağladığı 2014’ten önce Başkan Putin’e de büyük olanaklar sağladı. 2014 yılında Federal Meclis’e yaptığı yıllık konuşmasında Putin şunları söyleyecekti: “Hristiyanlık, Rus ulusunun ve devletinin yaratılmasında etkili ve birleştirici bir manevi güçtür. Bu manevi birlik sayesinde atalarımız ilk kez ve sonsuza dek kendilerini birleşik bir ulus olarak gördüler” (Amarasinghe, 2021, s. 78). Kiliseye yönelik devlet himayesinin hızla artması ve

Putin'in son yıllarda gösterdiği ısrarlı çabalar, Ortodoks Kilisesi'nin Rus siyasi alanındaki konumunu harekete geçirdi ve oluşan hava Rusya'nın dış işlerine kadar genişledi. (Amarasinghe, 2021, s. 82).

Putin'in Ortodoks Kilisesi ile yakınlık kurma ve Ortodoks değerlerini Rus uygarlığının ayrılmaz bir parçası olarak vurgulama tutkusu, Batı'ya ve onun liberal düzenine karşı duruşun bir tezahürüydü. Aslında Putin yönetimindeki Ortodoksluk kavramı, devrim öncesi dönemde var olan emperyal mantığın yeniden canlanmasının ve Rusya'nın Latin Hristiyan alemiyle kültürel bağlarını gevşetme çabasının sonucu olarak okunabilirdi. Bugün Rusya ve onun takip ettiği dış politika tarzı, Batı tarafından yoğun bir şekilde tepki çekiyor. Bu tepki Rusya'yı Batı karşısında ötekileştiren dışlayıcı bir söylemi de beraberinde getirmektedir. AB ile ilişkiler ise Kırım krizinden beri gergin durumda ve tüm bunlar Rusya'yı iyice Batı'dan uzaklaştırıyordu (Amarasinghe, 2021, s. 82). Putin, Batı ile girilen gerilimli siyasi ve diplomatik ilişkiyi kültürel söylemde de heykelleştirdi. Batılı değerlerle hesaplaşmada Ortodoksluk manevi bir cephanelik sağlarken; tarihi kültürel miras ise Batılı değerlere alternatif bir seçenek olarak seferber ediliyordu. Batılı değerlere karşı kategorik ve külli bir reddiyeden söz etmek biraz abartılı olsa da Batının evrensel olarak kabul edilen değerlerinin kabulünde bazı ön şartlar devredeydi. Kremlin'in iki önemli ölçüsü, aşılmasına asla müsaade etmek istemediği iki temel kırmızı çizgisi vardı: temessül edilecek herhangi bir değer evvela devleti hakim, sosyal ahengi etkin hale getirmeliydi; demokrasi de ancak söz konusu iki koşul yerine getirildiğinde takdire şayan bir sistem olarak kucaklanabilirdi. Batının değerleri bu iki elekten geçemediğinde tartışmalı hale geliyordu (Anderson, 2007, s. 192). Bir diğer önemli vurgu ise Rusya'nın sui generis karakterine yönelikti. Rusya kendi kalkınma yolunu izlemek ve başka modellerin ayartmalarından korunmak zorundaydı. Bu bağlamda liberal demokrasi ancak ve ancak devletin başat fonksiyonunu baltalamadığı ve Rusya'nın kendi yordamına uyduğu sürece kabul edilebilirdi (Anderson, 2007, s. 189). Rusya'nın Ortodokluğa ve manevi mirasına dönmesi küresel ilişkilerdeki benzersizliğini ifade eden doğrudan bir siyasi araç olarak masadaydı (Amarasinghe, 2021). Rusya Batı'dan farkının tebellür etmesini istediğinde aradaki teolojik farkın ve onun kültürel toplumsal sonuçlarının da altını böylece çizmiş oluyordu. Bir Avrasya gücü olarak Asya ile olan bağları da Rusya'yı farklı kılan kültürel ve jeopolitik unsurlar olarak ortaya çıkıyordu.

Batının alemet-i farikası olarak görülen liberalizm de muhafazakar Ortodoksluk kalkışlı eleştirilerden nasibini alıyordu. Yukarıda zikredilen iki temel kritere en az uyan, kırmızı çizgileri en fazla ihlal eden şey belki de liberal anlayışlardı. Putin önderliğinde Rusya devleti ve kilise, Batının liberal değerlerine karşı cephe alırken geleneksel Rus mirasına sarılıyordu. Aile müessesesinin korunması için eşcinselliğin yıkıcı bir faktör olarak görülüp yasaklanması gibi durumlar Rusya’da Ortodoksluğu tekrar önemli bir unsur haline getirdi. Hem toplumsal ethos hem de yeni emperyal vizyon açısından Batı ile hesaplaşmanın bir gereği olarak Ortodoksluk el üstünde tutulmaya başladı (Amarasinghe, 2021, s. 80).

Bütün dini liderlerin bu dönemde Rus karakterini Batı karşısında farklılaştıran vurguları sınırsız özgürlükler ve bireysel otonomi açısından da ele alınıyordu. Hatta Ortodokluk liberalizmin mutlak zaferi önünde “son kale” olarak görülüyor; demokrasi konusundaki şüpheciliği paylaşma açısından da başkanları ile aynı düzlemi paylaşıyorlardı (Anderson, 2007, s. 190). Bu, Batıyı teolojik olarak heretik/sapkın bir yer olarak kodlayan ve onu manevi ahlaki olarak yozlaşmış gösteren Rusya’ya has bir Ortodoks bakışın tezahürüydü. Patrik II. Aleksi de, Batı uygarlığını pornografi, seksüel özgürlük ve sosyal çürüme üzerinden eleştiriyordu. Batı uygarlığının bütün manevi değerleri biçimsizleştiren müfsit saldırısı Patrik için son derece sinsice kurgulanmış kansız bir savaştı. Batı uygarlığı sadece hali hazırdaki halkların değerlerine değil ulusların istikballerine de saldırıyordu. Bütün kuralların üzerinde kendisini konumlandırıran ve bireyin otonomisine yaslanan liberalizm bütün problemlerin ana sebebiydi (Anderson, 2007, s. 189). Kiliseye göre doksanlardaki manevi kaosun başlıca sebebi de, işte bu Batı etkisi ve açık politikalar tarafından kışkırtılan bireycilik belasıydı (Anderson, 2007, s. 196). Patrikliği ve Başkanlığı ortak bir cephe haline getiren müşterek düşman Batı uygarlığı ve onun en “muzır” yorumu olarak öne çıkan liberal “ayartmalardı” (Anderson, 2007, s. 188).

Kremlin ve Kilise arasında Ortodoksluk müşterek zemininde kurulan ahenkli birliktelik Rusya’daki çeşitli siyasi grupların kullandıkları dilde de karşılık bulmaya başladı ve Ortodoks söylem çeşitli cephelerde mevzi kazanmayı sürdürdü. Ahlaki kültürel kaygılar çeşitli bağlamlarda ve kombinasyonlarda, çeşitli derecelerde belirli bir dini bileşenle ifade ediliyordu artık. Bu duygusal tarafı ağır basan söylemin Ortodoksluk bağı Batı ile yaşanan her sorunda biraz daha muhkem hale geliyordu. Dini retorik

resmi olmayan kurumlarda da tebellür etti. Tipik bir örnek St. Sergius Projesi’ydi. 2000’li yıllarda ortaya çıkan, Rus doktrini (Russkaia doktrina) üreten bu proje, öncülüğünü iş adamları ve entelektüellerin yaptığı “dinamik muhafazakarlık” görüşüne dayanıyordu. Aydın ve müteşebbislerin merceğiyle biçimlenen bu doktrin, piyasayı memnuniyetle karşılasa da ve de solcu komüncü söylemi küçümsese de, Rus ruhuna, yani Ortodoks geleneğine atıfta bulunuyordu. Rus uygarlığının asırlarca sınanmış geleneksel temellerine güçlü bir vurgu yaparak Rusya’nın “tüm dünya halklarının üzerindeki kubbeyi destekleyen bir girişler sistemi” olduğuna dair güçlü bir iddiaya dayanıyordu. (Agadjanian, 2017, s. 51).

Ortodoks ahlaki muhafazakarlığına dayanan bir başka kamu projesi, bir grup entelektüel tarafından yayımlanan Perelom adlı dergiydi. Rus doktrininin (Russkaia doktrina) aksine, sol-muhafazakar bir fikir birliğini, esasen adalet ve gelenekle muhafazakar bir hizalanmaya bağlı solcu bir dayanışmayı teşvik ediyordu. Geleneklerinden, tarihinden ve değerlerinden kopmuş, iğdiş edilmiş bir rasyonalitenin hakimiyeti altındaki postmodern Batı durumunu reddediyorlardı. Onlara göre, küresel liberalizmin ve Batılı mali seçkinlerin gücü, geleneksel değerleri, cemaatçiliği (obshinnots), ticari ve hesabi olmayan motivasyonları ve derin tutkuları baltalıyordu. Bu yazarlar Rus uygarlığının biricikliğine vurgu yapıyor, onu Batı uygarlığının karşısına koyarak Rus olmakla Ortodoks olmayı bir sayıyorlardı (Agadjanian, 2017, ss. 51-52). Bir başka ifade ile, Putin dönemi Rusya, Batı değerlerine teslim olmuş, Batı desteği ile ayakta kalan, Batının Asya içindeki bir uzantısı ya da ileri karakolu değildir. Rusya, Batı’dan farklı uygarlık değerlerine sahip olup, kimliğini tarihi ve kültürel olarak Ortodoksluk aracılığı ile kurmaktadır.

Benzer vurgulara Rus parlamentosunun tartışmalarında ve yasama çalışmalarında da rastlamak mümkündür. Ukrayna’da 2004 Turuncu Devrimi’nin ve özellikle 2014 “Euromaidan Devrimi’nin” ardından Batı karşıtlığının yükselişi, genellikle dini referansların yaygın olduğu bir bağlama dönüştü. 2012 yılında Duma’da kurulan Hristiyan Değerlerini Savunmada Fraksiyonlar Arası Parlamento Grubu, Kilise ile ilgili amaçlar için kulisler yapıyordu. 2012 Eğitim Yasası, Ortodoks aktivistlerin uzun yıllar lobicilik yaptığı devlet okulları müfredatına zorunlu din dersi eğitimini koymayı başarmıştı. 2013 yılında inananları tahkir ve tahfif eden söylemler suç kapsamına alındı. Aynı yıl henüz reşit yaşta olmayanlar arasında cinsel ilişkiyi normalleştiren

propagandalar yasaklandı. Aile yasasında yapılan değişikliklerle Rus çocuklarının eşcinsel birlikteliklerdeki kişiler veya bu tür birlikteliklerin yasallaştırıldığı ülkelerden evli olmayan kişiler tarafından evlat edinilmesi yasaklandı. 31 Aralık 2015'te kabul edilen Resmi Ulusal Güvenlik Stratejisiyle de, Rusya'nın ulusal çıkarları arasında kültürün, geleneksel Rus manevi ve ahlaki değerlerinin korunması ve geliştirilmesi devlet politikasına dönüştürüldü. 2016 yılında Eğitim ve Bilim Bakanlığı Ortodoksluk öğretisini eğitimin her kademesine yerleştirme kararı alarak (Agadjanian, 2017, s. 52) Rusya'da Ortodoksluğu siyasetin ve kültürün tam merkezine yerleştirmiş oldu.

Sonuç olarak, yeni milenyumdan bu yana gidişat, Rusya ile Batı arasında artan gerilimin hızla yeni bir medeniyet farklılığı biçimine doğru yol aldığını gösteriyor. Böyle bir durumda Rusya'nın "en saf ve manevi mirasını" Rusya'nın Batı uygarlığı ve değerleriyle hesaplaşmada hala önemli bir imkan olarak kullandığı görülüyor. Bununla birlikte, Ortodoksluk ve Rus milliyetçiliğini birbirine bağlayan yaklaşımlar, Rusları diğer Slavların hamisi olarak görmüştür. Slav uluslarının yoksullukları ve yaşadıkları felaketler dikkate alındığında, Ruslar Slavlara önderlik etmek ve Doğu Hristiyanlığın koruyuculuğunu üstlenmek hususunda istekli görünmektedir (Amarasinghe, 2021, s. 82). Bu da, Ortodoksluğu, Rus dış politikasının yumuşak güç (soft power) unsurları arasında önemli bir siyasi enstrüman haline getirmektedir. Rus entelijansiyanının Rus toplumuna otantik bir kimlik kazandırma, Batı uygarlığı ile kültürel cephede yarışma ve Ortodoks ülkeler üzerinde etki sahibi olma adına Ortodoksluk inancının prensiplerini entelektüel kültürel dile tercüme etme çabaları devam edecek gibi durmaktadır. Yükselen bir güç olarak Rusya'da Ortodoksluğun geri dönüşü sekülerleşmenin miadını doldurmak üzere olduğu yönündeki iddiaları destekler niteliktedir.

Sekülerleşme karşısında Rusya'nın konumu ele alındıktan sonra, aşağıda, Batı'yı endişeye sevkeden Asya'nın yükselen gücü olarak Çin'in konumu ele alınacaktır.

4.1.1.2. Yeniden Konfüçyüs: Çin

Bugün dünya siyasetindeki en önemli gelişmelerden biri Çin'in yükselişidir. Çin'in Asyada ve Batı liderliğindeki uluslararası düzen üzerindeki etkisini gözlemleyen siyaset teorisyenleri, Çin'in yükselişinin nedenlerini gidişatını ve olası sonuçlarının neler olabileceğini tartışmaktadır. Bununla birlikte Çinli liderleri ve Çin halkını motive eden manevi arayışlar aynı ölçüde çalışmalara konu edilmedi. Bazı teorisyenlere göre Çin,

ortdoks Marksizm-Leninizme bağı, insan haklarına ve hukukun üstünlüğüne saygı duymayan otoriter bir rejimdi. Diğerleri için Çin, reform ve açıklık politikalarından büyük ölçüde yararlanan ancak yolsuzlukla tezahür eden aşırı bir materyalizm tarafından yutulmuş ekonomik bir devdi. Çin'in sonunda rejimin özelliklerini ve dünyanın geri kalanıyla etkileşim biçimini değiştirebilecek ideolojik bir dönüşümden geçmekte olduğunun farkında olan çok az kimse vardı. Mao Zedong'un düşüncesiyle sentezlenen Marksizm-Leninizm, onlarca yıldır Çin Komünist Partisi'nin resmi ideolojisi konumundaydı. Tarihsel materyalizm, sınıf mücadelesi ve proletarya diktatörlüğü gibi kavramlar Çin halkının sosyalizmi benimsemesi için seferber edildi. Sosyalist hareketin yasal öncü partisi konumundaki Komünist Parti iktidarının meşruiyeti ve gücün parti karar mahfilinde temerküz etmesi birtakım ideolojik sonuçlar doğurdu. Komünist parti kendi “ötekisini” de tanımlayarak, meşru olan ve olmayan doktrinler listesine karar veriyordu. Sonuçta, yalnızca liberalizm ve anayasal demokrasi gibi Batılı ideolojiler reddedilmekle kalmıyor, aynı zamanda Konfüçyüsçülük, Budizm, Taoizm gibi geleneksel Çin felsefeleri de marjinalleştiriliyordu (Jiang, 2018, s. 156).

19. yüzyıl Avrupa için yayılma ve kolonizasyon çağını müjdelerken Çin için “utanç yüzyılı” demekti (Dessein, 2019, s. 28). Utanç yüzyılının baş sorumlusu olarak Konfüçyüs sanık koltuğuna oturtulmuştu. Çin'de Konfüçyüsçülüğün yeniden dirilişi, 1980'lerin ortalarında, Üniversiteli entelektüellerin Kültür Devriminin yıkımından sonra klasik çalışmalara devam etme fırsatı bulduğu ve halkın ruhsal dinginlik ve yeniden denge için Konfüçyüsçü metinlere ve uygulamalara yöneldiği zaman meydana geldi. 1989'da Soyetler'in çöküşüyle birlikte Çinliler için Mao Zedong haddesinden geçmiş Marksist Leninist doktrinin geçerliliği tartışmalı hale geldi. Doksanlarda artışı devam eden ilgi yeni yüzyılda artık Komünist Partinin vizyonuna ve halkın özlemine dönüştü. 2004 yılında sosyoekonomik bir konsept olarak “uyumlu toplum” kavramı dönemin devlet başkanı Hu Jintao tarafından resmen ilan edildi ve resmi olarak ÇKP tarafından onaylandı. “Sosyal uyum”, geleneksel Konfüçyüsçülüğün kilit değerlerinden biriydi ve komünist sınıf çatışması kavramıyla çelişiyordu; bu da ÇKP'nin ideolojik dönüşümünün işaret fişeklerinden biriydi. Yine aynı yıl Çin hükümetinin sponsorluğunda kar amacı gütmeyen bir kuruluş tarafından dünya çapında Konfüçyüs Enstitüleri kurmak için iddialı bir program başlatıldı. Bu enstitülerin misyonu Çin dilinin öğrenilmesini ve Çin kültürünün anlaşılmasını teşvik etmek ve geliştirmektir (Jiang, 2018, s. 169).

Çin anakarasında Mao iktidarı ele geçirdiğinde Konfüçyüsçülük bütün etkisini kaybetmişti. 1980'lerin ortalarından sonra ancak Çin'in reform ve açıklık politikalarının bir sonucu olarak Konfüçyüsçü felsefe Tayvan ve Hong Kong'dan yeniden Çin'e intikal edecekti. Bu canlanmanın başlangıcında, anakara Konfüçyüsçü entellektüeller, Tayvan ve Hong Kong'tan gelen Yeni Konfüçyüsçülüğün temel savlarının etkisi karşısında sessizdi. Ancak, 1990'larda Çin'in ekonomik ve siyasi gücü artıkça anakara Çinli Konfüçyüsçüler Tayvan ve Hong Kong tandanslı Yeni Konfüçyüsçüğü Çin kültürünü savunmada çok zayıf ve aşırı derecede silik bulmaya, kendi görüşlerini daha yüksek bir özgüvenle ortaya koymaya başlamıştı. Batı felsefesinin etkisi anakara Konfüçyüsçüleri için Çin'i gerçekten yeniden ayağa kaldırmanın, Batı liberalizmi ve demokrasisinin etkisine meydan okumanın ve Konfüçyüsçülüğü Çin'in resmi değilse de baskın ideolojisi haline getirmenin tek yoluydu (Jiang, 2018, s. 163).

Uzun esaret yıllarının ardından özgürlüğüne kavuşan Konfüçyüsçü ruh, 21. Yüzyıl ile birlikte Çin'de yeniden sahne alıyordu. Hem entelektüeller hem sıradan vatandaşlar arasında "gouxue re" (Sinoloji araştırmaları) popülerlik kazanırken; "dujing yundong" olarak adlandırılan "klasik metin okumaları" revaç bulmaya başlamıştı. Bununla birlikte, tüm dünyada Konfüçyüs Enstitülerinin kurulurken bizzat Komünist Partisi eliyle Konfüçyüs yeniden revaç buluyordu (Jiang, 2018, s. 156).

Xi iktidara geldikten sonra Konfüçyüs'e verilen önem daha da arttı. 2013 yılında Xi, Konfüçyüs'ün doğum yerini ziyaret ederek öğretisini açıkça övdü. 2014 yılındaki kutlama törenlerinin açılış konuşmasında ÇKP'nin neden Konfüçyüs'ü kabul ettiğini, onun felsefesinden hem yöneticiler hem halk olarak neler öğrenilebileceğini anlatıyordu. Konfüçyüsçülüğün Çin kültürünün ayrılmaz ve temel bir ögesi olduğunu söylüyor, Çin ulusunun manevi faaliyetlerini, rasyonel düşüncesini ve anavatanlarını inşa etmedeki kültürel katkılarını alkışlıyordu. Günümüz insanının sınırsız bireycilik, aç gözlülük, bitmez tükenmez iştihâ, lüks, doğa ve kendisi ile arasındaki artan gerilim tarafında yutulduğunu iddia ediyor ve Konfüçyüs'ün bütün bunlara cevap verebilecek önemli ilhamlar içerdiğine inanıyordu (Jiang, 2018, s. 170). Xi'den önce de benzer vurgular söz konusuydu. Mart 2007'de Başbakan Wen Jiabao "Konfüçyüs'ten Sun Yat-Sen'e, Çin ulusunun geleneksel kültürü sayısız değerli unsura, halkın ve demokrasinin doğası ile ilgili birçok olumlu yöne sahiptir. Örneğin bu kültür sevgi ve insanlığı, farklı görüşler arasında uyumu ve dünyayı birlikte paylaşmayı vurgular" diyordu (Jacques,

2009, s. 277). Hu Jintao ve Xi Jinping'in konuşmalarında Konfüçyüsçülük ulusal bir güç, Çin kültürünün derin kökleri ve Çin'in geleceğinin temeli olarak ele alınmaktaydı (Ambrogio, 2017, s. 130).

Günümüzde, Çin'in kendi yolunu çizmesi ve Batı'yı takip etmemesi gerektiği görüşü her zamankinden daha fazla dikkat çekmektedir. Konfüçyüsçü-milliyetçi aydınlar kendi kültürel miraslarıyla, özellikle Konfüçyüsçülükle gurur duyuyorlar. Batı demokrasisinin ve Batı'nın temsil ettiği değerlerin ciddi bir sıkıntı içinde olduğunu savunuyor; bu nedenle Çin'in Batı'dan öğreneceği bir şey olmadığını düşünüyorlar. Çin; Konfüçyüsçülüğün ruhunu yansıtan yeni bir sosyo-politik konsept geliştiriyor. Bu görüşün Konfüçyüsçülüğü devlet ya da yurttaşlık dini statüsüne yükseltmeyi amaçladığı görülmektedir. Böylece Konfüçyüs her Çinlinin zihnine ve kalbine naksetmeyi amaçlamaktadır (Jiang, 2018, s. 164). Konfüçyüsçülüğün yeniden doğuşu ÇKP'nin halka Marksizm'den daha çekici gelen bir dil sunmasına olanak sağlamaktadır. Hükümeti sosyal uyum ve hayırsever yönetim konularında daha duyarlı hale getirebilir ve muhtemelen ülkeyi diğer ülkelerle daha barışçıl bir etkileşime kavuşturabilmesi amaçlanmaktadır (Jaing, 2018, s. 171).

S. Billioud ve J. Thoraval (2014) tam da 2000 yılından itibaren yeniden canlanan Konfüçyüsçülüğün üç alanda görünür olmaya başladığını söylediler: ilki Konfüçyen geleneksel akademiye hedefleyen eğitim alanında; ikincisi, dini ve spiritüel alanda, resmi geçitlerde, törenlerde ve özellikle Konfüçyüs'ün doğduğu şehir olan Qufu'da. Üçüncü alan ise bir ahlaki yol olarak Konfüçyüs'e dönmektir (Ambrogio, 2017, s. 119). Konfüçyüsçülük hem taşranın sıradan insanının gündelik hayatını biçimlendirip anlamlandırıyor hem de seçkin yönetici elitlere komünizm dışında yeni bir ethos sunuyor. Modern Konfüçyüsçülük iki ana işlevle meşgul gibi görünüyor. Bunlar yeni bir rıza imalatı ve ülkenin sosyo-politik geleceğinde yeni elitler üzerinde oynayacağı aktif bir rol ile tanımlanabilir (Ambrogio, 2017, s. 119).

Bugün Batının düşüşte olduğu algısı Çin'in artan özgüveni ile birleştiğinde kalkınmada diğer ülkelerden farklı bir yolu ifade eden "Çin modeli" kavramı önem kazanmaya başladı (Dessein, 2019, s. 11). Çin modelindeki Yapı ve uyuma (structure- harmony) yönelik Konfüçyüs vurgusu, Çin'in dış politikasına ilişkin oluşturduğu anlatıya da uyumaktadır. Diğer ülkelerle çatışma söz konusu olduğunda, Çin kendisini sürekli olarak

barış yanlısı, bölgesel istikrardan yana olan bir irade ve uyumlu bir aktör şeklinde takdim etmektedir. Çin'in geleneksel düşüncesi Doğu ve Güney Asya ülkeleriyle ilişkide yeniden geliştirilen dış politika konseptine etik ve diplomatik bir çerçeve sunmaktadır (Zhao, 2018, s. 324).

Konfüçyüsçülük, hem Çin'in dünya siyasetindeki yerinin hem de bireyin daha büyük siyasi topluluk içindeki konumunun anlaşılması açısından kolektif bilince vurgu yapmaktadır. Bireyi daha büyük bir sosyo-politik örgütlenmenin içine yerleştiren geleneksel tandanslı Çin yaklaşımı, Uluslararası ilişkilere hakim olan yerleşik anlayışları sarsmakta ve yeni bir iletişim biçimi önermektedir. Hızlı modernleşmenin yol açtığı ulusal ve küresel sorunlar için Konfüçyüsçülük önemli bir alternatif olarak görülmektedir (Wei, 2010).

Gök kubbe altındaki her şey anlamına gelen “tianxia” kavramı anahtar kavram olarak öne çıkmaktadır. Bütün dünya uluslarına, insanlığın genel iradesine ve tek bir aile olarak bütün dünya ütopyasına atıfta bulunan kavramın üç katmanlı bir anlam dünyası vardır. Bu yaklaşım çağdaş dünyanın boş ve anlamsız olduğu imasını içermektedir. Şu an içinde yaşanılan dünya düzensiz bir kaos dünyasıdır, bu “kaosu” “kozmosa” çevirmenin tek yolu bütün dünya uluslarıyla birlikte karar almaktır. Tainxia kavramı Batı tarzı emperyal egemenlikten çok farklı kullanılmaktadır; çünkü tianxia sistemi, hegemonya olmaksızın uyum ve işbirliği ile karakterize edilen bir dünya tasavvuru demektir (Zhao, 2021).

Çin dış politikasında da realizm ve liberalizmin sınırlarını aşan yeni bir model önermektedir. Batı değerleriyle hesaplaşarak geliştirilen bu sistem Konfüçyüs'ü büyük bir tarihsel imkan olarak selamlamaktadır (Zhang, 2015, s. 218). Bundan sonraki sürecin Çin adına nelere gebe olduğu tarihin zamanın sırrıdır. Ancak büyüyen Çin'in hem toplumsal ethos'u sağlayacak hem de küresel yükselişine meşru bir zemin kazandıracak bir paradigmaya ihtiyaç duyduğu açıktır. Günümüz şartlarında Konfüçyüs'un buna komünizmden daha fazla imkan sağladığı düşünülmektedir.

Konfüçyüs'un “geri dönüşünü” hem sekülerleşme tezlerini ıskartaya çıkaran bir delil hem de kadim bir uygarlığın yeninden duyulan ayak sesleri şeklinde okumak mümkündür. Bütün bunlar modern Batı uygarlığına içkin olan değerler sistemine karşı mevzilenme emareleri taşımaktadır. Bir başka ifade ile Çin, kendi kimlik ve kişiliğini

buldukça Batıdan uzaklaşmakta, müstakil bir gelişim çizgisi izlemektedir.

Kimliğine ilişkin tartışmalar açısından Asya güçleri arasında Rusya'nın konumunu ikircikli gibi durmaktadır Rusya'nın kurucu temel unsurlarından başlıcası Hristiyanlıktır, Rusya; Hristiyanlık kökleri hasebiyle “tüm Batı dünyası ile aynı (üst) kimliği paylaşmaktadır”. Ancak Rusya, Hristiyanlığın Ortodoks mezhebine bağlı olduğu için, bu yönüyle diğer Batılı toplumlardan farklılık da gösterir (Büyükbay, 2013, s. 253). Bununla birlikte Rusya'nın Doğu-Batı kamplaşmasında kendisini konumlandığı yer de değişkenlik gösterebilmektedir. Avrasyacılık ile Batıcılık arasında yalpalanan eğilimlerin Rusya'da siyasal çekişmelerin de odağını oluşturduğu söylenebilir. Bununla birlikte, Rusya'daki Türk ve Müslüman nüfus yoğunluğu Rusya ile Türkiye ve İslam dünyası arasındaki ilişkilerde belirleyici olacaktır. Rusya'nın yeniden yöneldiği Ortodoksluk köklerinin de teolojik ve felsefik olarak İslam dinini ve Müslümanları nereye oturtacağı önemli görünmektedir. Benzer bir tabloyu Hindistan içinde düşünmek gerekir. Her ne kadar Pakistan sebebiyle İslam ve Müslümanlarla gerilimli bir ilişkisi olsa da Hindistan kendi tarihinde İslami etkiler bulunan bir ülkedir. Bununla birlikte nüfusunun azımsanmayacak bir kısmının Müslümanlardan oluştuğunu da ifade etmek gerekir. Hindistan'nın yükselişine eşlik eden tarihi manevi uygarlık yönelimlerinin Müslümanlar ve İslam dini ile etkileşimi de merak konusudur.

4.1.1.3. Geleneğe ve Tarihi Kodlara Dönüş: Hindistan

Hindistan bugün dünyanın en hızlı gelişen ekonomik güçleri arasındadır. 2050 yılına gelindiğinde kişi başına düşen GSYİH'nın ABD'ninkine yakın olacağı öngörülmektedir. Hindu çoğunluğun ve azımsanmayacak sayıda Müslüman nüfusun bir arada yaşaması nedeniyle Hintliliğin tanımı sürekli gündemde yer almakta ve Hint diasporasındaki muazzam artış, Hintli olmak ve Hindu olmak kavramlarına da yeni yaklaşımları zorunlu kılmaktadır (Renner, 2020). Hintli kimliğinin oluşumunda kutsal, tarihi ve manevi değerler, politik ve entelektüel inşa sürecinde müracaat edilen kurucu unsurların başında gelmektedir. Bu değerler, Hinduizm olarak adlandırılan inanç sistemi etrafında yeniden üretilmektedir. Hindistan, ekonomik ve demografik gücünü kültürel potansiyeli ile takviye ederken başta Hinduizm olmak üzere manevi değerlerine, tarihsel kodlarına daha fazla yönelmektedir.

Hint kimliğinin manevi sacayağı olan Hinduizm, her ne kadar kadim bir kelime çağrışımı yapsa da, yeni bir kelimedir; kavramın mucidi yerliler değil Batılılardır. Hinduizm, On dokuzuncu yüzyıl İngiliz akademisyenleri tarafından karakteristik Hint inancını, fikir ve uygulamalarını belirtmek için icat edilmiştir. İcat edilmiş bir kavram olarak Hinduizm'in sentetik yapısı, özelliklerini genel olarak tanımlamayı zorlaştırmaktadır. Sadece bir kurucu öncüye değil, tüm inananlar için zorunlu olan, herkes tarafından kabul edilen kutsal bir kitaba da sahip değildir; ortak bir kilisesi, ayrıntılı dogmaları ve ritüelleri yoktur (Renner, 2020, s. 171) Oluşumunun koşulları ve tarihi göz önüne alındığında, Hinduizm muayyen bir dinden ziyade, hiçbir zaman homojen bir sistem haline getirilmemiş sayısız din ve kültürün bir karışımıdır (Renner, 2020, s. 72). Bugünkü haliyle Hinduizm olarak adlandırılan inanç sistemi, büyük ölçüde Brahmanizm, kısmen de olsa paganizm, Budizm ve Jainizm gibi Hindistan'ın yerel inançlarının sentetik bir bileşimi olarak temayüz etmektedir. Bununla birlikte, zaman zaman yok sayılma eğilimine rağmen, İslâmî mirasın da izlerini taşıdığı söylenmelidir Hinduizm Brahmanizm'in genişlemiş, yerli inançlarla eklemelenmiş ve dış tesirler aracılığıyla yeni bir yoruma kavuşmuş halidir. Hinduizm, bazen Vedizm şeklinde de isimlendirilen Brahmanizm'i tazammun etse de, ondan çok daha şümüllü bir alanı içeren niteliklere sahiptir. (Demirci, 1998, s. 112). Hinduizm'in özelliklerini ayrıntılı bir şekilde sunmak çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu başlıkta, kutsala ve manevi kültüre yönelen bir Asya gücünün kendi kimliğini yeniden kurarken modern Batı uygarlığı ile hesaplaştığı kısaca gösterilmeye çalışılacaktır. Hindistan, Post-seküler koşullarda, Asya'nın yükselişine eşlik eden kutsala yönelim olgusuna çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir. Kutsala yönelim, tarihi kodlara dönme ve kadim geleneği ihya çabaları Hindistan'ın entelektüel ve politik tercihlerini tayin eden esas amiller olarak dikkat çekmektedir. Post-seküler çağın ya da desekülerizasyon sürecinin sağladığı itici güç vesilesiyle kutsala yönelimin revaç bulduğu koşullar, Asya'nın yükselen gücü Hindistan'ı da tarihi kodlarına, geleneğine, kültürel mirasına yakınlaştırmaktadır. 'Öze dönüş' çabasının hem siyasi hem de entelektüel tezahürlerini gözlemlemek mümkündür. Hindu mirasın beşiği niteliğine sahip olan Hindistan'ın kadim uygarlık değerlerini 21. Yüzyıl ile birlikte daha fazla vurguluyor hale gelmesi uluslararası konjonktüre, küresel ajandaya, uygun düşmektedir. Bunun izlerini Hindistan siyasetinin dilinde ve entelektüel mahfillerin çeşitli platformlardaki tartışmalarında gözlemlemek

mümkündür. Narendra Modi ile birlikte ivme kazanan “Yeni Hindistan vizyonu”, küresel güç dağılımından önemli bir payı almaya aday görünmektedir. Hindistan’ın sahip olduğu egzotik, spiritüel ve mistik miras, hem ulusal bir kimliğin inşası hem de dış politikada etki alanının genişlemesi için seferber edilmektedir. Yeni Hindistan kendisini, başka örneklerden de alışık olduğumuz üzere, Batı ile hesaplaşarak tanımlamayı tercih etmektedir. Hindistan; yeni yüzyılda Batı’nın açtığı maddi manevi boşlukları doldurmaya aday ülkelerin başında gelmektedir. Bunun için kendi tarihlerini ve kültürlerini, bilhassa Hinduizm’i, öne çıkarmaya çalışmaktadır (Jouhki, 2020).

Son yıllarda Hindistan’ın siyasetini, komşularıyla ve dünyanın geri kalanıyla ilişkilerini şekillendiren dini unsurlar ön plandadır (Schlensog, 2007, s. 161). BJP hükümeti Hindistan’ın yükselen bir küresel güç olarak imajını aktif bir şekilde desteklemek, hem bölgesel hem küresel rekabetin kültürel kulvarında da yarışabilmek için dış politikasında Hindu ve Budist değerlere daha fazla alan açmıştır. Bunlar arasında “Panchamrit” ilkelerini önemli bir yere koymak mümkündür. Panchamrit ilkelerinden beşincisi, hükümetin zorlayıcı olmayan “yumuşak güç” stratejisinin bir parçası olarak, Hindistan’ın diğer ülkelerle olan zengin tarihi kültürel bağlarını güçlendirme arzusunu ifade eden “sanskriti evam sabhyata” ilkesidir (Kishwar, 2018: 2). Bununla birlikte, Modi’nin bizzat kendisi “Hindutva’yı” da kapsayıcı bir ideoloji olarak selamlamaktadır. Bu ideolojiye göre, sadece Hintliler değil bütün insanlık büyük bir aile olarak telakki edilmektedir. Modi bu doktrini kendi dış politik vizyonuna barışçıl bir bakış açısı kazandıran bir merceğe haline getirmekte, bu sayede Hindistan’ın ekonomik yükselişine bir tür rıza imalatı eklemektedir (Jouhki, 2020). Bununla birlikte ortak bir kültürel zemine yapılan çağrı, insanlığı büyük bir aile olarak gören kuşatıcı yaklaşım, manevi ve kültürel değerleri komşu ülkeler ve diğer Asya ülkeleri ile güçlü bir bağlantı noktası haline getirerek aynı uygarlık havzasındaki ülkeler arasında iletişim ve etkileşimi yoğunlaştıran bir değere dönüştürmektedir (Raj, 2022, s. 21).

Hindistan hükümetinin dış politikasında daha fazla diplomatik, ekonomik, kültürel ve stratejik ilişkiler için temel oluşturmak amacıyla kültürel mirası dahil etme çabaları bu bağlamda anlaşılabilir. Manevi ve spiritüel değerlerin kurulan ulus-ötesi ağ ve inancın dünya çapında milyonlarca insanın yaşamında oynadığı önemli rol, Hindistan politikası için tarihi kodların büyük bir potansiyele sahip olduğunun kanıtı niteliğindedir. Dinin Asya’da ulusal kimlikler için ifade ettiği anlam, barışçıl bir manevi kültürel doktrin ile

birleşince, yumuşak güç diplomasisi için ideal hale getirmektedir (Kishwar, 2018, s. 3). Hindistan'ın ASEAN ve diğer Doğu Asya ülkelerle olan “Doğuya yönel” mottosu da kendi nüfuz alanını artırmayı ve yükselişine evrensel bir meşruiyet kazandırmayı amaçladığını göstermektedir (Raj, 2022, s. 27).

Kapsamlı küreselleşme sürecinde Hint kültürünün dünyanın birçok ülkesinde Hindistan'ın yumuşak güç yoğunlaşmasına yardımcı olacağı, tanıtılmasına katkıda bulunacağı, özellikle Kuzeydoğu Asya'da ve birçok ülke arasında güven, sevgi, hayranlık ve sürdürülebilir işbirliği inşa edecek bir faktör haline geleceği umulmaktadır (Pham & Nikolaeva, 2021, s. 9). Hindistan'da siyasetin kültür mirasına yönelen eğilimine paralel biçimde, entelektüel dil de kendisini tarif ederken tarihe yönelmektedir. Hindistan'da tarihi mirasa yaslanan yeni paradigmanın kendisini kurarken yine Batı uygarlığı ile hesaplaştığını söylemek mümkündür. Bu minvalde, Hindistan'ın önde gelen gazetelerine göz atan değerlendirmelere bakmak aydınlatıcı olacaktır.

Hindistan medyası ağırlıklı olarak Batı uygarlığının krizinden söz etmektedir. Artık, Batının dış yüzeyindeki parlak cılasının döküldüğünü ve uygarlığın çürüyen içyapısının ortaya çıktığı ileri sürülmektedir. Medya, Batı uygarlığının küreselleşmeyi bir fırsat olarak değil bir tehdit olarak algıladığını, yükselenkadim uygarlık güçleri karşısında paniğe kapıldığını, bu yüzden de ekonomik ve kültürel çekiciliğini kaybetmeye yüz tuttuğunu yazmaktadır. Hindistan Küresel İlişkiler Konseyi yöneticisi Neelen Deo, özellikle Batı liberalizminin çifte standartını eleştiren yazısında sermaye serbestliğini önceleyen liberal yaklaşımın, söz konusu emek gücü olduğunda yerini tahammülsüz bir yabancı düşmanlığına bıraktığından yakınmaktadır. Bununla birlikte medyada yer alan başka yazılarda Batı demokrasinin paradokslarına da dikkat çekilmekte; demokrasi havarisi kesilen Batı'nın çıkarları tehlikeye düştüğünde askeri müdahalelere başvurduğuna işaret edilmektedir. Hindistan medyasındaki Batı eleştirilerinin yoğunlaştığı bir diğer tema Batı'nın dış politikadaki yıkıcı, bencil ve ikiyüzlü yaklaşımıdır. Ukrayna'dan Suriye'ye kadar yaşanan karışıklıkların baş müsebbibi olarak Batılı siyasetçiler gösterilmekte; bunun bir uygarlık krizi olduğu tekrar tekrar vurgulanmaktadır. Ayrıca Batı'nın özellikle İslam toplumlarına yönelik yanlış, dışlayıcı ve nefret içeren politikalarının cihadist “radikal İslami militarizmin” ana sebebi olduğu düşünülmekte ve Hindistan'ın da bu durumdan olumsuz etkilendiği ifade edilmektedir.

Batı uygarlığının krizi ayrıca Batı dışı toplumların ekonomik ve teknolojik kalkınmaları sonucunda Batı ile aralarındaki mesafeyi kapatmalarıyla da ilişkilendirilirken artık her istediğini rahatça yapamayan Batı uygarlığının ufkundaki daralmaya dikkat çekilmektedir. Özellikle Asya'nın ekonomik gücüne olan güven Batının krizde olduğu düşüncesini tahkim etmektedir. Bununla birlikte, Hindistan medyası Çin'in artan gücüne korkuyla karışık da olsa saygı duymaktadır. Çin'in beyaz adamın egemenliğine ve Amerika'nın askeri hegemonyasına meydan okuduğu düşünülmektedir. Yani, Hindistan medyasına göre global sarkacın salınımı Doğu yönündedir. (Jouhki, 2020).

Batı uygarlığının krizine işaret eden eleştiriler onun yerine ikame edilebilecek değerler hakkında da birtakım teklifleri gündeme getirmiştir. Batı eleştirileri ile tarihe yönelimi aynı zeminde bir araya getiren dinamik tam da burada devreye girmektedir. Hem Hindistan medyası hem de Hindistanlı siyasetçiler ülkenin “şanlı mazisine” vurgu yapmakta ve Hindistan'ın manevi spiritüel kültürünü materyalizm karşısında öne çıkarmaktadır. Kadim uygarlık değerlerine, manevi kültüre ve geleneksel mirasa dönülmesi ülkenin politik bir birlik şeklinde tahayyül edilmesini olanaklı kılmakta; mitoloji ile tarihin sentezi diyebileceğimiz bir toplumsal bilince gönderme yapmaktadır. İktidar partisi BJP'nin temsil ettiği milliyetçi Hindu akım, Batı kültürünün Hindistan toplumu üzerindeki yıkıcı etkisine karşı önlem almaya çalışmaktadır. Kumar, yılbaşı eğlenceleri, zincirlerinden boşalmış, kopup koyvermiş bir cinsel özgürlük furysı, homoseksüellik gibi geleneksel aile yapısını ifsat eden durumlar Hindistan geleneğine aykırı bir takım muzır sapmalar olarak görülmektedir. Hindistan'ın zihinsel ve siyasal açıdan Batılı değerler tarafından çepeçevre kuşatılmaması için tedbirler alınmaktadır. Hindistan'ın tarihi ve kültür mirası hem ülkenin iç bütünlüğü için çimento hem de uluslararası yükselişi için manivela olarak kullanılmaktadır. (Jouhki, 2020).

Batı uygarlığı ile Asya uygarlığı, özellikle çatışma ve uyum konseptleri üzerinden de karşılaştırılmaktadır. Batı uygarlığının özünde çatışma olduğu fikri Hint entelijansiyasının ortak kabullerindendir. Bu çatışma nosyonunu, farklı uluslar arasında; dinle bilim arasında, işgücü ile emek arasında, kadınla erkek arasında, insanla doğa arasında; yani birçok toplumsal siyasal ya da iktisadi alanda gözlemlemek mümkündür. Buna mukabil, Hint ve genel olarak Asya uygarlıkları görünürdeki çatışmalara rağmen karşıt kutuplar arasında çatışmaya değil ahenge dayanmaktadır. Hayatın artı eksi kutupları birbirini dışlayan, yok eden ya da nakzeden şeyler olarak

değil birbirini tamamlayan unsurlar olarak görülmektedir. Bu yaklaşım gerçek bir demokrasi iddiasına uzanmakta; “kamu kaynakları üzerinde çıkar gruplarının çekişmesi” anlamına gelen Batı tipi demokrasiyi eleştiren bir çerçeveye bürünmektedir. Uyum ya da ahenk, içerdikleri totaliteryen çağrışımlara rağmen farklı eğilimlerin yöneldikleri ortak bir vektörü müjdelemektedir (Jouhki, 2020). Bir başka ifade ile, Hint kültür ve siyasetinde, Batı’ya karşı yeni bir kimlik inşası, geleneğe yaslanarak kurulmakta; Batı uygarlığının temel değerleri sorgulanmaktadır.

Sekülerliğin aşılmaya başlanması ile birlikte Batının, ya da onun en kurucu vasfı olarak öne çıkarılabilecek olan modernitenin içinde bulunduğu entelektüel krizin bir diğer yüzüne geçmek mümkündür. Bir sonraki başlıkta, post-modernizm, Batının epistemolojik merkeziliğini sarsan, dolayısı ile Batıyı entelektüel açıdan krize sürükleyen bir diğer gelişme olarak ele alınacaktır.

4.1.2. Post-Modernizm

Post modernizm, içerdği –post öneki ile etimolojik bakımdan modernizm sonrası aşamayı imlerken, moderniteye içkin olan toplumsal-siyasal anlam göstergelerinin de aşılmasını ifade etmektedir. Post-modernizmin alamet-i farikası Fransız filozof Jean-François Lyotard’ın (2013, s. 8) ifadesiyle, üst-anlatıların, meta-söylemlerin ya da grand-teorilerin geçerliliğine olan inancın son bulmasıdır. Meta-anlatılardan kasıt, modern dönemde geçerli olan ve dünya ölçeğinde işleyen bazı büyük iddia ve ideolojilerdir (Aktay, 2015, s. 125). Evrensellik iddiası taşıyan üst-anlatılar ya da meta-söylemler Post-modernizmin merkezi teması olan kesinlik diye bir şeyin olmadığı yargısı tarafından taca atılır. Batı modernitesinin mutlak ve evrensel gerçek düşüncesi, kibirli bir iddia olarak bir köşeye atılmak zorundadır (Heywood, 2016, s. 241). Batı, artık modernitenin üst anlatılarının aksiyomatik merkezi değildir; Batı’nın ilerlemenin kriteri ve tarihin vasatı olarak merkezi ve ayrıcalıklı ayrıcalıklı konumu son bulmaktadır (Sayyid, 2017, s. 172).

Postmodernitenin üst anlatıları ve Batı-merkezciliği yerinden etmesi modern Batının kendisini özdeşleştirdiği modernite söylemini temellendiren iki temel entelektüel önermenin krizi şeklinde okunabilir. İlki, birleşik/mono-blok bir tarih düşüncesidir. İkincisi ise buna eşlik eden tarihin akış yönünü imleyen ilerleme (progress) mitosudur (Vattimo, 1992, s. 2). Moderniteyi Sayyid’in (2017, s. 170) tanımladığı gibi

Avrupa'yı/Batıyı teşkil ve tahkim eden bir söylem olarak tanımladığımızda “modernite projesi dışında bir Avrupalı kimliğinden söz etmek” de zorlaşmaktadır. Böylece; postmodernitenin, “Batı söyleminin merkeziliğinin giderilmesi” (Sayyid, 2017, s. 177) şeklinde bir sonuca yol açtığını ileri sürmek makuldür.

Postmodernizmin sunumu Matei Calinescu'nun (2022, s. 297) ifade ettiği üzere determinizmin krizi, Heisenberg'in “belirsizlik ilkesi”, Einstein'ın zamanı göreceleştiren “izafiyet teorisi”, Karl Popper'in bilimsel kuramları sadece “doğrulanabilirlik” değil aynı zamanda “yanlışlanabilirlik” açısından da ele alması ve Thomas Khun'un “paradigmaları” gibi epistemolojik sorun ve kavramlara göndermeler içermektedir. Gerçekliğin bilimsel bilgi marifetiyle Batıya mal edilmesinin ve mutlak bir hakikat olarak evrenselleştirilmesinin tartışmaya açılmasında yukarıda zikredilen isimlerin katkısı yadsınamayacak cinstendir. Çalışmanın sınırlarını aşmamak için burada postmodernizm, özellikle Fransız yazar Lyotard'ın *Postmodern Durum* adlı eserindeki önermeler üzerinden ele alınacaktır. Batı biliminin ve de epistemolojisinin üstünlüğü iddialarını devrimci sayılabilecek bir şiddetle sarsan Postmodern görüşlerin Batının egosantrik konumuna etki edebileceği üzerinde durularak Batı dışı anlatıların postmodern durum karşısındaki olası imkanları İslamcılık üzerinden tartışılabilir.

Post-modernizm soruşturmalarında endüstri sonrası toplumun bilgi durumu masaya yatırılır. Bu soruşturmalar, genel bir ifade olarak her türlü anlama-yorumlama-kavrama süreçlerini içeren büyük harfle “Bilginin” modern Batı uygarlığı tarafından nasıl da “bilimsel bilgiye” irca edildiği üzerinde durur. Öncelikle, bilginin görenekler çağındaki haliyle bilgi çağı arasındaki (bilimsel bilgi) farklılığını vurgulamak adına yola çıkan her gözlemci, Lyotard'ın (2013) geleneksel bilme tarzlarını ifade etmek için kullandığı “anlatı biçimlerini” bilimsel bilginin karşısına koyarak işe koyulur. Bilimsel bilgi, diğer bilme biçimlerinden titizlikle ayırt edilir. Hukuki-etik-estetik alanların su geçirmez duvarlarla birbirinden yalıtıldıklarını varsayan modern bilimsel söylem, beraberinde tarafsızlık-yansızlık iddialarını getirir. Bu iddialar, muayyen bir “söylem türü” olarak bilimsel bilginin statüsünü biricikleştirirken onu ısrarla geleneksel anlatıların dışına/ötesine/karşısına koyar. Betimsel-deneysel payandalara yaslanan modern bilimsel bilgi, karşıtını da belirli bir yere yerleştirerek kendi üstünlüğünü pekiştirir. Burada, Oryantalist söylemin Şark üzerine uyguladığı yönteme benzerlikler açıktır. Oryantalist bilgide içkin olan Batı egemenliği, kendisini nasıl muhayyel ve inşacı süreçlerin

neticesinde oluşan kurgusal bir imgelem olarak Doğu imajında cisimleştiriyorsa, Batı tezgahından çıkan modern bilimsel bilgi de kendisini karşıtı üzerinden kurar. İnşa ve icat süreci, bir yandan Batının epistemik üstünlüğünü takviye ederken Batı dışı varlık ya da kimlikleri de kurgular. Batının Doğu karşısındaki üstünlük söylemi modern olanın geleneksele üstünlüğü iddiası ile el eledir.

Lyotard'ın "Batı'nın kültür emperyalizmi" olarak tarif ettiği tutum, devriye gezdiği bütün alanları kendi hükümlerlik sahasına çevirir. Bilimsel bilginin kendi hakikatini ortaya koymak için mutlaka ötekine ihtiyacı vardır. Batının kartezyen düşünce mantığı devrededir. Derrida'nın (2011) gösterdiği gibi Batı metafiziği karşıtlıklar üzerine kurulmuştur. Yazının söze, rasyonelin irrasyonele, modernin geleneğe, aklın kalbe, ilerlemenin durağanlığa, uygarlığın barbarlığa uyguladığı epistemik şiddet, dikotomik kavramlar arasında sıkı bir hiyerarşik dizilimi dayatır. Bunun sonucunda Batı iyi-güzel-makul olan her şeyle özdeşleşirken Batı-dışı oluşumlar "kurucu dışarı" olarak kodlanır. Örneğin uygarlık jargonu, ancak vahşi-barbar kategorisini kendi negatifine çevirerek, dikotomiler dolayımında ifade edilme olanağı yakalar. Derrida'yı takip ederek modern Batı zihniyetinin öteki olmadan kendine dair bir şey söyleme şansına sahip olmadığı ileri sürülebilir. Batının üstünlüğü ya da biricikliği ötekinin acizliği ya da eksikliği üzerinden meşruiyet kazanır. Bilimsel bilgi de doğru bilgi olduğunu "öteki bilgiye", geleneksel bir bilgi edinme-sunma tarzı olarak "anlatıya" başvurmadan ileri süremez. Lyotard'ın kullandığı anlamda "anlatı", bilimsel bilgi için bilgi-olmayandır. Ancak büyük bir çelişki entelektüel bir krizi de kamçılar: bilimsel bilgi ancak kendi negatifi olarak kodladığı "anlatının" otoritesine yaslanarak varlık zemini kazanabilmektedir (Lyotard, 2013, s. 59). Hatta Paul Feyerabend'in (2011, s. 70) gösterdiği gibi bilimsel bilgi kilisenin bir takım tutumlarını da devralır.

Bilimsel bilgi, kendini yansız olmak ve araştırma sürecine araştıran öznenin kişisel önyargılarını dahil etmemekle takdim eder. Betimleyici olma ve etik-politik yargılardan uzak durmakla da evrensellik iddiasını pekiştirir. Oysa Lyotard gibi post-modernistler, bilgiyi (savoir) haddizatında sadece belirli bir betimleyici söylemler kümesini ifade etmekle sınırlamazlar. İşin içine "yapmayı-bilme", "yaşamayı-bilme", "dinlemeyi-bilme" gibi kavramlar ya da edimler de girmektedir. Böyle anlaşılınca bilgi, bir insanı iyi betimleyici söylemler kadar, iyi buyurucu söylemler dile getirmeye de yetenekli bir yetkeye dönüşür. Bilginin iktidara bağlandığı düğüm noktası devrededir (Lyotard, 2013,

s. 42). Bu bakımdan, kimi zaman post-modernizmin yerine kullanılan post-yapısalcılık, bütün fikir ve kavramların, kendisi de karmaşık iktidar ilişkilerinin içine düşürülmüş olan bir dille ifade edildiklerine vurgu yapmaktadır (Heywood, 2018, s. 241).

Modernizm marifetiyle bilimselleştirilen bilgi, yansız-evrensel/genel geçer olma iddiası ile diğer bilgi türleri karşısındaki merkezi ve üst-hiyerarşik bir konum edinmiştir. Bir bilgi türünün akademik-bilimsel bir nitelik kazanması Wittgenstein'in (2016) tabiriyle ona diğer "dil oyunları" karşısında mutlak bir üstünlük kazandırır. Bilimsel bilgiyi diğer anlatılar karşısında üstün kılan iddia, bilimsel olanın sadece betimsel-deneysel bir mahiyet arz ettiği kabulüne yaslanır. Ancak, bilimsel söylemin ya da bilim denen dil oyununun, etik ve politik önermelerden müstağni olmadığı postmodernist olarak kabul edilen Batılı düşünürler tarafından da takdir edilmektedir. Neyin epistemolojik olarak doğru ya da yanlış olduğuna karar veren süreçler her zaman beraberinde nelerin iyi-güzel-hukuki ya da anomali olduğuna da karar verir. Post-modern görüşler Foucault'cu izlekleri takip ederek, bilimsel bilgi süreçlerini, bir tür iktidar biçiminin kendisini söylem düzeyinde açığa vurduğu alanlar olarak göstermektedir. Böylece, bilimsel dil ile etik-politik dil arasında organik bir bağa dikkat çekilir. Yine Llyotard'ın tespitiyle, her ikisi de adına "Batı" (the West) dediğimiz aynı perspektiften ya da tercihten kök alır. Post-modernite, Endüstri sonrası toplumlarda bilginin durumunu sorgularken, üst-anlatıları/meta-söylemleri odak alan Batı-merkezci epistemolojinin üstünlüğünü de böylece tartışmalı hale getirmektedir.

Post modern düşünürlerin yaptığı katkı Batı-merkezci epistemolojinin hakikat ve üstünlük iddialarını tartışmaya açmaktır. Modern paradigma, Batı dışı dünyanın eşyaya-doğaya-kozmosa dair telakkilerinin nesnellikten uzak mistik-metafizik kabuller şeklinde yok sayarak anlam çeşitliliğini daraltmış; farklılıkların ve çokluğun kendini ifade edeceği imkanları kurutarak bütün dünyayı Batı merkezli bakışa zorlamıştır. Post modern durum en azından modern paradigmanın tahakkümcü eğilimlerini tartışmaya açarak varlık bilgi ve değer üzerine farklı görüşlerin de kendilerini temsil edebilecekleri bir ortam yaratmıştır. Böylece; üst-anlatı olarak modern Batılı bilginin hiyerarşik üstünlüğünün tartışmalı hale getiren Post-modernizm eksenli görüşler, diğer "bilme biçimlerine" de alan açmış olur.

Batı-merkezci epistemolojinin birkaç asırlık sürdüğü hükümferma, onun eşyanın doğasına en uygun açıklamayı sunmasından kaynaklanmamaktadır. Paul Feyerabend'in (2014, s. 8) yerinde tespitiyle Batı bilimi özel tarihsel şartlarda ortaya çıkmıştır. Bu yüzden de evrensel geçerliliği, neşet ettiği toplumsal-kültürel koşulların tarihselliği ve belirli bir coğrafyaya özgülüğü sebebiyle tartışmalıdır. Nesnellik ve bilginin nicel/deneysel araştırmalara dayandırılması gerektiği fikri modern/modernist Batı biliminin temel önermeleri arasındadır. Oysa yine Feyerabend'in tespitiyle, farklı ortam ve şartlar farklı hususiyetlerin evrenselleştirilmesine dolayısıyla farklı bilim türlerine pek ala yol açabilmektedir. Bilimsel pratik hali hazırdaki Batılı şablonlardan ayrı bir biçimde Batı dışı dünyada yeni veçheler kazanabilmektedir. Batı uygarlığı maddeci ve oldukça saldırgandır. Bu uygarlık doğal olarak maddeyi anlayan ve silah araştırmalarında mükemmel sonuç veren bir bilimi tercih etmiştir. Yine doğal olarak bu bilimin ilkelerini diğer alanlara yaymaya çalışır (Feyerabend, 2014, s. 10).

Tarihsel süreçte, Batılı olmayan bilimler gerçekten de birçok yerde ortadan kaldırılmıştır. Ama bunun nedeni iflas etmiş ya da başarısız olmaları değildir; Batı bilimini uygulayan toplumların daha büyük askeri güce sahip olmalarıdır. Yerli toplumların kıtlık ve iklim sorunlarıyla, doğal afetlerle baş etme usulleri ve çeşitli bilgi biçimleri vardır; bunlar Batının bakış açısına vurulduğunda nesnellikten yoksun görünür, nicelikten çok niteliğe dayanır. Bütün bu anlam ve eylem çabalarını sırf bilimsel kıstaslara uymuyorlar diye yok saymak Batı merkezci kibrin temel göstergelerinden biridir (Feyerabend, 2014, ss. 8-9).

Post- modernizm Heywood'dun gösterdiği (2018, s. 241) gibi, iki açıdan eleştirilebilir. Her şeyden önce, post-modernizm farklı bilme tarzlarının eşit derecede geçerli olduklarını savunması ve bu nedenle de, bilimin, doğruluk ve yanlışlık arasında güvenilir biçimde ayırım yapabileceği düşüncesini reddetmesi nedeniyle görecelikle suçlanmıştır. İkinci olarak post-modernizm, üst anlatıları reddederek paradigma kurucu grotesk metinlere/söylemlere itibar etmemekle eleştirilir. Ziyaüddin Serdar'ın, post modernitenin Batı emperyalizminin kültürel formunu farklı araçlarla sürdürülmesinden başka bir şey olmadığını iddia eden yaklaşımı postmodernizm eleştiriler için temsil gücü yüksek bir önermedir. Post-modernizmin hakikat karşısında her şeyi görecelileştiren rölativist tutumunu eleştiren Serdar, post modernizmin temel kaziyelerinin İslam'ın mutlak kesinliğiyle taban tabana zıtlık içinde olduğunu iddia

etmektedir. Ancak burada soruşturulan şey, post modernizmin temellerinin İslami söyleme uygunluğu değil, yeni nesil İslamcılarının Batı eleştirilerinde post modernizmin itici bir unsur olup olmayacağıdır. Post modernizm bir taraftan Batının entelektüel krizine işaret ederken, diğer taraftan İslamcılarının Batı eleştirilerine entelektüel bir perspektif kazandırabilmiş midir?

Her ne kadar bütün dini önermeler ve bunlara yasalanan paradigmlar da bir çeşit meta-söylemler olarak ele alınabilirse de, post-modernizm ile birlikte dini-metafizik tekliflerin kendilerine alan açtıklarını söylemek mümkündür. Yasin Aktay'ın da dikkat çektiği üzere üst-anlatıların aşınması dini söylemlerin de kendilerini daha rahat ve güvenle ifade etmelerine olanak tanımıştır. Postmodern denilen kültürel zemin, hem İslam'ı hem de diğer kadim geleneklerde kutsala yönelimlerin canlanmasına sahne olmaktadır. Bu açıdan postmodernizm ile post-seküler eğilimler çakışarak birbirini tamamlar. Tarihsel ve manevi birikimlerden kök alan kadim uygarlık havzalarındaki geleneksel/kutsal değerler, modern dönem içinde sıkıştıkları mendenen kurtularak kendilerini daha rahat ifade edebilecekleri alanlar kazanmaktadır. Bu açıdan Aktay'ın (2015) konuyla ilgili değerlendirmeleri kayda değerdir:

Post-modern diye nitelenen ortamda, aksine, din gittikçe daha etkili bir hal alıyor. Bugün kiliseye camiye ya da havraya gitme oranlarında istatistiksel olarak da gözle görünür düzeyde de ciddi bir artış gözlenmekte, din hiç olmadığı kadar hayatın her alanında etkisini göstermektedir. Hatta dinin en etkisiz olduğu far edilen, sekülerleşmenin en fazla kendini hissettirdiği uluslararası ilişkiler alanında birçok ülke siyasetini dinsel söylemlerin etkisi altında yürütmektedir. Bu durum postmodern diye nitelenen kültürel veya toplumsal şartların dine de kendine göre bir etkide bulunmasına yol açmaktadır” (s. 111).

Bununla birlikte Salman Sayyid'in (2019, s. 89) tespitiyle post-modernizm Batı merkeziliğin giderilmesi gibi bir anlama/imkana da sahiptir: “yani post-modernizm, modernitenin ortaya attığı iddiaların bir çok bakımdan evrensel gerçeklerin yansımaları olmaktan çok, narsistik fantaziler olduğunun (gecikmiş) bir kabulüdür”. Post-modernizm; modernitenin ahlaki üstünlük iddialarını sarstığı kadar kültürel ve entelektüel sınırlarını da açığa çıkarmaktadır. Yine Sayyid'in ifadesiyle “Batının en iyi olduğu fikrini” sorgulama şansı tanımaktadır. Bu bakımdan post modernite “herşeyin mübah (anything goes) ilan eden abartılı çağrısına” rağmen hem Batının entelektüel

krizine işaret etmesi hem de Batı dışı entelektüel tekliflerin kendilerini eşit düzlemde ifade edecek bir zemin teşkil etmesi bakımından önemli görünebilir.

21. Yüzyılda Batı illüzyonunun çözülmesi ve kadim medeniyet havzalarının canlanması ile birlikte geleneksel anlatılar tekrar revaç kazanmaktadır. Batı-merkezci epistemolojinin tek katmanlılığı ve buyurgan tutumu eleştiri konusudur. İlgili bölümde gösterileceği gibi Recep Şentürk ya da İbrahim Kalın gibi İslamcı figürlerin varlıkta ve bilgide çokluğu öne çıkaran önermeleri çağın hem jeopolitik durumu hem entelektüel beklentileri açısından anlamlıdır. O halde dar olmayan bir tanımlamayla, bilimin birçok şeklinin olduğunu, her şeklin kuvvetli ve zayıf noktalarının bulunduğunu ve her kültürün önemli gördüğü alanlarda başarılı bir şekli kullanacağını söyleyebiliriz (Feyerabend, 2014, s. 10). Platoncu bilim imgesi, şu deney ve gözlemle büyüyen ve daimi akılcı standartlarla düzene sokulan bir önermeler sistemi olarak bilim düşüncesi epey gerilerde kaldı (Feyerabend, 2014, s. 18). Bilimsel olmayan usuller, kültürler ve varsayımlar da kendi ayakları üzerinde durabilecek hale gelmiştir (Feyerabend, 2014, s. 14).

İlgili bölümde gösterilmeye çalışılacağı üzere, İslamcılar modern Batı uygarlığını eleştirirken alternatif bir paradigma da sunmaya çalışırlar. Böylece post-modernist düşünürlerin Batı merkeziliğin sarsılmasına katkıda bulundukları, bu vesileyle İslamcı düşünürlerin Batı eleştirilerine bir itici güç kazandırdığı söylene de İslamcıların post modernizmin kendisine yönelik eleştirilerde de bulundukları söylenmelidir. Postmodernitenin son tahlilde gelip dayandığı rölativizm (görecelilik) iki yönlü bir işleve sahiptir. Bir yanıyla Batılı modern epistemolojinin üstünlük iddiasını sarsarken, diğer taraftan evrensellik iddiası ile hareket eden bütün iddialar gibi İslami anlatıları da göreceli hale getirir.

4.1.3. Oryantalizm ve Edward Said

Oryantalizm, ilk kez sistemli bir şekilde Avrupa’da yaşayan insanların Haçlı seferleri ile birlikte ürettikleri Doğu imgelemiyiyle biçimlenen bir tür tarihi- hegemonik ideolojidir (Arlı, 2014, s. 76). Oryantalizm, Edward Said’in çığır açıcı eleştirisine dek, “esas olarak Doğulu toplumları, tarihleri ve dilleri inceleyen disiplinleri betimleyen akademik bir etiketti”. (Sayyid, 2017, s. 79). Modern epistemoloji ile birlikte bu “etiket”, kartezyen rasyonalizmin düalistik bakışından da güç alarak, Doğu ve Batı şeklinde

birbirine indirgenemeyecek iki farklı tözün ontolojik farkına yaslanır. Oryantalizm, Doğu ve Batı şeklinde çatallanan coğrafik-kültürel kamplara iki farklı tarih-üstü tözü temellendirmeye çalışan siyasi sosyolojik bir boyut eklemiştir (Arlı, 2014, s. 76). Doğu'ya yönelen Batılı ilgi kendisini entelektüel bir merak, maceracı bir tecessüs şeklinde takdim ederken, kendinde içkin halde bulunan Batılı çıkarları perdeleyebilmeyi bir yere kadar sürdürebilmiştir. Edward Said'in 1978'deki sarsıcı eseriyle birlikte, sömürgeci söylemle oryantalizm arasındaki gizlenmeye çalışılan ilişki kristalize olmuş, bu alandaki bilgi süreçleri ciddi bir epistemolojik krizle karşı karşıya kalmıştır. Bu epistemolojik-entelektüel kriz, Batının sosyal-siyasal bilimlere ve de kurumsal inşa süreçlerine mührünü vuran “söylem” biçimleriyle iç içedir. Said'in yaptığı katkı tam da bu açıdan anlamlıdır. Batı uygarlığının kendi benlik ve kimlik örüntüleri ile negatifi olarak kodladığı ve enikonu uygarlık dışı niteliklerle tavsif ettiği egzotik-muhayyel bir Şark imajinasyonu arasındaki kopmaz bağa çekilen dikkat, söz konusu uygarlığın yaşadığı entelektüel krizin nişanesidir. Said'in (2017, s. 12) belirttiği gibi “Şark, Avrupa'nın maddi uygarlığı ile kültürünün bütünleyici bir parçasıdır”. Oryantalizm, Avrupa'nın bütünleyici parçası olarak ele alınan Şark'ı, kültür ve ideoloji düzleminde bir söylem biçimi olarak ve bu söylemi destekleyen kurumlarla, kelime dağarcığıyla, imgesel-simgesel üretimlerle “hatta sömürge bürokrasileri ve sömürge biçimleriyle” birlikte işler. Bütün bu Batılı dizgenin Said tarafından ifşası Batının bilimsellik iddialarını ve en temel araştırma sahalarından birini teşkil eden Şarkiyatçı araştırmaları epistemolojik bir krize sürüklemiştir.

Said'in Oryantalizm eleştirilerinde belirli bir egemenlik biçimini, kontrol mekanizmalarını, denetleme ve gözetleme yöntemlerini organize eden ve de kendisini bilimsel kurumsal çıktılarla temsil eden “söylem” alanlarına yaptığı vurgu dikkat çekicidir. Söyleme dair vurgunun akla ilk elden Fransız düşünür Micheal Foucault'yu getirmesi beklenir. Her ne kadar Hart'ın (2000) yazdığı gibi, Said'i tam anlamıyla Foucault'cu saymak haksızlık olsa da, Said'in bizatihi kendisi Fransız filozofun çalışmalarına çok şey borçlu olduğunu itiraf eder (Said, 2017, s. 32). Foucault'nun Avrupa-merkezciliğini ve Fransız vaka çalışmalarından çıkardığı sonuçları evrenselleştirme eğilimini eleştirse de (Said 1984, s. 10) onun hapisane sistemi üzerine yazdıkları ile Oryantalist mantık arasında çarpıcı benzerlikleri fark eder (Lester, 1998). Bulut'un (2023, s. 4) tespitiyle Said'in eseri, Foucault'un *Deliliğin Tarihi* eserinde “us

ile ussal olmayan” arasında yaptığı ayrıma benzer: “Avrupa’nın kendisini Doğu üzerinden, Doğu ile arasında varsaydığı ontolojik ve epistemolojik karşıtlıklar aracılığıyla kurmasının tarihinin bir arkeolojik incelemesidir”. Hem Said hem Foucault söylem ile iktidar arasındaki ilişkilere odaklanırken belirli denetim mekanizmalarının çalışma mantığını göstermeye çalışır. Söylem Şarkiyatçı mantığın kilit taşıdır. Salman Sayyid’in (2017, s. 80) ifade ettiği gibi Said, “Foucault’un söylemsel oluşumlar fikrini Gramsci’nin hegemonya hakkındaki düşünceleriyle birleştirerek oryantalizmin geçerliliğini sorgulayan güçlü bir eleştiri inşa etmiştir. Bu inşanın Said tarafından ifşası, Batının entelektüel üstünlüğü etrafında deveran eden kabullerin meşruiyetlerini sorgulayarak “entelektüel üstünlüğü” bir tür “entelektüel krize” çevirir.

Söylemden Şarkiyatçılığa geçmek mümkündür. “İlgisini ifadelerin ve çözümleme nesnelerinin üzerinde yoğunlaştıran Foucault’nun” (Urhan, 2000, s. 19) en temel çözümleme birimi söylemdir (Skinner, 1991, s. 73). Onun yöntemi, hangi ifadelerin doğru hangilerinin ise yanlış olduğunu tespit etmeyi olanaklı kılan kuralların araştırılması üzerine yoğunlaşmıştır. Muayyen bir bilgi alanında neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar veren, normatif ve hukuki sınırları tayin eden ifade grupları bir araya gelerek söylemin kurallarını belirler (Skinner, 1991, s. 74). Böylece söylem doğru ya da yanlış ifadeler üretmemizi mümkün kılan bir tür olasılıklar sistemi olarak temayüz eder (Urhan, 2000, s. 19). Foucault Batı uygarlığının bilimsel-kurumsal oluşum süreçlerine odaklanırken bilgi ve iktidar arasındaki ilişkilere “söylemin” içinden bir anlam kazandırır. Kuhn’un paradigma kavramını hatırlatan “episteme” mefhumu Foucault’nun analiz birimini oluşturan “söyleme” çerçeve kazandırır. Aynı araştırma nesnesine farklı zamanlarda yönelen iki farklı araştırmacının neden farklı şeyler “gördüğünü” sorunsallaştıran Kuhn gibi Foucault da her dönemin kendi bilimsel mantığını nasıl kurduğunu araştırır. Tarihin belirli bir anında deliliğin, suçun ya da cinselliğin birden bire nasıl da yeni bir hakikat oyununa sokulduğunu irdelerken söylemin iktidarı kurma biçimine dikkat çeker. Örneğin psikiyatrin bir tür “söylemsel pratik olarak” deliliği sorunsallaştırma biçimi ya da tımarhanenin “söylemsel olmayan bir pratik” olarak belirli bir denetim ve yeniden üretim ameliyesini devreye sokma tarzı, Batı entelektüel-kültürel sürecinin bir çeşit yapı-sökümü olarak okunabilir. Foucault’nun cesaretle girdiği iş, Batının bilimsel söyleminin gizlediği ekonomik çıkarlara dikkat çekmek ve de belirli bir denetim-yeniden üretim biçimin Batılı hakikat

jargonu tarafından nasıl ele geçirildiğini göstermektir. Dilin, yaşamın, iktisadın ve emeğin üretim ve yeniden üretimi yaşayan kanlı canlı insan tekini adeta silerek onun yerine insana dair soyut ve kurgusal bir “gerçekliği” ikame etmektedir. “Tanrının ölümünü” haykıran Nietzsche’yi bir adım daha hiçliğe yaklaştıran Foucault Batı uygarlığı elinde tanrı ile birlikte “insanın da öldüğünü” vaaz eder. Said’in bu “ölüm” ya da “silinme” metaforunu sürdürdüğü, bu metaforun Şark’a düşen gölgelerine işaret ettiği görülür. Şark’ın Batılı mengeneyle kısıtlanması onu bir temsiller ve göstergeler yığınınna dönüştürür. Batılı “bilimsel” söylemsel hengamede yitip giden şey Şark’ın bizzat kendisidir. Şark, Batının kendi kolonyal-emperyal çıkarları doğrultusunda icat edilir. Batı egemenliğini tahkim ve teyid edecek biçimde yoğunlaşan Şark araştırmaları bir entelektüel meraktan ziyade mülkiyet ve tahakküm gayelerine yönelir. Batı, “Şark” diye bir şey ortaya koyarken onun gerçek varlığı ile ilgilenmez. İnşa ve icat ettiği Şark muhayyeldir. Burada bir insan olarak Şarklıya da yer olmadığı söylenmelidir. Coğrafyanın çocuğu insan olarak değil Şarklı olarak vardır. Hep bir kalıba, şablona, sınıfa, kurala sokulur. Yalın çıplak varlığı politize edilmeden, söylemin iktidar oyununa girmeden var olma şansına sahip değildir (Said, 2017, s. 243). Çünkü tüm bunlar, incelmış bir bilim-siyaset-kültür halitasının unsurlarıdır. Bu bileşimin yöneldiği hedef, nerdeyse her zaman, Batının Batı dışı toplumlar üzerindeki egemenliğidir (Said, 2017, s. 244). Sosyal ve beşeri bilimler de bu amaç doğrultusunda biteviye seferber edilir. “Onlar için temel mesele, Şark ile İslam’ı Beyaz Adamın denetimine” tabi kılmaktır (Said, 2017, s. 250). Bu denetimin dayandığı entelektüel payandaların bilimsellik iddiası Said gibi düşünürler tarafından sigaya çekildiğinde epistemolojik- entelektüel kriz tebellür eder.

Batının entelektüel krizi, bilimsel-kurumsal biçimlerinin gizlediği niyetleri açığa çıkaran ve uygarlık söyleminde de su yüzüne çıkan ben-merkezci-mütehakkim-amir-buyurgan, böylece mütekebbir Batıyı ifşa eden Said gibi düşünürler tarafından derinleştirilmiştir. Şark’ın “öteki” olarak Batı tarafından inşası, siyasetle ve iktidar niyeti ile bağlantısı, son kertede Batı uygarlığının kültürel egemenlik yapısını tersyüz eder. Bu yapının özellikle sömürgeleştirilmiş halklar için kendileri ya da başkaları üzerinde kullanılmasının tehlikelerini, baştan çıkarıcılığını serimler. Doğu’nun nasıl hep birlikte bir tehlike, tehdit işareti olduğunun, bununla hem geleneksel Şark’ın hem de Rusya’nın kastedildiğinin altını çizen Said’in tespitiyle, Batı’da Şark araştırmaları

ulusal siyasetin bir dalı halini alarak geleneksel egzotikliği üzerinden Batının stratejik ve iktisadi çıkarlarını pekiştirir. Doğu imgelemi Batı “üstünlüğünü” keskinleştiren bir nakısa olarak dolayına sokulur (Said, 2017, s. 34). Batının Şark karşısındaki üstünlük duygusuna bilimsel hakikate sahipmişçesine sağlam bir zemin addedilir (Said, 2017, s. 55). Halbuki, Şark’a yönelen Batılı merak araştırma nesnesini kendisi olmaktan çıkararak onu hiyerarşik bir ilişkinin alt basamağına yerleştirir. Batı, hükmeden konumundaki yerinin avantajı ile hükmettiği şeyi kendi muhayyilesi aracılığıyla yeniden üretir. Söz konusu olan şey tam da “güçlünün zayıfla ilişkisidir” (Said, 2017, s. 49). Güçlünden zayıfa yönelen ilgi yukarıda değinildiği üzere iktidar ile söylemi birbirine bağlar. Batının Şark üzerindeki iktisadi kolonyal emelleri iktidara eklemlenir; başka bir ifade ile, iktidarın işleyiş biçimini daha da rafine hale getiren belirli bir söylemi tedavüle sokar. Bu söylem, varlığını ve sürekliliğini “Batını üstünlüğü ile Şark’ın aşağılığı arasındaki silinmez” farklılığa (Said, 2017, s. 51) borçludur. Söylemin kurduğu iktidar biçimi “olabildiğince, sömürge yönetimine hizmet edecek koşulları oluşturmalıdır” (Said, 2017, s. 54).

Batının İslam tasavvuru Şarkiyatçı inşadan nasibini alır. İslam’ın Batı için “yıldırıcı, yakıp yıkmayı, şeytansıyı, nefret edilen barbar sürülerini” temsil eder hale gelmesi sebepsiz değildir. Said’in (2017, s. 69) çarpıcı ifadesiyle “Avrupa için İslam süregelen bir sarsıntıdır” On yedinci yüzyılın sonuna değin Osmanlı tehdidi, tüm Hıristiyan uygarlığı için işbu süregelen tehdidin cevval bir temsilcisi olarak Avrupa’nın yanı başında “pusuda bekler”. Said’in büyük bir entelektüel sezgiyle kavradığı gibi, Osmanlı-İslam uygarlığı, güçlüyken de çaptan düşmüş bir vaziyet arz ederken de Batı için her zaman “Şark’ı denetlemenin bir yolu” olagelmıştır. Bir kültürel düzenek olarak Şarkiyatçılık (Said, 2017, s. 216), Doğunun kendisinden ziyade temsiline yoğunlaşırken, onu okuryazar efkar-ı umumiye karşısına denetimden geçmiş haliyle sunar. Son tahlilde Şarkiyatçılık, “Şark’ı Batı bilgisine, Batı bilincine, sonra da Batı egemenliğine taşıyan bir güçler öbeği bütünü tarafından şekillendirilmiş bir temsil biçimleri dizgesidir”(Said 2017, s. 215).

Doğunun Batının aynasında nasıl görüldüğü sorusu tabidir ki Batının çıkarları çerçevesinde Batı içi ilişkilerin de etkisi altında şekillenir. Her ne kadar Şarkiyatçılığın tezgahından çıkan çeşitli Şark tasavvurları bütünlük arz etseler de (Said, 2017, s. 191) Batı içi sömürge rekabeti Doğu imgeleminin farklı tezahürlerini açığa çıkarır. Said’in

(2017, ss. 180-181) parlak bir şekilde ortaya serdiği şey İngiliz ve Fransızlar açısından Doğunun ele alınma biçimleri arasındaki farktır. Bu fark, Doğu aleyhine gelişen tahakkümün epistemik şiddetini hafifletmez. Batının buyurgan pozisyonu her iki durumda da sabittir. Sadece Doğu üzerine çekilen nutukların ardına gizlenen ulusal-emperyal bilinci su yüzüne çıkarması açısından çarpıcıdır.

İngiliz-Fransız Şarkiyatçılığının Said tarafından fark edilen ayrımı mezkur iki kolonyal gücün Doğu üzerinde kurmaya giriştikleri maddi ve de kültürel egemenlik emelleri açısından anlamlıdır. İngiliz Şarkiyatçılığı için Şark, her şeyden önce Hindistan ve Hindistan’a uzanan kara ve su yollarının denetimi demektir. Buralar İngiliz entelektüel muhayyilesi açısından gerçek bir İngiliz mülküydü. “Bundan dolayı Yakınşark’tan geçmek, büyük bir sömürgecinin yolu üzerindeki bir yerden geçmek demektir”. Mısır’dan ya da Anadolu’dan geçen bir yolculuğun İngiliz kolonyal radarına takılması işten bile değildi. Bu radara yakalanan her geçiş iradesi, İngiliz Şarkiyatçılığının yarattığı imgelemin oyun alanına girmeyi göze almalıydı. Fransızlar için ise Yakınşark bir mülkiyetin, zilyetliğin/sahipliğin değil de, “yitikliğin” duygusuydu. İngilizlerin Hindistan’ı denetleyen coğrafik-emperyal pozisyonu karşısında geride kalan Fransız muhayyilesi için Doğu artık hiçbir hakimiyetinin söz konusu olmadığı nostaljik bir yerdi. Doğu, Fransız entelektüel muhayyilesinde Haçlılardan Napolyon’a uzanan bir hezimetlerin yankılandığı darama sahnesi idi. Said’in yine çarpıcı ifadeleri ile “Onların Şark’ı, anıların, manidar yıkıntıların, unutulmuş sırların, gizli mektupların, neredeyse virtüözce bir var olma biçiminin Şarkı’ydı” (Said, 2017, s. 181). Fransa, Hindistan ile ara bölgelerin yitirilmiş olmasının yasını tutuyordu (Said, 2017, s. 236). Hindistan ve Yakınşark üzerindeki güç ve denetim farkının doğurduğu iki farklı Şark tasavvurunun yine de ortak noktaları aşıkardı. Bu bize farklı Batılı entelektüel bakışları tek bir yerde toplama imkanı da sağlıyordu. Said (2017) aradaki farkın öze değil biçime müteallik olduğunu ifade etmekteydi:

Sonuçta, Modern İngiliz Şarkiyatçılığı ile Fransız Şarkiyatçılığı arasında hep hissedilen fark, bir biçim farkıdır belki de; Şark ile Şarklılara ilişkin genellemelerin hükmü, Şark ile Garp arasındaki ayrılık duygusunun korunması, Şark üzerinde Garp hakimiyetinin istenilirliği vb., tüm bunlar iki gelenekte de aynıdır. Çünkü alışlageldiği üzere uzmanlık dediğimiz şeyi oluşturan birçok öğeden biri olan ve gelenek, kurumlar, istenç ve biçimsel dillendirme yetisinin

şekillendirdiği özel dünyevi koşulların sonucu olarak ortaya çıkan biçem, söz konusu öğeler arasında kendini en açık biçimde ortaya koyanlardan biridir (s. 237).

Batılı düşüncenin iftihar tablosu olarak görülen, bilimsellik iddiaları, Thomas Kuhn'nun “paradigma” kavramı ile sarsılırken, Foucault'nun ifşa ettiği Batılı denetim ve yönetim pratikleri; psikiyatr, biyoloji, modern ekonomi ya da dil bilgisi gibi disiplinlerin söylemsel alanları tarafından kuruluyordu. Bilgiye içkin olan iktidar mantığının ifşası Batının entelektüel açıdan bir krize sürüklendiğini gösterir. Bilgi ve iktidar arasındaki ilişki evrensel addedilen bilginin Batı-merkezli çıkarlarını açığa çıkarmaktadır. Bu çıkarları açığa çıkaran Said'in esas derdi, Salman Sayyid'in (2017, s. 84) de ifade ettiği gibi “Batılı entelektüel ve kültürel emperyalizme karşı verilen mücadelede” saklıdır. Oryantalizmin söylem düzeyinde yapı-söküme tabi tutulması Batının entelektüel olarak merkezi konumunun altını oymaktadır. Batı-dışı toplumların entelektüel mahfilleri açısından bunun bilgiye ve -münhasıran modern Batı menşeli bilimsel bilgiye yönelik yeni bir eleştirel bakış imkanı sunması beklenir. Tekrar söylenecek olursa, Said'in yaptığı şey belirli bir bilme/anlama biçiminde mündemiç olan egemenlik biçimini ortaya koymaktır. Türkiye'de İslamcı düşünürlerin de bu literatürden habersiz olmadıkları söylenmelidir. Bir sonraki bölümde gösterilmeye çalışılacağı üzere, Batının “öteki” ile kurduğu ilişkinin sorunlu olduğu tespiti neredeyse bütün İslamcı düşünürler tarafından paylaşılmaktadır. Batının entelektüel krizini ifşa eden bir diğer söylem post-kolonyal yaklaşımdır.

4.1.4. Post-Kolonyalizm

Post-kolonyalizmin anlamlarını ve sonuçlarını anlamak için öncelikle açıkça atıfta bulunduğu sömürgeciliği kısaca tanımlamak gerekir. Sömürgecilik, başka bir ülkenin işgali ve ardından kontrolü olarak düşünülmelidir. Hem o ülkenin yerli halklarının boyunduruk altına alınmasını hem de hükümetinin, ekonomisinin ve üretiminin yönetimini içerir. Sömürgeleştirme eylemi somut bir istila süreci ve kontrolün pratik olarak ele geçirilmesidir; ancak sömürgeleştirmenin bu maddi/ampirik tezahürünün aynı zamanda, Oryantalist söylemde mündemiç, kültürel üstünlüğü vurgulayan bir sömürge ideolojisi tarafından tahkim edilmesi postkolonyal çalışmalar için önemlidir. Bu bakış açısına göre, sömürgecilik hem muayyen bir politik-ekonomik proje hem de bu somut siyasi eylemi yönlendirmek ve desteklemek için devreye sokulan daha geniş bir hegemonya ve üstünlük söylemini tazammun eder. Sömürgeci proje, gerçek anlamda

başkalarının hakkını gasp etme ve oradaki toplumun ve üretim güçlerinin kontrolünü ele geçirme sürecini ve daha kavramsal düzeyde, sömürgecinin varlığını üstün bilgisine dayanarak meşrulaştıran kültürel bir ideolojinin fiili olarak ilan edilmesini içerir. Sömürgeci söylem, muhayyel öteki imajını uygarlık/barbarlık, ilerilik/gerilik gibi karşıtlıklar üzerinden kurarken ya da kurgularken, sürekli olarak sömürgeci fail lehine işleyen bir meşrulaştırma ameliyesini devreye sokmaktadır (Hiddleston, 2009).

Sömürgeciliğe ve onun Avrupamerkezci siyasi-ekonomik tahakkümüne karşı zamanla birtakım itirazların yükselmesi ve entelektüel-kültürel bir boyut kazanması kaçınılmazdır. Batı dışı toplumların kendi kimlik ve kişiliklerini yeniden bulmaya dönük gayretleri onları sömürgeciliğin doğası, anlam ve muhtevası üzerine düşünmeye sevk etmiştir. Sömürgeci söylemin Oryantalist mantığı, Edward Said'in 1978 yılında Şarkiyatçılık eserinin yayımlanması ile, farklı sahalardan birçok yazar, akademisyen ve aktivisti, Batı-dışı toplumların sömürgeci çarpıtmalardan kurtarılmış görme ve değerlendirme biçimlerinin imkanları üzerine düşünmeye sevk etmiştir. Bu düşüncenin entelektüel ufkunu, dünyanın sadece Paris ya da Newyok'un entelektüel mahfilleri tarafından değil, Bağdat ya da Benin'den de nasıl görüldüğü üzerine bir kavrayış belirler. Post-kolonyalizm tam da burada devreye girmektedir. Kendisini zihinsel-kültürel anlamda Batılı saymayan, Batı'da yaşasa bile onun içinde bulamayan/duyamayan, ya da oranın egemen atmosferinden dışlanmış hisseden madunlar ya da Franz Fanon'un ifadesiyle “yeryüzünün lanetlileri” için meselelere Batı'dan başka türlü bakma imkanları sunmaktadır. Batılı olmayan bir dünyanın çıkarlarına odaklanan birisi için post-kolonyalizm, alternatif bir siyaset ve dil yapma tarzını cazip hale getirmektedir (Young, 2024, ss. 12-13).

Fanon'un (2024, s. 271) 1961'de Avrupa'yı kastederek, bir tür durağanlığa, “damar tıkanıklığına işaret etmesi” söz konusu alternatif siyaset ve söylem biçimlerini tüm Batı-dışı toplumlar nezdinde cazip hale getirdi. Martinikli düşünürün yazdığı gibi, “insanlık sorunu yeniden ele alınmalıydı”. Dünyanın Batı merkezli grotesk bütünü, büyük insani dramlara sahne olmaktaydı. O halde birebir Batı mukallidi olmak gibi bir tutum terkedilmeli; Batı'nın inşa edemediği “bütünlüklü insan” kurulmalıydı. Halkların beklentileri ve çıkarlarına sahici yanıtlar bulmayı bekleyen toplumlar bakışlarını Batı dışına çevirmeyi denemeliydiler. Avrupa masalı Fanon'a (2024, s. 267) göre son bulmaya yazgılıydı; “atom bombasıyla yok olma tehdidi ile ruhani çöküş arasında”

gidip gelen Avrupa ve onun farklı bir coğrafik-sosyolojik bağlam içinde yeniden üretimi olarak ABD'nin kültürel hegemonyasının nihayet bulması mukadderdi. Ancak yanıtlanmayı bekleyen bir soru(n) vardı; sömürgeleştirilmiş ya da kendi kurucu kliklerinin mutlak Batıcı tercihleri sebebiyle “öz yurdunda parya” gibi yaşamış olan madunların taklitçilikten kurtulmaları, kendi çıkarlarına uygun davranmaları, yeniden konuşabilmeleri, kendi otantik dillerini kimlik ve kişiliklerini bulmaları iki asırlık sömürgeci izlere rağmen ne kadar mümkün olabilirdi?

Postkolonyal yazımın önde gelen düşünürlerinden Gayatri C. Spivak'ın 1985'te yayınlanan ufuk açıcı makalesinin sorduğu “*Madunlar Konuşabilir mi?*” sorusu tam da Fanon'un çağrısına kulak vererek postkolonyal teorinin etrafında döndüğü çekim merkezini işaretlemekteydi. Spivak (2023), sömürgeci gücün neden olduğu yıkımın bir ülkenin tarihini temelden değiştirdiğini ileri sürerken, “epistemik şiddete” maruz kalan madunların sessiz ve baskı altında olduklarına dikkat çekiyordu. Yirminci Yüzyıl Avrupa felsefesinin ve akademisinin Batı hegemonyasının yeni aracı haline geldiğini doğup büyüdüğü Hindistan topraklarının tarihini şahit kılarak serimliyordu. Son tahlilde Spivak, Batılı analitik çerçeveleri, şablon ve kalıpları Batı dışı toplumlara uygulamakta ısrar eden akademik bakışı eleştirirken Batı merkezli epistemolojinin kendisini konumlandığı yeri tartışmaya açıyordu. Epistemik şiddete maruz kalan madun bilincin failliği sorusu cevabını bekliyordu. Batı merkezliliğin yerinden edilmesi alternatif arayışları kaçınılmaz olarak su yüzüne çıkarmaktaydı. Bu arayışların bereketli sonuçlar doğurabilmesi için Spivak'ın sorduğu soruya tekrar dönmek gerekecekti; madunlar kendi dillerini konuşabilir miydi?

Syed Farid'in *Alatas Sosyal bilimlerde Alternatif Söylemler: Avrupamerkezciliğe Cevaplar* adlı eseri bu soruya verilmiş cevaplardan biri olarak ele alınabilir. Alatas (2016), Asya'da sosyal bilimlerin durumuna dair çeşitli eleştirileri belgelemeye çalışırken bu eleştirilerden doğan alternatif söylemleri analiz ediyordu. Batı dışı toplumlarda gitgide revaç kazanan daha özgürleştirici ve alternatif söylemler, bağımsızlaştırılmış bilgi, özerk sosyal bilim gelenekleri ve yerli/mahalli sosyal bilimin imkanları üzerine gelişmelere dikkat çekiyordu. Alatas, bilinçli bir şekilde Avrupamerkezcilik karşıtı sosyal bilim üretmeye yönelik çabaları listeliyordu. Avrupamerkezciliğin bir anda Batı dışı toplumların zihinsel yüzeyinden silinmesini beklemenin hayalcilik ve acelecilik olacağını haklı bir şekilde vurgulayan Alatas bu

sürecin bütün çelişkilerine ve sancılarına rağmen verimli bakış açıları içerdiğini ileri sürüyordu. Son tahlilde alternatif söylemlerin tebellür etmesi ve Batı merkezli epistemolojinin karşısına dikilmesi bir süreç işiydi. Konu bağlamında sorulması icap eden esas soru Postkolonyal yazımın açtığı mahreçlerin alternatif söylemlerin kendilerini daha rahat ve öz güvenle ortaya koymalarına yol açıp açmayacağı ve kendini İslami bir yere dayandırarak anlamlandırarak inanç ve düşünce biçimlerinin postkolonyal açılımlardan besleneceğini öngörmek olasıdır.

Postkolonyal mantık ile İslami retorik arasındaki ilişkileri soruşturan çalışmalar bu açıdan kayda değer görünmektedir. Amin Malak, Anour Majid ve Wail Hasan gibi isimler postkolonyal söylemin seküler muhtevasına dikkat çekerek onun İslamcılığa belirli bir alan açacağı hususuna şüpheyi yaklaşırlarken, Majed, Müslümanların, postkolonyalizmi reddederek, çağdaş dünyada İslam'ın ve Müslümanların hakim imajını etkileyen sömürgeci varsayımları değiştirme sürecine katılmaları için onlara sağladığı alanı kaybedebileceği tehlikesine dikkat çekerek mezkur isimlerden ayrılmaktadır. Majed'in haklı bir şekilde ortaya koyduğu şey, postkolonyalizm Müslümanlara, bir zamanlar ülkelerine hakim olan ve bugün hala egemen olan Batı sömürgeciliğini eleştirebilecekleri uygun bir zemin sağlamasıdır. Günümüzde, Batının evrenselliğine paralel bir şekilde Batı karşıtlığının da evrenselleştiğini söylemek mümkündür. Batının varlığa-bilgiye ve değere yönelik tasavvurunu ve onun meşruiyet söylemini tartışmaya açan ve alternatif arayışları sahneye süren postkolonyal analizlerin sağladığı kavramsal ve teorik çerçeve Müslüman düşünürlerin de istifade edebilecekleri bakış açıları sunmaktadır. Santesso ve McClung'un (2019) değindikleri gibi çağdaş kültür içindeki çok çeşitli İslami öznelliklerin sofistike bir şekilde tanınmasının yokluğu, yanlış yorumlamaların ve düşmanlıkların yeşerdiği bir boşluk yaratmıştır. Sömürgecilik sonrası benliğin oluşumunda kültürel bir belirteç olarak kutsala yönelimin, özellikle de İslam'ın artan önemine yanıt veren bu çok disiplinli koleksiyon, laiklik, kadın kimliği ve İslamofobi gibi tartışmalı terimler etrafında düzenlenmiştir. Katkıda bulunanların genel hedefi, Müslüman kişiliğinin yanı sıra İslam'daki deneyimlerin tamamının daha derinlemesine anlaşılmasını kolaylaştırmak, böylece postkolonyal kimliği şekillendirmede dinin rolü hakkında yeni bir dizi soruyu mümkün kılmaya yarayacaktır.

Sonuç olarak, siyasi ve düşünsel hareket olarak post-kolonyalizmin en önemli hedeflerinden biri, sömürgeciliği kendi kültürlerinden tasfiye etmektir (Young, 2014, s.

19). Post-kolonyal teori Batı dışında geliştirilen bilgi perspektiflerine ve bu toprakların ihtiyaçlarına yönelik düşünsel bir tutum değişikliğini yansıtır (Young, 2014, s. 20). Post-kolonyal düşünce imtiyazlara ve iktidara gözdağı verir. Batılı kültürlerin üstünlüğünü kabul etmeye yanaşmaz, ama onları reddetmeden yapar. Dünya düzenini rahatsız etmesinin de sebebi budur. Esas gündemi, gezegenimizde yaşayan herkes için, yeryüzünün lanetlileri diye bir şey olmasın diye eşitlik ve refah talebidir (Young, 2014, s. 22).

Post-kolonyal yazımın yanında, Salman Sayyid'in dekolonizasyon kavramını da zikretmek yerinde olacaktır. Beyaz hakimiyetinin, Avrupa merkeziliğin ya da Batının merkezi konumunun çözülme sürecini imleyen kavram, “sadece ekonomik, askeri ya da kültürel değil fakat aynı zamanda epistemolojik bir boyuta da sahiptir” (Sayyid, 2019, s. 15). Batı merkezilik sadece kaba propogandayla değil aynı zamanda epistemik bir gizlilikle de sürdürülür; verili, sıradan ve nihai olanı sentezleyerek kendi evrensel niyetine hizmet etmek üzere kurguladığı özcülüğü kurumsallaştırır ve tarihi kendi lehine siler. Sayyid, Batı merkeziliğinin çarpıttığı tarihi silme amaliyesinin, Batı dışı toplumların salim ve sahih bir anlama ve eyleme çabasını sekteye uğrattığını ileri sürer. Batı merkeziliği tarafından ayartılmış tarih yazımı, madunlar nezdinde daha iyi bir dünyanın var olabileceğine yönelik naif inancı sarsar. İslamcılıkta esasen tam da buna karşı konumlanmaktadır.

Dekolonizasyon, Batı merkeziliğini kurumsallaştıran Batılı epistemik şiddete karşı siyasi, entelektüel ya da kültürel mukavemet sürecini ifade eder. Batılı göstergelerin inşai anlamlarına karşı “bir dizi yerinden etme” girişimiyle kavramların hegemonik tanımlarına meydan okur. Dekolonyal bir okuma biçimi Batıya sabitlenmiş, demokrasi kavramı gibi, bir dizi göstereni, “bu gösterenin Batıdaki gösterilenlerinden özgürleştirir” (Sayyid, 2019, s. 137). Dekolonyal okumalar, “hesap sorulabilirliğin ve failliğin, Batılı dizilimindekinden farklı bir tarihsel dizilim içinde sınırlanabileceği pratikleri” sunma potansiyeli içerir. (Sayyid, 2019, s. 138). Bu bakımdan, dekolonyal söylem, “Batının, insan çabasının geleceğini ve geçmişini Batı ve diğerleri arasındaki ayrım üzerinden gören kolonyal Batıca söylemini terk etmek manasına gelir” (Sayyid, 2019, s. 148).

Dekolonizasyon, Sayyid'in vurguladığı gibi, tamamlanmış, olmuş bitmiş bir proje değil; başlayan ve sancılı bir şekilde devam eden bir süreçtir. Batının epistemik şiddeti bu

süreci geciktirmeye çalışır. Batı, Müslüman failliğinin parçalı yapısını sürdüren askeri, siyasi koşulları da manipüle ederek dekolonyalizasyon sürecini yavaşlatır (Sayyid, 2019, s. 171). Sayyid, İslamcılığa, beyaz hakimiyetini ya da Batı merkeziliğini, yani Batının kolonyal niyetini, dekolonize eden bir vasıf atfeder. Sonuç olarak dekolonizasyon, Batının merkezi konumunu yerinden eden, bir takım siyasi, entelektüel ekonomik ya da kültürel gelişmelere atıf yaparken; Batı merkeziliğin dekolonyal okumlarla yerinden edilmesinin İslamcı faile daha fazla alan açtığını da ihsas eder. İslamcılar, bir yandan dekolonyal sürecin hızlanmasına katkı sağlarken; diğer taraftan, Batı merkeziliğini yerinden eden dekolonyal gelişmelerden de beslenir.

Türkiye'nin sömürgeci bir geçmişe sahip olmaması İslamcı aydınlar üzerinde muhakkak ki sömürge deneyimi yaşamış olanlardan farklı olarak kendine mahsus birtakım hususiyetler doğurmuştur. Ancak yine de Türkiye aydını da sömürge deneyimi yaşamış aydınlar gibi zihinsel-kültürel kolonizasyon süreçlerini idrak etme ve bundan kurtulma yollarının imkanlarını yoklama üzerine düşünür. Zira, modernleşme/batılılaşma adına yapılanlar esasen kolonizasyondan farklı bir sonuç doğurmamıştır. İleride gösterilmeye çalışılacağı üzere, Celaleddin Vatandaş'ın Avrupamerkeziliğin etno-santrik ve egosantrik yapısını analizi, Tahsin Görgün'ün Batılı tarih yazımındaki çarpıtmalara itirazı ya da İbrahim Kalın, Ahmet Davutoğlu ve de Recep Şentürk'ün Batı merkezli epistemolojiye karşı geliştirdikleri alternatif paradigma arayışları postkolonyal söylem analizi ile birçok ortak noktada ve temada buluşmaktadır.

Postkolonyal analizlerin Batının uyguladığı “epistemik şiddete” odaklanan eleştirileri Avrupamerkezci entelektüel iktidarı bir krizle karşı karşıya getirmektedir. Bu krizin İslamcılığın öldüğü ve entelektüel barutunu tüketerek teslim olduğu yönündeki iddialarla büyük bir çelişki içinde olduğu ortadadır. İslamcılık; postkolonyal söylemin açtığı alanları takip ederek kendi özgün bakışını evrensel bir seçenek olarak sunma kudretine her zamanki kadar, belki de daha fazla sahiptir. Kendilerini ilahi mesajın muhatabı olarak gördüklerinden insanlığın sorunlarına da ilahi murada matuf çözümler üretmeye çalışacaklardır.

4.2. Modern Batı Uygarlığının Jeopolitik Krizi: Asyanın Yükselişi

Modern çağı, “Batı ya da Atlantik dönemi egemenliği” olarak tarif etmek mümkündür (Güler, 2022, s. 34). Bu süre zarfında üç yapısal güç değişikliği olmuş ve gücün

dağılımındaki bu köklü değişimler uluslararası yaşamın politikasını, ekonomisini ve kültürünü yeniden şekillendirmiştir. Bunlardan ilki, Batı dünyasının 15. Yüzyılda başlayan ve 18. Yüzyılın sonlarında ivmelenen yükseliş sürecidir. Bu süreç bildiğimiz anlamıyla modernliği üretmiştir. Bu sürecin başka bir ürünü de Batı ülkelerinin uzun süren politik üstünlükleridir (Zakaria, 2013, s. 17). Bu uzun dönem boyunca, Atlantik ülkeleri, yaklaşık birer asırlık periyotlarla liderliği ele almışlardır. Akdeniz ticaret yollarının kendilerine kapanması karşısında okyanus denizciliğine uygun gemiler yaparak yeni yollar arayan Atlantik ülkeleri, yeni bir dönemi başlatmıştır. Bu dönemin ilk galibi, Portekiz’dir. 1450-1500 yıllarında yaklaşık 80 yıl Batı coğrafyasında egemen olmuştur. Sonra liderlik sırasıyla İspanyolların, Hollandalıların, Fransızların ve İngilizlerin eline geçmiştir (Güler, 2022, s. 33). Güç dağılımındaki ikinci büyük kayma Amerika Birleşik Devletleri’nin 19. Yüzyılın sonlarında gerçekleşen yükselişidir. ABD sanayileşmesinin akabinde, imparatorluk Roma’sından beri tüm diğer ülkeler arasında olası ittifak seçeneklerinden bile daha güçlü bir ülke haline gelmiştir. ABD geçtiğimiz yüzyılın çoğunda küresel ekonomiyi, politikaları, bilimi ve kültürü yönetmiştir (Zakaria, 2013, s. 18). 1920 sonrası dünyasını ABD’nin küresel liderliğinin sahnesi olarak görmek mümkündür. Bu dönem kendine mahsus iki özelliğiyle temayüz etmiştir: öncelikle ABD; küresel liderliği İngilizlerden “savaşsız” almış ve bu sürecin ortasına doğru Sovyetler karşıt kutup haline gelerek dünya iki kutuplu hale gelmiştir. Sovyetlerin dağılmasının ardından ABD kısa süreli de olsa “tek kutuplu dünyada” küresel güç olmuştur. Ancak çok geçmeden Çin’in ekonomideki, Rusya’nın askeri sahadaki varlığı ABD’nin liderliğini zorlamaya başlamış ve bu süreç, Batı öncüsü ABD’nin aleyhine, Asya güçleri Çin, Hindistan ve diğer Asya ülkelerinin ise lehine gelişmiştir (Güler, 2022, s. 33). Yani geride kalan beş asırlık süre zarfında, yaklaşık 100 yılda bir el değiştiren liderlik, bir Atlantik gücünden başka bir Atlantik gücüne geçerken, ilk kez küresel üstünlük, Atlantik’ten Asya’ya geçme eğilimindedir. Bu bir dönemin sonu ve yeni bir dönemin başlangıcıdır. Jeopolitik merkez Doğuya kaymaktadır (Güler, 2022, s. 34).

Modern çağın üçüncü büyük güç değişimini, işte tam da bu Batı’dan Doğu’ya geçen jeostratejik, jeoekonomik ve jeokültürel kayma tanımlamaktadır. 21. Yüzyılın dünyası modern çağın yeni bir güç kayması sahne olmaktadır (Zakaria, 2013, s. 18). Yeni çağın bir “dönüm noktası” olduğu, “yeni bir dünya düzenine” doğru gidildiği, Batının dünya

egemenliğinin artık son bulduğu birçok yazar ve kurum tarafından da ifade edilmektedir.

ABD Ulusal İstihbarat Konseyi'nin 2008 yılına ait Global Trends: 2025- Transformed World (Küresel Eğilimler: 2025- Değişen Bir Dünya) adlı raporu işte bu yapısal güç kaymasına dair çarpıcı bir örnek olarak gösterilebilir. Rapor üslup ve muhteva açısından jeopolitik güç kaymasının sadece Batı dışı toplumlar için bir hüsn-ü kuruntu olmadığını, bu gerçeğin Batı tarafından da kabul edildiğinin resmi olarak ikrarı niteliğindedir. Rapor “yenidünya düzenine” işaret ederken bu düzenin “çok kutuplu” yapısına dikkat çekmektedir. Rapor, yeni dünya düzenine dair ABD istihbaratının projeksiyonunu yansıtmakla birlikte ABD'nin bölgesel ve küresel düzlemde nasıl konumlanacağına dair fikirler de vermektedir. Raporda yer alan değerlendirmelerden bazılarını maddeler halinde özetlemek gerekirse:

- Çin, Hindistan, Rusya ve diğerlerinin yükselişi ile birlikte küresel planda çok kutuplu bir sistem ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte işletmeler, kabileler, dini örgütler ve hatta suç şebekeleri gibi devlet dışı organizasyonların da göreceli gücü artmaktadır.
- Ekonomik güç ve zenginlik kaynakları Batı'dan Doğu'ya kaymaktadır.
- Amerika Birleşik Devletleri gücünü sürdürmeye devam etmekte ancak daha az baskın hale gelmektedir.
- 2025'e kadar 1.2 milyarlık nüfus artışı ile birlikte devam eden ekonomik büyüme, enerji, gıda ve su kaynakları üzerindeki baskıyı artıracaktır.
- 2025 yılına kadar ulus devletlerden oluşan tek bir “uluslararası topluluk” artık var olmayacaktır.
- Yeni aktörlerin oyunun yeni kurallarını geliştirmesiyle birlikte güç dağılacak ve geleneksel Batı ittifaklarının zayıflama riski artacaktır.
- Ülkeler; Batılı siyasi ve ekonomik kalkınma modellerini taklit etmek yerine, Çin'in alternatif kalkınma modelini örnek alma eğilimi gösterebilir.
- Ekonomik refahı artan ülkelerin jeopolitik dengeye katkı sağlamaları beklense de Rusya gibi aktörlerin artan ekonomik güçlerini Batıya meydan okuyan bir jeopolitik üstünlüğe tahvil etmeleri muhtemeldir.
- Daralan askeri ve ekonomik kapasitesiyle ABD'nin, iç ve dış politika

öncelikleri arasında denge kurmakta zorlanması beklenebilir.

- ABD'nin Ortadoğu'da bölgesel dengeleyici olarak hareket etme ihtiyacı artacak, ancak diğer dış güçler olan Rusya, Çin, Hindistan bugün olduğundan daha büyük roller oynayacaktır.
- Avrupa artan ekonomik ve demografik sorunlarla yüzleşmek zorunda kalacaktır.
- Küresel güçler yapılarını değişen jeopolitik manzaraya uyarlamak için çok taraflı ilişkiler geliştirmek durumunda kalacaklardır.

Görüldüğü gibi raporda ABD öncülüğündeki “Batı blokunun” gerileyen konumuna Batı-dışı güçlerin artan nüfuzlarına dikkat çekilmekte; Batı dışı toplumların yükselişine işaret edilmektedir. Jeostratejik merkezin Batı’dan Doğu’ya kayması, başka bir ifadeyle Batı’nın hegemonik gücündeki azalma ve Doğu’nun yükselişi yeni asrın karakterini belirleyen esas nişaneler arasındadır. Rusya-Hindistan-Çin başta olmak üzere Türkiye’nin de içinde bulunduğu Batı-dışı ülkelerin küresel güç dağılımından aldıkları paylardaki artış 21. Yüzyıl dünyasına yeni bir nitelik kazandırmıştır. Bu çağ, ne Batı uygarlığının mutlak egemenliğindeki 19. Yüzyıla; ne de karşı kutbunda Sovyetler Birliği’nin yer aldığı iki kutuplu dünyanın “ideolojiler çağına” benzemektedir. 21. Yüzyıl ise Asya lehine bir küresel güç dengesi arz etmektedir. Dünya, Batı öncesi koşullara dönmektedir.

Yeniçağı tarif etmek için birbirinden farklı tanımlamalar kullanılmaktadır. Bunların arasında “çok kutupluluk” kavramı dikkat çekicidir. Raporda da yeniçağ “çok kutuplu bir dünya” şeklinde tanımlanmıştır. 21. Asrı tanımlarken en fazla müracaat edilen kavramların başında “çok kutupluluk” gelse de bu asrı ifade etmek için hemen hemen aynı anlama gelmek üzere farklı isimlendirmeler de göze çarpmaktadır. Artık Batı üstünlüğünden söz etmek o kadar kolay gözükmemektedir. Batı kendini güçler hiyerarşisinde kendi gücü nispetinde bir yerde konumlandırabilecektir. Bu yerin müstesna ve üstün bir yer olmayacağını öngörmek mümkündür.

Zakaria (2013, ss. 17-18) yeni dönemi “diğerlerinin yükselişi” şeklinde tarif etmekte; dünyanın her yerinden ülkelerin bir zamanlar hayal bile edilemeyecek oranda ekonomik büyüme yaşadıklarına dikkat çekmektedir. Ona göre bu durum dünyanın bütün bölgelerindeki ülkelerin artık izleyici veya gözlemci değil, kendi başlarına

oyuncu oldukları küresel bir sistem yaratmaktadır (Zakaria, 2013, s. 19). “Diğerlerinin yükselişi” ekonomik olgunun içindedir ama yaşamın neredeyse her alanında etkileri vardır. ABD öncülüğündeki Batı’nın askeri-politik olarak “dünyanın süper gücü” konumu sürse de kültürel-sosyal-fınansal-endüstriyel güç dağılımında dünya Amerikan egemenliğinden uzaklaşmaktadır. Zakaria bunu, “Amerikan karşıtı” bir dünyaya girildiği şeklinde yorumlamasa da, pek çok yerde, pek çok kişi tarafından yönetilen ve tanımlanan bir “post-Amerikan” dünyaya doğru ilerlediğimizi ifade etmektedir (Zakaria, 2013, s. 20). Zakaria; “çok kutuplu” bir dünyayı “diğerlerinin yükselişi” ya da “post-Amerikan” bir dünya şeklinde tanımlanmaktadır. Bunu post-western World şeklinde okumak da uygun görünmektedir.

Çok kutuplu dünyayı “çok merkezli” bir dünya olarak ifade eden Güler (2019, s.13) ise; ABD odaklı tek kutuplu dünyanın sona ermesini; böylece 21. Yüzyılın “Amerikan yüzyılı” olma olanağının ortadan kalkmasını Amerikan rüyasının son bulması şeklinde yorumlamaktadır. Yazara göre, Yeni dünya düzenini “çok kutupluluktan” ziyade “çok merkezlilik” şeklinde tanımlamak gerekir. Merkezlerden birinde yine ABD vardır ama ona denk olmaya yaklaşan ve kısa süre sonra geçeceği anlaşılan Çin ayrı bir merkezdir artık. Askeri gücüyle Rusya’yı, dev potansiyeliyle Hindistan’ı ve büyük imkanları İslam dünyası ile Türkiye’yi de eklemek mümkündür.

Haass (2014, s. 27) “çok kutupluluk” ya da “çok merkezlilik” ile aynı anlama gelecek şekilde “kutupsuzluk” kavramını önerir. Ona göre, 21. Yüzyılın dünyası; ne Birleşik Devletler, Sovyetler Birliği, Batı Avrupa ve/veya Japonya tarafından domine edilen eski dünya; ne de, Soğuk Savaş’ın sonundaki ABD gibi tek bir süper güç tarafından kontrol edilen bir dünyadır. 21. Yüzyılın ilk yarısının başlıca özelliği, uluslararası ilişkilerin “kutupsuz” olmasıdır. Dünya askeri, ekonomik, diplomatik ve kültürel gücün -ki uluslararası düzeni oluşturup sürdürmeyi zorlaştıracak kadar yayılmış durumdadır- sahibi ve uygulayıcısı olan düzenin etkisi altında kalmaktadır.

Henry Kissinger (2014, s.396) yeni çağı bir “dönüm noktası” olarak tarif etmektedir. “Bir dönem artık son bulmuştur” diyen Kissinger; Çin ve Asya Kaplanları gibi ülkeler başta olmak üzere dünyanın geri kalanının bilim ve teknolojiyi, Batı’dan da fazla bir enerji ve esneklikle arzulayıp içselleştirdiklerini ileri sürmektedir. Bu, dünya tarihi ve de Batı tarihi açısından tam anlamıyla bir “dönemeç” ya da “bir dönüm noktasıdır”

Hardt ve Negri (2000) ise çağın temel karakterini “İmparatorluk” kavramıyla tarif eder. İmparatorluk terimi çağdaş küresel düzeni tanımlamak için emperyalizmin yerine kullanılır. Tartışma karşılıklı olarak bir diğerini çağrıştıran iki kavramın etrafında döner: “çokluk” ve “imparatorluk”. Emperyalizmin artık küresel iktidar yapılarını anlamakta yeterli bir kavram olmadığını vurgulanır. İmparatorluk kavramı evvela üç ana özelliğiyle temayüz eder: Birincisi, İmparatorluğun karma bir kuruluş yapısı vardır bu yönüyle antik Roma imparatorluğuna benzer. Antik Roma İmparatorluğu üç temel pozitif yönetim biçiminin (monarşi, aristokrasi ve demokrasi) birlikte aynı düzen içinde işlev gördüğü karma bir kuruluşa sahipti. Hard ve Negri’ye göre, bu çerçeve günümüz küresel düzenin analizinde faydalı bir rehberdir. Yeni çağ; Dünya Bankası gibi ulus-aşırı birimlerden, ulus devletlere ve oradan yerel ve bölgesel sivil toplum kuruluşlarına kadar görece özerk ve farklı tipteki yapılar ve örgütlerin bütünlüklü bir küresel kuruluş içinde birlikte işlev gördükleri bir çerçeve sayesinde anlayabileceğimizi savunurlar. İkinci olarak İmparatorluğun bir Roma’sı yoktur. Bu olgu, iktidarın karma kuruluş yapısının çeşitli katları arasında dağılmış olduğu anlamındaki ilk unsurun sonucudur. Son olarak İmparatorluk artık bir dışarısının olmayışıyla tanımlanır. Burada kritik soru şudur: Peki bu İmparatorluk Amerikan İmparatorluğu mudur? Hayır, hatta ABD bunun merkezi bile değildir, imparatorluk gücünün fiili ve tespit edilebilir bir merkezi dahi yoktur. İmparatorluk bir dünya imparatorluğudur; ancak temel aktörleri tanımlanmamıştır. Bunun bir tür küresel sermaye imparatorluğu olup olmadığı önemli görülmektedir.

21. yüzyıl görüldüğü gibi “çok kutupluluk”, “kutupsuzluk”, “çok merkezlilik”, “diğerlerinin yükselişi” “post-Amerikan dünya” “dönüm noktası” ya da “İmparatorluk” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanımların lafzen farklılık gösterdikleri görülse de yakın anlamlara işaret etmektedir. Bu tanımlamalarda; öncelikle dünyanın yeni bir döneme girdiği ve bu dönemde mutlak Batı/ABD egemenliğinin söz konusu olmadığı ana temadır. Bununla birlikte, Avrasya güçleri olan Çin, ve Hindistan’ın yükselişine dikkat çekilmektedir. Bilhassa Çin’in yükselişi çağı tanımlayan özelliklerin başında gelmektedir. (Haass, 2014, s. 43). Bununla birlikte Askeri güç açısından en büyük meydan okuma ise Rusya’dan gelmektedir. Rusya, NATO’ya meydan okuyabilecek bir nükleer saldırı gücüne sahip başlıca ülkedir (Engdahl, 2014, s. 277). Artık bir Atlantik gücü olarak ABD mutlak egemen güç değildir. Yirmi birinci yüzyılın belirleyici

karakteri işbu jeopolitik kaymada gizlidir. Yerleşik Batı güçleri ile yükselen Asya arasındaki ilişkiler, güç mücadeleleri için alternatifler ortaya koymakta ve bu alternatifler uluslararası sistemi derinden etkilemektedir. (Eslen, 2017, s. 14). Yirmi birinci yüzyılın askeri operasyonlardan ziyade Birleşik Devletler'in karşısındaki güçleri zayıflamak için yaptığı müdahaleler dönemi olacağını öngören Freidman (2009, s. 317) da uluslararası sistemin geleceği gelişmelere dikkat çekmektedir.

ABD'yi "imparatorluk" yapan, etkilediği insan sayısı, etki gücü ve bu ekonomik süreç ve kararlardan etkilenen ülkelerdeki insan sayısıdır (Freidman, 2019, s. 39). Ancak yeni çağla birlikte bu "etkinin" epey azalacağı ön görülmektedir. Jacques Attali (2018, s. 13) "bütün öncelleri gibi geçici olan Amerikan imparatorluğunun tahakkümü 2035 yılından önce son bulacaktır" kehanetinde bulunmaktadır. ABD ve Batı uygarlığının geleceği hakkındaki "karamsarlığı" gerekçelendirecek bir küresel konjonktür yaşanmaktadır.

Soğuk Savaşın kazanılmasında Batı'ya öncülük etmiş olan Amerika Birleşik Devletleri büyük bir meydan okumayla karşı karşıyadır. "Birleşik Devletler yeni bir yüzyılı Amerikan ilkeleri ve çıkarlarına uygun bir biçimde şekillendirebilecek midir" ? sorusu (Donnelly, 2004, s. 40) önem kazanmaktadır. Düşüşteki küresel güç ABD, yükselen güç Çin ve Avrasya coğrafyasında küresel etkiler yapabilme yeteneğine sahip olan kıtasal güç Rusya yirmi birinci yüzyıldaki küresel güç mücadelesinin belirleyici güçleri olarak gösterilmektedir. Bu üç güçlü aktörün de günümüzde tek başlarına uluslararası sistemi tanzim etme yetenekleri yoktur. Küresel güç mücadelesinin cereyan edeceği Avrasya kıtasında aktörler arası ilişki biçimleri yeni asrın sonunda küresel sistemin mahiyetini belirleyecektir. Burada Rusya'nın alacağı pozisyon iki başat küresel güç arasındaki rekabette belirleyici olacaktır. Çin'e yakın bir Rus siyasetinin küresel liderlikte ABD ve Batı aleyhine sonuçlar doğurması beklenebilir (Eslen, 2017, ss. 109- 110). Bu üç büyük güç ABD'nin tek süper güç olduğu ve muhtelif bölgelerdeki çatışmaların çözüme kavuşturulması ihtimalini ve çatışmalarda rol oynayan dinamikleri etkileme noktasında önemli bir oyuncu olarak yer aldığı tek kutuplu sistemi, ABD hakimiyetinin belirgin biçimde küçüldüğü Hindistan'ın, Çin'in ve Rusya'nın önemini, nüfuzunu ve prestijini artıracak çok kutuplu bir sisteme dönüştürmek niyetindedir. Soğuk savaş boyunca süper güçler arasındaki rekabet yerini kazananı olmayan bir oyuna bırakmış, rakiplerden birinin veya diğerinin kazanması, ötekinin kaybı olarak değerlendirilmiştir (Ahrari, 2017, s. 24).

Burada; Batı'nın egemen gücü olarak "ABD'nin düşüşü" ve Batı-dışı toplumların ya da başka bir ifadeyle "diğerlerinin" yükselişi çağa damga vuran gelişmeler olarak öne çıksa da Batı uygarlığının çekirdeği olan Avrupa'nın da yeni çağa nasıl girdiğine bakmak gerekir. Kenneth Waltz büyük güç olmaya dair beş özellikten söz etmektedir: nüfus ve toprak, kaynaklar, ekonomik kapasite, siyasi istikrar ve askeri güç. Avrupa'nın bu göstergeler açısından 21. Asra dinamik bir şekilde girdiğini söylemek zordur (Ahrari, 2017, s. 19). Jeopolitik ile 21. Yüzyıla dair öngörülerde bulunan Freidman (2009, s. 317) uzun süreli eğilime bakıldığında "küresel medeniyetin merkezinde olan Avrupa'nın" net bir şekilde düşüşte olduğunu iddia etmektedir. AB'nin kolayca başa çıkamayacağı bir krizle karşı karşıya olduğu görüşünü savunan Freidman'a (2015, s. 195) göre AB çökmektedir ve soru, dengesini yeniden bulup bulmayacağıdır. AB'nin dengesini bulamayacağını savunan Freidman, yapısal nitelikteki sorunlarının onları sonunda başarısızlığa götüreceğini ileri sürmektedir. ABD hakkında kehanetlerde bulunan Attali gibi Freidman da Avrupa Birliği'nin geleceği hakkında öngörülerde bulunur. Ona göre, AB Serbest Pazar bölgesi olarak kurulmuştur ve öyle kalacak; dünya sahnesinde büyük oyuncu olabileceği çok uluslu bir devlet halini alamayacaktır. Avrupalı devletler arasında askeri güç oluşturacak kadar ortak çıkarların söz konusu olmadığını düşünen Freidman, askeri güç olmadan Avrupa'nın "derin bir güce" sahip olamayacağını ileri sürer. Ona göre, Avrupalılar ulusal egemenlik ile ekonomik krize dair bir Batılı çözüm bulmak arasında bocalamaktadır. Ekonominin Avrupalılar için yarattığı zorluk, askeri entegrasyonu daha da şiddetli bir şekilde engellemektedir. Sonuç olarak bir Avrupa bürokrasisi olsa da varsayıldığı gibi bir Avrupa devleti yoktur. 21. Yüzyıl dünyasında Avrupa'nın pek de ağırlığı olamayacağı (Freidman, 2019, ss. 201-202) beklenebilir.

Değinildiği üzere, "Batının düşüşü" ve buna eşlik eden "diğerlerinin yükselişi" yeni çağı tanımlamaktadır. Zakaria'nın (2013, s. 14) dediği gibi eskiden geleneksel olarak, "Batı hapsirsa geriye kalanların zatürre olacağı" söylenirdi. Fakat dünyanın yükselen ülkeleri bu kez kritik bir varlık olmayı başarmıştı. Batı dünyasındaki büyümenin dramatik düşüş eğilimine karşı koyabilirlerdi. Bunun da bir takım sonuçlarının olması kaçınılmazdı. Kissinger (2014, s. 396) jeopolitik dünyasında, Batı ülkelerinin kurduğu ve evrensel ilan ettiği düzenin, "bir dönüm noktasında" olduğunu iddia ederken; müesses Batılı nizamın önerdiği çarelerin küresel düzeyde anlaşıldığını, ama

uygulamaları konusunda bir konsensüsün bulunmadığını; hatta demokrasi, insan hakları ve uluslararası hukuk gibi kavramlara birbirinden farklı yorumlar getirildiğini ileri sürer. Hatta ona göre, öylesine farklı yorumlar getirilir ki, savaşan taraflar birbirlerine karşı sık sık bunlara başvurmaktadır. Kutupların artması olgular ve değerler üzerine yorumları da artırmış; “alternatif paradigmlar” Batı ile yürütülen politik savaşın kültürel tamamlayıcıları olarak seferber edilmiştir. Dünyanın çeşitli yerlerinde, gelişmiş Batı’nın küreselleşmenin kimi yönleri de dahil olmak üzere kriz ürettiği düşünülen politikalarına karşı siperler oluşturulması için karşıt çabalar doğmuştur (Kissinger, 2014, s. 397). İnsan hakları, hukuka uygunluk ya da kadın erkek eşitliği gibi evrensel kabul edilen normların Kuzey Atlantik’e özgü tercihler sayılıp reddedilmesi bazı çevrelere olumlu bir erdem ve alternatif değer sistemlerinin merkezi olarak görülmektedir. Bunların sonucu, yalnızca birçok kutupluluğu değil, giderek birbiriyle daha çok çelişen gerçeklikleri içeren bir dünya anlamına gelmektedir (Kissinger, 2014, s. 397). Çağımızın meydan okumaları karşısında Batı’nın anlamlı bir rol üstlenmesi Kissinger’in temel endişesidir. Ancak yine Kissinger dünya düzeninin tek başına hareket eden bir ülke tarafından kurulamayacağı gerçeğini kabul etmektedir. Kissinger (2014, s. 406) gerçek bir dünya düzeninin oluşturulabilmesi için unsurların kendi değerlerini korurken “ikinci bir kültür” edinmeleri gerektiğini ileri sürer. Bu açıdan Huntington’dan daha “serinkanlı” görünür. Huntington (2004, s. 340) “Amerikalılar ‘Amerikan ruhunun’ köklerindeki Anglo-Protestan kültüründen vazgeçerlerse, ‘Amerikan ruhu’ önemini koruyamayabilir” derken birden fazla kültüre sahip olan Amerika’nın zamanla birden fazla ruha sahip bir Amerika’ya dönüşeceğinden endişe eder. “Çünkü farklı kültürlerle sahip gruplar kendi kültürlerine özgü farklı politik değer ve ilkeleri benimsiyor olacaktır”. Huntington çok kutuplu dünyanın kültürel meydan okumaları ya da kadim medeniyetlerin yükselişi karşısında tedirgindir. Kissinger (2014) ise Batı kültürünün artık izafî ve tartışılır bir şeye dönüştüğünün kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Yeni kültürel yarışta hegemonik olmak isteyen kültürün küresel, yapısal ve hukuki bir kültür olması gerektiğini ifade eder. “Tek bir bölgenin veya ülkenin bakış açısını ideallerini aşan bir düzen kavramı geliştirilmelidir” diyen Kissinger farklı kültürlerin ortak bir sisteme dönüştürülmesi mümkün müdür? sorusu etrafında düşünür.

Yeni çağın çok kutupluluğu değerlerin de yeniden temellendirilmesi açısından taze olanaklar içerir. Bu bakış açısıyla, küresel güç yarışında iddialı olmak isteyen ülkelerin

kendi kültürel kaynaklarını evrensel seçenekler haline getirme gibi bir ödevle yükümlü oldukları söylenebilir. 21. Yüzyılda “kutsalın geri dönüşü”, dine dayanan yaklaşımları/paradigmaları cazip hale getirmiştir.

21. yüzyılda Türkiye de çok kutuplu dünyada kendisine itibarlı bir yer edinme arayışı içinde olan ülkeler arasındadır. Jeostratejik konumu, nüfusu, gittikçe gelişen askeri kapasitesi, ekonomik hacmi ve tarihsel köklere sahip kültürel müktesebatıyla yeni küresel güç mücadelesinde kayda değer bir aktör olmayı ummaktadır. Özellikle, Suriye ve Irak ile sıkı bir entegrasyon ve Mısır ile sağlıklı ilişkiler, Türkiye’yi bölgede olduğu kadar, küresel düzeyde de önemli bir aktör haline getirecektir.

Türkiye Lozan’dan sonra belirli bir politika izlemek durumunda kalmıştır. Bu politika; çevre ülkelerle ilgilenmemek, dış Türklere kayıtsız kalmak, içerde İslamcı bir tavır takınmamak şeklinde özetlenebilir. Oysa bugünün dünya şartlarında Türkiye’nin bu politikaları sürdürmesinin maslahata uygun bir tarafı bulunmamaktadır (Kaynak, 2019, s. 126). Dünya üzerinde çok boyutlu bir hegemonya mücadelesi sürerken Türkiye’nin bunun dışında kalması düşünülmemelidir (Kaynak, 2006, s. 113). Türkiye gelişmelere boyun eğecek ve hiçbir rol oynamayacak ülkeler sınıfında değildir. Hatta geleceği etkileyecek vasıflara sahiptir (Kaynak, 2003, s. 150). Osmanlı İmparatorluğu parçalandığından beri dünya siyasetinde büyük bir rol oynamasa da şimdi böyle bir rolü oynamaya hazır ve istekli görünmektedir. Etkisini yayabileceği bölgelere komşu ve aynı zamanda Müslüman bir ülke olması bölgesel nüfuzu ile İslam kimliği arasındaki doğru orantılı ilişkiye ışık tutmaktadır (Passig, 2010, s. 193). Bu çerçevede, ilgili bölümde gösterilmeye çalışılacağı üzere, günümüz İslamcılarında Ahmet Davutoğlu konuya eğilmiş; Türkiye’nin imkan ve sınırları hususunda stratejik bir derinlik ortaya koyarak çok boyutlu bir yaklaşım getirmiştir.

Türkiye’nin tarihine göz atıldığında jeopolitik konularda pasif ve içe kapanan bir ülke olmadığı fark edilecektir. İmparatorluğunda birçok bölgeye uzun süreli güvenlik istikrarı getirmiştir. Osmanlı çökmeden önce yüzyıllar boyunca Kuzey Afrika, Güneydoğu Avrupa ve Ortadoğu’da egemen Müslüman güç olmuştur. Akdeniz ve Karadeniz’e hakim olması, Doğu Yarımküre’nin büyük bölümünde ana ticaret yolu olmasını sağlamıştır. Bu ticaret üç kıtayı kucaklamış, beraberinde güvenlik ve refah getirmiştir. Bu nedenle bölge meselelerinden elini çekmesi Türkiye’nin doğal davranışı

değildir. Coğrafi öneminin farkında ve doğal görevine geri dönmek isteyen bir Türkiye söz konusudur. Soğuk Savaş sırasında ABD ile Rusya arasında, kendi sınırları içinde sıkışan Türkiye'nin o dönemde yayılmaya çalışmasının “intihar” anlamına geleceği açıktır. Ancak artık dünya eski dünyadan farklıdır; ne iki kutuplu ne de tek kutupludur. 21. asırla birlikte Türkiye eski rollerinden birçoğuna dönme şansını yakalamıştır. (Passig, 2010, s. 196). Bölgesel bir güç olma yolunda hızla ilerlemektedir (Kaynak, 2009, s. 129)

Türkiye bu şansı değerlendirecek önemli kaynaklara sahiptir. Öncelikle, herhangi bir Avrasya ülkesinin en güçlü jeolojik yerleşimlerinden biri olmanın avantajını yaşamaktadır. Arap dünyasına, İran, Avrupa, eski Sovyetler Birliği ülkeleri ve her şeyden önemlisi Akdeniz'e açılımı olan bir ülkedir (Freidman, 2009, s. 194). Daha da önemlisi, Türkiye Kafkaslara, Balkanlara, Orta Asya'ya ve en sonunda Akdeniz'e ve Kuzey Afrika'ya uzanabilmektedir; bunun da, Türkiye'ye önemli fırsatlar sunması beklenir. Akdeniz'de egemen güç olarak geçirdiği tarihsel bir tecrübeye sahiptir; yakın ve uzak gelecekte bunu sürdürmesi işten bile değildir (Freidman, 2019, s.159).

Türkiye hem bir Avrupa hem bir Asya ülkesidir. Bu durum onu müstesna hale getirmektedir. Avrupa ile İslam dünyası arasında bir sınır bölgesine yerleşmiştir. İki boyutu da bir birine ekleyen jeostratejik konumuyla temayüz etmektedir (Freidman, 2015, s. 286). Asya ile Avrupa'nın birleştiği yerdeki stratejik konumu dolayısıyla Türk kültürü, stratejik bir alaşımdır. Türkiye, iki kıtada da yer alır ve Avrupa'yla Asya arasında köprü görevi görür (Passig, 2010, s. 189). Bir köprü olarak Osmanlı'dan devraldığı mirası sürdürmesi; Türkiye'ye Avrupa ile İslam dünyasının arasında, ekonomik, politik ve düşünsel bir geçiş noktası olma imkanı sağlamaktadır. Doğu'yu Batı'ya, Batı'yı Doğu'ya tam bir çevirmen gibi aktarma şansını elinde tutan Türkiye, tarihsel işlevini yerine getirirken bu rolden kazanç sağlama arayışını da ıskalamak istememektedir. Türkiye, dünyanın herhangi bir yerinden izole durumda değildir. Aracı rolünün kazanç getirmesini beklerken aracı olarak sadece iki dünyanın üzerinde oturmak değil, her iki dünya ile de ilişki içinde olmak istemektedir. (Freidman, 2015, s. 286). Türkiye ekonomisinin gelişiminin nedenlerinden biri de budur. Bölgesel ticaretin merkez noktasındadır. Ülke aynı zamanda üretim gücüyle de öne çıkmaktadır (Freidman, 2009, s. 194). Sadece büyük ve modern bir ülke değil, aynı zamanda bölgesinin en büyük ekonomisidir. Avrupa Ortadoğu ve Rusya arasında kalan topraklara

sahiptir (Freidman, 2009, s. 114). Ortadoğu'nun en büyük ekonomisine ve bölgede Ruslar ve İngilizler hariç Avrupa'nın en büyük askeri gücüne sahiptir (Freidman 2019, s. 157). Bununla birlikte Batı; hem Rus, Hazar ve İran petrol ve gazlarından oluşan Avrasya enerjisini Balkanlara taşıyacak bir köprü, hem de Kafkaslarda istikrar sağlayacak bir öge olması hasebiyle Türkiye'ye giderek artan bir şekilde ihtiyaç duymaktadır (Khanna, 2008, s. 89).

Türkiye'nin Müslüman ülkelerle kuracağı bağlar kendi bölgesel güç yoğunluğu açısından son derece kritiktir. Arap dünyasının Türkiye'nin yükselişini büyük bir memnuniyetle karşıladığını söylemek fazla iyimser olsa da, sonuçta bölgedeki gücün İsrail ya da İran yerine Türkiye'de olmasını tercih edeceklerini söylemek akla yatkın görünmektedir. Nükleer silahlara sahip olması muhtemel bir İran ya da İsrail'dense Türkiye'nin yanında olmayı tercih etmeleri beklenebilir. Ortadoğu'daki bazı ülkeler ise güvenlikleri ve ekonomik gelişmeleri için Türkiye'ye bağlı olacaktır. Türkiye'nin aynı zamanda Balkanlarda da etki alanını genişlettiği görülmektedir (Passig, 2010, s. 191). Bununla birlikte Türk dış politikasında Afrika'nın da önemi artmaktadır.

Bütün bu jeoekonomik, jeostratejik avantajlar düşünüldüğünde ve de Türkiye, bölgesinde etkili bir güç olma konusunda kararlıysa, çevresiyle farklılaşmamalı, onları hasım ya da yabancı olarak kodlamamalıdır. Bu durum, sınırlarını aşan bir paradigmaya ve farklılıkları özümseyen bir anlayışa sahip olmasıyla mümkündür. Çevresiyle ilgilenen ve bölgede sorumluluklar üstlenen bir Türkiye'nin kendisini sınırları içine hapseden bir ideoloji ile yetinmesi beklenmemelidir (Kaynak, 2006, s. 81). Yeni paradigmanın tıpkı çok kutuplu dünya gibi çoğulcu bir yapıya sahip olduğu ortaya çıkarılmalı ve daha geniş bir coğrafyanın merkezi konumuna getirilmelidir (Kaynak, 2006, s. 77). Bölgede tek ortak payda olan İslam dinine yaslanan bir entelektüel-kültürel model geliştirilmelidir (Kaynak, 2009, s. 155); çünkü dünyanın ne yöne gittiğine ve bölgenin nasıl şekil alacağına ilişkin parlak bir modele ihtiyaç vardır. Bu model Batı modelinden farklı olmalıdır (Kaynak, 2019b, s. 130). “Yeni dünyada Türkiye'nin yeri ne olacaktır” (Kaynak, 2008, s. 86) sorusu bu model etrafında cevaplanmalıdır. Türkiye'nin modelini geliştirerek yeni bir medeniyete öncülük etmesi işten bile değildir (Kaynak, 2010, s. 39). Türkiye'nin kendine mahsus bir kimliği olacaksa bunun İslami çizgiler taşıması kaçınılmaz görünmektedir. Buna itiraz edenlerin esas itibarıyla kültürel bağlarımız olan Avrupa/Batı etkisinde kaldıklarını söylemek gerekir (Kaynak, 2019, s.

130). Ortadoğu’da Batı emperyalizmine alternatif olabilecek güç İslam dünyasından çıkacaksa bunun en olası adresinin Türkiye olması beklenebilir (Kaynak, 2019, s. 143). Çünkü tarih boyunca İslam’ın temsilciliğini yapmış bir ülke olan Türkiye, İslam ile olan ilişkilerini ne kadar sağlam tutarsa dünya üzerinde etkinliği ve dünya barışına katkısı o kadar fazla olacaktır (Kaynak, 2006b, s. 44).

21. asrın çok kutuplu dünyasında ve de yükselen güçlerin “kutsala dönüş” eğilimleri gösterdikleri bir zeminde, Türkiye’de İslamcılığın ifade edeceği anlamlar üzerine düşünmek faydalı olacaktır. Türkiye’nin hedeflediği coğrafyalar dikkate alındığında, buralarla kurulacak bağlara katkı sağlayacak bir tür kültürel entelektüel çağrıya ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Batı’nın ya da ABD’nin boşalttığı alanlara girmeye çalışan Türkiye, sadece ekonomik ya da askeri bir güç olarak değil kültürel bir çekim merkezi olarak da tebarüz edecekse İslamcılığın entelektüel cephaneliği daha da önem kazanacaktır. Zira ülkenin hedeflediği coğrafyalarla kurulacak ortak kültürel zeminin Müslümanlık olması bunu neredeyse zorunlu hale getirmektedir. Bununla birlikte Türkiye dünya uluslarına seslenen yeni bir siyasal-kültürel-entelektüel dil inşa edecekse bununun tarihsel bir derinlik gerektirdiği kuşkusuzdur. Bu açıdan da yeni bir paradigma için taze bir bakış açısına, alemşümül bir kalkış noktasına ihtiyaç vardır. Burada Batı uygarlığı, kimliğin kurucu ötekisi olarak anlam kazanır. Çünkü, her nevezuhur kimlik inşası-iddiası evvela yerleşik küresel kimlik konumunda bulunan Batı kimliği ile hesaplaşmak durumundadır. Dolayısı ile, Türkiye, Batı etkisinde şekillenen ulusal kimliğini yeni bir dünya siyaseti oluşturacak düzeyde yeniden tanımlamak zorundadır.

BEŞİNCİ BÖLÜM

BATININ JEOPOLİTİK VE ENTELEKTÜEL KRİZİ KARŞISINDA TÜRKİYE’DE İSLAMCILARIN MODERN BATI UYGARLIĞI TASAVVURU

Bir önceki bölümde; 21. Yüzyılın belirli görünüşleri üzerinde durulmuştur. Sekülerlik tartışmalarının yeni çağda gelip dayandığı yere ilişkin bazı mütalaalara yer verilmiştir. Bu çağı “kutsalın dönüşü” şeklinde tarif eden görüşlere dikkat çekilerek “desülarizasyon” olarak tanımlanabilecek sürece parantez açılmıştır. Sekülerleşmenin irtifa kaybetmesi kadim medeniyet havzalarında dip dalga olarak akan tarihi manevi mirasların su yüzeyine çıkmaya başladıkları şeklinde bir neticeye bağlanabilir. İslamcılığın da sekülerleşmenin hızını kestiği şartlarda esen yeni rüzgarlarla yelkenl erini şişirebileceği söylenebilir. Onların ölüm fermanlarını ilam etmek bu açıdan anlamlı görünmemektedir; bilakis rüzgarı arkalarına aldıkları bile ifade edilebilir.

Bununla birlikte kadim medeniyet havzalarındaki canlanma çok kutupluluk gelişmeleri ışığında ele alınmıştır. Çok kutupluluk gibi yeni bir fenomeni anlamlı hale getiren Asyatik güçlerin yükselişine yer verilmiştir. Rusya’nın atılımına eşlik eden Ortodoksluğa, Çin’in yükselişinde toplumsal bir harç ve yumuşak bir güç unsuru olarak öne çıkan Konfüçyüsçülüğe ve Hindistan’da geleneğin artan önemine dikkat çekilmiştir. Bu güçler tarihlerine ve manevi birikimlerine dönerken Batı uygarlığının ana iddiaları ile de hesaplaşmış, kendi tekliflerini bölgesel-evrensel seçenekler haline getirebilmeyi murat edinmişlerdir.

Burada Rusya; açısından bir parantez açmak gerekecektir. Rusyanın tarihsel olarak

Avrasyacılık ve Batıcılık ekseninde bölünen siyasal ya da entelektüel niteliği onu bir çırpıda Batı karşısında bir güç olarak görebilmemizi zorlaştırmaktadır. Her ne kadar son dönemlerde Asyacı kanadın güç kazandığı görünse de bunun sürgit devam edecek bir yönelim olacağı konusu kesin değildir. Hristiyanlık paydası ile Batı tarihinin bir parçası olarak okunabilecek Rusya'nın Asya'yı net bir şekilde temsil edeceği de şüphelidir. Ancak şu anki durum, Rusya'nın Batı ile girdiği hesaplaşmada onu tekrar kendi manevi mirasına yöneltirken Asya'ya yakınlaştırmıştır. Bu çalışmada yeni nesil İslamcılarını koşullayan şartlar olarak tarihe dönüş ve medeniyete eğiliş öne çıkarılmıştır. Rusya bu açıdan hem genel çalışma şablonuna uymakta hem de aktüel pozisyonu ile resmi tamamlamaktadır. Sovyet idaresi altında sekülerlik ve dindışılığın kalesi gibi duran Rusya'nın bile Ortodoksluğa yönelimi çağın niteliğini gösterme açısından önemlidir. Doğunun yükselişiyle birlikte kutsal değerlerin özellikle yükselen güçler olan Rusya, Çin ve Hindistan gibi yerlerde revaç kazanması İslamcılığın da Türkiye koşullarında irtifa kazandığı şeklinde okunabilir. Tekrar tekrar çalışmamızın ana sorusuna dönecek olursak; İslamcılığın öldüğü söylemek ve de Batı karşısında onu yk hükmünde kabul etmek gittikçe daha şüpheli hale gelmektedir. Konjonktürel çerçeve buiddiayı ıskartaya çıkarır. Ancak yine de İslamcı düşünürlerin doğrudan kendimetinlerine bakmadan tem br kanaat oluşturmak mümkün değildir. Bu bölüm, çerçevesi çizilen yeni nesil İslamcı düşüncenin ana metinlerini modern Batı uygarlığı eleştirileri bağlamında inceleyecektir.

Yeni çağda yükselen bölgesel güçler arasında sayılabilecek Türkiye'nin kendi kadim mirasına yeniden yönelmesi kaçınılmaz görünmektedir. Bu mirasın içinde İslami olanın payı yadsınamayacak cinstendir. Bu sebeple Türkiye'nin yüksek sesle dillendirdiği/dillendireceği iddialarına entelektüel-kültürel bir çerçeve kazandıracak taze bir paradigmaya ihtiyaç duyulmaktadır. İslamcılarının buna nasıl bir katkı yapacakları soru konusudur. Bunun için Batı uygarlığı yeri geldiğinde değinileceği üzere "insanı uyandıran bir zehir" mesabesinde dir.

İslamcılığın öldüğü iddialarının bu çerçevede anlamlı görünmediği açıktır. Kutsalın tekrar toplumsal ethos olarak ve devletlerin dış politikalarında yumuşak bir güç olarak önem kazanması İslamcılık açısından da itici bir güç şeklinde okunabilir. Bununla birlikte, Çin ya da Hindistan gibi yükselen Asya güçlerinin kendi uygarlık birikimlerine yönelimleri çok kutuplu uluslararası güç matrisinde kendilerine muteber bir yer arayışı niyeti ile el eledir. Türkiye'nin de artan bölgesel küresel ağırlığını kültürel- entelektüel

bir teklife dönüştürmesi kaçınılmazdır. Bu zaruret, Türkiye’de İslamcılara yeni bir yön kazandırmış olmalıdır. Türkiye’yi İslam dünyasında ve küresel çapta çekim merkezi haline getirme için İslami miras bütün müktesabatı ile seferber edilmelidir. Bunun Batı uygarlığının temel değerleri ile nerelerde örtüşüp ayrıştığı bir soru konusudur. Bu surum, İslamcılığı hala enerjik kılan amillerden birisi olarak ele alınabilir.

İslamcılara yeni çağla birlikte Batı uygarlığı nasıl görünmektedir? Çok merkezli dünyanın şafağında çok uygarlıklı, çok kültürlü, çok etnisiteli dünyanın “çokluk” problemi vahdet-birlik inancını fikriyatının mihveri kılan İslamcı muhayyile açısından nasıl ele alınmaktadır? Batı uygarlığının insana, uygarlığa, kainata, yaratıcıya eşyaya yönelik nazariye ve ameliyesi yükselen yeni medeniyet oluşumları karşısında ne ifade etmektedir? İslamcılar “çağın ruhunun” icbar ettiği beklentilere “cevaplar” üretirken Batı uygarlığını nereye koymaktadır? Batı dışı toplumların varlık ve benlik iddiaları karşısında Batı uygarlığı ben-merkezciliğinde ısrar edecek midir? Bu ısrarın “çokluğun” talepleri karşısında variyetini idame ettirebilme şansı nedir? Bundan sonraki kısımları bu gibi sorular etrafında düşünmek yeni çağ İslamcılığının ana temalarını kristalize ettirme açısından önemlidir.

Bu bölüm, beş alta başlık şeklinde ele alınacaktır. *İnsanı Uyandıran Bir Zehir: Modern Batı Uygarlığı* başlığında İbrahim Kalın, *Modern Batı Uygarlığının Ben-İdraki* kısmında Ahmet Davutoğlu, *Küresel Çağdaş Medeniyette İngiliz-Yahudi İttifakı* başlığında Teoman Duralı, *İslam Medeniyetinin Muharîf Mirasçısı Olarak Modern Batı Uygarlığı* kısmında Tahsin Görgün ve İhsan Fazlıoğlu, *Kapalı Bir Toplum Örneği Olarak Modern Batı uygarlığı* başlığında Recep Şentürk ve *Krizden Çöküşe Modern Batı Uygarlığı* başlığında Celaleddin Vatandaş’ın mülahazalarına yer verilecektir.

5.1. İnsanı Uyandıran Bir Zehir: Modern Batı Uygarlığı

“Birlik”, “çokluk” ve “tekdüzellik” kavramlarına yüklediği anlamlardan başlayarak Kalın’ın Modern Batı uygarlığı tasavvuruna terminolojik bir çerçeve sağlamak mümkündür. Çünkü Kalın’ın “mutlak tek medeniyet” olma iddiasındaki Batı uygarlığını hangi açılardan eleştirdiğini bilmek ve kadim medeniyetlerin alternatif paradigmalara meydan okuduğu bir yüzyılı idrak edebilmek için fikriyatının felsefi muhtevasına göz atmak gerekecektir.

Kalın (2011), birlik ve çokluk arasındaki ilişkiyi ele alırken bu iki kavramı birbirinin

mefhum-u muhalifi olarak konumlandırmaz. İslam filozoflarının izlerini takip ederek “kesretteki vahdete” yani “çokluktaki birliğe” dikkat çeker. Bu, belirli bir metafizik ön kabule dayanır. Allah’ın yaratma iradesinin mütemadiyen devam ettiğine vurgu yapan Kalın, yaratılıştaki sürekli akışa rağmen tekerrürün söz konusu olmadığına inanır. Tasavvufi bir eda ile söyleyecek olursak, “tecellide tekerrür” yoktur. Tanırının sonsuz sayıda esmasının olması ve sıfatlarının kainatta ve mevcudatta tecelli etmesi her bir mevcudata vücut (mutlak varlık) karşısında kendi biricikliğini/ferdiyetini kazandırır. Molla Sadr ve İbni Arabi geleneğini takip ederek varlık sorunsalını metafiziğin kilit taşı olarak gören Kalın, bütün varlığı tanrının yansıması ya da tecellisi olarak kabul eder. Bu bize birlik ve çokluk arasındaki ilişkiye dair bir çerçeve sunmuş olur. Tecellinin sonsuz olması kainattaki “çokluğa”, bütün bu çokluğun kaynağının mutlak Bir’e dayanıyor olması ise “birliğe” işaretler. Birlik ve çokluk yekdiğerini yadsıyan değil tamamlayan iki öge olarak ele alınır.

Kalın’a (2011) göre birlik (unity) ve tekdüzelik (uniformity) titizlikle birbirinden ayırt edilmesi gereken iki farklı şeydir. İslam nokta-i nazarıyla bakıldığında bütün mevcudatta var olan şey, “tekdüzelik” değil “birliktir”. Her bir parça hem diğerlerinden farklıdır, hem de bir bütünün parçasıdır. Bir benzetme yapacak olursak, çok enstrümanlı bir orkestra gibi bütün sesler belirli bir ahenk ve ritm etrafında yükselir. Her bir sesin rengi, frekansı ve karakteri diğerlerinden farklı olup kendine has olsa da ancak belirli bir bütün içinde müzikal bir anlam taşır. Dolayısıyla; kainatta kakafoni ya da kaos değil kosmos yani düzen hakimdir. Bütün mevcudat adeta ortak bir nabızla atar. Çoklukta hem çeşitlilik hem birlik vardır. Kalın’a göre, birlik-çokluk diyalektiği metafiziğin ontolojik temelidir. Kalın bunu “metafizik şeffaflık” olarak adlandırır. Varoluş dünyası çoklu gerçeklik aleminin katmanları aracılığıyla görülür. “Dünya her zaman gözümüze görüldüğünden daha fazlasıdır” diyen Kalın, gerçekliğe içkin olan çoklu anlam katmanlarını deşifre etmek için ontolojik bir sorumluluğumuz olduğunu düşünür. Böylece bilgiye ilişkin tasavvurumuz, varoluşun çok boyutlu yönlerini ortaya sermekten ve bunların manalarını şerh etmekten başka bir şey değildir. Bu da Kalın’a göre “hermenötik bir pratik” demektir.

Bilgi meselesi varlık meselesinden ayrı düşünölemeyeceğine göre, bilen öznenin idrak seviyesi ve hakikate isabeti, ancak ve ancak varlık hiyerarşisindeki yeri nispetinedir. Kalın’a göre, varlık hakkındaki bilgi hiçbir zaman hakikati tüketemeyeceğine göre

bütün anlama çabaları hakikate dair “kestirimlerden” ibarettir. Her bir yorum kendi başına hermenötik bir çaba mesabesinde olduğu için bütün anlamı kuşatma iddiasında olan yorumların kıymet-i harbiyesi yoktur. Gerçekleri algılarımıza ırca etmeyi arabayı atın önüne koymaya benzeten Kalın, hakikatin her zaman kavramsalyapılarımızın inşa ettiğinden daha geniş ve büyük olduğuna inanır. Nicolai Hartmann’ın(2002) sözleri ile ifade edecek olursak her zaman için “irrasyonel bir artık” söz konusudur. Yorumlanmak için müfessirini bekleyen gizil anlamlar, dünya durdukça baki kalacaktır. Kalın’ın ontolojik/hermenötik yaklaşımı, “tecellide sonsuzluk” prensibinden kök alır. Böylece “birlik-çokluk” ilişkisi ontoloji-epistemoloji ilişkisine zemin hazırlar. Varlık hakkındaki tasavvur bilgi nazariyesini tayin ederken, ferdi yorumlar ile hakikat arasındaki ilişki de ontolojik bir zemin üzerinde yükselir.

Kalın’ın (2011) hikemi/irfani bakışının ve “varlık sorunsalını” esas alan yorumlarının kaynaklarından birinin Mevlana olduğunu söylemek mümkündür. Mevlana’nın mana ile suret arasındaki ayrımı burada önem kazanır. Kalın, hikemigelenekte dinden felsefeye, toplumdan iktisada şamil olan bu ayrımı birlik-çokluk sorunsalına uygular. Manayı, mevcudata özünü sunan cevher (substance) ile eşleştirir. Algılayan özne manadan evvel onun dış kabartmalarını algıladığı için, suret manadan önce algılanır. Daha sonra dış kabartmalardan geçilip manaya doğru yol alınır. Görünüşün ötesine geçilip şeylerin iç anlamlarına vardığımız yer tam da burasıdır. Manaya vasıl olunduğunda keşfedilen şey, Kalın’a göre, İmmanuel Kant’ın “kendinde şey” olarak tanımladığı varlık modalitesinden daha fazlasını ifade eder. Kastedilen “mana”, “kendinde şeyden” daha dinamik ve çok katmanlı çağrışımlarla yüklüdür.

Kalın, hikemi geleneği takip ederek “çeşitliliği birliğin gözünden görmeyi” teklif eder. Bu “bakışın” şeylerin gerçekliğini donduran sabit-statik bir metafizik duruma müncer olmadığını, bazı soyut zihinsel kalıplara yapışıp kalmadığını ifade eder. Birlik analizinin bu tür yanlış okumalara yol açabileceğini öngörerek gerçekliğin dinamik ve çok katmanlı doğasına dikkat çeker. Molla Sadr’a yaslanarak varlığı kavramsal soyutlamalara önceler. Başka bir ifadeyle Kalın’ın gramerinde ontoloji epistemolojiye temel teşkil ederek bilme biçimini tayin eder. Yazarın etrafında dönüp dolaştığı mihver sabittir: tüm kavramsallaştırmalarımızı varlığın hakikati karşısında “check etmek” gerekir.

Peki bu nasıl mümkün olacaktır? Yani, şeylerin “kavram öncesi hakikatine” ulaşmak için nasıl bir epistemolojik bakış gereklidir? Kalın’a göre bu ancak sözel ve söylemsel (verbal and discursive) olmayan bir gerçeklik deneyimine olanak sağlayan bir epistemoloji ile mümkündür. Bu durumda Foucault’nun (2017) kelimelerle şeyler arasında yaptığı ayrıma benzer biçimde mana ile suret arasındaki ayrım karşımızdadır.

Kalın, çoğulculuğa varmak ve totaliterizmden kurtulmak adına birliği (vahdet) reddetmeyi net bir biçimde yanlış bulur. Birlik ve çeşitliliğin geniş varlık dairesi içinde kendi hususi yerleri vardır. Kalın’a göre, ikisi arasında bir karşıtlık varsaymak her ikisine de haksızlık etmek anlamına gelir. Dinlerin sadece birliği esas ittihaz ettiklerini ve çokluk sorununa eğilmediklerini düşünenlerin konunun cahili değillerse bile ön yargılı olduklarını ifade eder. Kalın böylece özgürlük-totaliterlik kavramları etrafında dönen tartışmalarda birlik-çokluk sorunsalına siyasal bir yön kazandırmış olur. İsim vermeden Habermas’a çatar gibidir. Habermas (1994) da belirgin bir şekilde karşımıza çıkan demokratik ve çoğulcu toplumlar yaratmak adına dini dünya görüşlerini sekülerizmin diline tercüme etme girişimini eleştirir. Totaliterliğe ve mutlakiyetçiliğe karşı teklif edilen bu türden formülleri anlamsız bulur. Çünkü ona göre, totaliterliğin ve mutlakiyetçiliğin en ustalık ve incelikli formlarını bulabileceğimiz yer dinler değil modern dünya görüşünün sınırlarıdır. Modern ve seküler dünyanın elleri, kontrol ve denetim mekanizmaları açısından, dini geleneksel uygulamalara kıyasla daha temiz değildir. Hatta; Batılı denetim ve kontrol mekanizmaları geleneksel baskı aygıtlarına göre daha sofistike ve kılcaldır. Dolayısıyla geleneksel anlamda din ve sekülerlik karşılaştırmasını din aleyhine bir özgürlük tartışmasına çevirmeyi yanlış bulur. Sekülerlik, ona göre, dinin yerine ikame edilmeye çalışıldığında dini bir hüviyete bürünen ve “alt ettiğini” zannettiği şeye dönüşen bir olgu halini alır. Bilim ise sekülerliğin din karşısındaki “muzaffer” konumunu tahkim etme adına seferber edilir. Kalın’ın din-sekülerlik ilişkisine yaklaşımı, Horkheimer ve Adorno’nun (2010) *Aydınlanma’nın Diyalektiği* eserinde ileri sürdükleri teze düşülmüş bir tür haşiye gibidir. Müslüman kitleleri, seleflerini körü körüne taklit ettikleri için eleştiren modernizmin kurucu babalarının aydınlanma ve modernite karşısında aynı duruma düşmelerini manidar bulan Kalın, modern ve seküler zihnin kapıldığı ağlara dikkat çeker.

Kalın (2011), klasik kaynaklardan devşirdiği terminolojiyi modernite ve Batı eleştirisi

için seferber ederken, bir yandan da kendi İslami yorumunu kristalize eder. Bir arada yaşama kültürünün şampiyonluğunu kimseye bırakmayan ve bunun ancak kendi siyasal-toplumsal karakterinin doğal ve müstesna bir sonucu olduğunu iddia eden Batı merkezli yaklaşımlara İslam tarihini delil göstererek itiraz eder. Kozmopolitan ve evrensel bir dinin mensupları olan Müslüman toplumların tarih boyunca farklı etnik ve dini unsurlara gösterdikleri yüksek toleransa dikkat çeker. Kur'an'ın diğer inançları yok saymadığını ve bir gerçeklik olarak kabul ettiğini, hatta onlarla teolojik tartışmalara girerek onları muhatap aldığını hatırlatan Kalın, “öteki” ile kurulan ilişki biçimine Müslümanlığa özgü karakterini sunan şeyin işte bu Kur'ani ilke olduğunu düşünür. Ümeyye ve Abbasi tecrübeleri de, farklı etnik birimlerin ve kutsal geleneklerin bir arada yaşama pratiğine tarihsel örnekler olarak verilir. Kalın, buralarda kelimenin tam karşılığıyla “anayasal vatandaşlık” ya da “liberal hoşgörü” örnekleri aramanın anakronik bir hata olacağını farkındadır. Dikkat çekmeye çalıştığı husus bu tarz modern kavramlara müracaat etmeden farklı inançların kayda değer bir biçimde bir arada yaşama pratiği göstererek ortak bir yaşam alanını paylaşabildikleri gerçeğidir. Ona göre, Müslüman toplumlar dini ve etnik çoğulculuğu hem hakim milletlerin hem azınlıkların yararına olacak şekilde benimsemişlerdir. Kalın, kendi hakikat iddialarını terk etmeden ötekine kulak kabartma cesaretini gösteren ve dünyaya geniş bir ufki derinlikle bakmayı becerebilen Müslüman toplumların bir arada yaşama bağlamında iyi bir sınav verdikleri düşüncesindedir. Ancak günümüz Müslüman toplumlarının bu konuda iyi birer örnek teşkil etmediklerini de esefle karşılar. Bunun sorumlusu olarak Batı kadar Batılılaşma fikrini eleştirir. Müslüman toplumların kendi otantik hikmetlerini kaybederek Batı'nın pespaye, ikinci el bir kopyasına dönüştürülmesinin birçok tali sebeple birlikte esas nedenini tartışır. Ona göre diğerlerini de tazammun eden temel sebep İslam'ın moderniteyle olan gerilimli ilişkisi ve modernitenin İslamı dışlayan kibirli edasıdır. Modernitenin kendi kendinin mahvına yol açan yöntemlerini çok matah şeylermiş gibi geleneksel hikmetin yerine ikame etmeye teşebbüs edenlerin içine düştükleri durumları gülünç bulur. Kalın'ın eleştirilerinin odağında sadece Batıcılar yoktur, İslamcılar da bu eleştirilerden nasibini alır. Modern bir kent kurma adına inşa edilen mega camileri, “roket gibi” yükselen minareleri hatırlatır. Hızlı ekonomik kalkınma adına çevrenin daha fazla kirletilmesini, Batı pop kültürü ile yarışmak adına daha sakil ve yoz bir eğlence kültürü ihdas edilmesini, milyarlarca doları silaha

yatırarak Müslüman gururunu okşamaya çalışan politik zihnin çalışma biçimini adeta yayılım ateşine tutar. Sonuçta karşımızda ne modern ne Batılı olabilen ne de kendi kalabilen amorf bir entite vardır. Batı modernitesinin çepere itip sükut-u hayale uğrattığı Müslüman kitlelerin, içine düştükleri zillet durumundan kurtulmak adına radikalizmin ve şiddetin farklı varyantlarına sığınmalarını da esefle karşılar.

Kalın (2011); ihtiyacımız olan şeyin yeni bir kozmos algısı, parçası olduğumuz büyük varlık zincirinin yeni bir farkındalığı, varlığımızın temelini oluşturan şeylere karşı yeni bir duyarlılık, yeni bir varoluş kavramı ve bilgi tarzı olduğunu ifade eder. Ona göre, Batının yarattığı modern çağın epistemik kibrine karşı meydan okumanın tamzamanıdır. İnsanlığımızdan ve özgürlüğümüzden vazgeçmeden daha büyük bir gerçekliğe entegre olabilmek için anlam ve özgürlük arasındaki dengeyi koruyan bir varoluş biçimi ve irade anlayışının huzurlu ve bütüncül bir yaşam tarzını temin edeceğini dile getirir. Görüldüğü gibi Kalın'ın dönüp dolaşıp vardığı yer "büyük varlık dairesi" içinde insanın yeridir. Batı modernitesinin anlam kaymasına uğratıp tahrif ettiği şey, tam da varlığa ilişkin tasavvur biçimidir. Kalın'nın modern Batı uygarlığı eleştirisi de ontolojik bir kalkış noktasına sahiptir.

Kalın'nın Batı uygarlığının ontolojisindeki daralmayı göstermek için kullandığı kontrast geleneksel-hikemi İslam düşüncesi ve onun temsilci filozofları-arifleridir. Seyyid Hüseyin Nasır üzerine yaptığı çalışmada serimlediği ontolojik bakış, modern Batı uygarlığının varlık sorununa getirdiği yoruma bir "reddiye" ve onu tashihe yönelik bir "teklif" hüviyetindedir.

S. Hüseyin Nasır ve metafizik

İnsanı büyük varlık dairesi içinde değerlendiren Kalın'ın bunun için müracaat ettiği isimlerden Seyyid Hüseyin Nasır'a göre İlahi olanın kendisini ifşası olarak kozmos, F. Schun'un modern dünyada kaybolmuş olan "sembolist ruh" dediği şey tarafından kavranabilir. Kalın, tüm geleneksel bilimlerin paylaştığı sembolist bakış açısını şeylerin gerçekliğinin bize görüldüğünden daha fazlası olduğu şeklindeki epistemolojik önermeye dayandırır (Kalın, 2001, s. 77). Bunun vahyin özü olduğunu dile getiren Kalın, tabiat dünyasının birliği ve unsurların karşılıklı ilişkisinin temel kaynağının tevhit ilkesi olduğunu tekrarlar. Tevhit sadece yaratıcının birliğini savunan teolojik bir inanç önermesi değil aynı zamanda bütün evrene dair bütünlüklü bir okumayı temin

eden ontolojik bir bakıştır. Tevhit temelli kozmos anlayışı bütün var olan şeyler arasında ortak bir köken varsayar. Tıptan geometriye İslami bilimlerin birincil amacı olarak bu temel birliği ortaya çıkarmak ve var olan her şeyin karşılıklı ilişki içinde olduklarını, aynı kaynaktan doğduklarını savunan Nasır'ın görüşlerini aktaran Kalın (2001, s. 82), İslami bilimlerin ayırt edici özelliği olarak kavram-öncesi ilişkisel birliği verili bir gerçeklik olarak kabul eder. Bütün ile parça, bir ile çok arasındaki dengeyi bulmaya çalışan İslami ilimlerin modern bilimlere göre bu fark ile temayüz ettiğini savunur. Varlık tüm bilginin ayakta duran ön koşuludur diyen Kalın (2001, s. 83) ister duylara ister akla dayalı olsun her bilme eyleminin varlığın her şeyi kapsayan gerçekliği tarafından sağlanan daha geniş bir anlaşılabilirlik bağlamını varsaydığını düşünür. Ona göre, evrenden birbiriyle ilişkili bir varlık bütünü olarak bahsetmemiz fiziksel ya da zihinsel değil varoluşsalıdır. Ancak bu tözsel birlik analitik inceleme basamaklarına dayanan nicel analizin aksine, ancak gerçekliğin çeşitli boyutlarını birleştiren ve bütünleştiren aklın yordamıyla anlaşılır hale gelebilir. Kalın'ın metafizik-ontolojik merceğinde varlığa dair kavrayışın kaynağı ise akıldır.

Kalın (2001, s. 84) Nasır'ın modern bilimin gelişim evrelerine dair yaptığı açıklamaları paylaşır. Buna göre modern bilim belirli bir kozmolojik ve fiziksel bakışın sonunda gelişebilmiştir: 1) Doğa, bir kez mekanik ilişkiler açısından ifade edildiğinde, kesinlikle belirlenebilir ve ön görülebilir bir şey haline gelir; modern endüstriyel toplumun ve kapitalizmin yükselişi için ihtiyaç duyulan meta zincirini temin eder. 2) doğal düzende ilahi olandan hiçbir iz bırakmayan seküler evren görüşü hakim hale gelir. 3) Rasyonalizm ve ampirizm metodik çerçeve olarak devreye sokulur. 4) Res cogitans ile res extensa arasında, yani bilen özne ile bilinen nesne arasında tam bir ayrılığı varsayan Kartezyen düalizm benimsenir. İnsan ile doğa arasına epistemolojik bir oyuk ve ontolojik bir yabancılaşma girer 5) Modern bilimin son önemli yönü, bir anlamda yukarıdaki özelliklerin doruk noktasıdır; doğa bir güç ve tahakküm kaynağı olarak zapt u rapt altına alınır. Bu beş evrenin ortaya çıkardığı bilimsel devrim çağı, dünyaya bambaşka ve yepyeni bir gözle nazar etmenin diğer bir adıdır. Söz konusu olan tam anlamıyla modern Batı uygarlığıdır.

Kalın'a (2001, s. 85) "yeni bilme biçimiyle" birlikte doğa artık kendi yaşamdöngüsünde tasavvur edilmez ve yeryüzünde sahte bir cennet yaratma hayaline kapılan Batılı insanın kısılcasında kıvrılır; insan ile doğa arasına su geçirmez duvarlar girmiştir. Doğanın saf

bir maddi fenomene indirgemesini eleştiren Nasır'ın düşüncelerini paylaşan Kalın, modern bilimi, doğayı anlamsız ve kaba gerçeklerden oluşan bir yapıya hapseden seküler bakış açısının bir türevi olarak ele alır (Kalın, 2001, s. 86). Tabiata yönelik bu “sakat bakışın” kökeninde ilahi ve vahyi olandan, hikemi ve irfani olandan cüretkârca bir kopuş vardır. Klasik dünyanın varlık-bilgi-etik-estetik arasında kurduğu hiyerarşik ve bütünlük ilişkisi koparıldığı için atıl ve anlamdan yoksun olarak tasavvur edilen tabiat, Descartes'in “makineye” ya da Newton'un “mekanik saate” atfettiği niteliklere sahip bir eşyaya dönüşür. Saat ya da makine olarak tasavvur edilen doğa, insanın mutlak hakimiyetine tabi olur. Doğanın çıplak gerçeklerinin keşfedilmesinde kullanılan modelin kendisi, modern bilimin benimsediği felsefi görüşün açık bir göstergesidir: “makine veya saat kesinlikle doğada bulunan bir olgu değil, daha çok modern endüstriyel toplumun icadıdır” (Kalın, 2001, s. 87).

Kalın'a (2001, s. 88) göre, modern bilimin ayırt edici özelliği hem rasyonalizm hem ampirizm ile yakından ilişkilidir ve bilen özne ile bilinen obje arasında ontolojik ve epistemolojik bir kopuş yaratan kartezyen çatallanmanın mirasıdır. Bu kopuşla birlikte bilen özne, ontolojik olarak kendisini çevreleyen dünyadan perdelenir ve doğa “diğer zihinler” dahil her şey karşısında “öteki” olarak konumlanır.

Kalın (2001, s. 90) son yıllarda moda halini alan modern bilimin bulgularını geleneksel dinlerin ruhani öğretileriyle mezcetme girişimlerini de eleştirir. Bilimin metafizik temellerini bir yol olarak yeniden tanımlamaya girişmediğimiz müddetçe bu türden çabaların başarısızlıkla sonuçlanacağını düşünür. Metafizik temellerden yoksun bir sentezin, bilimi yarı-dinsel bir hakikate yükseltmekten veya dini bilimsel bir mecaz haline getirmekten başka netice doğurmayacağını savunur.

Kalın'a (2001, s. 91) göre Nasr, boyun eğmez duruşuyla, geleneksel fikir ve değerlerden ödün vermeden modern bilimin meydan okumasıyla yüzleşmek ve insan yaşamının her yönüne giderek daha fazla hakim olmaya devam eden modern seküler dünya görüşünün bütünlükstirici iddialarını reddetmek için yeni bir yol açmıştır. Kalın, Nasır'ın eleştirel yaklaşımını, her iki uca da, -modern ve postmodern- gerçek bir alternatif sunan ve bizi bilim sorununun terimleri üzerinde ciddi bir tartışmaya davet eden bir imkan olarak selamlar. Bu anlamda evrene ilişkin dini görüşün ve bunun doğa bilimleri için anlamının yeniden savunulmasını, yalnızca belirli bir dinin takipçileri için değil bütün

insanlar için birincil bir vazife olarak görür. Müslümanlara düşen şey ise “bulundukları zemini” kaybetmeden gerekli adımları atmaktır.

Kalın’ın kaynaklarından biri de, belki de en başta geleni demek lazım, Molla Sadr’dır. Molla Sadra’nın “cevheri hareket” teorisini karmaşık ancak orijinal bulur ve kendi fikri yapısının inşasında bu teoriden istifade eder. Hatta öyle ki, Molla Sadr olmadan İbrahim Kalın’ı ve onun Batı tasavvurunu anlamak mümkün değildir bile denilebilir. Burada önemli olan Molla Sadr’ın bize göre ne söylediği değil, İbrahim Kalın’a nasıl görüldüğüdür. O halde Sadr’ı nasıl değerlendirdiğine kısaca bakmak gerekir.

Molla Sadra

Kalın’a (2003, s. 60) göre Sadra, fiziksel veya başka türlü tüm gerçekliği, varlığın sonsuz çeşitlilikteki ve her şeyi kuşatan gerçekliğine havale eder ve bu onun varlık ve onun kipleri açısından tüm değişiklikleri görmesini sağlar. Akıl ile akledilenin birliği, ruhun “başlangıcında cismani, var oluşunda ruhani” olduğu tezi gibi katkıların çoğu “cevheri hareket” ile bağlantılıdır. Sadra, maddi alemdeki oluş ve bozuluşun (kevn u fesad) temeli olarak Aristoteles’in katı temel kavramlarından birini ortadan kaldırır. Bunun yerine cevherde (tözde) değişim kavramını ortaya atarak fizik dünyanın alanını bir “değişim süreci” içine alır. Böylece doğa dünyası esas birliğini ve bütünlüğünü korurken, olumsuzlukların (contingence) etkileşimi için bir sahne halini alır (Kalın, 2003, s. 89). Böylece Kalın’a göre, Sadr’ın “cevheri hareketi” Aristocu Meşşai feylozoflarının “oluş ve bozuluşa” ilişkin formülasyonlarından ayrılır. Aristoculuk değişimi bir yok etme veya var olma olayı şeklinde kavrarken Molla Sadr değişimi var oluş modalitelerinde tedrici bir yoğunlaşma veya azalma süreci olarak tanımlar. Sadr’ın cevheri hareketi, hem maddi hem maddi olmayan şeylerin içkin bir özelliği olarak varsaydığı ve bir yandan sürekli akış halinde olan ve diğer yandan evrensel bir telos’a yönelmiş bir dünya resmi çizer (Kalın, 2003, s. 89). Göksel kürelerden hayvanlara ve minerallere kadar tüm kozmozyu birbirine bağlayan şey varlığın (vücut) her şeyi kuşatan hakikatidir. Fizik ile metafizik arasındaki kopmaz bağı gösteren şey işte da tam da bu ontolojik mercektir (Kalın, 2003, s. 90). Ontolojik mercek Kalın’ın ana izleğidir. Bu bağlamda diğer Müslüman düşünürler de seferber edilir. Tasavvufi bir damarı varlık sorunsalını derinleştirmek için takip eden Kalın Molla Sadr, Mevlana ya Yesevi’yi aynı düzlemde buluşturur. Bu isimler Batı uygarlığının varlık ve değer açısından yaşadığı

tıkanıklıkları açabilecek imkanlar olarak selamlanır. Kalın, Ahmet Yesevi'nin "karşıtlıklar" arasındaki ahengi metafizik bir bütünlük içinde sunmasına dikkat çeker. Zahir ile batın, hikmet ile hüküm ya da mana ve suret ancak güçlü ontolojik dayanakları varsa ayakta durabilir. Kalın'a göre, Ahmed Yesevi ontolojik temelleri sağlam bir yapı kurduğu için epistemolojik önermeleri sağlıklıdır. (Kalın, 2017, s. 2). Yesevi'nin karşıtlıklar arasındaki ahengi metafizik bir mesele olarak ele aldığını düşünürsek, buna vurgu yapan Kalın'ın bundan daha fazlasını amaçladığını söylemek mümkündür. Kalın'ın "karşıtlıklar arasındaki ahenk" prensibini, kendi medeniyet okumasında ve 21. Yüzyıl dünyasının çok kültürlü doğasında bir yere oturtmaya çalıştığı söylenebilir. Birlik ve çokluk sorununa mutasavvıf İslam filozofları üzerinden bir cevap arayan Kalın, karşıtlıktaki ahengi bulmak isterken de aynı kaynağa müracaat eder. İslamcı endişe, yeni yüzyılının sorunlarına karşı cevap ararken "acil ihtiyaçları" görme biçiminin zaviyesi haline getirir. Öteki ile kurulan ilişki, karşıtlık-ahenk, birlik-çokluk meselesi zorunlu olarak özgürlük tartışmasını da masaya getirir. Kalın, Batı'yı en iddialı olduğu yerden vurmak ister gibidir.

Modernite ve özgürlük meselesi

Kalın (2017, s. 5), Batı dünyasının özgürlüğe verdiği anlamları tartışır ve seçme hürriyeti olarak özgürlük düşüncesini tetkik eder. Seçme hürriyetini sistemleştiren isimler olarak Weber ve Hegel'i öne çıkarır. Kalın'a göre seçme hürriyeti modernitenin alameti farikalarından biridir: "modern otonom birey, birey olmanın sayısız imkanları arasından istediği tercihi yapabilir. Modern bilim ve teknoloji bize bu imkanı sunar. Tercihlerin artması özgürlük alanının genişlemesi demektir. Modern özgürlük anlayışının muhteva ile ilgilenmediğini düşünen Kalın, bu konuda ahlaki bir yargıda bulunmayan modernitenin hükmü bireyin tercihiğine bıraktığını düşünür. Bu durumda hazzı ya da dindar bir yaşam bireysel tercih olmaları sebebiyle aynı düzlemde değerlendirilir. Bu tercihlerin çerçevesini ve muhtevasını tayin eden değerler ve yaşam biçimleri hakkında hüküm vermek modern etik anlayışının dışındadır (Kalın, 2017, s. 6). Modern olmakla geleneksel sınırlardan kurtulmayı müteradif sayan Kalın özgürlük ile anlam arasındaki ilişkileri didikler. Ona göre, Yirminci Yüzyıl bu türden çabalara sahne olmamış değildir. Ancak ya anlam adına totaliter ideolojiler meşrulaştırılmış ya da özgürlük adına nihilist bir boşluğa yuvarlanılmıştır. "Peki hayatımıza anlam veren

fakat özgürlüklerimizi de ortadan kaldırmayan bir siyasi ve ahlaki düşünce mümkün müdür? diye sorar. Weber'in sorusunu tekrarlar: “ karmaşık, zecri ve sofistike bir küresel kapitalist sistemin tahakkümü altındaki bir dünyada özgürlük, rasyonalite, demokrasi ve çoğulculuk nasıl mümkün olacaktır?”.

Kalın (2017, s. 7) anlam arayışlarının kurumsal ve yapısal nihilizm karşısındaki şansını tartışır. Anlam ile özgürlük arasındaki sağlıklı bağın ancak “modern öznenin kendi kendine atıfta bulunan idrak çerçevesini aşarak” elde edebileceğini ifade eder. Burada tekrar geleneksel terminolojiyi devreye sokar ve suret-mana kavramsallaştırması üzerinden özgürlük-anlam ilişkisini değerlendirir. Ona göre özgürlük suretleri aşıp manaya ulaşmak demektir. Manaya vasıl olanlar özgürlüğün hakiki tadına varabilirler. Bu durumda özgür olmak değer temelli bir eylem halini almış olur. Kalın’a göre her istediğini yapma hakkını kendinde bulan ve bunu hürriyet diye vazeden modernite açmazdadır. Kurtuluş ise; bütün eylemleri manaya odaklayan bir hürriyet anlayışı geliştirmekle mümkündür. Kalın bunun ancak geleneksel hikmete yaslanarak mümkün olabileceğini ifade eder. Çünkü ona göre, akıl ile kalp, zahir ile batın, mana ile suret, mantık ile iman arasında doğru bir irtibat kurulduğunda modernitenin buhranlarından kurtulmak mümkün olacaktır (Kalın, 2017, s. 8).

Kalın (2017, s. 11) hikmeti de anahtar bir kavram olarak kullanır. Bir şeyin hikmetini kavramakla manasına vakıf olmayı eşleştirir. Manası kavranılan şeyin ise bireyi doğal olarak özgürlüğe kavuşturacağını ileri sürer. Hikmetle hareket edildiğinde artık ne taklitten ne de özgürlük adına bencillikten eser kalır. Kalın’a göre “hikmet müminin yitiğidir” düsturundaki hikmet de buraya çıkar. Yani özgürlüğün hakikati yönelimin muhtevasında ve manasındadır. Kalın tekrar Yesevi’ye döner. “Yesevi hikmetini” “hikmetler yolculuğunun nadide duraklarından biri” olarak görür: “Onun hikmet mirasını hatırlamak, giderek karanlıklara ve zulme boğulan dünyamızda elbette yolumuzu aydınlatacak ve hakikat nurunun daha fazla insana ulaşmasına imkan sağlayacaktır” (Kalın, 2017, s. 12). Yesevi Kalın’a, “karşıtlıktaki ahengi” yakalayan hikmeti ile özgürlük-mana ilişkisinin espirisini sunar. Batı uygarlığı eleştirileri geleneğe yaslanarak sürdürülürken gelenek kendisini hikemi-irfani yönleriyle açar. Söylenildiği gibi, bütün bunlar adeta çağın çokluk sorunsalına yönelik soruşturmalar gibidir. Ancak Batı uygarlığının da bir çoğulculuk iddiası vardır. Peki o halde, aradaki fark nedir?

Batı uygarlığının ürünü olan modernitenin çoğulculuk iddiasıyla da hesaplaşan Kalın (2020, s. 211) modernitenin bir dünya görüşü olarak hiçbir zaman çoğulcu olmadığını iddia eder. Bunu da Batının öteki algısı üzerinden okur: “ ne Avrupa merkezci tarih ve kültür anlayışının ne de sömürgeci Avrupa devletlerinin Asya’dan Latin Amerika’ya kadar Batı dışı toplumları bir öteki olarak eşit yahut muhatap kabul etmeleri söz konusu değildi”. Batının varlık ve benlik tasavvuru çoğulculuğun her türlüyle çatışma halindedir: “Aydınlanmanın tek akıl, tek bilim, tek medeniyet modeli, modern dönemdeki mutlakiyetçi siyasi akımların da temel beslenme kaynağıdır”. Mutlakiyetçilik kendisini epistemolojik anlamda da dışa vurmaktadır. Modern Batı uygarlığı hakkındaki düşüncelerinin özeti sayılabilecek görüşlerini ontolojik bir zaviyeden ele almayı sürdürür. Kalın için Batı muhakemesi bir “feslefik yolculuğa çıkmak” gibidir. Ve “bir felsefe yolculuğuna çıkmak için önce varlık mertebelerinin tekabül ettikleri makamları idrak etmek gerekir”. Düşünmek demek “varlığın sonsuz tezahür ve tecelli hallerini bir bütünlük içinde kavramaya çalışmak demektir” (Kalın, 2020, s. 277).

Modern ve post modern Batı uygarlığının bilme tarzı, tek katmanlı varlık tasavvurunun türevi olarak, mutlak, tek katmanlı ve kibirlidir. Kalın’a (2020) göre, varlık sorununa sahih bir açılım kazandıramayan Batı muhayyilesi epistemolojik anlamda da kısırdır:

Epistemik mutlakiyetçiliğin sorunu, kendi hakikatini savunurken varlığın mertebelerinden müteşekkil bir bütün olduğunu (meratibul vücud), her bir varlık mertebesine tekabül eden bir ‘bilenin’ bulunduğunu (meratibul ulum) ve herkesin varlık ve bilgi derecesine göre hakikatten pay alabildiğini göz ardı etmesidir. Hakikatin külliye inkarı (anti-realizm) ile onun tek bir şuur düzeyine indirgenmesi (epistemik mutlakiyetçilik) arasında mahiyet açısından pek bir fark yoktur. Sonuçta iki yaklaşım da gerçekliğin çok katmanlı ve çok boyutlu niteliğini ortadan kaldırmakta ve tek bir idrak düzeyini mutlaklaştırma yoluna gitmekteydi (s. 225).

Batı aklının eleştirisi

Kalın, Modern Batı uygarlığının bir diğer iddialı vasfı olarak ön plana çıkan rasyonalite ve “akıl” kavramı da masaya yatırır. Aklın hem hikemi hem teknik boyutlarını tetkik eder. “Elhamra sarayını ve Selimiye’yi inşa eden”, “milyonlarca insanın ölümüne sebep olan savaşları yöneten” ya da “kitlesel imha silahlarını üreten” kaynağın aynı olması, yani akıldan neşet etmesi nasıl mümkün olabilir diye sorar. Akıl o halde ontolojik olarak iyi midir yoksa kötü müdür diye de ekler. Aslında Kalın’ın yapmak istediği şey

modern aklı sigaya çekmektir. Onun hangi açılardan zaaafiyet gösterdiğini tespit ederek Batı rasyonalitesinin tıkanma noktalarını göstermek ister. Kalın burada da Modernite ile post-Modernite arasında bir ayrım gözetmez: “Aydınlanma düşünürlerinin yaptığı gibi aklın mutlaklaştırılması nasıl bir hata idiyse, postmodern düşünürlerin yaptığı gibi aklın birtakım sosyo-kültürel ve ekonomik süreçlere indirgenmesi ve önemsizleştirilmesi de bir hatadır”. Kalın, aklın bu iki güç arasında salınmasını talihsizlik olarak görür ve çözümü “yine büyük varlık dairesinde” bulur: akıl “büyük varlık dairesi içinde yerini bulduğunda tabiatına uygun hareket edebilir ve iyinin, doğrunun, güzelin koruyucusu ve taşıyıcısı olabilir”. Kalın’a göre tek kurtuluş yolu budur. “Kendi ışığını hakikatin ışığına ekleyen akıl, hikmeti kuşanabilir ve yolumuz aydınlatabilir. Varlık dairesi içinde tabii yerine oturtulmayan akıl modern çağın başımıza açtığı bütün belaların ana müsebbibidir (Kalın, 2021a, s. 9). Kalın, aklı “varlığın içinde yerleşik ve varlıkla ilişkili bir gerçeklik” olarak ele alır ve aklı “ kendi başına bilgi, hakikat ya da rasyonalite için ne bir ilke ne de bir zemin” olarak görür. Dünya ile kurmuş olduğumuz epistemolojik ilişkinin “daha geniş bir ontolojik ilişki ve anlam çerçevesi içinde gerçekleştiğini düşünen Kalın, bilme sorunun varlık sorununa dayandığı yönündeki inancını tekrarlar (Kalın, 2021a, ss. 13-14). Akli selime ulaşmanın ön şartını da kendi ölçülerine göre böylece netleştirmiş olur: bilen özneyi “insandan daha büyük bir gerçekliğin yer aldığı bir hiyerarşide kendi konumuna” yerleştirmek esastır (Kalın, 2021a, s. 27). Birlik ve çokluk sorunu büyük varlık dairesi bağlamında ele alınırken, her şeyi yerli yerine koyamayan akıl da sigaya çekilir. Batı aklının sınırları gösterilirken varlık yine merkezdedir. Büyük varlık dairesi metafizik-felsefik bir tema olsa da Kalın bugünün sorunları bağlamında kavrama yeni bir boyut katar gibidir. Farabi’nin kozmozdaki ahengi medenetül fazılada model olarak kullanmasına benzetilebilir. Büyük varlık dairesi büyük insanlık ve uygarlık kümesi şeklinde okunabilir. Bunun içindeki birlik-çokluk tartışmasını da günümüzdeki çeşitlilik ve çokluk olgusu ile ilişkilendirmek mümkündür.

Kalın; akla ve rasyonaliteye ilişkin soruşturmasını Batı uygarlığının ürünü olan modern akla kadar sürdürür. Modern Batının çıkarımsal akıl (reason) ve sezgisel akıl (intellekt) arasında bir çatallanmaya yol açtığını söyleyerek bu çatallanmanın “modern dünya algısının sekülerleşmesi ve doğanın kutsal içeriğinden soyutlanmasında anahtar bir rol oynadığını” savunur. Kalın, “araştırma ve mantıksal analizlere” kaynaklık eden reason’ı

sahne de tek başına bırakan Modern Batı uygarlığının “sezgisel ve hikemi” olanı ifade eden “intellect”i iskartaya çıkardığını düşünür. Müslümanların da bu akıl konusunda kafalarının berrak olmadıklarını düşünen Kalın’a göre İslam dinine atfedilen “akıl ve mantık dini” yollu yakıştırmalar Batı karşısında yaşanan aşağılık psikozunun sonucudur. İmanın ve dinlerin çağrısının çıkarımsal aklı aşan taraflarının unutulmaması gerektiği titizlikle vurgulanır (Kalın, 2021a, s. 39).

Aklı doğru konumlandırmamanın modern Batı uygarlığında “ontolojik indirgemeciliğe”, “epistemolojik kibre” ve “ahlaki egoizme” yol açtığını savunan Kalın (2021b), bütün dünya haklarının da Batı kültürünün hegemonik yaygınlığı sebebiyle bu hastalıklara duçar olduklarından yakınır. Aklı “büyük varlık dairesi” içine yerleştiremeyen ve onu imanın emrine vermeyen Batı uygarlığının onanmaz yaralar açtığını inanır. Kalın, Batıyı tekrar iddiasından vurmak ister gibidir. Kendisini rasyonalitenin yegane adresi olarak gören Batı uygarlığının adeta hikmetinden sual eder. Sonuç olarak Batı aklının metafizik boyutunu yitirdiğini ve ontolojik yerini şaşırdığını söyleyerek vahyin ışığında aklı tekrar hak ettiği yere koymaya çağırır. Batı rasyonalitesinin yerine koymayı teklif ettiği akletme biçimini de Molla Sadra’ya borçlu olduğunu itiraf eder. Molla Sadr varlık sorunundan sonra akıl mevzusunda da karşımızdadır. Zaten Kalın fikriyatında bunları birbirinden ayırmak pek de mümkün değildir. Bilgi bir varlık çeşididir, aslında bilgi ve varlık aynı şeydir. Varlığı salt epistemolojik bir bakış açısıyla bilmek imkansızdır, zira onu nesnel olarak bilmek için varlığın dışına çıkmak imkanı yoktur (Kalın, 2021b, s. 174). Böylece:

Sadra’ya göre eşyayla olan bilişsel temasımıza bir idrak hiyerarşisi aracılık eder. Zihin varlıkları farklı yol ve yöntemlerden ziyade farklı mertebe ve derecelerde bilir. Bu hiyerarşi her bir idrak düzeyi belirli bir varlık modalitesine tekabül ettiği için aslında ontolojiktir. Sadra’nın idraki eşyayla bir onto-epistemik karşılaşma (encounter) olarak tarif etmekteki gayesi, tamamen ontolojik bir niteliğe sahiptir. İdraki bilene ait öznel bir hal olarak yorumlamak yerine onu daha geniş olan ontolojik soyutlama, işrak ve vuzuh bağlamı içine yerleştirip idraki bilen öznenin zihin düzlemiyle varlığın öznel olmayan alanı arasında bir yerde konumlandırır (s. 134).

Kalın varlık temelli okumasını çeşitlendirip derinleştirir. Sadece bilgi değil zaman kavramımızda Kalın’a göre varoluş ile yakından ilintilidir. Varlık da çokluk kavramıyla

sürekli ele eledir. Zaman mefhumu da bundan nasibini alır. O da varlığın bir türevi olarak çokluk meselesine iliştilir. Çünkü zaman dediğimiz şey, Kalın’a (2006, s. 5) göre nihai olarak varoluşun bir yönünün öznel bir ölçümüdür. Düzgün bir ontolojik kalkış noktamız olmadan yapabileceğimiz tek şey, zamanı mutlaklaştırmak olacaktır. Eğer zaman varlığın bir etkisiyse ve varlık kendisini sayısız şekillerde izhar ediyorsa o halde tek bir tür zamandan bahsetmek abesle iştigaldir. Varlığın farklı düzenleri farklı zamansallık düzenlerini gerektirir Bir şey ne kadar “varsa” o kadar “az fanidir”. Zamanın eşitsizliği, ontolojik niteliklerin varlığının veya yokluğunun zamanın doğasını değiştirdiği hiyerarşik zaman kavramıyla yakından bağlantılıdır. Kalın buna Kur’andan bir örnek verir. Kadir gecesi bin gecedan daha hayırlıdır; çünkü melekler saf saf arşa inerler. Burada bir başka mutasavvıf devrededir; Kalın İbni Arabi’yi referans gösterir. Arabi’nin zaman karamın içinde bulunduğu ilişkiler bağlamının dışında değerlendirmedini ifade eden Kalın, Arabi’ye göre dış dünyadaki şeylerin bir zamana sahip olmadıklarını, onların kırmızının güle nispeti gibi, akıl ya da algı ile algılayabileceğimiz arızı bir nicelik olmadığını belirtir. Sadece mental bir atfetme ile şeylerle ilişkilendireceğimiz bir zihinsel kabul mevcudatı sınıflar. Bu genellemeler aracılığıyla idrakine varacağımız bir ayırmadır. Ancak bu ayırım dış dünyada değil zihnimizdedir (Kalın, 2006). Asıl hareket ve değişim eşyanın özündedir. Hareket ve zaman daha geniş bağlamda varlık etrafında anlam kazanır; çünkü, Kalın’a göre değişen şeylerin amacı nihai gayelerine yani telos’larına ulaşmak ve başlangıç noktalarına geri dönmektir (Kalın, 2006, s. 10). Bu noktada “zamansal bir an” ile “ontolojik bir an” arasındaki ayırım önem kazanır. Zamansal an hareketin ölçü birimi olarak “zaman içinde” meydana gelen bir şeydir. Olayların birbirini takip etmesindeki bir noktayı ifade eder. Bir şeyden önce gelir ya da bazı şeyleri takip eder. Ayrıca belirli bir başlangıcı ve sonu vardır ve ondan diziler olarak bahsetmemizi sağlar. Ancak ontolojik an, zamanda bir başlangıç, geçiş veya son anlamına gelmez. İkisi arasındaki karşıtlık varlığın zamansal ve zamansal olmayan düzenleri arasındaki karşıtlıktır (Kalın, 2006).

Kalın’a (2006) göre zaman varlığın ölçüsüdür (mikdar-ı vücud). Bu, zamanı şeylerin içkin bir boyutu yapar. Böylece Kalın Sadra’yı takip ederek, her ikisi de varoluşun uzantıları olduğu için bedensel varlıklar ile zaman arasında üniter bir ilişki kurar. Mola Sadr’ın zamanı bir çeşit var olma kipi, varoluş, birleşme, süreklilik ve “yenilenmeden başka özü olmayan sürekli bir yenilenme” olarak tanımladığını hatırlatır. Dolayısıyla

ölçüm siyah ya da beyaz gibi doğada bulduğumuz dış gerçeklik değil; zihni kategorilerle ürettiğimiz bir şeydir; verili değil kurgusaldır. Bu anlama göre zaman aslı özellikleri aynı zamanda mantıksal zorunluluklar olması bakımından kendine özgü bir gerçekliğe sahiptir. Kısacası zamanın hem zihinsel kavramlardan hem de fiziksel varlıklardan farklı özel bir varlığı vardır Bu nedenle zamanın fiziksel gerçekliğe yerleştirdiğimiz bir kategori veya çerçeve olduğunu söylemek daha doğru olur. Sadra, mekan gibi zamanı da şeylerin içsel bir boyutu olarak tanımlar, onlara dışardan bağlı olan bir şey olarak değil (Kalin, 2006). Böylece, Batı'nın mekanik zaman kavramı da başta Molla Sadr olmak üzere, geleneğin eleğinden geçirilir. Yeni bir medeniyet paradigmasında zaman idrakinin mahiyeti tartışılır. Bütün bunların birlik-çokluk sorunsalı etrafında mülâhaza edildiği söylenebilir. Birlik-çokluk sorunsalı “öteki” kavramını işin içine dahil eder. Batı uygarlığının öteki ile kurduğu ilişki sorunludur. Müslüman toplumların tarihi tecrübesi ise Kalın'a göre Batı'dan farklıdır.

Kalin (2016, s. 61), 8. yüzyılda Hindistan topraklarına ayak basan ilk Müslüman komutan olan el- Kasım'ı örnek vererek Müslüman tecrübenin “ötekine” karşı müşfik tutumuna tarihsel bir delil sunar. El Kasım, Hinduları; Yahudiler, Hristiyanlar ve Zerdüşterle karşılaştırmış ve onları ehli zimmetten saymıştır. Daha sonra Hanefi hukukçuları tarafından onaylanan bu karar, Müslümanların Hindistan dinlerine karşı tutumunun gelişmesinde çok önemli bir olay olarak tarihteki yerini almıştır. Bu siyasi-hukuki karar, Hindu-Müslüman kültürel bir arada yaşama tarzının temellerini atmıştır. Kalın'a (2016, s. 63) göre zımmilerle ilgili bu ve diğer kurallar, İslam'ın “dini öteki” gerçeğini hukuken kabul ettiğini göstermektedir. Bu uzlaşmacı tutumun altında yatan ilke, insanların çıkarlarının çatışma değil barış durumunda daha iyi hizmet ettiğidir. Onun bilgisinin tezahürlerdir, onları sonsuz bir sevgiyle sever ve aralarındaki yakınlık aynı ontolojik kökenle ilgilidir. Tanrı ile alem ve insan arasında cevheri birlik sevgi temeli bir sonuç doğurur. Görüldüğü gibi Kalın 21. Yüzyılın çok kutuplu dünyasında kültürel bir arada yaşama pratiğinin ideal bir örneği olarak Müslüman tarihi tecrübesini şahit göstererek zımmi kategorisine fıkhi bir delil sunmaktadır. İslam fıkhnın bu açıdan yeni yorumlara ait dinamik yapısını öne çıkarmıştır. Bütün bir insanlığın aynı cevheri hakikate sahip olmaları ve ontolojik birlikleri Kalın'ın varoluşsal modelinin siyasal kültürel yorumunu teşkil eder. Böylece ontolojik anlayışın siyasal ontolojiyi de belirlediğini ortaya koymuş olur.

Kalın (2010) medeniyet hakkında da varoluş eksenli bir değerlendirme yapar. Medeniyetin “iyisini” “kötüsünden” ayırarak kavramı tartışır. İsmet özel gibi medeniyeti muayyen bir yaşam ve varoluş formu olarak reddetmez. Onda Karakoç’a yakın bir şekilde medeniyet muhtelif kültürler elinde hayra ve şerre dönüşebilen nötr bir fenomendir. Bir medeniyeti Sezai Karakoç’un kullandığı anlamda “hakikat medeniyeti” yapan ya da onu hakikat yolundan saptıran şeyleri ortaya koymaya çalışır. Bir medeniyet deneyimi olarak modern Batı uygarlığı ne dair eleştirilerinin temelini işte bu medeniyet konseptine ilişkin bakışı belirler. Nerdeyse bütün kavram setini ontolojik bir düzleme oturtan Kalın, perspektifinin çerçevesini ve muhtevasını değinildiği üzere Farabi, İbni Arabi ve bilhassa Molla Sadr gibi sufi meşrep filozoflara borçlu olduğunu her fırsatta hissettirir. Medeniyete dair tanım ve tenkitleri de, varlık meselesini esas alan İslam felsefecilerine düşülmüş birer dipnot gibidir. Medeniyete dair değerlendirmelerinde Farabi’nin *Medinetül Fazıla* eserine atıflarda bulunurken, evvela eserin ontolojik bir temele dayanan özelliğini ön plana çıkarır. Entelektüel analizlerinin birimi olarak kullandığı varlık eksenli yaklaşımı medeniyet hususunda da devreye sokar. Bir başka ifade ile Kalın, her medeniyetin bir metafizik-ontolojik temele dayandığını düşünür.

Kalın (2010), medeniyeti, “dünya görüşü” ve “varlık tasavvuru” olarak kavramsallaştırdığı iki temel öge üzerinden değerlendirir. Dünya görüşü ve varlık tasavvuru, bütün medeniyetleri belirli bir türe özgü kılan, onları kendine has yapan ayırt edici özelliklerdir. Tarihi şartları ve coğrafik özellikleri ihmal etmeden medeniyetlerin kurucu yönü olarak ontolojik özelliklerini öne çıkarır. Dünya görüşü ve varlık tasavvuru olarak isimlendirdiği şeylere de bu bağlamda anlam katar. Ona göre dünya görüşü “varlığa ve onun anlamına ilişkin en temel soruları sorarken”, varlık tasavvuru “varlık (el-vücut) karşısında geliştirilen duruş ve tutumların toplamını ifade eder”. Medeniyeti teşkil eden bu iki amili bir taraftan bir soyutlama ameliyesi olarak ele alan Kalın, aynı zamanda bunların pratik-etik sonuçlar doğurduklarını da dile getirir. Medeniyet, belirli bir kozmolojik evren anlayışından muayyen bir ahlaki duruşa kadar insan yaşamının bütün fikri, itikadi ve ahlaki cephelerini tazammun eder. Medeniyete bütün özelliklerini “varlık sorununa” karşı verilmiş cevaplar belirler. Varlığa ve onun anlamına dair sorulan soruları içeren dünya görüşü Kalın’a göre bir kültür de her zaman somut bir şekilde müşahade edilmeyebilir. Medeniyetin dışardan tespit edilebilen müşahhas

kabartmalarıyla birlikte gizil ya da sezgisel olan “saklı” tarafları da mevcuttur. Kalın, toplumsal bilinç-altı yerine “toplumsal muhayyile” kavramını kullanarak medeniyeti salt zihinsel bir duruma irca etmez. Belirli bir medeniyet tasavvurunun tabii bir sonucu olarak gördüğü toplumsal muhayyileyi “soyut ile somut olanın, ifade edilmiş olanla gizil kalanın, lafzen ifade edilenle sezgisel olarak hissedilenin arasındaki dinamik sonucu olarak ortaya çıkan” bir şey olarak ele alır (Kalın, 2010).

“Medeniyet diye tarif ettiğimiz inanç, fikir ve eylemler, dünya görüşü ile pratik hayatın buluşma noktalarında ortaya çıkar” diyen Kalın (2010, s. 23) toplumların medeniyet bilinçlerinin buna göre şekillendiklerini ifade eder.

Kalın’ın (2010), metafizik ve fizik arasında dengede duran bir medeniyet arayışı içinde olduğunu söylemek mümkündür. Varlığı nasıl anladığımız sorusunun her şeyi belirlediğine inanan Kalın, ısrarla medeniyetin ontolojik temellerine dikkat çeker. Bir medeniyetin siyasal-sosyal düzenine şekil veren ve içerik kazandıran şeyin varlığı dair tasavvurunda ve varlık karşısındaki tutum alışında aranması gerektiğini düşünür. Ahlakın da ontolojik bir mesnede dayandığını ifade ederek insan-insan ilişkilerini tayin eden faktörün de varlık karşısındaki tavrımız tarafından tayin edildiğine inanır. Kalın medeniyetin sosyal-siyasal-ekonomik kültürel veçhelerini bir bütün olarak ele alırken varlığı kurucu bur unsur olarak odak alır. Bu bağlamda medeniyetlerin geliştirdikleri teknik donanımlar da “varlık karşısında geliştirilen idrak biçiminin maddi hayattaki yansımalarıdır”

Kalın, İslam medeniyeti ile Batı uygarlığını mukayese ederken bir din olarak İslam ile bir kültür olarak Batı’yı karşılaştırdığının farkındadır. Bunun karışıklıklara ve yanlış anlaşılmalara yol açmaması için Batı derken neyi kastettiğini de izah eder. Bir kültür formu olarak Modern Batı nosyonunun yerleşmiş ve evrensellik iddiası taşıyan bir yaşam biçimine karşılık geldiğini ifade eder. Belirli bir kültür formu olarak bütün dünyaya yayılmıştır: “Batı dediğimiz şey artık Londra yahut Newyork sokaklarıyla sınırlı değil. Batıyı İstanbul sokaklarında, Tahran caddelerinde, Delhi meydanlarında, Tokyo metrosunda görmek mümkündür”. Kalın, Batı’yı coğrafik sınırların üzerinde tam da hayatın akışı içinde bir yerde konumlandırır. Batı bir kültür formunun, bir zihniyet biçimin adıdır (Kalın, 2019, s. 28). Batılı kültürel form coğrafik kaynağı itibarıyla de kendi içinde mütecanis bir oluşum sergilemez. Avrupa ile Amerika, Avrupa içinde

Almanya ile Fransa, ya da İtalya ile İspanya arasındaki farkların farkındadır. Ancak yine de, bütün dünyaya hakim olan bir kültürel formun (modernite) çıkış yeri olması sebebiyle Batı diye tabir edebileceğimiz ortak bir kümeden söz edebilmemizi mümkün görür (Kalin, 2019, s. 29).

Kalin (2020, s. 39), “insanı uyandıran bir zehir” olarak gördüğü modern Batı uygarlığı karşısında Osmanlı son döneminden itibaren Türkiye aydınının ve İslamcılarının nasıl bir tutum içinde olduklarının muhasebesini yapar. Ona göre, Batı uygarlığının meydan okuması karşısında üç türlü cevap verilebilirdi: ya “medeniyet treni” kaçırılacak, Batı yok sayılacaktı; ya tamamen Batı uygarlığına kültürel olarak teslim olunacaktı; ya da bir ara yol bulunacaktı. İslamcılar üçüncü yolu seçmişlerdi: “Avrupa’nın askeri, siyasi, bilimsel ve teknolojik üstünlüğüyle Osmanlı topraklarını ve İslam alemini parçalamaya eden Avrupa emperyalizmini aynı Garp medeniyeti tasavvurunda birleştirmek” gerekiyordu. Kalın, bu sentezin kültür-medeniyet ayrımı etrafında kurulduğunu ve Batının ilmini fennini alırken ahlaki erezyonundan korunmak şeklinde formüle edildiğini ifade ederken bunun pratikte sadra şifa bir sonuç doğurmadığını düşünür: “zira Batının bilim ve fennini üreten etos, dünya tasavvuru, varlık felsefesi bir bütünlük” içindedir. “Seç beğen al türü modernleşme olarak tanımladığı bu tercihin ne Hindistan’da ne Japonya’da tuttuğunu iddia etse de Osmanlı aydınının içinde bulunduğu zor şartlar dikkate alındığında mazur görülebileceğini de söylemektedir: “buna rağmen Osmanlı aydınlarının farklı ayrımlar yapmak suretiyle kendi tarihlerine, geleneklerine, hissiyatlarına bir alan açmaya çalıştıklarını görüyoruz”. Bununla birlikte, Kalın (2020, s. 41) Batı eleştirilerinin sağ ve sol varyantlarını da eleştirir. Solcuların kalıp bir Marksist ezber adına Anadolu topraklarına ve insanına yabancılaştıklarını, modernitenin kültürel ve estetik bir eleştirisini ise yapamadıklarını ileri sürer. Sağcılar ise komünizmle mücadeleyi isterik hale getirerek küresel kapitalizme dair esaslı bir kritik geliştirememişlerdir. Aydınlanmacı modernitenin hem Türk sağı hem solu için referans noktası olduğunu iddia eder: “böylece bir biriyle çatışır gibi görünen sağ ve sol Batıcılık, aslında temel kabullerde ittifak etmektedirler” (Kalin, 2020, s. 39).

Kalin’nın tasavvuf irfanına ve terminolojisine dayanan perspektifi düşünüldüğünde, kendi gelenekte öteki olarak konumlandırılan “nefs”in yerine Batı’yı koyduğu söylenebilir. Ona karşı öfkeli ve saldırgan olmaktan ziyade, sakin ve kararlıdır. Bu “ötekini” kendi kemali için bir fırsat, nefsin terbiye etmek için bir imkan olarak görür.

Bir sufinin nefsi karşısındaki vaziyetine benzer şekilde Batı uygarlığını yaklaşıp: “fikriyatı, siyasi kurumları, bilimi, ahlakı ve sosyal normlarıyla Batı bir geri plan, bir tür arka fondur. Batı kendimizle giriştiğimiz mücadelede bir aynadır. O aynada gördüğümüz kendi suretimizdir (Kalın, 2020, s. 42). “Öteki varlığımızı mümkün kılan ve derinleştiren mütemmim cüzdür” (Kalın, 2020, s. 275). Batı uygarlığına karşı daha soğuk kanlı, belki de öz güveni yüksek bir okuma tarzı olduğu söylenebilir.

Kalın (2010) medeniyeti ve onun hemen bütün cephelerini varlık meselesi etrafında tartışırken modern Batı uygarlığı ne dair tasavvurunu da billurlaştırmış olur. Modern Batı uygarlığı da bütün medeniyetler gibi belirli bir dünya görüşünün ve varlık tasavvurunun türevidir. Yani modern Batı uygarlığı varlık ve onun anlamına dair sorulan sorular ve varlık karşısında alınan tavırlar neticesinde teşekkül etmiştir. Kalın, ontolojik tercihlerin epistemolojik özellikleri belirlediğine ve bu epistemolojinin belirli bir ahlaki anlayış yarattığı sonucuna ulaşır. Modern Batı uygarlığı nin Kartezyen sübjektivizmi altında gelişen modern hümanizmde insanın “varlığın ve anlamın merkezine” oturtulduğunu, pozitivistin etkisi altında gelişen modern kozmolojide ise insanın evrende hiç mesabesinde olduğunu ifade eder. İki aşırı uç arasında salınımında duran insanın varlık karşısında bir açmazın içindedir. Kalın, modern Batı uygarlığı nin insanı “yarı tanrı” olmakla “bir hiç” olmak arasında gelgite sürüklediğini ileri sürer. Böylece modernitenin insan anlayışını sorunlu görür.

Peki; insana varlık (el-vücut) karşısındaki itibarlı konumunu kim verecektir? Kalın bu sorunun cevabını sürekli olarak geleneksel ontolojilerde arar. “Büyük varlık dairesini” esas ittihaz eden ve insanı bu dairenin içine yerleştiren geleneksel ontolojilerin, varlığı (vücut) varlıklara (mecudat) indirgemediğini, varlığın bütün varlıkların toplamından daha fazlasını ifade ettiğini söyler. Çünkü varlık (vücut) “şeylerin hem varlığını hem de mahiyetini oluşturur ve onları var kılar. Klasik İslam düşüncesine göre vücut’un hakikati, onun bütün tezahürlerinden daha fazla bir şeydir; zira vücut, tezahür ve tecelli edilmek suretiyle tüketilemez Var olan her şey varlığın bir tecellisidir. Ancak hiçbir varlığın (vücudun) hakikatini kuşatamaz *Medeniyetlerin epistemolojik özellikleri de ontolojik bir bağlama oturtulur*. Bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişkinin nasıl olduğuna dair sorulan soruların neticesinde gelişen epistemolojik tercihlerin, son kertede, insan-varlık ilişkisine dair sorularla anlam kazanan ontolojik kabullere dayandığını düşünen Kalın, varlığı “bütün bilginin ve bilmeameliyesinin a priori şartı”

olarak ele alır. Bu durumda varlığın anlamı bilen öznenin varlıklara ilişkin kestirimlerinden daha fazlasını ifade eder. (Kalın, 2010). Varlık bilen öznenin değerlendirmelerinden bağımsız asli bir anlama sahiptir. İnsan varlık dairesi içinde parçası olduğu bütüne nispetle bilir. “insan varlığın bir parçasıdır ve ontolojik statüsü büyük varlık dairesi içinde buna göre belirlenmiştir (Kalın, 2010, s. 45). “Epistemolojik kibrin” ya da hakikat inhisarcılığın, böylece abesle iştigal etmekten başka anlamı bulunmaz. “Bilme eylemi, son tahlilde, varlıkların hakikatine, yani vücut’a iştirak etme ameliyesidir” (Kalın, 2010, s. 25).

Kalın’a göre (2010, s. 33) epistemolojiyi dayandığı ontolojik temeller belirler. Ontolojik temellerini bilen özneye dayandıran modern Batı uygarlığı, bu açıdan, varlığa dayanan geleneksel ontolojilerden tam anlamıyla bir kopuşu simgeler. Molla Sadr’a referansla varlığın bilgisinin ancak var edenin bilgisine sahip olmakla elde edilebileceğini ifade eden Kalın, “buna göre tek tek varlıkların ve evrenin anlamı ancak ait oldukları ontolojik atıf çerçevesine bağlı olarak ortaya konabilir” diyerek ontolojik bakışının ana hatlarını ortaya koyar (Kalın, 2010, s. 35).

Kalın, varlığı iyinin-doğrunun ve güzelin ölçüsü, hatta bizatihi kendisi olarak kabul eder. Bu durumda varlık; ahlakın, bilginin ve estetiğin kavşak noktası haline gelir. Varlıklardan varlığa, mevcudattan vücuda doğru bir okuma yaparken “metafizik şeffaflık” olarak adlandırdığı şeyi temel alır. “Maddi varlık aleminde karşımıza çıkan her nesnenin ait olduğu metafizik bir referans” çerçevesi olduğunu düşünen Kalın, şeyleri anlamının ancak bu metafizik referans çerçevesi ile mümkün olabileceğini ifade eder. Bütün varlıklar hem kendilerini izhar edip ortaya koyarlarken aynı zamanda kendi maveralarındaki bir hakikate de işaret ederler. Kalın’ın “büyük varlık dairesine” özenle işaret etmesi, bütün var olanların hem müstakil bir gerçeklik ve şahsiyet olarak anlamlarına hem de aralarındaki ahenkli bağa dikkat çekmek içindir. Vücut ve mevcudat arasındaki ilişkiye dair yorumlar medeniyetlere özgü sonuçlara müncerdir.

Kalın, kendi yaklaşımının Modern ontolojiden farkını da ortaya koyar. Modern ontolojide bireyin kendini varlığın üstünde ya da dışında konumlandığını ileri süren Kalın “adeta yarı tanrısal” bir şekilde konumlandırılan insanın varlık dairesi içinde hak ettiği yerin dışına itildiğine inanır. “İnsan ontolojik olarak varlığın parçası olduğu için onu kendi epistemik dünyası içinde kalarak ihata edemez”; insan ancak “daha büyük bir

bütünün parçası olarak anlam kazanabilecektir” (Kalin, 2010, s. 51). Modern ferdin kendini bireycilik olmadan ifade edememesi de ontolojik temellerle izah edilir; Kalın (2010), doğa, insan eşya ve öteki ile olan ilişkilerin çarpık halini de varlık anlayışına dayandırır. Medeniyetin “giderek bir tahakküm ve sömürge aracı” halini almasının da başlıca sebebi işte bu ontolojik temeldir:

“Çağımıza hakim olan varlık tasavvuru, araçsal akıl ve bunlardan beslenen toplumsal muhayyile, araçsal, faydacı olmayan ve tahakküme dayanmayan ilişki biçimlerini giderek imkansız hale getirmektedir. Teknik ve teknolojinin hayatımızdaki yeri, eşyayla olan ilişkimizi gölgelemekte ve varlığın açık ufkunu daraltmaktadır” (s. 53).

Kalın modern Batı uygarlığının köklerinde aydınlanmanın tohumlarını bulur. “Rasyonel, matematiksel ve bilimsel araştırmaya konu olabilen insan tasavvurunun” Batının medeniyet algısını biçimlendirdiğini düşünen Kalın “mekanik teknik bir medeniyet kavramının” ontolojisine dikkat çeker (Kalin, 2010, s. 56). Kalın’a göre insan, tabiatın ve büyük varlık dairesinin bir paçası olarak değil de tabiatın efendisi olarak konumlandırıldığında insanlık tarihi içindeki en büyük kırılma yaşanır. Bu kırılmanın sebebi varlığa ve onun anlamına ilişkin yeni sorular ve tutumlardır. Batı uygarlığı insanın varlık karşısındaki durumunu kökten değiştirmiştir. Varlık ve insan, insan ve tabiat arasındaki asli bağı koparan modern bakış açısı” modern mekanistik medeniyetin arka planında yatan dünya görüşünü teşkil etmekte ve bilen özneyi neredeyse keyfi bir şekilde varlığın tek anlam kaynağı haline getirmektedir (Kalin, 2010, s. 57). Metafizik, “harici ve aşkın bir anlam çerçevesini reddeden modern bireyin anlam üretmek için kendine döndüğüne değinen Kalın, ancak bu içe dönüşün manevi bir derinlik değil “bireyin benlik formlarının varlığa ve evrene yansıtılması ve empoze edilmesi olarak tezahür ettiğini” düşünür. Modern Batı uygarlığı nin dayandığı seküler kozmolojinin “bilimsel muhayyileyi” kökünden değiştirdiğini ifade eden Kalın modern zihni “aşkın referansları olmayan seküler-hümanist bir dünya görüşü” olarak tarif eder. Ona göre, bu sürecin sonunda varlık sorunu geri plana itilerek gündelik hayat kutsanmıştır. Varlığın (vücut) anlamını varolanlara (mevcudat) indirgeyen modern Batı uygarlığı insanın varoluşunu da gündelik hayata irca ederek küresel kapitalizmin ve yoz eğlence kültürünün önünü açmıştır (Kalin, 2010, s. 57). Kalın’a göre “ insanın evrenle ve diğer varlıklarla barışık bir yaşam biçimini ve gündelik hayatı keşfetmesi büyük

varlık resmini yeniden hatırlamasına bağlıdır”. Modern medeniyetin geleceği hakkında yapılacak her tartışmanın varlık sorununu odağa alarak yürütülmesi gerektiğini savunur (Kalin, 2010, s. 58). Modern Batı uygarlığı nin ürettiği evren anlayışının fizikalist niteliğine dikkat çeken Kalın varlığın bir bütün olarak ele alınması dışında sadra şifa bir seçenek olmadığı düşüncesindedir. Medeni olmayı eşyanın tabiatına uygun davranmakla bir tutan Kalın klasik adalet tanımıyla medenilik vasfını da örtüştürmüş olur. Gelecek projeksiyonu da varlık sorununa oturtan Kalın insanlığın bundan sonraki serüveninin de “varlık tasavvuruna ve medeniyet kavramına göre” şekil alacağını öngörür (Kalin, 2010, s. 59). Modern Batı uygarlığı nin barutunu tükettiğini düşünen Kalın, Batının evren anlayışını, varlık tasavvurunu, etik tutumunu aşacak yeni bir soluk önerir. Varlığın anlamını yeniden keşfetmeye çağıran Kalın “yer ile göğü, insan ile tabiatı barışık hale getiren antropokozmik bakış açısı” ile “daha insancıl bir medeniyet anlayışının” doğacağını düşünür (Kalin, 2010, s. 60).

İnsan ile evren arasındaki ilişkinin modern Batı uygarlığı tarafından yanlış kurulduğunu savunan Kalın, Kartezyen bir düalizme dayanan bu ilişkinin “daha yüksek bir atıf çerçevesine” sahip yeni bir kozmoloji ve ontoloji tarafından aşılabacağı konusunda iyimserdir. Bunun için varlık mertebeleri arasındaki hiyerarşinin yeniden kurulmasını önerir. “Yeni bir medeniyet anlayışının kalkış noktasını da bu varlık tasavvurunda ve evren anlayışında” aramanın şart olduğunu ileri sürer (Kalin, 2010, s. 60).

Kalın; post-modern ontolojide varlık kavramının nasıl ele alındığını da kurcalar. Ona göre post modern ontoloji varlığı “herhangi öz ve cevheri mahiyetten arınmış, birbiriyle ancak arizi olarak bağlantılı müstakil unsurlardan oluşan bir var olma alanı haline getirmiştir”. Bunun sonucu olarak klasik düşüncede karşılaştığımız bütünlük fikrinin ortadan kalktığını düşünen Kalın, “parçalı ve anti-realist bir ontolojinin” post- modern zihni biçimlendirdiğini ifade eder (Kalin, 2010, ss. 49-50).

Modern Batı uygarlığının varlığı ve evreni yeniden anlamlandırırken kendini konumlandığı yere dikkat çeken Kalın, modern Batılı insanın “ben tasavvurunun” “öteki algısını” belirlediğini düşünür. Ötekine atfedilen eksiklikler son kertede kolonyal ve sömürgeci saldırılara “meşruiyet” sağlar. Batı uygarlığının varlık sorunu/sorusu karşısındaki tutumu insanlığın son iki asır yaşadığı bunalımların sorumlusudur (Kalin, 2019, s. 33). Bu açıdan Batı uygarlığı nin yoğurduğu modern insan kendisini varlık

karşısında konumlandığı yer itibariyle “öteki ile sağlıklı bir iletişim kurmakta zorlanır:

“Kendisini tarihin merkezinde gören, son tekamül aşaması olarak tanımlayan, ahlaktan bilime her şeyin en iyisini ve doğrusunu kendisinin yaptığına inanan bir Avrupa ya da Amerika’nın Afrikalılara Çinlilere yahut Latin Amerikalılara evrim sürecinin alt basamaklarında kalmış, medenileştirilmeye muhtaç, dolayısıyla sömürülmeyi hak eden ilkel toplumlar olarak bakması, şaşılacak bir durum değildir” (s. 19).

Kalın; modern bilimlerin de Batı merkezci bir önyargı ile malul olduklarını düşünür. Modern Batı uygarlığına ve insanına atfedilen üstün niteliklere Batılı olmayan toplumların modernitenin icaplarını yerine getirme hususunda yetersiz oldukları yönündeki hükümler eşlik eder. Batı kendi üstünlüğünü ispatlamak için “ötekinin” nakıs ve prematüre olduğunu iddia eder. Bunun Batı adına bir hüsnü kuruntu olmaktan öteye bir anlam taşıması için de bilimsellik kisvesi devreye sokulur. Kalın, antropoloji, arkeoloji, psikoloji gibi modern bilimlerin “bu Avrupa merkezci ve ırkçı ideolojilere bilimsel malzeme sağladığını” ve günümüz sosyal bilimlerinde bu “utanç verici” durumdan kurtulamadıklarını iddia eder (Kalın, 2019, s. 19).

Barış içinde birarada yaşama kültürü

İslam ve Batı medeniyetleri arasında çok önemli farklar olduğunu her fırsatta dile getiren ve yazılarında mezkur iki uygarlığın farklarını ortaya koymaya çalışan Kalın, yine de iki medeniyetin barış içinde bir arada yaşayabileceklerini savunur; “bir arada yaşamanın asgari şartı, herkesin kendi kalarak ortak iyide uzlaşmasıdır” diyerek farklı görüş ve inançların yekdiğerini yok etmeden adil ve eşitlikçi bir biçimde ortak bir yaşama inşası için çabalamaları gerektiği düşünür. Batı ve İslam coğrafyalarının “iyilikte yarışan” topluluklar olduklarında dünya barışına katkı sağlayabileceklerini ifade eder. Bu da göstermektedir ki Kalın, Müslüman şahsiyetinin kendisini yeniden tanımlarken öteki ile bir arada yaşama kültürünü de geliştirmek istemektedir. Batı uygarlığının yapamadığını düşündüğü adil ve eşit bir dünyayı Müslümanların ve hususen Türkiye’nin kurabileceği konusunda kararlıdır (Kalın, 2019, s. 21).

Kalın Türkiye’nin 21. Yüzyıldaki hedefini de böylece ortaya koymuş olur. Türkiye’nin yeniçağa son derece dinamik girdiğini iç ve dış siyasetteki önceliklerini gözden

geçirdiğini “kendini uluslararası sistem içinde yeniden konumlandırmaya” çalıştığını düşünür. Bu yeniçağın çerçevesini “çoğul modernite ve “çok kutuplu küreselleşme” olarak tarif eder. Türkiye’nin tarihsel birikiminden alacağı hızla bütün bunları fırsata çevirebileceğini düşünür. Yerli olana sarılmak ile evrensel olanı hedeflemek arasındaki dengeyi vurgular. İlk İslamcıların “kendi kalarak Avrupalılaşmak” şeklinde formüle ettikleri gayeyi tekrarlar. Bu sebeple, “çoğulluk” ve “çok kutupluluk” gibi kavramlara yeni açılımlar getirmek için İslami müktesabata yönelir. Batı’nın bütün insanlık adına üstlendiği evrensellik görevini yerine getiremediğini düşünerek alternatif bir paradigma önerir (Kalın, 2020, s. 17). Başlık boyunca anlatılan birlik çokluk meselesinin dünya sistemi açısından gelip dayandığı yerin burası olduğu söylenebilir. Çok kutuplu küreselleşme dünyasında çokluğun ontolojisi yapılıyor gibidir.

Kalın’ın yeni çok kutuplu dünyaya sunduğu yerli teklif İslami entelektüel mirasa dayanır. Değişimin nasıl olacağı sorusuna Molla Sadr’ın “cevheri hareket” kavramı aracılığıyla açıklık getirmeye çalışırken, tarihsel sürekliliğin nasıl sağlanacağı ya da kültürel hafızanın değişim karşısında nasıl korunacağı gibi sorulara ise “toplumsal muhayyile” kavramına müracaat ederek anlam kazandırmaya çalışır. “Cevheri hareketi” Molla Sadr’dan ödünç alarak kullanır ve şu şekilde açıklar: “nesnelerin özünde meydana gelen değişim, onların nihai gayesi olan kemal haline kadar devam eder. Şartlar müsait hale geldiğinde her varlık arzuladığı ve özünde bulunan o nihai gayeye ulaşır” (Kalın, 2020, s. 18). Burada Kalın’ın, “kemalini” bulmasını istediği şeyin Türkiye olduğunu söylemek mümkündür. Yeniçağda şartlar müsait hale gelmiştir. Batı uygarlığı düşüştür ve yeniçağın çok kutuplu, çok kültürlü dünya düzeninde Türkiye tarihi birikimiyle esaslı bir model sunabilir. Kalın’ın Batı tenkidi, onun boşluklarının nasıl doldurulabileceği, yanlışlarının nasıl düzeltilebileceği yönündeki önerileri ile iç içedir. “Cevheri hareket” kavramı yeni bir yönelim kazanır. Modern Türkiye’nin inşasından beri süregelen ve süreklilik-değişim kavramları etrafında ele alınan kimlik tartışmalarına felsefi bir derinlik ile ele alınmak istenmiştir.

Bir diğer kavram “toplumsal muhayyile” kavramıdır. Bu kavramın da salt felsefik bir uğraş olarak ele alınmadığını aktüel bir ihtiyaca cevap vermek için kullanıldığını söylemek mümkündür. İslam filozoflarına atıfla evvela muhayyile kavramını tanımlayan Kalın daha sonra toplumsal muhayyile olarak isimlendirdiği şeyi açıklar. Muhayyile “fiziki varlıklardan gelen somut duyu algılarını soyutlamak ve akletme

melekesi için hazır hale getirmektir. Muhayyile gücüne taşınan ham duyu verileri, artık maddi suretlerine ihtiyaç duyulmadan muhayyilede işlenmiş bilgi verileri olarak muhafaza edilebilirler” (Kalin, 2020, s. 22). Bir örnek vermek gerekirse, sıcaklık duygusunun zihnimizde bir kavram haline gelebilmesini sağlayan şey muhayyiledir. Muhayyile, artık sıcak bir sobaya dokunmaya gerek kalmadan sıcaklık algısını soyutlayarak zihne nakşeder. Sıcak bir soba ile karşılaşan kişi bu muhayyile aracılığıyla “hatırlar”. Böylece Kalın’ın tanımıyla muhayyile “his ile saf akıl arasında yer alan ve bu ikisini birleştiren bir idrak melekesidir”. Kalın ontolojik olarak farklı varlık mertebeleri arasındaki bağın muhayyile aracılığıyla kurulduğunu ileri sürerken aynı zamanda muhayyilenin “epistemolojik olarak his ile akli birleştiren ve bunların bileşkesiyle ortaya çıkan zihni ve ahlaki ufku sezinleyen melekenin adı” olduğunu dile getirir (Kalin, 2020, s. 24). Kalın’ın asıl varmak istediği şey “toplumsal muhayyile” kavramı ve bunun kendi paradigması içindeki anlamıdır:

“Toplumsal muhayyile muayyen bir zaman bilincini ve hafıza duygusunu da ihtiva eder. Nasıl duyu verileri hiss-i müşterekte toplanıyor ve hatırlama suretiyle zihnimizde canlandırılıyorsa, toplumsal muhayyile de geçmiş hatırların ve tecrübelerin hafızamızda muhafaza edilmesine bağlıdır. Hatıraların korunması ve gelecek nesillere aktarılması, toplumsal muhayyilenin temelini oluşturur” (s. 25).

Kalın bir topluluğun üyelerinin ancak toplumsal muhayyile aracılığı ile iletişim kurabileceklerini düşünür. Ortak tecrübeleri hep birlikte hatırlamak müşterek bir algı ve duygu dünyası oluşturur. Toplumun bireyleri “hatırlayarak” hem epistemik hem de etik bir bağ kurarlar. Bu bağlamda toplumsal muhayyile “bireysel olanla toplumsal olanın iç içe geçtiği ve birbirini beslediği varlık ve düşünce zeminini ifade eder” (Kalin, 2020, s. 26). Toplumsal muhayyile ile ana kavramlarını birbirine bağlayarak aynı düzlemde buluşturur: “Toplumsal muhayyile, bir dünya görüşünün, varlık tasavvurunun ve medeniyet anlayışının epistemik, etik ve estetik tezahürlerini ifade eder (Kalin, 2020, s. 26). Toplumsal muhayyile kavramını önermekle asıl varmak istediği yeri de netleştirmiş olur: “ Türkiye’nin temel mücadelesini, eski korkularından ve yüklerinden kurtulması ve yeni bir toplumsal muhayyile inşa etmesi çabası belirleyecektir” (Kalin, 2020, s. 29).

Sonuç olarak Yesevi’nin “karşıtlıktaki ahenk”, Molla Sadra’nın “cevheri hareket”, ya da İslam felsefesindeki “muhayyile kavramı”... Bütün bunların Kalın’ın çok kutuplu

küreselleşme çağı dediği döneme Türkiye lehine bir açılım kazandırmak adına seferber edildiği söylenebilir. Bütün bu kavramların yöneldiği merkezin Türkiye batılılaşması bağlamında değişim-süreklilik sorunsalı ve küresel çağ açısından birlik- çokluk- tekdüzelik ilişkileri olduğu söylenebilir. Batı uygarlığının çözemediği sorunlara cevaplar klasik İslam müktesabatı ve bilhassa onun tasavvuf mirası içinden devşirilir.

5.2. Modern Batı Uygarlığının Ben-İdraki

Ahmet Davutoğlu (2016, ss. 9-10), Batı uygarlığı ile hesaplaşırken kendi entelektüel yolculuğundaki duraklardan söz eder. Sömürgecilik ve “geri kalmışlığın” sebeplerine odaklanan üniversite yıllarında mayalanan fikirlerinin zamanla “zihniyet sorununa” ve daha “soyut alanlara” doğru kaydığını ifade eder. “Vuracağı yeri” tespit eden Davutoğlu’nun sonraki çalışmaları hep bu mihverin etrafında döner. Ontolojik bir nokta-i nazar araştırmalarının odak noktası haline gelir. Kendi ifadesiyle zihni, “üç idrakin ve üç düzlemin sınırlarında dolaşır”. Bunlar sırasıyla “varoluş idraki”, “tarih idraki” ve “ekonomi-politik” idrakidir. Bu üç idrak alanı kimlik şuuru bağlamında yeni bir açılım sunmayı amaçlar. Doktora süreci ve sonrasında bütün bu üç idrak tarzını bir birine bağlayan, bunları “bütünleştirici bir soyut düzlemde” bir araya getiren “analiz ünitesi” arayışı içinde olan Davutoğlu, çatı kavramına karar vermiş olur: medeniyet kavramı, Davutoğlu’nun zihinsel yolculuğundaki varış noktasıdır.

Davutoğlu (2016, s. 10) yukarıda zikredilen üç idrak tarzının her biri üzerine ayrı ayrı, ama her biri diğeriyle ilintili üç temel kitap yazmayı düşünür: “Felsefi Derinlik”, “Tarihi Derinlik” ve “Stratejik Derinlik”. İlki ontolojik idrak, ikincisi tarih idraki ve sonuncusu ekonomi-politik idrake odaklanacaktır. Bu doğrultuda, 1994’te basılan doktora çalışması “*Alternative Paradigms*”, varoluş idraki ile ekonomi politik idrak arasındaki ilişkilere odaklanır. Varlık, bilgi ve değerden oluşan zihniyet parametreleri ile hukuk-siyaset-ekonomi yapıları arasındaki etkileşimler yazarımızın odak noktasıdır. Varlık, temel belirleyici amil olarak öne çıkarken; ontolojik bir kalkış noktası benimsenir. “Felsefi derinlik” olarak isimlendirdiği şeyin kilometre taşlarını bu çalışmasında döşediğini düşünür.

Varlık bilincinin önceliği

Üç idrak tarzının karşılıklı ilişkileri ve onların siyasal yapılanmalarla etkileşimi sorusu Davutoğlu’nu yeni bir kavrama yönlendirir. Ontolojik bilinç ile siyasal bilinç arasındaki

güçlü bağın zihinsel arka planını verme arayışındadır. “Ben-idraki” kavramını, işte bu zihinsel arka planı tanımlamak için teorik çerçevesinin merkezine yerleştirir (Davutoğlu, 2016, s. 11). Ben idraki kavramının kendisini “zihinsel dönüşüm ile ekonomi politik dönüşüm arasındaki etkileşimi daha derinden incelemeye” sevk ettiğini ileri sürer. 1994 yılında kaleme aldığı, sonradan *Medeniyet Dönüşümü* olarak tercüme edilen, *Civilisational Transformation* eseri, ben- idraki kavramı ile kimlik tartışmalarını açacak bir model sunmayı vadederek. Varoluş idraki, tarih idraki ve siyasi idrak; ben-idraki kavramında bir araya getirilerek içkin bir kimlik bilincinin açıklayıcısına dönüşür. Davutoğlu; bütün fikir yapısını üzerine inşa edeceği zemini bulmuştur. Varoluş idraki, tarih idraki ve siyasi idrak; ben-idraki kavramında eritilir ve medeniyet meselesi bağlamında aktüel hale getirilir.

Medeniyetlerin Ben-İdraki isimli çalışması medeniyetlerin oluşumdaki kolektif kimliklerin kurucu rolüne odaklanır. Kimlikten daha kapsamlı bir kavram olarak ele aldığı ben idrakleri medeniyetlerin kurucu unsuru olacak şekilde kurgulanır. Bu bağlamda, Davutoğlu’nun modern Batı uygarlığı eleştirilerini, ben-idraki kavramının sınırlarında ve medeniyet perspektifinde ele almak mümkün görünmektedir. Böylece, Davutoğlu’nun Batı uygarlığı eleştirilerine; yazarın Batıyı ben idraki üzerinden nasıl ele aldığına, çağın icapları karşısında Batı uygarlığının hangi noktalarda tıkanığına ve de kadim medeniyetlerle birlikte yükselen İslam medeniyetinin bu tıkanıkları nasıl açabileceğine dair bir takım sorular sorarak devam edilebilir.

Davutoğlu Modern Batı uygarlığı ni tahlil ederken, ifade edildiği gibi, “ben- idraki” olarak isimlendirdiği kavramı kalkış noktası olarak alır. “Medeniyetlerin kurulmasını da, yükselmesini de, diğer medeniyetlerin muhtemel tahakkümlerine karşı direnebilmesini de sağlayan unsurun, bir medeniyet prototipinin tebarüz etmesini sağlayan ben-idraki olduğunu” ileri sürer (Davutoğlu, 2018a, s. 31). Ben-idrakini ortaya çıkaran etkenin kurumsal ya da formel alanlar olmadığını dile getiren Davutoğlu, “bir yerin varlık sorunsalını anlamlı bir çerçeveye oturtan dünya görüşünün” ben-idrakine temel oluşturduğunu savunur. Hakim medeniyet olarak Batı’dan İslam toplumlarına intikal eden unsurların medeniyet dönüşümü açısından etkilerini tartışmak ister. Batının, Batı dışı toplumların ben-idrakini değiştirmedikçe ve onu kendi bünyesinde eritmedikçe alternatif medeniyet havzalarını tamamen tasfiye edemeyeceğini düşünür. Çünkü “bir medeniyetinin direnç gücü de medeniyet prototipinin bu ben-idraki direncinde ortaya

çıkar”. Davutoğlu, kurumsal-formel aktarımların ben-idraki değişimini beraberinde getireceğine inanan modernist bakış açısının, Batı-dışı medeniyet havzalarındaki direnci ve bilhassa İslam dünyasındaki gelişmeleri tam da bu sebeple sağlıklı yorumlayamadığını düşünür (Davutoğlu, 2018a, s. 32). Çünkü modern Batı uygarlığının “çokluğa” tahammülü yoktur.

Ben-idrakini kimlik meselesinden ayıran Davutoğlu, “kimlik ile ben-idraki arasında açık bir tanım farkı ortaya koymaksızın medeniyetlerin dış dünyaya yansıyan formlarının psikolojik ve sosyolojik arka planını tespit etmenin” zor olduğunu düşünür. Bu iki kavram “farklı bilinç düzeylerini” yansıtmaktadır. “Kimlik sosyal tanınma temelinde gerçekleşen ilişki-bağımlı bir bilinç olarak iki tarafı gerekli kılarken, ben-idraki bir karşı ya da sosyal bir tanınmaya ihtiyaç hissetmeyen bireysel bir şuur halini” yansıtır. Kimlik ve ben-idraki arasındaki en temel farklardan birisi de, kimliğin siyasi-iktisadi ya da kültürel iktidarlar tarafından tanımlanabilir ve tasfiye edilebilir olmasıdır. Oysa ki Davutoğlu’na göre, özneyi esas alan ben-idraki herhangi bir iktidar odağının kurgusal ve kurucu müdahalesinin dışındadır. Bununla birlikte ben idraki belirli bir kimliği de imlemektedir ancak her kimlik bir ben-idrakine dönüşmemektedir. Bir kimliğin ben idrakine dönüşebilmesi “psikolojik ve zihni dönüşümün de tam bir bütünlük içinde gerçekleşmesine” ve “iç bilinçten kaynaklanan ve şahsiyetle bütünleşen bir sürece” bağlıdır (Davutoğlu, 2018, s. 32). Göçebe Germen kabilelerinin Hristiyanlaşma ve sonrasında Roma medeniyetine intisap etme hikayesini örnek veren Davutoğlu, Şarlman’ın Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu’nu kurarak bu üç unsuru mezcettiğini hatırlatır; bir tür ben idraki yaratıldığını düşünür. Ona göre, daha sonraki bütün otantik Alman kimlik arayışlarının kendini dayandırdığı referans işte bu varoluş sorunsalına çerçeve sunan ben-idrakidir. Aynı şekilde, göçebe Rus kabilelerinin Ortodoksluğu kabul ederek Doğu Roma medeniyetine geçmelerini de ben idraki etrafında anlamlandıran Davutoğlu, III. Roma idealini ve Çar prototipi de Rus kimliğini oluşturan temel referanslar olarak ele alır (Davutoğlu, 2018a, s. 33). Bir önceki başlıkta İbrahim Kalın için varılan yargı burda da tekrarlanabilir. Davutoğlunun da gayesi değişime açık olan, felsefi bir terminoloji ile söylenecek olursak “araza” ilişkin şeylerin özündeki sabiteye yani “cevhere” ulaşmaktır. Kalın’ın “toplumsal muhayyile” olarak ifade ettiği sabite Davutoğlu gramerinde “ben-idrakine” karşılık geliyor gibidir.

Davutoğlu, ben-idraki kavramını Husserl’in selbstverstandnis kavramına yakın bir

anlamda kullandığını itiraf eder. Husserl'in "batı insanının tarihi-kültürel gerçekliğini" tanımlamak için kullandığı (Davutoğlu, 2018a, s. 35) *selbstverstandnis* (ben-idraki) kavramı ile *Lebenswelt* (hayat dünyası ya da ortak tecrübe alanı) arasında kurduğu ilişki biçimine dikkat çeker. Buna göre, birçok kültürel faaliyetler gibi bilgi üretim süreçleri de *lebenswelt* içinde oluşmaktadır. *Lebenswelt* (yaşam alanı), *selbstverstandnis*'in (ben idraki) kendini bir varlık olarak duyup gerçekleştirdiği zemindir (Davutoğlu, 2018a: 34). Bununla birlikte Davutoğlu, ben-idraki kavramına Husserl'in kullandığı anlamdan farklı bir boyut da kazandırdığını iddia eder. Sonuçta, Davutoğlu (2018a), tercüme ya da kopya bir aktarıma düşmenin sakıncalarının farkında gibidir:

Ben idraki ile hayat dünyası arasında kurulan bu ilişkinin yorumlanması bir adım ötesine geçerek, önce batı insanının bu hayat dünyası ile olan zihni tahayyülât ilişkisi ve bu ilişkinin ben-idraki temelindeki tezahürü üzerinde yoğunlaşmak gerektiği kanaatindeyiz. Ancak o zaman Batı uygarlığı'nın temel unsuru olan medeniyet prototipinin ben idrakinin temel unsurlarının kavranabilmesi mümkün olabilir. İnsanın, özellikle de batı insanının, mükemmelliği düşüncesinin tarihi sürekliliği böylesi bir ben idrakinin yansıması olarak görülebilir (s. 35).

Davutoğlu'nun temel tezi, insanın ben idrakini biçimlendiren esas unsurların "kendi benliği" ile varoluşunu idrak ettiği "yaşam dünyası" ve ikisinin de kaynağı olan "mutlak varlık" arasındaki ilişkilere dayandığı yönündedir. Burada görüldüğü gibi, Davutoğlu, Husserl terminolojisine, panteizm ya da materyalizmi de içerecek şekilde daha geniş anlamda, "mutlak varlık" unsurunu eklemiştir (Davutoğlu, 2018a, s. 35). 21. Yüzyılın Müslüman aydınlarında karşımıza sıklıkla çıkan varlık meselesi burada da devrededir. Davutoğlu tercüme de olsa fikriyatının ana kavramı haline getirdiği şeye ontolojik bir boyut katmayı dener. Batının epistemolojik temelleri bu açıdan kritik edilir. Ontoloji epistemolojiyi tayin eden esas amildir. Varlık tasavvuru bir kimliğin ya da toplumsal şuurun kurucu/yapıcı taşıdır.

Ontolojinin önceliği

Ben-idraki ile hayat dünyası arasındaki ilişkiyi Batı dışındaki medeniyet havzalarını da kapsayacak bir kuramsal çerçeveye dönüştürmek isteyen Davutoğlu, "her medeniyet varoluşla ilgili bir ben-idrakini, hayat dünyasını etkileyebilecek kapsamlılıkta ortaya koyabildiği ölçüde yaşayabilir bir medeniyet formuna" dönüşebilir demektedir. "Bir batı

insanının ben-idraki ile sosyo-ekonomik çevresi arasında, bir İslam insanının ben-idraki ile kurduğu şehirler arasında, bir Çin insanının ben-idraki ile sosyal düzen anlayışı arasında, bir Hint insanının ben-idraki ile öngördüğü sosyal hiyerarşi arasında hep aynı bağımlılık söz konusudur”. Davutoğlu, ben-idraki ile yaşam dünyası arasında doğrudan ilişki kurabilen medeniyetlerin yükseldiğini, bu irtibatın koptuğu ya da zayıfladığı medeniyetlerin ise iç dengesini kuramayadığını düşünür (Davutoğlu, 2018a, s. 35). Burada iktisadi ya da sınıfsal okumalara karşı ontolojik bir nokta-i nazar yine kendini hissettirir. Sosyal siyasal yapılar ekonomik formasyonların değil varlıkla ilintili idrak biçimlerinin türevidir. Bununla birlikte yeni bir kimlik ihdas etmeye çalışan Türkiye Batılılaşmasının da neden başarısızlığa mahkum olduğu yorumlanmış olur. Ben idrkine denk düşmeyen toplum mühendislikleri akim kalmaya yazgılıdır.

Ben-idraki yaşam alanı/hayat dünyası ilişkisini Batılılaşma açısından ele alan Davutoğlu, “öz medeniyet temelli” ben-idrakini terkederek bunun yerine “Batı ben-idrakini” ikame etme çabalarının başarısızlığa mahkum olduğunu iddia eder. “Bununla birlikte geleneksel ben-idrakinin sosyal formları belirleme güçleri zaafa uğramıştır” diyen Davutoğlu, ben-idraki ile sosyal formlar arasındaki uyumsuzluğa dikkat çeker. Batı-karşıtı direnç noktalarının geleneksel ben-idrakine yaslandığını, buna rağmen bu ben idrakinin kendi mevcudiyetini yansıtacak yaşam alanları oluşturamadığından yakınır: “Hayat dünyası tekelci kültürün yaygınlaşması ile Batılılaşırken, geleneksel medeniyet ben-idraki diriliğini sürdürmeye devam etmiş ve karşı sosyal formlar oluşturma çabası içine girmiştir” diyen Davutoğlu, “varoluş eksenli alternatif ben-idraklerini ve karşılıklı etkileşimlerini anlamaksızın bu çelişkiyi anlamlandırabilmenin” ve “medeniyetlerin kuruluş ve dönüşümlerindeki dinamikleri çözümleyebilmenin” olası olmadığını düşünür (Davutoğlu, 2018a, s. 35).

Bütün bunlar, Batı ben idrakinin Batı’ya münhasır olduğunu açıklamaya yöneliktir. Batı ben idrakinin aktarılmasında ve kurumsallaşmasındaki sorunlara dikkat çekilir. Söylenildiği gibi, bu bir tür Batılılaşma eleştirisidir. Buradaki eleştiriler, kültüreltemelli olmaktan ziyade onu da tayin eden bilinç durumlarına yönelir. Bir nevi dip dalgahalinde varlığını sürdüren geleneksel ben idraki ile giydirilmeye çalışılan Batı ben idraki karşı karşıyadır. Yanlış Batılılaşma bir tür melez ya da yaralı bilinçle sonuçlanmıştır.

Davutoğlu, medeniyetlerin ben idrakinin “sert” niteliği olarak isimlendirdiği

“medeniyetler arası ilişki tarzını” da ele alır: “buradaki sert nitelik bir değer yargısını ifade etmekten ziyade diğer medeniyet birikimleriyle girilen etkileşimde nüfuz etme kabiliyetiyle ilgilidir”. Sert nitelik, diğer medeniyet unsurlarının bu medeniyet ben idrakine nüfuz edebilmesini olanaksız hale getirir. “Dolayısıyla medeniyetler arası etkileşim sürecinde sert ben idrakinin içselleştirme kabiliyeti düşük, ötekileştirme kabiliyeti yüksektir”. Bu sebeple ben idrakleri sert nitelik arz eden medeniyetleri Davutoğlu “tekelci-hegemonik ve güç merkezli olarak” tanımlar (Davutoğlu, 2018a, s. 40). Modern Batı uygarlığını tam da buraya oturttuğu söylenebilir. Teklik-çokluk sorunu yine karşımızdadır. Biz de varız iddiası içinde olan kadim medeniyet havzalarına karşı tekelci-hegemonik-güç merkezli sert ben idraki kritik edilir.

Batı tahakkümü

Batı uygarlığını “sert bir medeniyet ben idrakinin” ürünü olarak gören Davutoğlu, Batının benmerkezci egosantrik yapısına dikkat çeker. Huntington’un West- Rest (Batı-diğerleri) ayrımını bu açıdan Batı’nın “kapsamlı dışlayıcı” yaklaşımının bildirgesi olarak ele alır. Davutoğlu’na göre Batı, iyi-doğru-güzel olan her şeyin biricik kaynağı olduğunu iddia ederek kendini müstesna(unique) bir yere koyar. Batı mutlak ve etken, Batı-dışı ise değişken ve edilgen olandır. Batının Batı dışı toplumlardan alacağı bir şey yoktur. “Tarihin sonu” bu açıdan Batı’nın mutlak zaferini ilan etmesidir (Davutoğlu, 2018a, s. 41). Görüldüğü gibi, Davutoğlu’nun medeniyet okumasında, yayılım ateşine tutarken nişangahına koyduğu isimler Huntington ve Fukuyama’dır. Yazarımızın eleştirilerini bu iki düşünürün Batı uygarlığını üstün tutan yaklaşımlarına bir tür reddiye olarak okumak bile mümkündür. Tek ve biricik olma vehmine kapılan Batı uygarlığı gittikçe daha yüksek sesle varlığını duyuran kadim medeniyet havzalarının iddia ve itirazları ile karşı karşıyadır. Ben-merkezci Batı uygarlığı yeniden “öteki” ile yüzleşmek durumundadır. Bu “sınavdan” geçebileceği şüphelidir.

Davutoğlu, “öteki” kavramının Batı açısından nasıl ele alındığını medeniyetler arası kültürel alışverişlerin nitelikleri açısından tartışır. Batı’nın kendisinden olmayan ile kurduğu ilişki onun “ötekine” yüklediği anlamda gizlidir. Mutlak ve benmerkezci varoluş tasavvuru ile Batı bütüncül bir dışlamanın psikolojik arka planını sunmaktadır. Davutoğlu kendi kavramsal çerçevesini devreye sokarak, “batı ben-idrakinin ortak tarihi tecrübesini yansıtan hayat dünyasının (lebenswelt) diğer medeniyet unsurlarının hayat

alanını tanımlama ve sınırlama hakkına sahip olduğu” şeklinde bir önermeye ulaşır. Sert nitelikli Batı ben idraki ve onun kendisini gerçekleştirip idrak ettiği yer olan hayat dünyası modeli, Batı dışı toplumlara formel ve kurumsal müdahalelerle aktarılmaya çalışıldığında medeniyet bunalımı yaşanmaktadır. “Batı merkezli küreselleşme çabaları, ortak renk, dil, ırk ve medeniyeti paylaşan toplumların üstünlüğü varsayımına dayanan aynı güçlü ve sert medeniyet ben-idrakinin ürünüdür” (Davutoğlu, 2018a, s. 41).

Batı uygarlığı nin ben idrakini tahlil ederken Davutoğlu (2018a) İslam medeniyetinin ben-idrakini farklı kılan hususlara da dikkat çeker. İslam’ın öteki ile kurduğu ilişki biçimine işaret eder. Burada sorun bir toplumda bazılarının “öteki” statüsünde görülmelerinden ziyade “ötekinin” hakim sosyolojik merkez karşısındaki konumu ile ilintilidir. İslam toplumları bu bakımdan Batı uygarlığından farklı bir manzara arz eder:

Birincisi, özel bir ırk, kabile ya da sosyal grubun seçilmiş ve üstün olduğu inancına dayanmayan İslam toplumuna nüfuz edebilmenin mümkün olması; ikincisi ise farklı inançlara mensup toplulukların özel hukuki statülerle sistem içinde kendi hayat tarzlarını yeniden üretebilme şansı elde etmiş olmalarıdır. Bu iki özellik, İslam medeniyetinin ben idrakinin, ilkçağlardaki misalini Ari topluluklarda, modern misalini ise sömürgeci ve yeni-sömürgeci yapılanmalarda gördüğümüz dışlayıcı ve sert bir nitelik kazanmasını önlemiştir” (s. 45).

Davutoğlu, Husserl’den esinlenerek tanımladığı ben idrakini Batı uygarlığı ne uyarlarlarken bu sefer Johann Galtung’u yardıma çağırır. Onun Batı uygarlığı nin insan prototipini tahlil ederken kullandığı kavramsal çerçeveye müracaat eder. Batı insanının zihniyetini “mekan, zaman, bilgi, insan-tabiat, insan-insan ve tanrı-insan ilişkilerinden oluşan altı temel kriter çerçevesinde inceleyen Galtung’un yaklaşımını “hem teorik tutarlılık hem pratik uygulanabilirlik açısından son derece uygun bir hareket noktası” olarak görür. Böylece, Davutoğlu’nun, Batı uygarlığı eleştirilerinde Batılı düşünürlere tamamen sırtını dönmediği söylenebilir. Huntington ve Fukuyama ile “savaşırken” Husserl ve Galtung bir tür “cephanelik” işlevi görür. Husserl’in ben-idraki kavramına ontolojik bir boyut ekleyen Davutoğlu, Galtung’un kavram setini bu bünyeye ekler:

Mekan

Galtung, Batı uygarlığı nin prototipi olan Batı insanının mekan tasavvurunu ele alır. Ona göre, Batılı insan Avrupa ve Kuzey Amerika’yı dünyanın merkezi olarak telakki

ederken Batı dışı dünyayı bu merkez kuvvetin çevresi (periphery) olarak tasavvur eder. Haritacılıkta bile kendini gösteren bu Batı merkezcilik, Batı dışı coğrafyayı edilgen ve Batı'ya tabi bir periferi konumuna iterek Batı ile diğ r mekanlar arasında kategorik bir ayrımı tahkim eder. Sömürgecilik de böyle bir mekan anlayışına yaslanır (Davutoğlu, 2018a, s. 52).

Bu mekan anlayışının Batı'nın kolonyal vizyonuna nasıl etki ettiğini tartışan Davutoğlu, Batı uygarlığı'nın mekan tasavvurunun diğ r tikel otantik kültürlerin tasfiyesine yol açtığını düşünür. Yeni mekanları merkezin uzantıları haline getiren Batı, kendi ekonomi politik sömürü sisteminin ayak bağı olarak gördüğü yerli medeniyetleri ortadan kaldırmıştır. Ekonomik kaynaklarını aktardığı yeni mekanlardan istediği sonucu alamadığında ise merkez mekana geri dönmüştür (Davutoğlu, 2018a, s. 52).

Davutoğlu'na göre, bu mekan tasavvurunun en tabii neticesi farklı mekanlara uygulanan farklı kriterlerdir: "bu anlayışa göre dünyanın merkezini oluşturan Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da insanın muhatap olduğu değerler sistemi ile diğ r bölgelerdeki insanlara layık görülen değerler sistemi arasında bir farklılaşma söz konusudur" (Davutoğlu, 2018a, s. 53). Bu tam da Huntington'nun medeniyetler  atışması tezinde savunduğu şeydir. Davutoğlu, Batılı mekan tasavvurunun Batı dışı toplumlardaki kültür devrimi çabalarına kendi rengini kazandırdığını ileri sürer.  ağdaşlaşma ve küreselleşme öncüleri kendi yerli medeniyetlerini Batı ekseninde dönüştürebilmek için uyguladıkları totaliter yöntemlerde Batılı ben tasavvuruna yaslanmışlardır: "bu siyasi elitler için aydınlanma güneşi batıdan doğmaktadır ve doğunun kimlik direncini kırmaksızın bu direnç ile bütünleşmek imkansızdır"(Davutoğlu, 2018a, s. 54).

Zaman

Davutoğlu, Batı'nın ben idrakinin zaman tasavvurunu da Galtung'un değerlendirmeleri üzerinden tahlil eder. Bu perspektife göre, Batı zihniyeti, zamanı klasik anlayışta olduğu gibi dairesel olarak değil çizgisel olarak tasavvur eder. Biyolojik organizmalar gibi zaman da basitten karmaşığa doğru "ilerler". Bu doğrusal ilerlemede her yeni aşama bir öncekine göre gelişmişlik açısından daha  ndedir. Bu  izgisel zaman anlayışına göre insanlık sürekli olarak tek m l etmektedir. Batı'nın kendi aktüel üstünlüğünü mutlaklaştırma amacına yönelik olduğu anlaşılan bu zaman idrakini Fukuyama'nın *Tarihin Sonu* tezinde bulmak mümkündür (Davutoğlu, 2018a, s. 54).

“Tarihin sonunu” Batının mevcut kazanımlarına denk düşüren zihniyetin siyasi amaçlarına işaret eden Davutoğlu, aksiyolojik içerikli teorilerin Batı’nın diğer medeniyet havzalarına her türden müdahalesini doktriner açıdan meşrulaştırdığını savunur: “zaman idraki ile ilgili bu önerme son zaman dilimindeki hakim siyasi güçlerin statükoyu korumaları ve bu statükoyu tartışmaya açan diğer çevreleri susturmaları için uygun bir felsefi meşruiyet zemini hazırlamaktadır” (Davutoğlu, 2018a, s. 54).

Davutoğlu’na (2018a) göre, Batılı mekan tasavvurunun haritacılığa kattığı batı merkezci yanılsamanın bir benzerini tarih yazıcılığında da bulmak mümkündür. Kendi üstünlüğünü yine kendi kaynaklarına borçlu olduğunu iddia eden Batı, bu doğrultuda tarih yazıcılığını manipüle etmiş ve diğer medeniyet havzalarının tarihsel tecrübelerini görmezden gelmiştir. Batı’nın içinde bulunduğu tarihsel aşamayı geriye doğru sararken kullandığı şematik egosantriktir:

“Batı uygarlığı nin kendi antik kökeni olarak gördüğü Yunan ve Ari tarihi ile başlayan, Roma ve feodalizm ile devam eden, Rönesans ve Reform hareketleri ile modern döneme geçen tarih anlayışı, bütün felsefi, iktisadi ve siyasi düşünce tarihi kitaplarının batı-eksenli zaman idrakine bağımlı bir şekilde kaleme alınmaları sonucunu doğurmuştur” (s. 55).

Batı uygarlığı nin prototipi olan Batılı insanın zaman idraki Davutoğlu’na göre gelecek tasavvuru açısından da sorunludur. İnsanlık tarihini bütünüyle Batı’nın gelişim aşamaları olarak kodlayan bu zihniyet geleceğin de Batı’nın tasarrufunda olacağı şeklinde bir önermeyi zorunlu olarak içermektedir: “çizgisel tarih anlayışının tek boyutlu bir mantıkla ulaştığı bu sonuç aslında anlık bir fotoğrafın mutlaklaştırılmasından” ibarettir. “Tarihin galiplerin gözüyle tek yönlü olarak kurgulanması” bu batılı zaman idrakinin bir sonucudur (Davutoğlu, 2018a, s. 56). Batının mekan idraki gibi zaman idraki de Davutoğlu’na göre benmerkezcidir, “tekliğin”, biriciklik iddiasının tezahürüdür. Batı zamanı ve mekanı kurgularken tek-katmanlı bir yapı arz eder. Batı-dışı toplumlar ancak tali ve tabi unsurlardır. “Çokluk” varlık-bilgi-değer düzlemlerinde görmezden gelinir.

Bilgi

Galtung’un Batı uygarlığı ni tahlil ederken yaslandığı kavramsal çerçeveyi yine

Galtung'un eleştirileri doğrultusunda sürdüren Davutoğlu, Batının bilgi tasavvurunun da tek boyutlu olduğunu ileri sürer. Ona göre, modern Batı tarihsel oluşumunu her ne kadar kilise dogmatizmine karşı mücadele ederek şekillendirmişse de zamanla kendi bilgisini “kiliseleştirmiştir”. Yani, Batı, kilise karşıtlığına rağmen, kendi bilgisini mutlaklaştırmak suretiyle bilim merkezlerini bir tür kiliseye çevirmiştir. Bunun olağan sonuçları ise diğer bilme tarzlarının yok sayılması ve bir zihinsel uğraşın bilimsel sayılabilmesi için Batının kabulüne ihtiyaç duyuyor olmasıdır (Davutoğlu, 2018a, s. 56).

Davutoğlu, önceleri akıl-bilim-ilerleme üçlemesi ile ciddi bir meşruiyet ve hakimiyet alanı kazanan bilimsel tek katmanlılığın zamanla post modernist meydan okumalar ve ahlaki karşıt tezler dolayımında sorgulandığını ileri sürer: “bilgiyi insan merkezli kaynaklarla sınırlayan ve bu kaynaklar yoluyla mutlak gerçeğe ve sürekli bir gelişmeye ulaşılacağını varsayan modernist epistemoloji” tartışmalı hale gelmiştir. Bu varsayımın en büyük açmazı evrenin bir parçası olan insanoğlunun “ontolojik yerini” kaybetmesidir. Bunun sonucunda özne-nesne çelişkisi içinde kalan insanoğlu, bilişsel sürecin parçalı hale getirilmesi nedeniyle varlığı bir bütün olarak kavrama becerisini kaybetmiştir (Davutoğlu, 2018a, ss. 57-58). Görüldüğü gibi ontoloji odak noktadadır.

Batı uygarlığı nin bilgi idrakinin Batı dışı toplumlara intikalinde yaşanan sorunları da tahlil eden Davutoğlu, Batının tek boyutlu bilgisini koşulsuz olarak transfer eden medeniyetlerde “çok ciddi şahsiyet bölünmeleri ve sosyal çatışma zeminleri” ortaya çıktığını düşünür. Özellikle kendisini eğitim alanındaki uygulamalarda gösteren bu sorun, bir medeniyetin ben idrakiyle uyuşmayan kurumsal formel üstyapılar yaratırken aynı zamanda “tarihin akışını mekanik bir bilgi temeline indirgeyen jakoben tavrılara” da yol açar (Davutoğlu, 2018a, s. 59).

İnsan-tabiat ilişkisi

Galtung'un Batı insanının tabiat anlayışı olarak ele aldığı “insan tabiata hakimdir” önermesini kalkış noktası olarak belirleyen Davutoğlu, “ilk bakışta basit bir gerçekliğin ifadesi gibi görünen bu önermeyi” bir zihniyet prototipinin ana parametlerini sunan isabetli bir hüküm olarak görür. Bu önerme yol açtığı pratik sonuçlar açısından “sert bir ben idrakinin” tezahürüdür. Bu ben idraki de tıpkı biliş süreçlerinde olduğu gibi ontolojik bir yarılmaya sebep olmaktadır. İnsan kendisini, bir parçası olduğu doğadan

kopararak ona hükmeden bir varlık durumuna getirir. Bu “ontolojik kayma” sonucunda Batı, tabiatı kendi ekonomi politik icapları doğrultusunda metalaştırarak sosyolojik plandaki “ben-öteki” ayrımını “ben-tabiat” ayrımı biçiminde başka bir düzlemde sürdürmüş olur (Davutoğlu, 2018a, s. 59).

Davutoğlu, Batı uygarlığı nin tabiatla kurduğu ilişki biçimini geleneksel kadim medeniyetlerin yaklaşımıyla mukayese eder. Bu açıdan Batılı idrakin tam anlamıyla bir kopuş olduğunu düşünür: “tabiatı benin ontolojik varoluş zemini olarak bir ilahi lütuf gibi telakki eden” kadim medeniyetlerden farklı olarak Batı ben idraki, tabiatı kozmolojik ve metafizik bağlantılardan çözerek ele alır. Batı’nın tabiatı salt bir meta derekesine indirmesi şeklinde tezahür eden yeni ontolojik bakış, beraberinde epistemolojik bunalımı da getirmiştir. Bununla birlikte “sosyal mekanizmalar ile tabii mekanizmalar arasında bir bağımlılık ilişkisi” baş göstermiş ve tabiat, çıkar hesaplarının yürütüldüğü laboratuvara dönüşmüştür (Davutoğlu, 2018a, s. 60). Batı, kendi dışındaki toplumlara yaptığını tabiata da yapmak istemiştir. Yine; hakim, mütekebbir, benmerkezci bir Batı tasavvuru karşımızdadır.

İnsan-tanrı ilişkisi

Galtung’a ait değerlendirmelerden yola çıkarak sert batı ben idrakinin parametrelerini ele almayı sürdüren Davutoğlu (2018a), “Tanrının otoritesinden ideolojilerin ve devletlerin otoritesine geçişi aktörlerin değiştiği, yapının ise aynı kaldığı bir süreç” olarak gören önermeyi destekler:

Batı düşüncesinde ilahi olan ile doğal olan ve dini olanla seküler olan arasında yanan çatışma önce kategorik bir ayrıştırmaya, sonra da, ideolojilerin içi boşaltılmış ilahi alanı ikame etmesine yol açmıştır. Gerçekten de, Tanrı’nın iradesini temsil ettiği iddiasına dayanarak Tanrı adına diğer insanlar üzerinde hakimiyet kuran kilise dogmatizmi ile insanın bütün hayatını tek bir kaynaktan şekillendirmeye çalışan faşist ve sosyalist ideolojilerin söylem ve yöntemleri arasında insanın şahsiyeti ilgili haklarını yok sayan ciddi bir benzerlik ve süreklilik vardır” (ss. 63-64).

İnsan insan ilişkisi

Davutoğlu (2018a), Galtung’un eleştirilerini takip ederek insan-insan ilişkilerine dair Batı uygarlığı nin benimsediği yaklaşımı da eleştirir. Bu yaklaşıma göre belirli uluslar

başka uluslara, muayyen sınıflar da başka sınıflara göre üstündür:

Ari ırkın ilkel kast sisteminden sömürgeci zihniyetin meşhur ‘beyaz adamın misyonu anlayışına, Yahudilerin ve Almanların bir diğerini yok etmeye çalışan seçilmiş millet doktrinlerinden Huntington’un ‘Batı ve diğerleri’ şeklindeki kategorik ayrımındaki gizli seçilmiş medeniyet doktrinine kadar sadece seçilmiş bir grup insanı ya da topluluğu eşit gören gerçekte eşitsizlikçi bütün düşünce biçimleri bu zihniyetinyansımalarıdır (s. 65).

Tüm bunlardan sonra, Davutoğlu’nun Batı uygarlığı eleştirilerini detaylandırabilmek adına, Batılı ben idrakinin kurumsallaştırdığı modern Batıuygarlığının zihinsel-kültürel-politik yapısı ile çağı nasıl bir krize sürüklemekte olduğu sorusu sorulabilir. Batı’nın yönettiği dünyanın 21. Yüzyıldaki görünümü nasıl bir vaziyet arz etmektedir? Alternatif medeniyet çağrıları, alternatif paradigmalara dönüşürken İslam uygarlığını inşa etmeyi vazife edinen Müslüman entelijansiyanın dünyaya teklifi nedir? Bu türden sorular, Davutoğlu’nun 21. Yüzyılı nasıl okuduğunu açıklamaya da yardımcı olabilir.

Davutoğlu (2020); *Sistemik Deprem ve Dünya Düzeni: Dışlayıcı Popülizme Karşı Kapsayıcı Demokrasi* isimli eserinde Batı uygarlığının çıkmazlarını ifade eden “kriz medeniyeti” tanımlamasını derinleştirir. “Sistemik deprem” olarak isimlendirdiği gelişmeleri masaya yatırırken; tarihsel fay hatlarını harekete geçiren dört büyük “depreme” dikkat çeker. İlki Sovyetlerin dağılmasıyla oluşan “jeopolitik depremdir”. 11 eylül (2001) ve sonrasındaki ABD müdahaleleri “güvenlik depremine”, 2008 krizi “ekonomik depreme” ve nihayetinde Arap baharı ise “yapısal depreme” yol açmıştır. Modern Batı uygarlığı tam anlamıyla krizdedir. İçine hapsediği paradigma ve sahip olduğu ben-idraki onu bu krizler karşısında çaresiz bırakmaktadır.

Davutoğlu (2018) 21 yüzyılı tasvir ederken, öncelikle jeopolitik depremin sonuçlarına ve 21. Yüzyıla etkilerine odaklanır. Yine, hem Fukuyama hem de Huntington ile hesaplaşan bir medeniyet perspektifi geliştirir. Sovyetlerin dağılmasıyla birlikte dünya, tarihin sonuna değil, medeniyet dönüşümünü müjdeleyen gelişmelere gebedir. Tarihin sonu tezi gibi, medeniyetler çatışması tezi de izaha muhtaç bir iddiadır. Ukrayna-Rusya savaşı, ya da, Brexit gibi gelişmeler medeniyetler arası değil “medeniyet-içi bir çatışmaya” işaret etmektedir (Davutoğlu, 2018b, s. 21).

Medeniyetlerin son kertede çatışacakları faraziyesini yanlış bulsa da Davutoğlu, Batı ile

Batı dışı toplumlar arasındaki yeni karşılaşmanın medeniyet arenasında gerçekleşeceği fikrinde kararlıdır. Ona göre, Çin dünya ekonomisine ağırlığını koyarken aynı zamanda sahip olduğu ekonomik imkanları askeri bir güce de tahvil etme uğraşındadır. Özellikle Putin sonrası Rusya, yer altı ve enerji kaynakları, BM'deki etkin statüsü ve nükleer gücü ile Batı kampının karşısında mevzilenmektedir. Demografik gücünü ekonomik bir verime dönüştüren Hindistanı da yükselen küresel güçler arasında saymak mümkündür. Bununla birlikte Türkiye ve Brezilya gibi ülkeler bölgesel güçler olarak parlamaktadır. Kadim medeniyet havzalarının “tarihe dönüşü” yeni bir “güç dengesi” yaratmaktadır. Bu güç dengesinin merkezi Atlantik'ten Pasifiğe doğru kaymakta, Asyatik güçlerin yükselişi yeni bir medeniyet canlanmasını müjdelemektedir (Davutoğlu, 2018, s. 20).

Putin sonrası Rusya'da “artan Slav-Ortodos referansı”, Hindistan'da etkisini artırarak sürdüren gelenekçi eğilimler ve Çin Komünist Partisinin Konfüçyüs'e dönüşü bunun bariz işaretleridir (Davutoğlu, 2018b, s. 21). 21. Yüzyıl çoklu medeniyetleri müjdelemektedir. Her bir medeniyet birikimi kendi iddiasını ortaya koyarken kendi tarihsel kültürel müktesebatına yaslanır. Tarihinden kök alan uygarlıkların otantik kimliklerine yönelimleri ise onları ister istemez Batı uygarlığı ile karşı karşıya getirir. Bu karşılaşmanın dini mi, ideolojik mi olduğu/olacağı sorusuna medeniyet tartışması yeni bir bakış kazandırmıştır. Davutoğlu da karşılaşmanın, bir çatışmaya dönüşme zorunluluğu olmadan, medeniyet zemininde gerçekleşeceği inancındadır. Medeniyet; dini-kültürel unsurları içiren çatı kavramdır.

Davutoğlu (2018b, s. 19), yerli-mahalli medeniyet havzalarındaki canlanmanın yeni “güçler dengesinde” nereye oturacağını tartışır. “Havza” derken bu kavram ile “birçok jeopolitik, jeokültürel ve jeoekonomik hattın kesişerek oluşturdukları, iç stratejik bütünlüğe sahip bölgeleri” kasteder (Davutoğlu, 2017, s. 21). Batı uygarlığının görmezden gelmeye çalıştığı şey işte tam da, bu havzalardaki canlılıktır.

Kendi yerli mirasını evrensel bir teklife dönüştürme çabası içindeki alternatif medeniyet paradigmalarının yerleşik bir güç olarak Batı ile karşılaşmaları kaçınılmazdır. Kültürü tekelleştirmeye çalışan küresel Batı uygarlığı karşısında yerel medeniyetlerin çağrılarının marjinalleşme tehlikesiyle karşı karşıya olduklarını düşünür. Modernite karşısında devinim içinde olan yerel medeniyetlerin “tarihe geri dönerken”, Batı

uygarlığının “kültürel çoğulculuğu” reddeden tavrıyla karşılaştıklarını ileri sürer. Yerel medeniyetlerin ödevi buna karşı mukavemet göstermektir. Yeni güçler dengesinde bir ülkenin konumunu tayin edecek olan şey de işte tam da bu dirençte saklıdır. Çoklu kültürlerle karşı tahammülsüz olan Batı ben-idrakine karşı yeni bir ben- idraki geliştirilip geliştirilemeyeceği esas sorudur (Davutoğlu, 2017).

Böylece, Davutoğlu’nun da çağın icapları ve dinamikleri doğrultusunda geliştirdiği okuma tarzının “çokluk” dolayımında şekillendiğini söylemek mümkündür. Ben merkezci, mütehakkim, varlıkta-bilgide-değerde tek katmanlı modern Batı Uygarlığı yeni çağın kalıplarına sığmamaktadır. Jeopolitikteki büyük enerji boşalması, Pasifiğe kayan yeni jeostrateji/jeoekonomi yeni bir güçler dengesi yaratmaktadır. Tarihe-kutsala dönüş çoklu medeniyetler ve kültürler gerçeğini su yüzüne çıkarmıştır. Batı paradigması bu gerçeklik karşısında işlevsiz hatta yer yer çaresizdir. Davutoğlu da İslami endişe sahibi diğer aydınlar gibi bir çıkış-kurtuluş-diriliş arayışı içindedir. Bunun için Türkiye/İslam ve diğer kadim medeniyet birikimlerine düşen rol “çağın ruhunu” yakalamak ve yerli kalkış noktasını evrensel kılabilmektir. Tek-katmanlı Batı hegemonyasına karşı “çokluğun” paradigması devrededir.

Çıkış yolu

Davutoğlu (2018b) yerel medeniyetlerin küresel sisteme meydan okuduklarını ileri sürerken İslam medeniyetini tam da bu bağlama oturtur. Küreselleşme süreci ile ivme kazanan medeniyet dönüşümü çerçevesinde İslam dünyasının konumunu şöyle ifade eder:

“Köklü bir medeniyet birikimine sahip olan ve kendisi de derin ve kapsamlı bir medeniyet dönüşüm süreci yaşayan İslam medeniyeti, bir taraftan yaşanan küresel medeniyet bunalımına güçlü ben-idraki ile alternatif bir zihni açılım potansiyeline sahiptir, diğer taraftan ise ulusal, bölgesel ve uluslararası düzeyde karşı karşıya kaldığı sorunlar nedeniyle son derece kapsamlı meydan okumalarla yüzleşmek zorundadır” (s. 22).

İslam medeniyet birikimi Davutoğlu’na (2018b, s. 23) göre “küreselleşme ile birlikte karşı karşıya kalınan ontolojik, epistemolojik, aksiyolojik ve ekolojik krizlere çözüm teşkil edecek niteliklere sahiptir”. Ben-idrakinin ontolojik olarak yeniden inşası, insani bilginin epistemolojik olarak yeniden sınıflandırılması, değerlerin aksiyolojik olarak

yeniden tanımlanması, tarihsel muhayyilenin yeniden kurgulanması gerekmektedir. Yeni bir dünya düzeni bu parametreler etrafında kurulmalıdır (Davutoğlu, 2016, s. 17). Davutoğlu *Medeniyetler ve Şehirler* kitabında bütün bunlara “şehrin/mekanın yeniden tanzimi” parametresini de ekler. Yeni bir medeniyet inşası hayatın bütün alanlarına şamildir. Bu inşa; Batı uygarlığının hegemonyası ve paradigmasını karşısına almak durumundadır.

Sonuç olarak, Davutoğlu ben-idraki kavramı ile Batı ile Batı-dışı toplumlar arasındaki yapısal farka dikkat çeker gibidir. Her bir uygarlık havzası kendi otantik ben idraki ile müstesna bir nitelik arz eder. Modern Batı uygarlığı yeni gelişmeleri kabul etmek, yeni tekliflere açık olmak zorundadır. Çoklukta birliğe ulaşmanın ön şartı Batının kendini biricik olarak kabul eden, diğerlerini yoksayan bakıştan vaz geçmesi ile mümkündür. Türkiye tarihi İslami mirasıyla çağın ruhunasalim bir yön kazandırmaya adaydır.

Bir diğer İslamcı bir yazar olarak kabul ettiğimiz Teoman Duralı’nın modern Batı uygarlığına yönelik eleştirilerine de yer vermek yerinde olacaktır. Duralı; medeniyet konseptini çalışmalarında analiz birimi olarak kullanan ve modern Batı uygarlığını tahlil ederken onu İslam medeniyet tecrübesi ile de mukayese eden bir düşünür olarak öne çıkmaktadır.

5.3 Küresel Çağdaş Uygarlıkta Batı ve İngiliz Yahudi İttifakı

Teoman Duralı’nın İngiliz-Yahudi terkiibini küresel çağdaş uygarlık formu olarak nasıl ele aldığına geçmeden önce Osmanlı-Cumhuriyet dönemi boyunca Yahudiliğin Müslüman aydınlar nezdinde nasıl sorunsallaştırıldığına kısaca da olsa değinmek yerinde olacaktır.

1860’lı yıllardan itibaren Yahudilerin Filistin odaklı bir siyasi programa sahip oldukları görülmektedir. Özellikle İngiltere’de kurdukları cemiyetlerle Yahudileri koruma ve Filistin’i Yahudi vatani haline getirmeyi amaçlamışlardır. Bunun için Filistin’e göçler ve toprak alımları organize edilmiştir (Karaköse, 2018) Filistin’i yurt edinme projesi Siyonizm olarak adlandırılmış; Theoder Herzl, 1896 yılında Viyana’da Siyonistler tarafından lider olarak seçilmiştir. 1897 yılında Herzl Dünya Siyonist Örgütü’nü (World Zionist Organization) kurarak Basel’de bu örgütün ilk kongresini düzenlemiştir. Başkan seçildiği kongreyle, Siyonizm’i siyasi bir harekete dönüştürmüştür. Siyonist tehdit Osmanlı meclisinin de gündemine girmiş; ilk kez 1909’da Hafız Sait Bey’in girişimiyle

tartışılmaya başlanmıştır. Siyonistlerin Filistin göçleri yoğunlaştıkça, 1910-1911 yıllarında meclis konuyu yeniden gündemine almıştır. Doğal olarak, dönemin İslamcılar da Yahudiliği Siyonizm ve Filistin'in geleceği bağlamında tartışmışlardır. Örneğin, Filibeli Ahmed Hilmi Siyonizmi; İttihad-İslamülküsüne zarar veren sinsi ve yıkıcı bir cereyan olarak ele almıştır (Kanat&Özçelik, 2020). Dönemin en önemli İslamcı dergisi sayılabilecek Sebilürreşad dergisindeki Yahudi başlıklı yazılar İslamcıların endişelerini yansıtmaktadır. Dergide farklı zamanlarda kaleme alınmış, Abdülehad Davud'un (1919) *Hristiyanlık, Filistin'de Bir Yahudi Hükümetinin Teşekkülüne Müsait Midir* yazısı, yazarları belirtilmemiş olan *Müslüman Topraklarında Yahudi Hükümeti, Musevi Meselesi-İttihad-ı İslam Meselesi makaleleri ve Talat Paşa'ya ait (1918) Siyonistler ve Filistin'in İstikbali* başlıklı yazılar dönemin endişelerini ve konunun bağlamını yansıtmaktadır.

Siyonizm ve Filistin meselesi Müslüman aydınların gündemi olmayı sürdürse de İsrail'in kuruluşu (1948) ve iki kutuplu dünya konjonktürü tartışmalara farklı bir boyut kazandırmıştır. Erken dönem İslamcılarda, daha çok, ittihad-ı İslam dolayımında tartışılan Yahudilik; Necip Fazıl Kısakürek'te kapitalizm ve sosyalizm bağlamında da ele alınmıştır. İlgili bölümde değinildiği üzere o dönemin atmosferi İslamcılığı "bir üçüncü yol" şeklinde doktrine etmek isterken meseleleri kapitalizm-komünizm ekseninde tartışma eğilimi göstermiştir. Bu bağlamı, Kısakürek'in de Herzl 'i aracı/şahit kılarak oluşturduğu görülmektedir. Kısakürek (2019, s. 56) Theodor Herzl'dan şöyle bir pasajı iktibas etmiştir: "biz gerçek bir milletiz. Eğer düşersek, ihtilalci bir işçi sınıfı, ihtilal partisinin gedikli zabıtları oluruz. Eğer yükselirsek, paranın kıymeti de bizimle beraber yükselir". Necip Fazıl (2019), Herzl'in bu "tehdidinden", Yahudilerin kapitalizmin dekomünizmden dümenini tuttuğu şeklinde bir yorum çıkarmıştır:

Herhangi bir işşayı bile menfaatına ve siyasetine ayarlayıp fayda bulursa ileriye atan, kendisine zarar getirecek hiçbir sırrını ise ele vermeyen Yahudi, bu korkunç işşası ile beşeriyete, ister istemez kendisini himayeye mecbur olduğuna dair bir nota vermektedir: bizi düşürürseniz siz zarar edersiniz; zaten içtimai vahdetinize karşı bir silah olarak icat ettiğimiz Kominizmayı besler, birlik ve muvazenenizi yok ederiz! Eğer bizi yükseltecek oluşunuz, bütün iktisadi kıymetlerin nizamı olan para haysiyeti de bizimle beraber yükselmiş olur ve bu sayede siz faydalanmış bulunursunuz" (s. 56).

Kısakürek (2019, s. 57) Yahudi tarihinin devamlı bir “göç tarihi” olduğunu söylüyordu. Göç zorunluluğu yahudiye kıymetleri metallere sahip olmaya ve entelektüel sermayede uzmanlaşmaya zorlamıştı. Parayı elinde bulunduran Yahudi; parayı işleteceği pazarı bulmakta mahirdi. Bir devleti olmadığı için diğer uluslarla simbiyotik bağlar kurmak zorundaydı. Gadre uğrayıp kovulduklarında ise sığınacakları yeni limanlar arıyorlardı. İspanyol ve Portekiz topraklarını mesken tutuyor, oralardan kovulduktan sonra demiri Hollanda’ya atıyor; İngilizler ile ortak emeller etrafında birleşebiliyorlardı. İleri deniz kuvvetlerine sahip olmadıkları için bunu başka milletler vesilesiyle gerçekleştiriyorlardı. İngiliz filosunu Yahudi filosu haline getiriyor; İngiliz donanma gücü irtifa kaybettiğinde Amerikan gücüne de sızmayı başarıyorlardı (Kısakürek, 2019, ss. 67-68). Başkalarının imkanlarını kendi imkanları olarak değerlendirme kabiliyetine bu tarz tarihi tecrübeler neticesinde ulaşmış oluyorlardı.

Kısakürek (2019, s. 68) “seyyal” ve “göçebe” Yahudi’nin bütün uluslarla girdiği tarihi çıkar ilişkilerine rağmen hiç kimseyle imtizaç edemeyeceğini (kaynaşamayacağını) savunuyordu. Yahudi’nin bütün ittifakları muvakkat (geçici) idi. Çünkü, kendi çalışma vaziyetine ve çıkarlarına aykırı şartlar oluştuğunda kimsenin gözünün yaşına bakmıyordu. Kısakürek’in dönemi açısından temsil gücü yüksek sayılabilecek bu yorumlarını yeni yüzyıla girerken Batı tarihi ve dünya sistemi bağlamında ele alan bir isim ortaya çıkacaktı Teoman Şaban Duralı Yahudiliğin İngilizlikle girdiği simbiyotik ilişkiyi çağdaş küresel uygarlığı anlamada kilit hale getirdi.

Çalışmanın ikinci bölümünde Batı kavramının hangi tarihsel-semantik dönüşümlerden geçtiği kısaca ele alınmış; Batı (the West) konseptinin civilisation formunda nasıl kurgulandığına değinilmişti. Christendom’dan (Hristiyan alemi) Europe’a (Avrupa), oradan da the West (Batı) kavramına giden semantik süreç ele alınmaya çalışılmıştı. Bu tarihsel-kavramsal serencamın başka bir varyantını Duralı dağarcığında bulmak mümkündür. Teoman Duralı da Batı uygarlığının tarihsel süreçte nasıl oluşup evrildiğine odaklanmış bir düşündürdür. Duralı (2020a); Batı uygarlığının günümüze dek geçirdiği evreleri şu şekilde sınıflandırmaktadır:

Ortaçağ Hristiyan medeniyeti (476-1500)

Yeni çağ din dışı Avrupa medeniyeti (1500-1789)

Çağdaş İngiliz-Yahudi Küresel medeniyeti (1789’dan günümüze).

Bu sınıflandırma, Duralı'nın perspektifinden Batı (the West) kavramının geçirdiği aşamaları tanımlamaktadır. Bununla birlikte medeniyet kavramı ele alınırken gösterilmeye çalışılan Anglo-Fransız çizgilerin Duralı'nın Batı uygarlığı değerlendirmelerinde de yer aldığı görülmektedir. Duralı, yeni çağ din dışı Avrupa medeniyeti kisvesi altındaki Fransız bilincine dikkat çekerken; çağdaş İngiliz-Yahudi medeniyetinin Anglo-Amerikan köklerini ifşa etmektedir.

Osmanlı son dönem İslamcılarının daha çok İttihad-ı İslam ve Filistin'e Yahudi göçlerinin sebep olacağı muhtemel sakıncalar üzerinden ele aldıkları Yahudiliğe, Soğuk savaş şartlarında “üçüncü bir yol” arayan İslamcılar komünizm ve kapitalizm boyutunu da eklemişlerdi. Duralı'nın, bu izlekte, Yahudiliği nasıl işlediği, onu dünya sistemi ve uygarlık tartışmaları içinde nereye oturttuğu sorusu sorulabilir. Yeni çağa yeni bir teklifle seslenmek isteyen, İslam uygarlığının parametrelerini belirlerken de Batı'nın açmazlarına dikkat çeken Müslüman aydınlar için küresel çağdaş medeniyeti tahlil etmek öncelikli vazife gibi durmaktadır. Şimdi; Duralı'nın tetkiklerinin Kısakürek'in bıraktığı yerden devam eden, daha akademik ve hacimli bir çalışma örneği olarak okunup okunmayacağına bakılabilir. Duralı'nın da, çağdaş küresel uygarlık olarak ele aldığı İngiliz-Yahudi terkinin, İbrahim Kalın ve Davutoğlu gibi “tekçi-mütehakkim-hegemonyacı” yönlerine odaklanıldığı görülmektedir. Teklik-çokluk sorunsalını kalkış noktası olarak ele almak ve Batı'nın çokluk problemi karşısındaki aciziyetini billurlaştırabilmek için muhtasar bir şekilde de olsa yazarın referans kitabına göz atılmalıdır.

Teoman Duralı, çağdaş Batı uygarlığı'nın insanlık tarihi ve günümüz dünyası adına ifade ettiği anlamlar üzerine düşünen ve bu doğrultuda müstakil bir eser kaleme almış bir düşünürdür. Duralı, *Çağdaş İngiliz Yahudi Küresel Medeniyeti* (2000) serlevhali kitabında Batı uygarlığı'nı teşrih masasına yatırarak kendine mahsus grameriyle söz konusu medeniyetin ortaçağdan yeniçağa geçerken yaşadığı dönüşüme dikkat çekmiştir.

Öncelikle; Duralı'nın modern Batı uygarlığı tasavvurunu anlamak için “Batı” kavramını nasıl ele aldığını da bilmek gerekir. Duralı (2020, s. 122) “ezber” bir şekilde kullanılan “Batı uygarlığı” hakkında çok az kişinin etraflica bir bilgiye sahip olduğunu ileri sürerken, “Türkiye’de bunu en iyi bilecek bir varsa o da benim” diyecek kadar iddialıdır. Duralı (2020b, s. 382) “Avrupalı olmadığımız, hiçbir zaman da

olamayacağımızı benim kadar duyan, hisseden ikinci bir adam görmedim” derken de üzerine konuştuğu uygarlığın İslami değerlere nispetle kıymeti hakkında sarıh bir kanaate sahip olduğunu göstermektedir. Osmanlı’dan Cumhuriyete geçişe tanıklık etmiş ve aydın sayılabilecek efrada sahip bir ailede dünyaya gelmesi (Göçer, 2023, s. 118) onu Batı uygarlığı üzerine titizlikle düşünmeye sevk etmiş olmalıdır.

Her ne kadar Batı kültür havzasını çelişkisiz-çatışmasız mono-blok ve de su geçirmez bir yapı olarak ele almanın doğru olmayacağını savunsa da “çağdaş İngiliz Yahudi ittifakına” dayanan medeniyet tarzının bütün Batılı kültürleri aşan ve onlara hakim yapısı konusunda ısrarcıdır. Batı uygarlığının günümüzde azalarak da olsa devam eden egemenliğinin geçirdiği tarihsel evreleri ele alırken; bütün Batı toplumları adına benzer sonuçlar doğuran paradigmatik dönüşümün “Batı uygarlığı” diye ortak bir kümeden söz etmemizi yine de mümkün hale getirdiğine inanır.

Batı günümüze gelene kadar ortaçağdan belirli ve keskin bir kopuşun beraberinde getirdiği muayyen bir medeniyet tarzının karşılığı olarak isimlendirilir. Burada Batı, coğrafik olmaktan ziyade tarihsel şartların muhassalası olan zihinsel- kültürel bir oluşumun ifadesidir. Duralı, Modern Batı’nın Ortaçağ Hristiyan uygarlığından günümüzde büründüğü ekonomik politik forma evrimini iki aşamada ele almaktadır. Bunlar “Yeniçağ Dindışı Avrupa Medeniyeti” ve “Çağdaş İngiliz Yahudi Küresel Medeniyetidir”.

Ortaçağ’dan kopuşun iki aşaması olarak ele aldığı bu evrelerin ana hatlarını Batı uygarlığının aktüel niteliklerine tarihsel bir boyut kazandırma adına ortaya serer. Tam da burada, Batı uygarlığı ne intisap etme gayesi içinde olan Osmanlı-Türkiye modernleşmesini de bu çerçevede kritik ettiğine değinmek yerinde olacaktır. Duralı’ya (2022b, s. 359) göre İslam medeniyetinden Batı uygarlığı ne geçme iradesi çağdaş medeniyetin gelip vardığı yeri tespit edememe sorunuyla maluldür. Türkiye; “yeni çağ din dışı Avrupa medeniyetine” girmek gayretinde iken kontrol “çağdaş İngiliz Yahudi küresel medeniyetine” geçmiştir. Yani “demode” bir yol seçilmiş, illa Batılılaşılacaksa da “yanlış ata oynanmıştır”. Batıya eğilim tam da, Fransız kültürünün biçimlendirdiği din dışı Avrupa medeniyeti yerini 19. Yüzyıla doğru Londra merkezli İngiliz Yahudi uygarlığına bıraktığında ivmelenmiştir. Modern Batı uygarlığının gelişim evreleri tespit edilememiş, Batı denince bundan “Frengistan’ı” “Frenk” kültürünü anlayan Türk

aydını, Fransız harsının İngiliz Yahudi kültürü karşısındaki gerileyişini görememiştir. Modern Batı uygarlığını anlamak için Paris merkezli “din dışı Avrupa medeniyeti” ile onun yerini alan Londra merkezli “çağdaş İngiliz Yahudi medeniyetini” tanımak; ikincisi ile birincisi arasındaki süreklilik ve kopuşlara bakmak gerekirdi. Osmanlı devlet ricalinin bu durumu zamanında tespit edemediğini ileri sürer.

Duralı, evvela, “Yeniçağ dindışı Avrupa Medeniyeti” olarak isimlendirdiği dönemi betimler. Bu evrenin, Hıristiyan Ortaçağ uygarlığının doğal bir sonucu, devamı ya da varyantı olarak ele alınmaması gerektiğini ifade eder. İnsanlık tarihi açısından müstesna gördüğü bu aşamayı tarihsel açıdan bir tür “kopuş” olarak ele alır. Duralı’ya göre, “yeniçağ dindışı Avrupa medeniyeti” ruhban ile ruhban olmayan (laicus-clericus) arasında süregelen mücadelenin neticesinde, bu sorunun halline matuf olmak üzere ortaya çıkmış bir tür “pratik çözüm” olarak vücut bulmuştu. Tabi ki ortaçağ medeniyetinin yerini alan yeniçağ din dışı Avrupa uygarlığı bütün yan ve yönleriyle kendisinden neşet etmiş olduğu uygarlığın izlerini tamamen silmiş de değildi. “Yeniçağ dindışı Avrupa medeniyeti”, Ortaçağ Avrupa Medeniyetinden tevarüs ettiği bir takım hususiyetler taşısa da bambaşka ve kendine mahsus yeni bir uygarlık formu olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir (Duralı, 2020a, s. 22). “Tarihte ilk defa bir kültür din esasına göre” inşa edilmemiştir. “Yeni çağ Avrupa medeniyeti tümüyle din dışıdır” (Duralı, 2022b, s. 91). Yeniçağ Batı uygarlığı nin Ortaçağdan kopuşu simgeleyen en bariz boyutu, ona göre, mezkur uygarlık biçiminin “sahip olduğu dindışı” niteliklidir. Batı Avrupa’da neşv ü nema bulan yeni dünya görüşünün alameti farikası, “vahyi-ilahi” esaslara göre tanzim edilmiş sosyal hayatın yerini alan “akli-insani” esaslar etrafında kurulmuş “hümaniter- felsefi” nitelikli sistemdir (Duralı, 2020a, s. 23).

Duralı, yeniçağ dindışı Avrupa medeniyetinin kurucu-taşıyıcı niteliklerine de dikkat çeker. 15. yüzyıl İtalya’sında uç verip ardından Fransa başta olmak üzere, Batı Avrupa’ya taşan Rönesans hareketiyle başlayan yeniçağ Batı Avrupa medeniyeti, metafizik temellere dayalı klasik yapıyı terk ederek, bütün aşkın/müteal referanslardan azade, salt insan aklına dayanan bir zemin üzerinde yükseldi (Duralı, 2020a, s. 25). Batı Avrupa’da dinin paranteze alınıp kamusal hayatın kurucu unsuru olmaktan çıkarılması ile birlikte geçmişte eşi benzeri görülmemiş yepyeni bir dünya tasavvuru neşet etmişti (Duralı, 2020a, s. 28). Söz konusu dünya tasavvurunun bayraklaştırdığı aklın, evrensel ve genel-geçer olmak iddiası taşıyarak bütün insanlığa hitap etme amacı vardı. Asıl

gaye dünya egemenliğini sağlayacak hegemonik bir güce dönüşmekti.

Yeniçağ dindışı Batı uygarlığının yükselişi

Duralı; Yeniçağ dindışı Avrupa medeniyetinin zihinsel yapısını teşrih masasına yatırır. Mantık-mekanik ve matematik (3M) bu tasavvurun ana hatlarıdır; aklın gösterdiği “şaşmaz” yol, tabiri caizse insanlığı aydınlığa kavuşturacak sıratı müstakimdir”. (Duralı, 2020a, s. 59). Bütün yerel kültürler kendi mahalli-tarihi bağlamlarını ayrıca alıp insanlığın yeni amentüsüne tabi olmak durumunda kalmıştı. Aksi halde ortaçağın “bağnaz-karanlık” olarak tahkir edilen yüklerinden kurtulmak olanaklı değildi. Yani; Batı Avrupa kendi tarihi ve içtimai koşulları içinde kolonyal imkanların da ittirmesiyle ulaştığı aşamayı evrenselleştirerek mutlaklaştırmak istemişti. Daha yerinde bir ifadeyle, kendine mahsus olan tarihsel tecrübesini evrenselmiş gibi göstermişti. “Evrensel” değerler manzumesinin dışında kalanlar çağdaş medeniyetten nasibini alamamış “barbar” kavimlerdi.

“Her medeniyetin bir kültür merkezi vardır” diyen Duralı (2022, s. 101) yeniçağdindışı Batı Avrupa medeniyetinin merkez üssü olarak Fransa’ya, bilhassa Paris’e işaret eder. Bu medeniyetin kurucu filozofu ise ona göre Descartes’tir. Dünyanın (res extensa) “makinevari” düzende hareket eden vakıalardan ibaret olduğunu söyleyen Dekart, bunların da akla dayalı “mekanikçi” nedensel yöntemle ele alınması gerektiğini ileri sürüyordu. Dünyanın mekanikçi yöntemle tasavvuru bütün mistik, esrarengiz, sırda dayalı metafizik boyutların denklem dışında tutulmasını gerektirmişti (Duralı, 2021, s. 82). Duralı’ya göre bu aşamadan sonra Fransa, kültür öncülüğünü İngilizlere kaptırmıştı; nihayetinde Dekart sonrası Fransız’da sistem kurucu bir filozof ortaya çıkmamıştır (Duralı, 2020a, s. 141). Roger Bacon ile Ockham William’dan sonra “hayatta en güvenilecek tutamağın, algılarımızın değerlendirilmesinde elde edilen bilgi olduğu kanısını” sistemleştiren İngiliz deneyciliği; Birleşik Devletler, Kanada, Avustralya, Yeni Zelanda, Güney Afrika gibi “yavru vatanları” sayesinde yeryüzüne yayılmıştı. Duralı İngiliz deneyciliği ile Dekart mekanikçiliğini mezceden ismin Isaac Newton olduğunu düşünür (Duralı, 2020a, s. 82). Newton iki yolun kesiştiği kavşak noktasıydı.

Batı Avrupa; vahyi esaslardan koparılmış felsefi temellere dayalı yeni paradigmasını kurarken kendi “ethos”unu da bu paradigmanın ölçülerine göre şekillendirmişti.

Böylece, Duralı'ya göre, ahlak da mantığın-mekaniğin ve matematiğin kalıplarına dökülmüştü. İnsanın bütün duyuş, seziş, biliş süreçleri; tavır ve davranış örüntüleri mantık-matematik-mekanik koordinatlara göre ayarlanmış; hayatın bütün alanları bu ölçülere göre tanzim edilmişti (Duralı, 2020a, s. 59).

Yeniçağ dindışı Avrupa medeniyetini kendinden önceki medeniyetlerden farklı kılan şey, ifade edildiği üzere, bu medeniyette din ile kültürün insanlık tarihinde evvelceesine rastlanmadık biçimde birbirinden ayrı kategoriler olarak konumlanmasıydı. Din, bütün toplumsal yapıları birbirine bağlayan ana bağlantı noktası olmaktan çıkmış; kültürü oluşturan alt sistemlerden birine indirgenerek gündelik yaşamı biçimlendiren esas faktör olma niteliğini kaybetmişti (Duralı, 2020a, s. 90).

Duralı, orta ile yeniçağlar arasındaki geçişin sağlanmasında Galileo'yu bir tür “hudut direği” olarak öne çıkarır. Galileo ile birlikte, en azından teorik düzlemde, dünyevi ile uhrevi olan arasında artık kolay kapanmayacak bir yarıktan söz edilemeyecekti. Galileo bunu dört temel sav üzerinden gerçekleştirmişti: İlkin; Copernicus'tan devralınan kainatın dünya merkezli değil de güneş merkezli olduğu savını desteklemişti. İkinci olarak, Aristoteles kozmolojisinin ana postülalarından birisini teşkil eden “organik esaslı felsefik yaklaşımın” yerine “mekanik esaslara dayalı bir yaklaşım” geliştirmişti. Bunun neticesi olarak her şey mekanik mercekten görülmüş; mekanik süzgeçten geçmeyen kabuller hesaba katılmamıştı. Son olarak doğa olaylarının matematik dil ve yöntemle tasvirini sistemleştirmişti (Duralı, 2020a, s. 92). Galileo'nun temel savlarının Duralı'nın Yeniçağ dindışı Batı uygarlığının alameti farikası olarak gördüğü ve 3M şeklinde ifade ettiği matematik-mantık-mekanik vurgusunu içerdiği görülmektedir.

Teoman Duralı'nın asıl üzerine eğilmek istediği ve günümüz dünyasında da hala etkisi altında kaldığımızı iddia ettiği uygarlık biçimi ise “Çağdaş İngiliz Yahudi Küresel Medeniyeti” olarak adlandırdığı şeydir. Duralı, Ortaçağ'dan kopuşu temsil eden ve merkezinde İtalya ve Fransa'nın olduğu yeni çağ dindışı Batı Avrupa medeniyetinin devamı olan bu uygarlık tarzının ana bileşkelerinin Yahudilik ve İngilizlik olduğunu öne sürer: “Yeniçağ dindışı Avrupa medeniyeti, aslında kendisinden türemiş olan İngiliz-Yahudi medeniyetine karışmıştır (Duralı, 2020a, s. 109).

İngiliz- Yahudi işbirliğinin biçimlenişi

Duralı, Batı uygarlığının iki aşaması arasındaki farklardan önce süreklilik unsurlarına

dikkat çeker. Gerek yeniçağ dindışı Avrupa medeniyeti gerekse ondan türeyen çağdaş İngiliz Yahudi küresel medeniyetinin bulunduğu ortak zemin fizikötesini yok sayan materyal anlayıştır (Duralı, 2020a, s. 156). Hem dindışı Batı Avrupa medeniyetinin hem de Çağdaş İngiliz-Yahudi medeniyetinin yarattığı müfsit dünya görüşü ile insanlığı felakete sürüklediğini düşünen Duralı; “tarihte ilk kez, dünya şiiriyetinden; doğa bakırlığından, insansa masumluğundan olmuştur” (Duralı, 2020a, s. 170) diyerek modern Batı uygarlığı eleştirilerini sürdürür. *Çağdaş İngiliz Yahudi Küresel medeniyetini yer yer emperyalizmle eş anlamlı kullanan Duralı*, bu kültürün üç merkez ülkesi olduğunu söyler: “Anavatan İngiltere, yavru vatan ABD ile İslam aleminin yüreğine hançermişçisine saplanmış ziyoncu İsrail”. Ona göre, bütün yeryüzünün sevk ve idaresi bu merkez tarafından yürütülmekte; her şey bu üçlünden neşet eden değerler ve anlayışlar etrafında düzenlenmektedir. Bu üçlünün hiçbir kaide- kural-kutsal tanımadığını, dünyaya ve insanlığa hükmetmek için başvurulacak bütün yolları meşru gördüğünü savunur. (Duralı, 2020a, s. 160).

O halde, bu uygarlığın alameti farikası nedir diye sorduğumuzda, Duralı’nın ekonomik faktörleri ön plana çıkaran okuma biçimi göze çarpmaktadır. İngiliz-Yahudi teribini teşrih masasına yatıran Duralı, çağdaş uygarlığın ekonomi-politik dinamiklerini serimlemeye çalışır. Ona göre, 18.yüzyılın şafağında Yahudi sermayesini yedeğine alan İngilizlik, insanlığın kaderini belirleyecek yeni bir uygarlık oluşumuna öncülük etmiştir. Yepyeni özellikler gösteren bu fenomeni, muazzam boyutlar kazanan bu müstesna kültürel süreci, ana niteliklerinden ötürü “İngiliz- Yahudi” şeklinde bir teriple adlandırmıştır. Çalışmasının ana temaları olan İngiliz ile Yahudi terimlerini, muayyen bir kavmi ya da dini çevreye izafeten kullanmadığını söyleyerek İngilizlik ve Yahudiliği söz konusu kavimlerden çıkıp gelmiş kültür yapıları ve bunların çağdaş hayat ile dünyaya etkileri bağlamında ele almıştır (Duralı, 2020a, s. 27). Duralı için Yahudiliğin ve İngilizliğin ne anlama geldiğine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Tarihte eşi görülmedik şekilde “hem ülkü hem kan topluluğu” olan Yahudilik (Duralı, 2020, s. 139) temel bileşeni olduğu çağdaş İngiliz Yahudi küresel medeniyetine belirli nitelikler sunmuştur. 17. Yüzyılın ortalarından itibaren İngiliz’in doğal ortağı Yahudi’dir. Tarihi tecrübelerinden edindiği çıkarımlar ve pratik zekasının sağladığı avantajlarla egemenliğe giden yolun haritasını bulan Yahudi İngiliz’le simbiyotik bir ilişkiye girmiştir (Duralı, 2020a, s. 140). “Yahudi zihniyeti, müşrikler denizinde ortasında

mümin kalarak kendisini yapayalnız duymuştur” diyerek bu zihniyetin tarihsel toplumsal bağlamına dikkat çeken Duralı’ya göre, yalnız kalmanın ve başkalarının anlaşılmamanın yarattığı tedirginlik Yahudileri sürekli savunma konumuna itmiştir. “Ben” ile “öteki” arasına su geçirmez duvarlar girince bütün sevgisini kendisinde yoğunlaştıran Yahudi, ötekine şefkat ve merhamet göstermede cimrilemiştir. Bununla birlikte tanrının sevgili ve ayrıcalıklı kavmi olma duygusuyla kendisini her zaman haklı görmüş, başarılı bulmuş ve üstün telakki etmiştir (Duralı, 2020a, s. 136). “Yahudilerle İngilizler arasındaki tarihi ittifak bir menfaat izdivacıdır” (Duralı, 2022b, s. 126). İngiliz Yahudi terkinde İngilizler “üreten ve imal eden” taraf iken, Yahudiler bu işin “finansörleridir”. Kurdukları medeniyetin temel ideolojisi “mali sermayecilik” olduğu için “finans kapitalizmin finansını temin eden önemli ölçüde Yahudilerdir” (Duralı, 2022a, s. 94).

Kapitalizmin sanayileşme tarafını idare eden İngilizlik ise ayrıca mütalaa edilmelidir. Amerikalılık’tan farklı bir şey olmayan İngilizlik’in nazarında hayatın din dahil bütün veçheleri akılla tanzim edilebilir görülür. İngiliz için din “hayat pınarı olmaktan çıkıp maddi çıkar teminine koşulmuş araçtır” (Duralı, 2020a, s. 140). Duralı’da (2020a, s. 170) İngiliz Yahudi ittifakının İngiliz yakası Yahudi yakasına göre öncelik taşır. Çünkü Yahudiler, İngiliz yaşama üslubu ve düşünce biçimini benimsedikleri ölçüde “medeni” telakki edilir.

İngiliz ve Yahudi, dinin kar makzimizasyonu doğrultusunda araçsalalaştırılmasını sistemleştirseler de sahip oldukları dini arka planı gizlemeyi maharetle becerebilmişlerdir. Bilhassa Yahudiliğe dinamizmini kazandıran ana motif olarak dinin etkisi korunmuş iken; İngiliz ve Yahudi kendi dışındaki milletlerin dinle kurmuş oldukları hususi bağa şiddetle saldırarak başta Avrupa kıtası olmak üzere bütün yeryüzünde bu bağı koparmayı kendilerine vazife edinmiştir. Bu onların “siyasi ihtiraslarına gem vurabilecek baş maniyayı bertaraf etmeye” yönelik bir çabadır. Eşyanın boşluk kabul etmeyeceği gerçeğini göz önünde bulundurduğumuzda bu boşluk, onların iktisadi-siyasi emellerini gerçekleştirecek şekilde doldurulmuş; hakimiyetlerini perçinleyecek şekilde örgütlenmiştir. Artık dinin yerini İngiliz Yahudi medeniyetinin küresel tam hakimiyetini tesis edecek şekilde yanlı ya da düzmece karşıt ideolojiler almıştır (Duralı, 2020a, s. 143). Duralı, burada net bir biçimde bir tür “ikiyüzlülüğe” dikkat çekmektedir. Dini kendi varoluşunda ve egemenlik motivasyonunda başat bir

unsur olarak seferber eden yapının kendi dışındaki kültür dünyalarını dinleri ile kavgalı hale getirmeye çalıştığını düşünmektedir.

Sınırsız sermaye birikimi

Yeniçağ dindışı Batı Avrupa Medeniyetinin “dölyatağından” doğup serpilen Çağdaş İngiliz Yahudi küresel medeniyetinin ana ideolojisi, yazarımıza göre, liberalizm yani serbest sermayeciliktir. Bu medeniyet evvela kar zembereği etrafında teşekkül ettiği ve ana motivasyonunu kar maksimizasyonu olarak belirlediği için iktisadi esaslara yaslanan bir felsefi sistem olarak boy göstermiştir (Duralı, 2020a, s. 25). Yeniçağ dindışı Batı Avrupa Medeniyetinin “mantık-mekanik-matematik” bağlamda kurduğu akla dayalı hümaniter sistemden hürriyetçilik doğarken; bu hürriyetçilik fikri, İngiliz Yahudi ittifakında kar edilecek sahanın tespit edilip hangi biçimlerde işlerlik kazanacağına yoğunlaşmıştır. Hürriyetçilik ile sermayecilik İngilizlik ile Yahudiliğin ekonomi-politik temellerini oluşturmaktadır (Duralı, 2020a, s. 60). Ayrıca özgürlük düşüncesinin, pozitif dünya görüşü ile emperyalizmin kültürel-siyasi-askeri desteğine ihtiyaç duyduğunu savunan Duralı, pozitivizm kurulmadan ve emperyal bir boyut kazanmadan sermayeciliğin kurumsallaşmasının mümkün olmadığını iddia etmektedir (Duralı, 2020a, s. 143). Kendisinden önceki dindışı Batı uygarlığı nin mekanikçi-matematikçi- mantıkçı mirasını sürdüren çağdaş küresel uygarlık, İngilizlik ve Yahudilik dolayımında sermayeciliği ve sanayiciliği devreye sokarak yeni bir veçhe kazanmıştır (Duralı, 2020a, s. 59).

Yahudi asıllı mali kaynaklara dayanarak sermayecilik ideolojisine yaslanan İngiliz girişimciliği, kültürel-siyasal nüfuz alanını genişleterek emperyal-kolonyal özellikler gösteren egemen bir medeniyet halini almıştır (Duralı, 2020a, s. 29). İnsanın doğaya karşı cephe alması, her şeyi kar güdüsü etrafında, ekonomik kategoriler bağlamında ele alması ancak bütün metafizik atıf çerçevesinin askıya alınması ile mümkündür. Kendisinden türediği dindışı Avrupa medeniyetinin ayak izlerini takip eden çağdaş İngiliz- Yahudi küresel medeniyeti dünya egemenliği için ihtiyaç duyduğu meşruiyet zeminini dinin boşalttığı alanları dolduran ideolojiler setinde bulmuştur. Dünya tarihinin akışına yeni bir yön kazandıran şey tam da sözü edilen stratejik İngiliz Yahudi ittifakında aranmalıdır (Duralı, 2020a, s. 114).

Hem dindışı Avrupa medeniyetinin hem çağdaş İngiliz Yahudi küresel medeniyetinin

çarpıcı yönlerinin başında sistematik bilginin geldiğini ileri süren Duralı, bunun hikmet ve hakikat adına gelişim gösterdiğini sanmanın yanlış olduğunu ifade eder. Sistemleşmiş bilgi milletler nazarında rağbet kazanıp büyük ölçüde revaç bulmasını kazanma güdüsünün hayatın ağırlık merkezi haline gelmesine borçludur. Kazanma hırısı öyle boyutlara ulaşmıştır ki, ilk bakışta ekonomiyle uzaktan yakından ilişkili görülmeyen birçok unsur dahi iktisadi bir nitelik kazanmıştır: “Hayat bütün yanları, yönleri ve bircümle veçheleriyle” iktisadileşmiştir (Duralı, 2020a, s. 157).

Liberalizm ve alternatifleri diyalektiği

Peki, bu uygarlık hangi meydan okumalarla karşılaşmıştır? Alternatif arayışlardan hangisi ya da hangileri İngiliz Yahudi medeniyetinin yol açtığı felaketleri telafi edebilecek sıhhattedir? Batı uygarlığı içinde ele alınabilecek diğer kültürel-siyasal oluşumlar sadra şifa reçeteler sunabilmişler midir? Duralı’ya (2020a, s. 115) göre serbest sermayeciliğin karşısına çıkabilecek en olası meydan okuyuşun ortak mülkiyetçilik (komünizm) olabileceğini sezen İngiliz-Yahudi zeyrekliği, bu alternatifi kendi başına bırakmaktansa bizzat elleriyle kurgulamayı tercih etmiştir. Komünizm ideolojisi, ilk bakışta, her ne kadar liberalizmin karşıt ve düşman kutbu olarak görülse de aslında aynı tezgahta dokunan iki farklı kumaş gibidir. İngiliz-Yahudi stratejisi “hasmının” kendi olağan koşulları içinde oluşmasına imkan vermemek adına muhalefet boşluğunu da kendisi doldurarak serbest sermayecilik karşısındaki rakip ideolojileri böylece kendi çıkarları doğrultusunda manipüle etmiştir. Bu yolla sahici ve hakiki bir alternatfin ortaya çıkması engellenmiştir: “bununla çağdaş İngiliz Yahudi küresel medeniyeti, serbest sermayecilikten memnun değilseniz, buyrun işte, size seçenek ideoloji: toplumsuluk yahut komünizm demek istemiştir”. Komünizm-sosyalizm de serbest sermayecilik gibi, yeniçağ dindışı medeniyetinin temel parametrelerini oluşturan maddeci-mekanikçi dünya tasavvurundan esinlenerek biçimlenmiştir. Muhafazakarlığa karşı olup “ilericidir”. Serbest sermayecilik gibi “iktisadi ilahlaştırır”. Sosyalizm, kapitalizmin rakibi olmayıp tarihi maddecilik gereği devamıdır (Duralı, 2020a, s. 115). “Onunla ortak pınardan fişkırmış olup, aynı malzemeden imal edilmiş seçenek ideolojidir”. Görünüşteki keskin karşıtlığın sebebi sermayenin mülkiyetine ilişkin yaklaşım farkından kaynaklanmaktadır. Tabi bu karşıtlık görünüştedir. Her ikisi de son tahlilde İngiliz Yahudi ittifakının temel karar merkezi olan “farmasonluğun ana mahfillerinin denetimine” tabidir. (Duralı, 2020a, s. 125). Görüldüğü gibi, hem

liberalizm hem de komünizm çağdaş İngiliz Yahudi küresel medeniyetinin emzirdiği düşman kardeşlerdir (Duralı, 2020a, s. 115).

Duralı, Çağdaş İngiliz-Yahudi küresel medeniyetine karşı esas meydan okumanın romantik ve idealist dünya görüşlerinden beslenen faşizm ve nasyonel sosyalizmden geldiğini düşünür. Bunlar hem sermayeciliğe hem de toplumculuğa karşı sesini gittikçe yükselten tepkilerdi (Duralı, 2020a, s. 116). Mekanikçi-maddeci görüşün salt biçimsel akla dayanan kabullerini reddeden faşizm ve nasyonel sosyalizm, teknik rasyonaliteyi kritiğinin odağına yerleştiren, doğaya dönüşe çağıran, sezgi ve duyguyu insani melekeler arasında aklın yanına koyan romantik düşüncenin gözetiminde gelişti (Duralı, 2020a, s. 117). İktisattaysa, sert ve kırıcı rekabetçiliği durmadan kamçılayan sermayeciliğe karşı usta-çırak ilişkisi çerçevesinde gelişen daha küçük üretim ünitelerini öne çıkardı. Zanaata dayalı imalathaneler arasında dayanışmayı amaçlayan korporatistler temel iktisadi teşkilatlanmaları oluşturdu. Kısacası Nasyonel sosyalizm ve faşizm Kuzey Batı Avrupa’da 18.yüzyıl sonuna doğru iyice belirginleşen gelişmelere karşı tepkiydi (Duralı, 2020a, s. 117).

Burada, istitrat kabilinden, Duralı’nın, faşizm ve nasyonel sosyalizm ideolojileri arasındaki gördüğü farklara değinilebilir. Ona göre, Roma-Latin devlet anlayışının bağlandığı dil-kültür birliği kıstasını kendisine esas alan faşizm için ırk meselesinin pek bir ehemmiyeti yoktur. Önemli olan Latinceyi ana dil olarak benimsemek, Roma yaşama üslubuna sahip olmak ve Roma devlet fikrine tutkuyla bağlanmış olmaktır. Hangi soydan gelindiğinin bir önemi bulunmamaktaydı (Duralı, 2020a, s. 117). Nasyonel sosyalizm ise kendisine tepki olarak doğduğu serbest sermayeci İngiliz-Yahudi anlayışının birtakım esasa taalluk eden fikirlerini kullanmıştır. Bunların başında mekanikçilik ile onun türevi olan sosyal darwincilik gelir (Duralı, 2020, s. 125). “Böylelikle merkez karar mercii farmasonluk olan maddeci-mekanikçi- sermayeci İngiliz-yahudi zihniyetine karşı çıkıp savaş vermekle kendini tarih önünde yükümlü kılan milli toplumculuk, fikirce ve yöntemce karşı çıkıp savaş vermekle hasmının tuzağına düştüğünden daha baştan kendi sebep-i hikmetine aykırı tarzda arzı endam etmenin tragedyasını yaşar olmuştur” (Duralı, 2020, s. 124). Nasyonel sosyalizm, tepki olarak ortaya çıksa da, kapitalizm ile “onun yavrusu ve hembası komünizm kadar yeniçağ dindışı Avrupa medeniyetinin doğal ve zorunlu varisidir” (Duralı, 2020a, s. 152). Böylece, başlarken hak ve batıl kamplar arasında cereyan edecekmiş gibi duran

ikinci cihan harbi, sonuçta, “batılın batılla” savaşmasına sahne olmuştur. Kazanan batıl taraf ise, sermayeci İngiliz Yahudi medeniyeti ile müttefiki Bolşeviklikdir (Duralı, 2020a, s.124). Serbest sermayeciliğin materyalist kodlarından komünizm-sosyalizm neşet ederken, buna mukabil, maddeci- mekanikçi tasavvura tepki olarak da faşizm ve nasyonal sosyalizm doğmuştur. (Duralı, 2020a, s. 25). Yani İngiliz Yahudi medeniyetine karşı meydan okumalar da yazarımıza göre paradigma içidir ve gerçek sahici alternatifler olmaktan uzaktır.

Bu arada, Bolşeviklik demişken, Stalin’e ayrı bir parantez açan Duralı “İngiliz- Yahudi dünyasının başını belirli bir süre boyunca fena halde ağrıtabilecek” olan Stalin’i bir “hesap hatası” olarak değerlendirmektedir. “Ancak onun ölümünden otuz sekiz yıl sonra İngiliz- Yahudi sermayesi, kendine düzmece seçenek oluşturmak maksadıyla vücut vermiş olduğu sosyalizmi” tamamen denetim altına alabilmiştir (Duralı, 2020a, s. 125).

Bu medeniyetin içtimai, siyasi, iktisadi, kültürel açılardan birleşik ve bütünleşik bir sistem olarak bütün yeryüzüne yayılmasını olanaklı hale getiren teşkilatlanma biçimini de masaya yatıran Duralı, farmasonluğu öne çıkarır (Duralı, 2020a, s. 29). Burada akla gelebilecek bir soruya, İngilizlik ile Yahudilik arasındaki kurumsal bağın nasıl kurulduğuna da cevap verir: farmasonluk; “İngiliz ile Yahudi arasındaki irtibatı temin eden” bir tür bağ (Duralı, 2020a, s. 143) “Yahudilik ile İngilizlik arasındaki bir koridor gibidir” (Duralı, 2022, s. 96). Evvela 1789 devrimi ile Fransa’da köprü başı edinip oradan Avrupa’nın bir çok yerine yayılan, özellikle de sömürgecilik kanalıyla yeryüzünün hemen her tarafında gelişip serpilen İngiliz-Yahudi Medeniyetinin komuta merkezi farmason localarıdır. Bunlar, Lions ve Rotary gibi meslek kuruluşları ya da hayır dernekleri kisvesi altında serbest sermayeciliği bütün dünyada etkin düşünce haline getirmişlerdir. Bütün stratejisiyle farmasonluk İngiliz-Yahudi terkiibini doğuran dölyatağıdır (Duralı, 2020a, ss. 108-109). Duralı, İslamın adalet, hakikat gibi değerleriyle insanlığın umudu olduğunu, Batıya münhasır olan sömürgecilik ve ırkçılık gibi tahakküm araçlarına karşı bir başkaldırı olduğunu ihsas eder.

Duralı, incelediği uygarlığın İslam dünyasına yönelik yıkıcı tutumunu da değerlendirir. İngiliz Yahudi Medeniyeti, ona göre, askeri hakimiyeti ve siyasi egemenliği karşısında ayak bağı olarak gördüğü İslam dünyasının yeniden dirilme ve toparlanma ihtimalini ortadan kaldırmak için Osmanlı devletinin kontrolü altındaki toprakların taksimini ana

gündemi olarak belirlemiştir: “mezkur ihtimali gerçekleştirme imkanını bağrında taşıyan tek siyasi-iktisadi güç merkezi olan Osmanlı devletinin başı ve gövdesiyle ortadan kaldırılması” İngiliz Yahudi medeniyetinin istikbale yönelik sinsi emellerini gerçekleştirebilmesinin ön şartıdır (Duralı, 2021, s. 95). Sevres’de tasarlandığı şekilde Müslüman Osmanlının madden Orta Asya’ya sürülmesi gerçekleşmeyince, manevi varlığının imhası yoluna gidilmiş; kültürel dönüşümü gerçekleştirilip Batı yörüngesine oturtularak çağdaş İngiliz Yahudi Medeniyeti açısından sorun teşkil etmesinin önüne geçilmiştir. Osmanlı Müslümanı “dirimsel bir soykırıma” değilse de “kültürel bir soykırıma” uğramıştır (Duralı, 2021, s. 96). Dolayısıyla, Türkiye tarihi rolünden ve kimliğinden koparılmıştır.

Bütün bunları İngiliz Yahudi medeniyetin ve onun ekonomi politik zembereği olan hür sermayeciliğin dünyada rakipsiz kalma adına gerçekleştirmiş olduğu operasyonlar şeklinde mülhaza eden Duralı, olası bütün alternatif medeniyet arayışlarının daha yumurtadayken boğulmak suretiyle ortadan kaldırıldığını, İngiliz Yahudi değerlerinin küresel hakimiyetine meydan okuyacak bütün ihtimallerin seçenek olmaktan çıkartıldığını ifade etmektedir (Duralı, 2021, s. 97). İngiliz Yahudi medeniyetinin en çarpıcı ve sinsi numaralarından birisi, bütün dünyaya vazettiği yeni kıymetler manzumesine kendisinin riayet etmeme çelişkisidir: “başkasına verir talkımı, kendi yutar salkımı misali, ele güne cumhuriyeti telkin ederken meşruti hükümdarlığı pek ala kendisine saklamış, benzer kurnazlığı laiklik konusunda da göstermiştir” (Duralı, 2021, s. 104).

Çağdaş İngiliz-Yahudi Küresel medeniyetinin ana hatlarını bu şekilde ele alan Duralı, bu medeniyetle başta Osmanlı varisi Türkiye Cumhuriyeti olmak üzere bütün İslam aleminin nasıl bir ilişki kurması gerektiği hakkında da bazı mülhazalarda bulunur. Toynbee’nin kavramlarıyla ifade edecek olursak, Çağdaş İngiliz Yahudi Küresel Medeniyeti’nin meydan okuması (challenge) karşılığında Türkiye’yi yöneten kurucu kadronun nasıl bir cevap (response) verdiği hakkında bir değerlendirmede bulunur. Çalışmanın ilk bölümünde de değinildiği gibi Toynbee’ye göre, meydan okuyan güçlü medeniyetlere karşı varoluş mücadelesi veren toplumlar iki tür “cevap” verirler. Bunlardan ilki; Zealot olarak adlandırdığı tavidir. Meydan okuyan bir medeniyete karşı tehdit altındaki toplumun içe kapanarak ve bütün kültürel temaslardan kaçınarak gösterdiği uzlaşmaz tutumu ifade eder. Toynbee; Kuzay Afrika’da Senusileri ve Arap

yarımadasında Vahhabiliği buna örnek olarak gösterir. İkinci tür tepki biçimi ise Herodian tavidir. Herodian tavır, hakim ve galip kültürü taklit etmeyi esas alır. Hayatta kalabilmenin formülü, hakim medeniyete intisap ederek varlığını sürdürmek, busayede gücünü restore ederek yeniden yükselebilenin şartlarını yoklamaktır. Böylece, hakim medeniyeti sorgular vaziyette değil, ona eklemlenerek ve onun nimetlerine ortak olarak ayakta kalma çabası söz konusudur.

Duralı; Toynbee'nin mezkur kavramlarına benzer biçimde iki tarihi-siyasi kişiliği örnek göstererek medeniyetler arası kültürel alışveriş meselesini kavramsallaştırır. Bilge Han ile veziri azamı olan Tonyuluk arasındaki farka işaret eder. İki devlet adamı da içinde bulundukları açmaza cevaplar aramışlardı. Bilge Han, Göktürklerin maruz kaldıkları sıkıntıların üstesinden gelebilmek için geleneksel göktanrı inancını terk etmenin ve Burkancılığa tabi olmanın gereğine inanıyordu. Bu, savaşçı konargöçer bozkır kültürünü terk edip yerleşik Çin medeniyetine intisap etmek demektir. Tonyuluk ise, bütün bu değişikliklerin Türklüğün temsil ettiği değerler etrafında teşekkül etmiş olan içtimai-manevi hayatın köküne kibrit suyu dökmek anlamına geleceğine inanıyordu. Türklüğün şeciyesi ile kişiliğini ayakta tutacak olan bütün sütunlar devrildikten sonra geriye ne kalır sorusu Tonyuluk'un siyasi yönelimlerini belirleyen temel bir endişeydi. Çin medeniyetine intisap etmek Göktürk budununu bedenlen hayatta tutma adına pratik bir çözüm gibi görünse de bu seçimin ödeteceği manevi bedel ağırdı. Tonyuluk bir kavmin kültür değerleri etrafında maddi- manevi varlığını inşa edebileceğini savunuyordu. Onun, hükümdarı Bilge Han'dan ayrıldığı nokta “kültürün insan hayatında işgal ettiği olağanüstü öneme” dairdi (Duralı, 2021, s. 130).

Duralı, savaş meydanlarında kaybetmenin bir kültüre ödettiği ağır bedele dikkat çekerek bunun son kertede bir medeniyet meselesi/hesaplaşması olduğuna inanır. “Sorunu hasmının medeniyetini kabul etmekle çözemezsin” diyen Duralı, çözümü “düşünüp taşınarak kendi öz medeniyetini kurmak” şeklinde formüle eder. Asırlardır yaşanan sorun “Tonyuluk ile Bilge Han'ın görüş ayrılıklarında yatan sorundur” (Duralı, 2021, s. 130). “Taklit; teslim olmak, yok olmak demektir”. Çare, manevi kıymetlerin kaynağı olan öz medeniyet değerlerinin vahyin biçimlendirdiği aklın ışığında yeniden yapılandırılmasıdır (Duralı, 2021, s. 131). Bunun için günümüz Batı uygarlığı bütün yan ve yönleriyle analiz edilmeli; bu medeniyetin büründüğü aktüel İngiliz-Yahudi ittifakının temsil ettiği sistem bütün hurdalarına kadar incelenmelidir.

Duralı; alternatif medeniyet paradigmalarının devreye girmemesi durumunda insanlığın karşılaşacağı sorunlar konusunda uyarılarda bulunur. Çağımızın küresel İngiliz Yahudi medeniyeti ve onun doymak bilmez sermayecilik düzeni, seçeneksiz haldedir; bu hızla sürmeye devam ederse, insanlığın maddi ve manevi kaynaklarının kuruması kaçınılmazdır (Duralı, 2021, s. 114). Bununla birlikte “İngiliz Yahudi medeniyeti, bütün insanların milli, dini, ailevi, kısacası toplumsal kimliklerini silme ameliyesinde tek tip insan yaratma çabasıdadır” (Duralı, 2022a, s. 8). İngiliz Yahudi medeniyeti kayıtsız şartsız her şeyi kendi medeniyet biçimlerine indirgeme niyetindedir (Duralı, 2022a, s. 10).

Sonuç olarak, bu medeniyete karşı yegane anlamlı ve esaslı seçeneğin “İslam medeniyetinin yeniden ihyası” olduğu hususunda tereddüt göstermeyen Duralı, büyüsunü kaydeden dünyaya tekrar manevi bir soluk üfleyerek adaleti bütün dünyada tesis edebilecek biricik seçeneğin İslam medeniyeti olduğunu ifade eder: “maddiyatçı-iktisadiyatçı- bireyci çağdaş küresel İngiliz Yahudi medeniyeti ile onun temel ideolojisi sermayeciliğe görünür tek seçenek İslam’dan esinlenmiş maneviyatçı-toplumcu-dayanışmacı adli düzendir” (Duralı, 2021, s. 118). Bunun için “ tarihi Osmanlı kimliğinin doğal devamı olup Batı Avrupa camiası içinde yer almayan çağımızın Müslüman Türklüğü, tekrar manevi değerlerle temellenmiş bir adil iktisat nizamı oluşturarak” dünya uluslarına rehberlik edebilmelidir (Duralı, 2021, s. 115). Çağdaş İngiliz Yahudi medeniyetiyle İslam’ın imtizaç etmesi mümkün değildir; “Müslümanlık çağdaş medeniyetin taleplerine aykırıdır” (Duralı, 2022, s. 30). “Çünkü İslam, sömürüye, sömürgeciliğe, haksızlığa, zulme karşı mücadele demektir. İslam, İngiliz Yahudi medeniyetinin temel ideolojisi olan sermayecilikle kesinkes çatışmaktadır” (Duralı, 2022a, s. 8). Sermayeciliğe karşı “antikor” üretebilmenin yolunun yeni bir medeniyete zemin teşkil edecek olan “bir dünya görüşü oluşturmaktan” geçtiğini düşünen Duralı (2022a, s. 18), bu dünya görüşünün dine yaslanması gerektiğini ileri sürer. Türkiye için bu İslam dinidir. Zaten ona göre Türkiye özelinde “içinden İslam’ı aldığınız vakit geriye bir şey kalmamaktadır” (Duralı, 2020b, s. 43).

Sonuç olarak Teoman Duralı’nın da çağdaş küresel uygarlığın tekçi yapısına dikkat çektiği söylenebilir. Çalışmada gösterilmeye çalışılan “çokluk” ve “çok- medeniyetlilik” olguları karşısında tekçi-indirgemeci çağdaş küresel uygarlık Duralı tarafından da sigaya çekilir. Mezkur medeniyetin “kök paradigmalarını, anlamını, gelişimini ve

konumunu” (Dağ, 2016, s. 261) göstermeye; “pozitivist-mekanikçi ve indirgemeci” yaklaşımıyla çağdaş küresel uygarlığın insanı nasıl “tek biçimli” hale sokup denetim altına aldığını (Çapku, 2022, s. 15) anlatmaya çalışmıştır. Merhum Duralı; bütün farklılıkları ve alternatif arayışları yadsıyan çağdaş küresel uygarlığın mütehakkim yapısını masaya yatırır(Yıldırım, 2021, s. 667).

5.4. İslam Medeniyetinin Muharref Mirasçısı olarak Modern Batı Uygarlığı

Avrupalıların Haçlı seferleri aracılığıyla veya Endülüs üzerinden Müslümanlar tarafından üretilip geliştirilen bilim, teknik ve felsefe gibi değerleri alıp kendilerine mal ederek “Avrupa medeniyetini” tesis ettikleri şeklindeki iddia eskiden beri birçok yazar tarafından öne sürülmüştür (Vatandaş, 2023, s. 140). Bunun uç örneklerine bile rastlamak mümkündür. Kazanlı Musa Akyiğitzade *Avrupa Medeniyeti Esasına Bir Nazar* adlı kitabına “bugünkü medeniyetin temelleri Hz. Muhammed’in yaptıkları, hadisleri ve davranışlarından başka bir şey değildir” cümlesiyle başlamıştır. Osmanlının son dönemindeki şartlar dikkate alındığında, Akyiğitzade’nin böyle bir yoruma, Müslümanların Batı uygarlığı karşısında aşağılık kompleksi duymamaları adına müracaat ettiği söylenebilir (Türkoğlu, 2020, s. 214). Akyiğitzade’ye göre, Kuran ve sünnete dayanan İslam medeniyeti Avrupa’yı Orta Çağ’ın barbarlık ve cehaletinden kurtarmıştır. İslam medeniyeti olmasaydı Avrupa Orta Çağ karanlığında debelenmeyi sürdürecekti diye düşünür (Vatandaş, 2023, s. 140). Avrupa medeniyetinin temeli olarak İslam medeniyetini görme çabalarına bir diğer örnek Şemseddin Sami’dir. *Medeniyet-i İslamiye* adlı eserinde Batının çağdaş medeniyet formuna ulaşırken Doğu medeniyetlerinden birçok unsur aldığı görüşüne uygun olarak var gücüyle ve yoğun bir ikna çabasıyla mevcut Avrupa medeniyetine kaynaklık yapan İslam medeniyetinin özelliklerini ortaya koymaya çalışmıştır (Vatandaş, 2023, s. 144). Avrupa uygarlığının temellerindeki İslami mirasa odaklanan çalışmalara başka örnekler vermek mümkündür. Seyyid Ali Emir’in (1933) *İslamiyet’in Asriliği ve Avrupa’nın İslamlaşması*, Ahmet Gürkan’ın (1965) yazdığı *İslam Kültürünün Garbı Medenileştirmesi*, Haydar Bammat’a (1966) ait *Garp Medeniyetinin kuruluşunda Müslümanların Rolü* eserleri benzer bir iddia ile hareket eden çok sayıda eserden bazılarıdır.

Garp uygarlığının teşekkülündeki İslami mirasa dikkat çeken en önemli çalışmalar Fuat Sezgin tarafından kaleme alınmıştır. Sezgin (2019) Müslümanların miladi 7. Asırdan

itibaren bilimleri Yunanlılardan ve Hintlilerden aldıklarını ileri sürmekteydi. Ona göre, Müslümanların çok önemli bir meziyetleri vardı; bir kıymeti almaları ya da bir ilmi tedris etmeleri gerektiğinde aktarıcıyı/öğreticiyi kimliğine bakmadan hoca kabul ederlerdi. Çok geçmeden, yaklaşık iki asır sonra büyük bir atılım gerçekleşti. 850’den yaklaşık 16. Yüzyılının sonlarına kadar keşifler devam etti. Böylece Avrupa’daki bilim Müslümanların temelleri üzerinde yükseldi. Sezgin’e göre, Avrupa uygarlığı bir bakıma Müslüman uygarlığının devamı gibiydi. Bunun için Sezgin Batı uygarlığını “yabancı” bulmadığını ifade ediyordu. İslam coğrafyası dünyanın tam ortasında bulunuyor ve diğer tüm uygarlık merkezleri ile etki ve iletişim içindeydi. Senteze açık bir tecrübe edinmişlerdi. Çin, Hint, Afrika ve Batı ile ilişkiler neticesinde hem onlardan etkilenme hem de onları etkileme söz konusuydu.

Noel Malcolm (2019) *Useful Enemies* (Yararlı Düşmanlar) eserinde daha çok Osmanlı’nın Batı uygarlığının oluşumundaki etkilerine dikkat çekmekteydi. İstanbul’un fethinden 18. Yüzyıla kadar korku ve merak arasında salınan Batı Avrupalı yazarların Osmanlı’yı neredeyse saplantılı bir şey haline getirdiklerinden yola çıkıyordu. Osmanlı’dan korkuyorlardı; çünkü kendi Hristiyan Avrupalı kimliklerini tehdit altında hissediyorlardı; merak duyuyorlardı, çünkü muazzam gücünün dayandığı sosyal ve politik sistemi anlamak istiyorlardı. Özellikle 16. Yüzyılda kelimenin tam anlamıyla bir hayranlık söz konusuydu. Machiavelli, Bodin Montesquieu gibi yazarların fikirlerindeki Osmanlı-İslam etkileri bunun doğal sonucuydu.

Bütün bu çalışmalardaki temel argüman oldukça makul görünüyordu. Osmanlı- İslam dünyasının güçlü olduğu bir dönemde bir çıkış yolu arayan Batı uygarlığının bu muazzam güçten etkilenmemesi eşyanın doğasına aykırıydı. Ancak bu çalışmalar hangi amaca hizmet etmekteydi sorusu da önemsiz sayılmamalıydı. Batı Uygarlığının köklerinde İslami esaslar tespit etmek ya da Batı uygarlığını İslam uygarlığının varisi olarak görmek bazı sakıncalar içermektedir. Öncelikle Müslümanca bir endişe ile hareket eden bir zihin için Batı uygarlığının ifsat ettiği (bozduğu) ya da saptırdığı hakikatleri biraz gölgede bırakma sakıncası içermektedir. İsmail Kara’nın ifadesiyle bütün bunları “İslam’ı Batılılar üzerinden meşrulaştırma” literatürü olmaktan alıkoyacak olan şey nedir? İşte tam da burada, Tahsin Görgün önem kazanmaktadır. Onun modern Batı uygarlığına dair tespit ve eleştirileri İsmail Kara’nın dikkat çektiği şeye; İslam’ı Batılılar ve de Batı’yı İslam üzerinden meşrulaştırma sorunu karşısında ne ifade

etmektedir?

Tahsin Görgün'ün Batı uygarlığı mülahazalarına geçmeden evvel uygarlık- medeniyet fenomenine nasıl yaklaştığına bakılabilir. Görgün, medeniyet mefhumu üzerine düşünen ve bu vadide müstakil bir de eser kaleme almış bir yazardır. *“İslam-Batı İlişkileri Çerçevesinde Medeniyet Meselesi”* serlevhali çalışmasında, 19. Yüzyılda yaygın kullanımına kavuşan civilisation/uygarlık kelimesinin kısa bir tarihçesini sunarak çağrışımları üzerinde durur. “Batı Avrupalıların kullandığı manayı yani aristokratların yaşadığı hayat tarzını” ifade eden (Görgün, 2020c, s. 27) civilisation kavramını irdeler. Bu kavrama Batı'nın yüklediği anlamları masaya yatıran Görgün, uygarlık denilen “belirli bir yaşam formunun” modern Batı tecrübesine indirgenmesini eleştirir. Civilisation kavramının ideolojik bir silaha dönüştürüldüğünü savunan yazar, Batı'nın kendi “müstesna karakterini” vurgulaması ve Batı-dışı toplumlardan farkını ortaya koyması adına kurgulandığını ileri sürer. Bununla birlikte civilisation, sömürgeleştirme siyasetinin bir aracı olarak da seferber edilmiştir. Sömürgecilik “medeniyetin nimetlerinden faydalanmaları için” Batı-dışı toplumlara sunulmuş bir hediye gibi takdim edilmiştir. Batı, hem kendi halkını hem de sömürgelerindeki aydınları bu “masala” inandırmayı başarmıştır (Görgün, 2020c, s. 23).

Bu açıdan, Görgün'ün (2020c, s. 29) civilisation kavramını tarihselleştirdiği ve belirli bir konjonktüre isnat ederek Batı'ya has bir fenomen olarak ele aldığı söylenebilir. Yazarımızın medeniyet kavramını ele alma biçimine baktığımızda ise medeniyetin civilisation'dan daha geniş bir kavram olarak ele alındığı görülecektir. Görgün'ün sorduğu soru bu açıdan anlamlıdır: “acaba civilisation kelimesi kullanılmadan önce, medeniyet diye bir şey, yani insanların belirli bir düzen içerisinde yaşamaları, örfleri, adetleri, sofra adabından tutun da insanların birbirlerine karşı muamelelerindeki, nezaket kuralları ve incelmış davranış formları v.s. mevcut değil miydi?”. Hatta insanların daha öncesinde teknikte, teknolojiye mimaride kaydettikleri gelişmeleri nereye koymamız gerektiği sorusunu da ekler. Bu ve buna benzer sorulara verilecek cevap, Görgün'e göre bellidir. Medeniyet kadim bir kavram olarak insanlık tarihine mal edilmelidir. Batı uygarlığının “civilisation” şeklinde kurguladığı yaşam pratiği aristokratik görgünün 19. Yüzyıl şartlarında biçimlenmiş bir formu olarak Batı uygarlığına has bir olgudur. Görgün'ün civilisation konseptini, sınıfsal-tarihsel-coğrafik bir bağlama oturttuğu görülmektedir.

Görgün, İslam dünyasında henüz civilisation kavramının medeniyet kelimesi formunda bir kullanımı söz konusu değilken bile, adab-ı muaşerete dayanan, belirli bir şehir yaşamı içinde teşekkül etmiş, rafine ve incelmış bir hayat tarzının vaki olduğunu ileri sürer. Bunun etrafında Müslüman düşünürler tarafından belirli bir literatürün oluşturulduğunu ifade eden Görgün civilisation kelimesine takaddüm eden ve onu aşan kavramlar setine örnekler verir. Belirli bir yaşam tarzını ifade etmek için İslami literatürde “umran”, “nizam- alem”, dar’ül İslam” ve “edep” gibi mefhumların kullanıldığını ileri sürer (Görgün, 2020c, ss. 30-32).

Görgün, medeniyet kelimesinin 19. Yüzyıl içinde Batı Avrupa’da aldığı biçimi, yani civilisation’u, kritik eder. Kategorik olarak medeniyet terimine karşı değildir ancak medeniyetin Batılı bir sınıfın yaşam tarzına irca edilmesine itiraz eder. İnsanların bir arada yaşama tecrübesinin olağan bir sonucu olarak gördüğü medeniyeti tarihi bir gerçeklik olarak formüle eder. Medeniyet kurmak demek “diğer insanlarla birlikte yaşamak demektir” (Görgün, 2020c, s. 32). Toplum hayatının doğal bir sonucu ya da uzantısıdır. Teknik, teknolojik, ilmi, ticari, siyasi iktisadi çıktılarının toplamı medeniyet denilen hasılayı oluşturur. Medeniyet mevzusuna dair kendi görüşlerini özetle şu şekilde ortaya koyar:

Bir defa medeniyet dediğimiz şey batıya doğuya veya herhangi bir bölgeye has bir şey değildir. İnsanın olduğu her yerde medeniyet vardır. Medeniyetler farklı farklıdır. Böyle olunca Batı Avrupa’da yaşayan bir grup insanın kendi hayat tarzını diğerlerinden ayırarak ona ‘Medeniyet’ demeleri tarihin bir döneminde anlaşılması gereken bir hal olarak kabul edilmelidir; o kadar. Yani onu mutlaklaştırmak anlamlı değil. Diğer taraftan da insanlar medeniyet kurmadan varlıklarını sürdüremezler (s. 32).

Görgün’e (2021, s. 177) göre medeniyet, kendisini üç alanda izhar etmektedir: “bunlardan birisi mimari ve fiziki dünyanın imarı; ikincisi, toplumsal ve siyasi kurumlar ve nihayet üçüncüsü ilimler ve düşüncedir”. Medeniyet değişimine yönelen Türkiye’nin bu üç alanda Batılılaştığını ileri süren Görgün, mimarimizin, toplumsal ve siyasi kurumlarımızın, ilmi ve pedagojik formasyonumuzun tamamen Batılılaştığını, modernleştiğini söyler. Batı içimizdedir. Bir kültür ve yaşam tarzı olarak hayatın her alanına nüfuz etmiştir. O halde yazarımızın Batı uygarlığı ile modernizm kavramlarını nasıl anlamlandırdığına ve İslami olanla nasıl irtibatlandırdığına bakılmalıdır.

Görgün, “Batı” ifadesinden tarihsel olarak önce gelen “Avrupa” kavramını belirli bir zihniyet biçiminin karşılığı ve Modern Batı uygarlığının ilk aşaması olarak ele alır. Europe ve sonrasında the West (Batı) kavramlarının inşa ve icadındaki tarih yazımına dikkat çeker. Jack Goody’nin (2019), sahip olduğu her şeyi kendisine mal eden Batı tarih yazımını eleştirirken kullandığı “tarih hırsızlığı” ithamı tam da Görgün’ün peşine düştüğü şeyi tanımlamak için kullanılabilir. “Batı” kendini “hakim ve amir bir uygarlık” olarak takdim ederken sahip olduğu kıymetleri hangi kaynaklara isnat etmiştir? İslam’dan “aşırıdıklarını” el çabukluğu ile ört pas ederken hangi “numaralara” başvurmuştur? Ve son kertede, bütün bir tarih ve kimlik kurgusundaki “hırsızlık” nerelerde kristalize olmaktadır?

Modern tarih yazımının inşası

“Modern Avrupa genellikle Reform-Rönesans ile başlayan ve Roma-Yunan kültürü, Hristiyanlık esaslı bir oluşum süreci ve dünya tarihinde eşi benzeri görülmedik, biricik ve tamamen kendi iç dinamiklerinin neticesinde ortaya çıkan bir fenomen olarak görülmektedir (Görgün, 2020b, s. 158). Görgün, Avrupa merkezci bu kabulün tarihsel gerçeklikle örtüşmediğinin zamanla anlaşıldığını ileri sürer: “ancak son zamanlarda yapılan bazı araştırmalar, bir taraftan Avrupa’da Yeni Çağ denilen dönemin başından itibaren ortaya çıkan önemli birçok unsurun, Batı Avrupa toplumunun daha önceki tarihi tecrübesinin doğrudan bir neticesi olarak açıklamanın mümkün olmadığını” ortaya koymuştur. “İslam bilim ve kültüründen çok istifade edildiği” gerçeği artık su götürmez bir hakikat halini almıştır. “Mesela Yeniçağ’da Avrupa tarafından ilk defa keşfedilmiş olan bilimsel metodun aslında Roger Bacon tarafından İbnü’l Heysem’in eserlerinden yaptığı tercümeden ibaret olduğu” (Görgün, 2020b, s. 158) artık Batılı yazarlar tarafından da itiraf edilmektedir. II. Fredrich’in İtalya’da kurduğu üniversitelerin bilgi kaynağını da İslam kültürü teşkil etmiştir (Görgün, 2020b, s. 159).

Avrupa uygarlığının teşekkül sürecini ve sosyo-politik oluşumunu, varsayıldığı gibi sadece Batı içi dinamiklerle açıklamanın gerçekçi olmadığını vurgulayan Görgün (2021, s. 12) “başta Rönesans olmak üzere Reform ve bunlardan sonra ortaya çıkan mutlakiyetçilik ve 18. Yüzyılda nihai olarak Batı’ya bugünkü çehresini veren Aydınlanma’yı, Osmanlı devlet ve toplum düzenini dikkate almadan açıklamanın mümkün olmadığı kanaatindedir (Görgün, 2020b, s. 159).

Reform hareketini örnek gösteren Görgün, İslam inancında fert ile Allah arasında kilise tarzı aracı bir müessesenin olmadığını, bireyin yaratıcısı ile kimseye ihtiyaç duymaksızın doğrudan bir bağ kurabildiğini ve kutsal kitabın yorumunun herhangi bir “din adamı” sınıfının tekelinde olmadığını hatırlatarak tüm bunların Reform önderleri için pratik bir çözüm teşkil ettiğini savunur. Batı Avrupa birey ile tanrı arasındaki ontolojik ilişkiyi yeniden sorgulayarak bu ilişkinin kurumsallaşma biçimlerine yönelik yeni yorumlar geliştirebilmiştir. Böylece, Batı Avrupa’da vukubulan dini-kültürel-siyasi “büyük dönüşümün” perde arkasında Osmanlı-İslam etkileri görmezden gelinemeyecek kadar açıktır (Görgün, 2020b, ss. 168-172). Ancak Batı Avrupa’ya nihai formunu kazandıran şey, yine de orijinal bir terkiptir. Çünkü, Batı Avrupa Osmanlıdan aldıklarını aynen ve taklit ederek bünyesine dahil etmemiş onu kendi atılımı için bir imkan olarak görmüş; İslami mirası kendi kalıplarına dökmeyi başarabilmiştir (Görgün, 2020b, s. 173). Batı bileşkesindeki orijinalite unsurlarda değil onların oluşturduğu sentezin kendisindedir. Sorun sentezi teşkil eden unsurların “patentine” ilişkindir. “Hırsızlık” tam da burada başlamaktadır.

Görgün, Modern Avrupa Uygarlığının teşekkülünde Osmanlı-İslam etkilerinin izini sürmeyi sürdürür. “Batı için ‘modernin’, yani ‘yeninin’, İslam ve Osmanlı dünyasından istifade ederek üretildiğini ve dolayısıyla ‘yeninin’ bir taraftan İslam’ın tebliği ile, başka bir taraftan da mevcut ve etkin manası ile Osmanlı devleti ve onun düzeni ile irtibatlı olarak tahakkuk ettiğini” iddia eder (Görgün, 2021, s. 18). Reform hareketleriyle birlikte Avrupa’ya modern formunu kazandıran ve onu dünya egemenliği yolunda avantajlı hale getiren diğer hususları da masaya yatırır. Modern devletin oluşumunda da Osmanlı-İslam tecrübesinin tesirlerine dikkat çekerken modern devlet üzerine yazılmış kanonik metinlere işaret eder. Machiavelli’in, Jean Bodin’in ya da Thomas Hobbes’un yazdıklarında alenen ya da zımnen Osmanlı düzeninin tasvir edildiğini ileri sürer. Bu teoriler “uzaktan görüldüğü haliyle Osmanlı’yı esas alan bir siyaset ve toplum nazariyesini andırmaktadır” (Görgün, 2020b, s. 180). Bununla birlikte Aydınlanma olarak isimlendirilen dönem de Batı içi “bilimsel gelişmelerden daha çok, modern Avrupa’nın toplumsal ve siyasi olarak dönüştüğü veya dönüşümünün altyapısının oluştuğu bir dönemdir” (Görgün, 2020b, s. 180). Böylece, Batı Avrupa uygarlığının teşekkül süreci coğrafik-kültürel ve tarihsel etkileşimlerin bir parçasıdır.

“The West’in” şekillenmesinde İslami mirasın sahip olduğu katalizör rolü tespit etmek

önemlidir. Bununla birlikte Batı'nın, İslami mirasa borcunun ne olduğu sorusu kadar önemli bir soru daha vardır: Batı uygarlığı, İslami mirası nasıl olmuştur da İslami olmaktan çıkarıp ifsat etmeyi başarabilmiştir? Bu bakımdan, Batı uygarlığını, birçok şeyi borçlu olduğu İslam medeniyetinin sahih bir halefi kabul etmek mümkün müdür? Görgün, Batı uygarlığının “hakikatten sapan bir uygarlık” olduğunu ana sorunsalı haline getirir. Görgün, bahsedildiği gibi, dünya tarihi yazımındaki Batı merkezli sınıflandırmaları kritik ederek “modern dönem” ifadesinin de anlamını tartışmaktadır.

18. yüzyılda yazılan önemli dünya tarihi eserlerinde, antik dönemin İslamiyet'in tebliğiyle son bulduğunun ve modern dönemin İslamiyet'le başladığının yazıldığını tespit eder. Bunu temellendirenler, ona göre, hali hazırda “dünyada yaşanan her ne varsa bu haline İslamiyet'in tebliğinden sonra gelmiştir” demektedirler. Görgün, İslamiyet'in tebliğinden sonra ortaya çıkmış olan var oluş biçiminin, mevcut biçimlere temel teşkil ettiğini savunur: “dünyadaki bütün milletler, dinler vesaire ne varsa hepsi şu andaki şeklini İslamiyet'in tebliği edilmesi çerçevesinde kazanmıştır. “Modern” kelimesi tam olarak bunu ifade eder şekilde anlamlandırılır. Bu iddiaları desteklemek için Görgün, 62 ciltten oluşan *Universal History* eserini şahit olarak gösterir: “İngilizlerin hazırladığı bu dünya tarihi 1730'da neşredilmeye başlanıyor ve 1762'de tamamlanıyor. 18 ciltlik kısmı antik tarihe, geri kalan 44 kısmı ise modern döneme ayrılmış. Modern dönem de bu temellendirme ile birlikte İslamiyet'in tebliği ile başlıyor” (Görgün, 2020a, s. 126). Buna benzer ansiklopedik başka dünya tarihi kitaplarında da antik dönemin İslamiyet ile sonlandırıldığına dikkat çeken Görgün, böylece modern denilen kavramın, başlangıç zamanı ve içerdiği anlamlar açısından ilginç bir hal aldığını düşünmektedir. Bu yaklaşımı, modern kavramının odağında şekillenen ve Batı-dışı toplumları “geri” konumuna iten modern tarih yazıcılığına karşı entelektüel bir meydan okuma şeklinde yorumlamak mümkündür.

“Modern dönemi”, son tevhit dininin sahne alması ile başlatan Batılı yazarlarca kaleme alınmış tarih kitaplarındaki bakış açısının ne zaman değişmeye başladığı, tarih yazımının Batı merkezli bir kurguya ne zaman geçtiği sorusu burada anlam kazanmaktadır. Kırılma, Avrupa'nın hegemonik-emperyal sistemini kurmaya başlamasıyla çakışır. 18. yüzyılın başlarına kadar modern olanın İslami olanla eşanlamlı şekilde ele alındığını söyleyen Görgün, 18. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren bambaşka bir bakış açısının sahne aldığını dile getirir. Aydınlanma olarak adlandırılan

bu dönemde tarihe bir “ara dönem” uydurulur. Uydurulan bu dönemin adı “Rönesans’tır”. Rönesans’ın araya sokuşturulması ile birlikte Batı merkezli, kurgusal ve uydurma bir dönemlendirme ortaya çıkmış olur (Görgün, 2020a, s. 126). Görgün, Batı’nın İslami katkıları bypass edecek bir el çabukluğu olarak başvurduğu bu “çarpıtma” ameliyesini ifşa etmeye çalışır. Batı uygarlığı kendi “otantik-biricik kimliğini” kurmak için tarihi yeniden kurgulayarak “Rönesans” türünden gelişmeleri katıksız Batı icadı şeylermiş gibi pazarlamıştır. Bu saptırılmış yaklaşım, Batı’nın Doğu-İslam toplumlarına herhangi bir borcu olmadığını göstermek için öne sürülmüştür. Çünkü barbar diye tahkir edilen, “civilisation” adına sömürülen Batı dışı toplumlara “çağdaş” kıymetler atfetmek kolonyal mantığın dışındadır. Edward Said’in (2020) vurguladığı gibi kolonyal mantık da önemli olan “anlamak” değil, “anlamlandırmaktır”. Batılı çıkarlar doğrultusunda Batı-dışı toplumları “tanımlamak” onları hak ettikleri şekilde “tanımaya” tercih edilir. Oryantalizm böyle buyurmaktadır.

Yeni tarihsel dönemlendirmede Rönesans’tan sonra bir başka icat ise, Görgün’e göre, Roma İmparatorluğu’dur. Roma’nın Batı için önemli hale gelmesi ve tarihsel olarak belirli bir evreyi ifade etmesi İngiliz tarihçi Gibbon’un Roma ile ilgili yazdığı *Decline and The Fall of Roma Empire* isimli eseriyledir. Görgün’e göre Roma bu sayede “keşfedilmiş”, hatta keşiften ziyade uydurma temellerle “icat edilmiştir”. Foucault’nun “dispositif”i yine devrededir. Tarihsel bir anda acil bir ihtiyaca cevap aranmaktadır. Eric, J. Hobsbawn’nın (2006) “geleneğin icadı” olarak adlandırdığı şey Roma dolayımında tebarüz eder.

Batı uygarlığı, Roma’ya kaynak teşkil edecek kökleri ise “Grek mucizesi”nde bulmuştur. Fiktif Roma anlatısına benzer biçimde kurgulanan Grek dünyası da, Batı’nın bağlanacağı tarihsel halkalardan ilki olarak belirli bir ihtiyaca cevap verecek biçimde inşa ve icat edilmiştir. Grek ve Roma dünyasının icadı ve inşası ile birlikte Rönesans’ın da anlam çerçevesi kurgulanmıştır. Bu durumda, Batı’nın Rönesans ile doğuşu aslında bir “yeniden doğuştur”. Rönesans ile birlikte Batı, Grek köklerine dönmüş, Roma kültürünü yeniden canlandırmıştır. Böylece Rönesans; Grek-Roma kültürünün restorasyonundan başka bir şey değilmiş gibi lanse edilmiştir (Görgün, 2020a, s. 127).

Görgün, Batı merkezli yeni tarih okumasının evrelerini böylece sıralamış olur: Roma esaslı dönemlendirmeye göre Eski Çağ, Batı Roma’nın çökmesiyle, milattan sonra

dördüncü asırda bitmiştir. Doğu Roma'nın son bulmasıyla ise Orta Çağ sona ermiştir. İstanbul'un fethiyle de Rönesans başlamıştır. Bu sınıflandırmada Rönesans'ı Aydınlanma takip etmiş; Aydınlanma ise Fransız Devrimiyle yerini “modern dönem” diye ifade edilen bir evreye bırakmıştır. Modern dönemde ortaya çıkan yaşam biçimine ise “çağdaşlık” denilmiştir. Görgün; dikkatli bakıldığında “çağdaş dünyanın kavramsal zemini tarih üzerinde bir tasarruftan ibarettir” diyerek bu tasarrufu “geçmişin olduğundan farklı bir şekilde kurgulanması, yani geçmişin tahrifi” olarak ele almıştır (Görgün, 2020a, s. 127).

Görgün, bütün bu sınıflandırmalarda tarihi hakikatlerin Batı lehine çarpıtıldığı kanaatindedir. Bu çarpıtma, Müslümanların tarihteki kurucu rolünü örtbas etmeyi amaçlamıştır. Tarih yazıcılığı marifetiyle Müslümanlar yok sayılmış, Müslümanların Batı tarihi içindeki yeri görmezden gelinmiş, kültür ve medeniyete olan katkıları paranteze alınmıştır (Görgün, 2007, s. 50). Batının Müslümanlara borçlu olduğu her şey bir el çabukluğu ile gizlenmiş, bu değerlerin aslında Grek ve Roma kültürlerine, yani, yine Batı'ya ait oldukları iddia edilmiştir. Müslüman mirasını bypass geçmeye matuf olan bu tarihlendirme Batı'nın sahip olduğu her şeyden Müslüman katkısını ayıklayarak Grek kültürü ile çağdaş dönem arasında hayali ve kurgusal bir süreklilik yaratmıştır. “Kısaca Roma ve Grekler ile ilgili söylemin, çağdaş dünyanın İslam medeniyeti içinde oluşmuş, İslam medeniyetinin ikincil özellikleri olarak sayılabilecek felsefe, bilim, teknoloji, siyaset, hukuk ve toplumsal organizasyon gibi alanlardaki başarılarının Batı Avrupa tarafından üstlenilmesinden başka bir esası olmadığının üzerini örtebilme amacından başka bir anlamı yoktur” (Görgün, 2020a, s. 128).

Görgün, Batı uygarlığı eleştirilerinin de böylece çerçevesini sunmuş olur. Batı uygarlığı dünya tarihinin müstesna ve sıra dışı bir evresi değildir. Belirli bir birikimin üzerine gelmiştir. Bu birikimin İslami katkılar içermesi ise tarihsel olarak gayet tabidir. Bu durumda, Görgün'ün, Batı uygarlığını “mutlak öteki” olarak, İslam'a tamamen yabancı bir şey biçiminde ele almadığı söylenebilir. Batı uygarlığının içerdiği unsurların tahlili bu açıdan önem kazanmaktadır. Modern Batı uygarlığı; tarihin dışında, boşlukta, diğer din ve milletlerle kültürel alışveriş ve etkileşimlere kapılmaksızın teşekkül etmediğine göre, hatta, oluşumunda İslami mirası “tepe tepe kullandığına” göre bünyesinde taşıdığı unsurlar titizlikle tespit edilmelidir. Görgün; Batı uygarlığı içindeki Müslüman mirasına odaklanmayı bu açıdan önemser. Batı uygarlığı her şeyiyle reddedildiğinde, ona içkin

olan İslami kazanımlar da heba edilmiş olacaktır.

Reform hareketleri de dikkate alındığında Müslüman dünyadan alınan değerlerin beslediği kanalları sadece Katoliklikten ibaret görmeyen Görgün, bu süreçte hem Katoliklerin hem de onlarla hesaplaşan Protestanların bilhassa Osmanlıdan “aşırıdıklarını” kendi bünyelerine katarak güçlerini takviye ettiklerini düşünür. Ona göre, Kalvinizm’in ve Protestanlık olarak bilinen Luther’in yaklaşımlarına bakıldığında Müslümanlığın bariz etkilerini görmek mümkündür. Yani Batı, Katolik ve Protestanları içeren bütün cepheleriyle, ulaştığı yeni eşikte Müslümanlara çok şey borçludur. Bu kültürel borcu manen “ödememek” adına alacaklısını ve dahi borcun bizatihi kendisini inkar etmeye yönelmiştir (Görgün, 2020a, s. 132). Ona göre, Batıdaki süreç “insanlık tarihinde bir sapma, bir anomali teşkil etmiştir”. Görgün’e göre bu süreç bir sapma ve anomali içerdiği için kendi evrenine uygun bir biçimde ele alınıp incelenmelidir (Görgün, 2020a, s. 129).

Görgün Batı tarih yazımına yönelttiği eleştirilerden sonra Batı uygarlığına ana rengini sunan şeylere odaklanır. Öncelikli iddiası diğer İslamcı düşünürlerde de karşımıza çıkan “kriz medeniyeti” vurgusudur. Batı uygarlığının krizde olduğunu düşünen Görgün’e (2021, s. 141) göre krizin sebebi “mutlak ile olan irtibatı kopardıktan sonra, itibari gerçeklik ile olan irtibatın da koparılması; gerçekliğin tek boyutlu olarak” algılanmasıdır. Hakikat ile irtibatını koparan uygarlığın doğal olarak varlık ile de bağının kopması onu krize sürüklemiştir. “Kriz medeniyetinin” mümeyyiz vasıflarını kurcalayan Görgün’ün üzerinde durduğu belli başlı kavramlar ise, “sulh, ateşkes, siyasal, tahakküm, dost-düşman” gibi kavramlardır. Bütün kavramları birbirine bağlayan kavşak noktası ise Batı’nın “amir ve buyurgan” özelliğidir. Bunun ontolojik bir daralmaya yol açtığı, epistemolojik bir darboğaz yarattığı, aksiyolojik açıdan bunalıma sebep olduğu ve insanlığı manen bir krize soktuğu endişesi çağın birçok Müslüman aydını gibi Görgün’ün de gündemidir. Doğru bir tedavi ancak isabetli bir teşhisle mümkündür. Görgün modern Batı uygarlığının “açtığı yaraları” tahlil etmeye çalışır.

Görgün’e (2021, s. 137) göre Batı uygarlığı 18. Yüzyıl ile birlikte şekillenirken “insan insanın kurdurur” esası üzerinden bir çatışma ilkesine dayanmıştır; buna bağlı olarak hayata “ben ve öteki”, “dost-düşman” ayrımı muvacehesinde bakmıştır. Bununla

birlikte, Batı Avrupa tarihi, kendilerini belirli kurumlar aracılığıyla temsil eden çıkar gruplarının çatışma süreçlerinin sonucunda şekillenmiştir. İdeolojik, sınıfsal ya da dini nitelikler taşıyan çatışma süreçleri “sulh” ile değil “ateşkes” ile sonlandırılabilmiştir. Batı tarihinde sulh kavramı olmadığı gibi, barış da ancak Kant’ın rüyasını gördüğü bir şey olarak kalmıştır. Batı gerçek anlamda barışın tahakkuk ettiği ve bütün kurumlarıyla tesis edilebildiği bir yer olamamıştır. Batı, kendi içindeki çatışmaları çözerken bir değer olarak dünyaya ebedi bir barış veya sulh gibi kıymetleri değil, çıkar gruplarının kendi güçleri nispetinde paylarına razı oldukları “ateşkes” gibi bir kavramı hediye edebilmiştir (Görgün, 2020, ss. 132-133). Ateşkes kavramı tam da Batı’nın tarihsel serüvenine uygun bir biçimde işlev görmektedir. Evvelce feodal güçler arasındaki çatışmaları karara bağlayan antlaşmalar, daha sonra ulus devletlerarasındaki savaşları sonlandırmaya yaramıştır. Modern çağ veya Çağdaş dönem işte böylesi bir zemin üzerinde yükselmiştir.

Modernitenin siyasallığı

Modern ya da çağdaş dönemin ana karakteri “siyasal” olmaktır, siyaset merkezli olan bütün yapılar gibi güç ve iktidara bağlıdır. Görgün bunu “irade metafiziği” (Görgün, 2020a, s. 138) ve “toplum mühendisliği” olarak (Görgün, 2020a, s. 140) isimlendirir. “Siyasal nitelikler gösteren modern dünyada, hak güçlünün ve muktedir olanın lehinedir. Kendinde bir değer olarak değil, güç mücadelesinin bir sonucu olarak anlam kazanır (Görgün, 2020, s. 137). ”Modern veya çağdaş dünya, o halde, siyasetin her zaman son sözü söylediği, şartları oluşturduğu ve her şeyi belirlediği dünyadır” (Görgün, 2020a, s. 138). “Kendinde siyasal olmayan bir hayatı, Batı çıkarları çerçevesinde tanzim etmek, hayatı siyasallaştırmıştır (Görgün, 2021, s. 141). Batının içine düştüğü açmazlardan kurtulamamasının sebebi budur: “Batılıları başarılı kılan siyaset merkezli bakışın Batı’nın sonunu getirmiş olmasıdır” (Görgün, 2020a, s. 144). Çünkü “Batı Avrupa’nın yükselişi gibi düşüşü de siyasidir” (Görgün, 2023, s. 214). Batılılar bu ilkedan asla vazgeçemezler, çünkü varlıklarını sürdürebilmeleri için tahakküm merkezli durumun devam etmesi gerekmektedir. Bu durum Batının asla onsuz yapamayacağı “varlık zeminidir”. Batı bu çelişkiler yumağını çözemeyeceği için Müslümanları önemli bir görev beklemektedir: “O halde biz onların çelişkilerini de kavrayarak daha üst bir noktadan, hakikaten sulhun mümkün olduğunu görebiliriz” diyen Görgün (2020a, s. 145) gerçek ve kalıcı bir barışın Batılı çıkarlarla değil, İslami

esaslarla ihdas edilebileceğini savunur. Çünkü modern Batı uygarlığı “öteki” ile kurduğu ilişkide baskıcı ve ben-merkezcidir. Bu da çağdaşlığa içki bir marazdır.

Görgün, modernitenin/çağdaşlığın bütün özgürlük iddialarına karşı büründüğü tahakkümcü biçime dikkat çeker. Ona göre, çağdaş dünyayı yorumlamanın ilk şartı, çağdaşlığın ya da asli adıyla modernitenin karşımıza tam da “amir bir mahiyetle” çıktığını anlamaktır. Kendisini bir norm olarak dayatan çağdaş dünya, bu norm karşısında bireyleri kendisine tabi hale getirir. Kendisini “olması gereken” olarak idealize eden ve bu şekilde toplumlara takdim eden çağdaşlık, biçimlendirmek istediği dünyaya “ol diye” emretmektedir. Görgün (2006, s. 182) “tahakkümcü zihniyet” ile “metafiziğin terki” arasında bir illiyet bağı kurar. Metafiziğin terkedilmesinin sabite fikrinin son bulmasına yol açtığı kanaatindedir. Sabitesi olmayan tefekkür zamanla hakikat fikrini de aşındırmıştır. Hakikat fikrinin son bulmasıyla birlikte siyaset ve toplum da etik ve ahlaki sınırlarını yitirmektedir. Metafiziği/sabitesi olmayan “amir mahiyetteki” çağdaşlığın “normatif” nitelik göstermesi, kendisini emredici bir konumda görmesi, insanların isteyerek ya da istemeyerek bu durumu kabul ediyor olmalarına yol açmış ve bu durum zamanla kanıksanmıştır. (Görgün, 2020a, s. 122).

Görgün’ün; çağdaşlığın mütehakkim yapısından yola çıkarak sorduğu sorular Batı dünyasının yarattığı “illüzyona” dair önemli noktalara ışık tutmaktadır: “Onların bu konumda olması veya öylece algılanması veya öyle olduklarının zannedilmesi hatta öyle olmalarının tabii olduğunun düşünülmesi, onların kendinde değerli şeyler oldukları anlamına gelir mi? Çağdaş olanın kendisinde değerli olan herhangi bir unsur var mıdır? Yoksa mesele galipler ile mağluplar arasındaki bir taklit ilişkisinden mi ibarettir? Bu taklit ilişkisini bir hal olarak kavramak nasıl mümkün olacaktır? (Görgün, 2020a, s. 122).

Görgün, modern Batı uygarlığı ile eş anlamlı olarak kullandığı modernitenin mahiyetini de irdeler. Çağdaşlığın sahip olduğu normatif ve imperatif (emredici) özelliğe vurgu yaparak ahlaki cihetten değerini sorgular. Çağdaşlığın kendine ram ettiği dünya karşısındaki buyurgan konumu ancak belirli bir iktidar ilişkisi içinde anlamlıdır. “Çağdaş dünyanın” çağdaş olarak görmediği dünya karşısında aldığı ve belirli bir iktidar ilişkisini imleyen tavrı bu açıdan “siyasi” nitelikler taşır. Böylece Görgün, çoğunlukla sosyolojik bir olgu olarak ele alınan çağdaşlığın içerdiği politik cihetlere

dikkat çekerek Batı lehine işleyen iktidar düzenine işaret çeker. Bu iktidar düzeni, insanları tefekkürden alıkoyan, onları sadece “itaat” veya “isyan” seçenekleri arasında bırakan bir mantığa göre kurulmuştur. Bu ise hayatın çağdaşlaşma ile birlikte tam tekmil “siyasallaşması” anlamına gelir: “Yapılan her şeyin, gerçekleştirilen her fiil kadar gerçekleştirilmeyen her fiilin de bir itaat veya isyan anlamına geldiği, bunun diğer adının ise siyasallaşma olduğu” ifade edilebilir (Görgün, 2020a, s. 123).

Yine de, Görgün (2023b, s. 42), bütün arızalarına rağmen, içinde yaşadığımız Batı uygarlığı nden kendimizi tamamen soyutlayamayacağımızı söyler: “Batı bugün Müslümanların hiçbir şekilde yok sayamayacakları bir şekilde hayatlarının bir parçası haline gelmiştir”. Günümüz anlamının yolu Batı uygarlığını anlamaktan geçmektedir. Onu anlamadan modern uygarlığın yarattığı krizlere karşı çözüm bulmak mümkün değildir. Ona göre, yukarıda izah edilen siyasallaşma kipi bir tür var oluş biçimi olarak bütün toplumlar gibi bizim de hayatımızı derinden etkilemektedir. Batı uygarlığı maddi boyutlarıyla dışına çıkabildiğimiz bir medeniyet değildir: “şu anda kullandığımız, içinde yaşadığımız maddi medeniyet anlamında ne varsa bunların hepsi Batı’dır (Görgün, 2020a, s. 141). İçinde yaşadığımız maddi medeniyet tamamen Batılı özellikler gösterse de yine de kendimizi Müslüman olarak tanımladığımıza da dikkat çeker: “biz bu halimizle kaybolmuş, artık insanlığın geleceğinde müstakil varlığı ile etkin bir konum elde imkanını yitirmiş bir millet haline mi geldik, yoksa, Müslümanlığımızı muhafaza etmekle birlikte Batıyı içimizde taşımamız, aksine, bize en azından son iki yüzyılda kaybettiğimiz konumumuzu kazanma imkanı mı sağlıyor?” diye sorar (Görgün, 2020a, s. 142). Müslümanca bir endişe ile, Türkiye ve alem-i İslam’ın yükselişi adına, Batı uygarlığını bir tür manivela olarak ele alır. Kalın’ın “insanı uyandıran bir zehir” teşbihini benimser gibidir. İnsanlığın hali hazırdaki aktüel mirasını yok saymayı değil, ayıklayıp tashih etmeyi önerir. Ayıklama ya da tashih “seçmeci” bir vaziyet arz eder.

Kültür medeniyet ayrımında karşımıza çıkan tartışmayı biraz daha detaylandırdığı görülen Görgün, Batının maddi olanaklarını bir tür kaldıraç olarak kullanmanın gücümüzü tahkim eden bir takım imkanlar sunmuş olup olmayacağını tartışır. Yazarın kişisel kanaati bunun Müslüman toplumlara belirli avantajlar sağladığı yönündedir. Çünkü Görgün’e göre Batıyı içimizde taşımamız, onda bulunan makul ve makbul ne varsa tevarüs etme prensibine dayanır (Görgün, 2020a, s. 142). Çünkü Batılılar sahip

oldukları iyilikleri kendileri keşfetmemişlerdir. Görgün (2021, ss. 157- 157) Batının devraldığı uygarlık mirasına belirli açılardan katkılarda bulunduğunu düşünür. İslam medeniyetinden tevarüs edilen matematik ve empirik araştırma alanlarında gösterilen gelişmelerin sahiplenilmesi gerektiğini savunur. Ancak Batı'dan, kökleri İslami olsa dahi, alınacak şeyler konusunda seçmecedir. Mesela Batı'nın İslam mirasından faydalanarak geliştirdiği hukuk, siyaset ile hümanizm gibi alanları dejenere ettiğini, aslından kopararak hakikatine yabancılaştırdığını savunur.

Görgün, Batı ile olan bu alışverişi İslam geleneğinin bir süreği olarak ele alır. Ona göre İslam toplumlarının yapısal özelliği, yeni durumlara karşı gösterdikleri ihtiyatlı esnekliktir. Müslümanlar İslami esaslara aykırı olmamak kaydıyla buldukları güzellikleri eskiyi de muhafaza ederek bünyelerine aşılamışlardır. Görgün'e göre bu İslam medeniyetinin ayırıcı vasfıdır. Fıkıh ilminin teşekkülü sayesinde, cahiliye şiirinin bile tevhit süzgecinden geçirilerek değerlendirilmesi, tasavvufun muhtelif boyut ve aşamaları ile geliştirilmesi bu ayırıcı vasfa tarihsel örnekler sunmaktadır. Görgün, bugün Batı uygarlığı nin meydan okuması karşısında içe kapanan bir ürkekliktense, kendine güvenen kompleksiz bir tavrın Batı ile kurulan verimli bir temasa yol açacağı fikrindedir. Bu tavrın da İslami geleneğe daha uygun düşeceği kanaatindedir. Görgün için bu hususta önemli olan şey, öz benliğin muhafaza edilmesi ve yeninin bu benliğe uygun bir biçime dönüştürülebilmesidir. Bu vesileyle hem Müslüman dünyanın içinde bulunduğu sorunlara hem de modern dünyanın çıkmazlarına daha ufku geniş bir nazarla hal çareleri aramak mümkün olacaktır (Görgün, 2020a, s. 144).

Ehli kitap olarak Batı

Görgün (2020a, s. 154) aslında Batı Avrupa'da ortaya çıkan durumun son kertede “bir tür vahiy anlayışı ile irtibatlı olduğunu” iddia eder. Hatta Batı'nın “ genetik olarak İslam medeniyeti ile aynı kültürel genlere sahip olduğunu” bile ileri sürer (Görgün, 2021, s. 161). Ancak bu vahiy anlayışının bir süre sonra “süreçten koparak” insan tabiatı kavramını bile ıskartaya çıkartan bir tavra dönüştüğünü ifade eder. Söz konusu olan aynı genetik kodların bir çeşit mutasyonudur: “bizim Batı uygarlığı olarak isimlendirdiğimiz hadise, itidalini yitirmiş İslam medeniyetinden başka bir şey gibi gözükmemektedir” (Görgün, 2021, s. 161). İtidalden hangi açılarla sapıldığını da detaylandırır. Batı'da ortaya çıkan bu müstesna tavrın sonucunda insanın aşkın/müteal

varlık ile kurduğu metafizik bağı çözöldüğünü söyleyerek, tanrı ile irtibatını koparan insanın kendisine dair salim bir kanaat oluşturma imkanını da bu sebeple yitirdiğini düşünür. Yani vahyi esaslara dayalı metafizik temellerinden mahrum kalmış insanın kendine dair tefekkür dünyası da kuraklaşmıştır. Mutlak ile olan irtibatın koparılmasının Görgün'e göre bir diğer sonucu beşeri planda cereyan eden bütün yapıp etmelerin keyfi bir zeminde akıp gitmesidir. Mutlak varlıktan yüzünü çevirmiş olan insanın keyfilikten kurtulmak için verdiği her mücadele ancak "itibaridir". İnsan ancak kendisine referansla hakikati bulabileceği zehabına kapılarak "her şeyin riskli olduğu ve hayatın nihai olarak bir risk yönetimi haline geldiği" vehmine kapılır (Görgün, 2020, s. 154). Görgün'ün Ulrich Beck (2019)'in "risk toplumu" kavramına önem verdiği görölmektedir.

Görgün, Batı'da yaşanan tecrübenin haddi zatında vahyin mutlak anlamda terk edilmesi değil, anlam değıştirmesi, tahrif edilmesi anlamına geldiğini iddia eder. Burada İslamcı bir yazar olarak Görgün'ün asıl ilgi konusu, vahiy kavramındaki anlam değışikliğinin, İslam ile irtibatıdır. Bu meyanda, farklılaşmanın/tahrifin nerde başladığı ve nereye kadar sürdüröldüğü sorusu önem kazanmaktadır. Görgün bu soruya cevap olarak geliştirilecek perspektifin bize çözüm adına önemli bakış açıları sunacağını ileri sürer (Görgün, 2020a, s. 156). Ona göre, modern Batı denen fenomen "Batı Avrupa'da başlayan bir İslamlaşma sürecinin, akidevi boyutu eksik kalmış ve vahiy ile irtibatını kuramamış; bu sebeple formel anlamda İslam medeniyetinden istifade etmekle birlikte, muhteva olarak boş kalmış halinin, kendisini başına buyruk olarak varsayarak geldiği halden ibarettir" (Görgün, 2020a, s. 160). Nasıl ki İslam medeniyetinin teşekkölünde diğer medeniyet havzalarının katkıları yadsınamazsa, Batı uygarlığı nin oluşumundada İslam mirasının tesirleri inkar edilmemelidir. Ancak Görgün, İslam medeniyetinin Batı üzerindeki tesirlerinin mahiyetine özellikle vurgu yaparak, Batı'nın İslam dünyasından tevarüs ettiğı kıymetlerin metafizik temellerinden, vahyi bağlamından, aşkın niteliklerinden boşaltılarak entegre edildiğini ileri sürmektedir. Yani Batı, modernite ile birlikte kendi gücünü restore edip hegemonik bir merkeze dönüşürken Müslömanların insanlığa sundukları kazanımlara yaslanmıştır. Kendi meşrebince kurduğu sentez insanı tanrıdan ve kendinden uzaklaştırmıştır ve tam da bu sebeple bu sebeple tashih edilmelidir. Müslömanlara düşen görev ise, "yeryüzünün varisleri" olarak insanlığın mirasına sahip çıkmaktır. Gün itibarıyla, Batı kategorik olarak dışlanmamalı, temsil ettiğı değeler süzgeçten geçirilerek ayıklanmalıdır. Bunun için Batı Avrupalıların Müslömanlardan

aldıkları birçok şeyi asıl İslami kökleri ile irtibatlandırmak, esas hüviyetleri içinde kendi tarihi akışımızın bir parçası olarak tashih etmek gerekir (Görgün, 2020a, s. 169).

Görgün'ün düşüncelerinin İslamcılığın Meşrutiyet'ten beri bu hususta ki yaklaşımıyla paralel arz ettiği görülmektedir. “Hikmet mümünün yitik malıdır ve mümin onu nerde bulursa sahiplenmelidir” fehvasınca hareket eden Görgün de, Batı mirasından seçmece bir titizlikle istifade edilebileceğine inanır. Bu, ifade edildiği üzere, zaten haddi zatında Müslümanlara ait olanın kendisine iade edilmesi anlamına gelir; ayrıca, Batının insanlık mirasına katkılarının da sahiplenilmesinin Müslüman davranışına uygun düşmesi mucibince dir.

Modern Batı ve biz

Görgün, İslam dininin ve Peygamberinin de kendisini, kendisinden önceki dinlerin ve resullerin mirasçısı olarak takdim ettiğini örnek göstererek Batı ile kurulacak ilişkilerin nasıl olması gerektiği hakkında bir usul ortaya koymaya çalışır: “demek oluyor ki bir şeyin Batı'da bugün bulunuyor olması bizim onunla irtibatımızı müspet ya da menfi olarak belirlemez, belirlememelidir. (Görgün, 2020a, s. 170).

Görgün (2021); radikal bir şekilde Batı düşmanlığı yapmanın anlamsız olduğunu düşünür. Zira yukarıda özetlenmeye çalışıldığı gibi bu medeniyetin birçok şeyini İslami mirasa borçlu olduğu kanaatindedir. Bu sebeple “Batı uygarlığında içkin olan İslami unsurları titiz bir şekilde teşhis etmenin önemini vurgular. Batı'dan alınabilecek şeyler listesini de bu tarihsel gerçeklik ışığında ele almanın doğru olacağı düşüncesidir:

Türkiye’de Batı uygarlığı düşmanlığı, kendi kendine düşmanlıktan başka bir anlama gelmez. Türkiye’de Batı uygarlığı düşmanlığı, anlamsız ve saçmadır. Yani 19. Yüzyılın kültür ve medeniyet farkında esasını bulan ‘dost-düşman’ ayrımına dayalı siyaseti, günümüzde, özellikle Türkiye ile Batı arasında kültürel çerçevede anlamlı gözükmemektedir. Bu durum tabii ki devletler (mesela Almanya ile İngiltere ve Fransa) arasındaki ihtilaflar ve bunun üzerinden bazı devletlerin diğerleri ile düşmanca ilişkiler kurmadığı veya kuramayacağı anlamına gelmez. Ancak buradaki düşmanlık, tabiri caizse iyi ile radikal kötü arasındaki mahiyet farkından kaynaklanan uzlaşmaz bir düşmanlık değildir (s. 162).

Görgün'ün “bilginin İslamileştirilmesi” hakkındaki görüşlerini de bu bağlamda anlamak faydalı olacaktır. Bilginin İslamileştirilmesi tezlerinin “Müslümanların

yapamadıklarından geçinme veya üretmeden tüketme tavrının” bir karşılığı olduğunu düşünür. Görgün temel meselenin “Müslümanların katkıda bulunmadıkları bu dünyanın özelliklerinin neler olduğu ve bu özellikleri ile kabul edilip edilemeyeceği değil, mevcut şartlarda yeni bir dünyanın imarının yollarının aranması şeklinde olacaktır” (Görgün, 2020a, s. 176).

Sonuç olarak; Görgün’e göre İslam medeniyetinin münharif bir mirasçısı olarak kodlanan modern Batı uygarlığı fiktif tarih kurgusuyla kendi kimliğini inşa etmiş, bu kimlik içindeki İslami payı ise görmezden gelmiştir. Örtbas etmeye çalıştığı İslami unsurlarla kendi orijinal sentezini üreten Batı uygarlığının yazar tarafında “amir” ve “buyurgan” şeklinde tarif edilmesi önemlidir. Dost-düşman ayrımına dayanan “siyasal” yapısıyla Batı uygarlığı kendisi dışındaki dünyaya tepeden bakmaktadır. Bunun da günümüzde çiçeklenen yeni medeniyet hamleleri karşısında sorun teşkil ettiği ortadadır. Tahsin Görgün’den ilhamla şöyle bir yargıya varmak mümkün görünmektedir. Görgün’ün ifadesiyle “amir bir vaziyette” insanlığın karşısına çıkan ve sulh kavramına yabancı olan modern Batı uygarlığının çoklu-medeniyetler olgusuna salim bir cevap verebilmesi pek de mümkün görünmemektedir. Yapılacak şey, İslam mirasındaki ilmi ve fihhi derinliği amir modernliğin karşısında sadra şifa bir seçenek kılabilmehtir. Alternatif paradigmalardan biri haline gelmek kendi yerli-mahalli karakterini evrensel bir seçenek haline getirebilmekle mümkündür. Allah’ın ayetleri hükmündeki kevnî çeşitlilik unsurlarını “birlik” içinde ve sulh ile bir arada tutabilecek imkanlar Türkiye aydınının harcıdır.

Batı uygarlığının sulh kavramına uzak olması onun diğer toplumlarla barış içinde bir arada yaşamasının önünde engeldir. İslam mirası ise sahip olduğu müktesebat ile buna adaydır. Çokluk problemi sadece felsefik bir tartışma deil yeni çağa mührünü basan bir realitedir. Yeni medeniyet dirilişleri, Batı dışı toplumların yükselen sesi bunu teyit eden gelişmelerdir. Batı uygarlığını her şeyiyle yok saymak, Batı’nın bir uygarlık aşaması olarak teşekkül ederken kullandığı bütün malzameleri de görmezden gelmek demektir. Batı denilen bileşkenin içerdiği İslami unsurlar dikkate alınmalı, Batı’nın bazı alanlarda insanlık gelişimine yaptığı katkıların da hakkı verilmelidir. Görgün, Batı uygarlığının kendini takdim ederken başvurduğu “numaralara” dikkat çekerken işinperde arkasına da ışık tutmaya çalışır. Günümüz sorunlarını İslami bir nokta-i nazarla çözmeye çalışmak Batı ile mümbit bit alışverişi de gerekli kılar. Batının çokluk karşısındaki acziyetinde

İslami mirası devreye sokmak için Batının gelişim süreci dikkatle ele alınmalı ve nelerin sürdürülüp geliştirileceği nelerin i skartaya çıkartılacağı hesaplanmalıdır. “Eşyada ibaha esastır” fıkıh düsturu kaidesince hareket etmek, iyi ve doğrunun nereden gelirse gelsin etkisine açık olmak demektir. Tahsin Görgün’ün son tahlilde önerdiği şey Kalın’ın “insanı uyandıran bir zehir” şeklinde tanımladığı Batı uygarlığı ile etkileşime açık olma çağrısıdır. Ancak bir ön şart ile; kendi sabitesine karar vermiş, benlik ve kişiliğini bulmuş/kurmuş olan bir toplum olarak.

Aşağıda, bir başka İslamcı akademisyen Recep Şentürk’ün modern Batı uygarlığı değerlendirmeleri ele alınacaktır. Şentürk, modern Batının tüm iddialarına rağmen açık bir toplum örneği göstermediğini savunur.

5.5. Kapalı bir Toplum Örneği olarak Modern Batı uygarlığı

İbrahim Kalın için Molla Sadr’ın önemine ilgili başlıkta yer verilmişti. Kalın’ın Molla Sadr metafiziğini ön plana çıkaran yaklaşımına benzer tavrı Recep Şentürk örneğinde görmek mümkündür. Şentürk’ün yaklaşımlarına kavramsal-düşünsel bir derinlik veren tarihi figür İbn Haldun’dur. Haldun’un Şentürk için “bir medeniyet düşünürü olarak” nasıl ele aldığı ve “çoklu-medeniyetler” sorununda Batı uygarlığı karşısında ne ifade ettiğine geçmeden evvel Haldun’un farklı dönemlerde nasıl “sorunsallaştırıldığına” kısaca değinmek yerine olacaktır. Böylece Haldun’un Şentürk’e gelene nasıl görüldüğü hakkında bir fikir edinilebilir ve Şentürk’ün katkıları ayırt edilebilir olacaktır. Bu başlıkta, münhasıran Şentürk’ün Haldun okumasını ele almasa da yazarın yorumlarında bu odağın dikkate alınması gerektiği önerilmektedir.

İbn Haldun ve uygarlık meselesi

Cemil Meriç (2013, s. 68) “Doğunun en orijinal mütefekkeri” olarak kabul ettiği İbn Haldun’un bir halefinin/şakirdinin/ardılının olmamasından yakınır (Meriç, 2013, s. 69). Ancak bir takım çalışmaların da gösterdiği gibi, Haldun uzunca bir süre Osmanlı-Müslüman aydınının ilgisini çekmiş bir isimdir. Hilmi Ziya Ülken (2014, s. 12) Osmanlı’da İbn Haldun’un tarih felsefesine gösterilen yakın ilgiden bahsederken; Katip Çelebi, Naima ve Cevdet Paşa örnekleriyle Haldun’a gösterilen ilgiye işaret etmektedir. Haldun’un Osmanlı mütefekkirlerine olan etkisinin daha detaylı bir dökümünü ise yakın zamanda Ejder Okumuş çıkarmıştır. Okumuş (2009, ss. 13-14) *Osmanlı’nın gözüyle İbn Haldun* adlı çalışmada, Osmanlı’nın zayıflama sürecini idrak etmesiyle birlikte,

devlet adamlarının, ulemanın, tarihçilerin bu zayıflamanın sebepleri üzerine düşündüklerini; zayıflamanın bir çöküşle sonuçlanmaması için de İbn Haldun'a eğildiklerini öne sürmektedir. Katip Çelebi, Naima, Taşköprülüzade, Hayrullah Efendi, Cevdet Paşa vs gibi Osmanlı münevverlerinin Mukaddime'yi kaynak olarak kullandıklarını yazmaktadır. Haldun, zamanın “acil ihtiyaçları” doğrultusunda bilhassa tarih felsefesi cihetiyle sorunsallaştırılmıştır.

Haldun'un “çöküş dönemi” aydınları tarafından öne çıkarılan bir isim olduğu görüşünü savunan Cengiz Tomar (2006) ise Haldun'un Arap dünyasındaki etkilerini ele almıştır. Yazarın çok önemli iki hususa dikkat çektiği görülmektedir. İlki; Haldun'un neredeyse her dönem ve kişi tarafından “yeniden icat edildiği” gerçeğidir. Arap kültür hayatının neredeyse bütün cereyanları Haldun'u kendi fikirlerinin meşru kaynağı haline getirmek için çabalıyorlardı. Haldun kah “Arap milliyetçisi”, kah “Arap düşmanı oluveriyordu”. Mukaddime, farklı okuyucularına akli rehber edinen bir aydınlanmacı ya da hurafelere batmış bir bağınaz olarak bile görünebiliyordu. Arap dünyasında sol yükseldiğinde ise Haldun bu sefer sosyalist bir perspektiften okunuyordu. Tomar'ın dikkat çektiği ikinci önemli husus ise Haldun'un ölümünden sonra kendisine yönelik Arap dünyasındaki kısa süreli ilginin 19. Yüzyıla kadar gösterdiği kesintiydi. Asıl patlama 19. Yüzyıl sonrası yaşanmıştı. Bunun sebebi yazara göre Memlûk devletinin Osmanlılar tarafından yıkılmasıydı. Bu gelişmeden sonra “tarihçiliğin eksenini” Suriye ve Mısır'dan İstanbul'a intikal etmişti. Kahire artık bir devletin başkenti değil, Osmanlı İmparatorluğu'nun bir eyaleti idi. Tarihçilik maddi anlamda sarayın patronajına ihtiyaç duyduğu için Arap eyaletlerinden önemli bir tarihçinin çıkması zordu. Saraya yakınlık İstanbullu tarihçilere avantaj sağlamıştı; “dolayısıyla İbn Haldun ve Mukaddimeyi tetkik etme görevi de onlara düşmüştü” (Tomar, 2006, s. 9). Haldun; İslam aleminin kültür ve siyasi merkezi konumuna geçen İstanbul'a mal olmuştu. Arap coğrafyasında Haldun'un “yeniden icadı”; 19. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin krizde, Arap milliyetçiliğinin ise yükselişte olduğu döneme rastlamaktaydı (Tomar, 2006, s. 10). Sonrasında, Osmanlı'nın çöküşü ve Arapların kopuşu gerçekleşince Haldun'a olan ilgi de azalmaya başladı. Bu yıllarda yapılan araştırmalar, Haldun'u, başta sosyoloji ve tarih usulü olmak üzere Batılı ilimlerin temellerini atan kişi olarak selamlıyordu. Haldun bu sefer de Batı'nın Doğulu hocası olarak “icat ediliyordu”.

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (1953) *İbn Haldunizm* isimli makalesinde buna dikkat

çekerek 15. asır Osmanlı döneminden bu yana “Halduncu fikirleri” sınıflandırmıştı. Fındıkoğlu; “Haldunizmi”; Batı ile temastan evvel ve Batı ile temastan sonra şeklinde ikiye ayırıyordu. Ona göre, birinciler doğrudan, ikinciler ise Batılı görüşlerle kavranmış bir “öncü sosyolog” olan İbn Haldun’dan etkilenmişlerdi. Haldun devrin konjonktürüne, kendisine eğilen araştırmacıların eğilimlerine göre yeniden icat ediliyor; herkes Mukaddime’den ihtiyacına göre sonuçlar çıkarıyordu.

Haldun’a son zamanlarda daha çok “bir medeniyet düşünürü” olarak başvurulduğunu söylemek mümkün görünüyor. Medeniyet düşünürü olarak öne çıkarılmasının süregelen bir vurgu olmadığı da söylenmelidir. Recep Şentürk’ün (2017, s. 228) tespit ettiği gibi, İbn Haldun’un doğumunun 650. Yıldönümü anısına 1983’te yayımlanan *Journal of Asian and African Studies*’in özel İbn Haldun sayısında onun medeniyet anlayışı üzerinde neredeyse hiç durulmamıştır. Bugün medeniyet başlığı olmadan ele alınmasının zor olduğunu söyleyebileceğimiz Haldun’un *Mukaddimesi* o dönem için medeniyet tartışmaları açısından önem arz etmiyordu. Belki de bu tartışmalar için ideolojiler çağının bitmesini ve Huntington’un medeniyetler çatışmasını “ilan etmesini” beklemek gerekecekti. Sosyal bilimlerin analiz birimi ideolojilerdi. İdeolojiler çağı son bulunca medeniyet yeni analiz birimi olmaya başlamıştı.

Yeni çağın kadim medeniyetlerin yükselişine sahne olması ve Huntington’un yeni küresel kamplaşmayı medeniyetler üzerinden okuma biçiminin aydınlar tarafından dikkate alınması Haldun’un tekrar öne çıkarılmasının belki de ana sebebiydi. Yeniden, ancak bu sefer bir medeniyet düşünürü olarak önem kazanan Haldun’a en fazla ihtimam gösteren isimlerin başında Recep Şentürk gelmektedir. “Haldun’u çağımıza uygulamalıyız” diyen Şentürk’ün (2017, s. 228) onu hangi açılardan öne çıkardığına, hangi sorunların halli için sefer ettiğine bakılmalıdır. Haldun da son kertede “çağa verilen cevaplardan” biriydi.

Bununla birlikte, Şentürk’ün Haldun kadar önemseydiği diğer bir şey de İslam fıkıh mirası ve bu mirasın Hanefî yorumundaki “insan hakları” yaklaşımıdır. Şentürk’ün fıkıh odaklı kalkış noktası ile “bir medeniyet düşünürü” olarak ele aldığı Haldun’u aynı zeminde buluşturmaya çalıştığı görülmektedir. Haldun ve Fıkıh usulününana ilkelerinin; çok kültürlü-çok kutuplu yeni çağa Şentürk tarafından yeni bir cevap sunma arayışı olarak okunabileceği teklif edilebilir.

Şentürk'ün çok katmanlı ontoloji, epistemoloji, değer, yöntem ve hakikat modelinin Haldun ve fıkıh prensiplerini nasıl aynı paydada ele aldığına, bunun yazarın “açık toplum” olarak isimlendirdiği şeye katkılarına bakılabilir. Bütün bunlar yazarın modern Batı uygarlığı eleştirilerinin çerçevesini sunmaya matuftur. Tekrar Fındıkoğlu'na, onun “Haldunizm mektebi” olarak adlandırdığı şeye dönecek olursak Şentürk'ün “hangi Haldun'u” öne çıkardığı tartışılmış olacaktır. Batılıların gözüyle bir Haldun okuması mı, Batılılara karşı bir Haldun okuması mı?

Recep Şentürk sosyoloji formasyonuna sahip olup ağırlıklı olarak “insan hakları” üzerine kalem oynatan bir düşünürdür. Çalışmalarında İslam, Batı ve diğer medeniyetler arasındaki farklara odaklanan Şentürk, medeniyetler arasındaki farkın insan haklarının olup olmamasında değil; bu hakların temellendirilmesinde kullanılan felsefi temellerde yattığını düşünür. “İnsanlar neden insan haklarına sahip olmalıdır” sorusunu çalışmalarında başlangıç noktası olarak belirleyen Şentürk (2021, s. 13) insan hakları konseptine farklı medeniyetler tarafından verilmiş özgün cevaplar üzerinde durur. Bu cevaplar arasında onu en fazla ilgilendiren ve burada mevzu bahis edilecek olan medeniyet ise bittabi İslam medeniyeti ve onun insan haklarına ilişkin müktesebatıdır. Şentürk'ün insan haklarına yönelik mülahazaları, yazarın başat kavramlarından biri olan “açık toplum” hakkında da fikir sağlayacak ve Batı uygarlığının hangi açılardan açık ya da “kapalı bir toplum” olduğuna dair bir çerçeve sunabilecektir. Şentürk'ün üzerinde durduğu bütün kavramlar Batı uygarlığına karşı yürütülen “fikir savaşının” mevzileri olarak okunabilir.

Burada İslam medeniyetinin “açık toplum” özellikleri gösteren hususiyetlerine değinmek aynı zamanda Batı uygarlığının da neden “kapalı bir toplum” olarak ele alındığını belirginleştirmiş olacaktır. Açık ve kapalı toplum kavramları ve fıkıh müktesebatı içinden süzülen ismet (dokunulmazlık) ve ademiyet (insanlık) mefhumları Şentürk'ün nirengi kavramlarıdır. Yazar İslam medeniyetinde insan haklarının izlerini bu kavramları kerteriz alarak sürer. Şentürk'ün modern Batı uygarlığı eleştirileri mezkur kavramlar etrafında İslam medeniyetine ilişkin değerlendirmeleriyle iç içedir. “Modern Batı uygarlığının” Müslümanca endişeler ve hassasiyetlerle hareket eden bir aydın için ancak tali bir konu olduğu söylenebilir. Bu aydınlar için asıl gaye İslam medeniyetinin (ya da alem-i İslam'ın) tekrar ihya ve inşası, birlik ve dirliğidir. Bu yolda modern Batı uygarlığı bilhassa mukayese açısından önem kazanır. Batı uygarlığının “eksik

bıraktığı”, “yanlış yaptığı” ya da “ifsat ettiği” şeylerin dökümünü çıkarıp bunların hal çarelerini İslami mirasta aramak İslamcı bir aydının alamet-i farikası olsa gerektir.

Şentürk’ün (2021, s. 17) “açık medeniyet” olarak kavramsallaştırıp idealleştirdiği şeyin ana sorunu kendi ifadesiyle “farklılık yönetimidir”. Günümüz dünyasının artan iletişim ve ulaşım teknolojisi sayesinde toplumların eski homojen ve yeknesak dokusunun aşındığını ileri süren Şentürk; bunun yerini farklı kültür, ırk ve dinlere sahip insanlardan oluşan heterojen toplumların aldığını ifade eder. Bu toplumları barış ve esenlik içinde bir arada tutabilecek siyasi-hukuki-ahlaki bir ilkeye acil bir ihtiyaç duyulduğunu düşünen Şentürk, “ismet ademiyetledir” ilkesinde ifadesini bulan evrensel insan hakları yaklaşımının İslam medeniyetini evvelemirde “açık medeniyet” kılan ana prensip olduğu kanaatindedir. İlerleyen sayfalarda açıklanmaya çalışılacağı üzere Haldun da tam burada devreye girmektedir. Haldun-fıkıh usulü kesişmesinin olduğu yer ise kendiliğinden Batı uygarlığı eleştirisine dönüşür.

Batı uygarlığı nin artık açık ufuklu-çok katmanlı bir yapıda olmadığını düşünen Şentürk, on dört asırlık tecrübesi ve zengin fıkıh müktesebatı ile Müslüman toplumların, içinde bulunulan insanlık krizini işte bu açık ufuklu medeniyet perspektifi ile aşabilecekleri inancındadır. Yazarın “kapalı bir toplum” olarak ele aldığı modern Batı uygarlığını hangi açılardan eleştirdiğine geçmeden önce “ismet ademiyetledir” ilkesine değinmekte fayda vardır. Mezkur ilkenin “açık toplumu” ayakta tutan ana taşıyıcı kolon olarak Şentürk tarafından ısrarla öne çıkarıldığı görülmektedir.

Fıkıhın sosyal bilimler açısından imkanı

Şentürk, çalışmalarında insan hakları tartışmasına hukukun mevzusunun/konusunun insan mı vatandaş mı olduğu sorusuyla başlar. Bu soruya verilen cevaplar ona göre iki farklı yaklaşımı keskinleştirir: “bir kısmına göre hukukun konusu- dini inançları ve siyasi mensubiyeti ne olursa olsun- ademi yani evrenselinsandır. Diğer bir kısma göre ise, hukukun konusu vatandaşdır “(Şentürk, 2021, s. 27). Yazara göre, hukukun konusunun “evrensel insan” olduğunu ileri sürenler daha ziyade Hanefi fıkıhçılar olurken; Şafi, Maliki, Hanbeli ya da Caferi gibi mezhepler “vatandaş olmayı” hukukun mevzusu olarak ele almışlardır (Şentürk, 2005). Bu bağlamda, Şentürk (2021, s. 103) “evrenselci okul” olarak isimlendirdiği Hanefi yorumun insana yönelik kapsayıcı ve kuşatıcı özellikleriyle temayüz ettiği kanaatindedir. Yorumun kapsayıcı-kuşatıcı

mahiyeti insanların salt insan olmaları hasebiyle hangi haklara sahip oldukları sorusunda kristalize olmaktadır. Bir insanın canını, malını, ırzını, neslini ve aklını güvence altına alma zaruretinin bütün fıkıh ekollerinde ortak bir gaye olduğunu ileri süren Şentürk (2006) mezhepler arasındaki yaklaşım farkının “hakları temin eden şeyin ne olduğu” sorusuna verilen cevaptan kaynaklandığı kanaatindedir. İnsanı sadece insan olması hasebiyle bütün bu haklara layık ve malik gören Hanefi fıkıhçıların karşısına Şentürk (2021) “iman ve eman” şartını öne süren diğer mezhepleri koyar. Bir insanın canını-malını-aklını-ırzını-neslini temin eden şey ikinci ekole göre ya iman edip Müslüman olması ya da eman dileyip vergi ödeyerek İslam idaresi altında yaşamayı kabul etmesidir. İkinci yaklaşımda bir fert salt insan olması hasebiyle dokunulmaz haklara sahip değildir; “iman” ya da “eman” sahibi olmadan ismete (dokunulmazlık) hak kazanamamaktadır. “Evrenselci” Hanefi yaklaşımda ise insan olmak dokunulmaz haklara sahip olmak için kafidir. Şentürk; evrenselci insan hakları yaklaşımının “ismet ademiyetledir” fıkıh kaidesinde en veciz şekilde ifade edildiği inancındadır. Burada tekrar babından; “ismet” kelimesinin “dokunulmazlık”, “ademiyet” kelimesinin ise “insanlık” anlamında kullanıldığı hatırlanmalıdır. Böylece Hanefi fıkıhçıları takip ettiğini ileri süren Şentürk her insanın doğuştan gelen, dokunulmaz, evrensel haklara sahip olması gerektiği görüşündedir. Yazara göre bu elan içinde bulunduğumuz kaotik, dışlayıcı, ırkçı ya da egosantrik özellikler gösteren küresel medeniyet krizini aşabilmek adına tek çıkar yoldur. “İsmet ademiyetledir” fehvası “açık medeniyetin” ufkunu tayin eden ana ilkedir. Açık bir medeniyet “öteki” ile olan ilişkisiyle tebarüz eder. “Ademiyeti” öne çıkaran bir medeniyet ufkü; benmerkezci, kibirli ve baskıcı bir uygarlığa karşı esaslı bir panzehir hükmündedir (Şentürk, 2017). Günümüz çağının çok kültürlü, çok etnisiteli, çok dinli yapısı dikkate alındığında bütün bunların “yeni bir paradigmanın” inşasına yönelik çabalar olduğu söylenebilir.

Şentürk (2018); Modern Batı uygarlığı ni ele alırken İslam medeniyetinin dünya tasavvuru ile mukayese ederek değerlendirmelerde bulunur. Batının “ben ve öteki” algısının felsefik temellerinde düalist mantık yapısına işaret eden Şentürk, Müslüman bilincini inşa eden şeyin başta fıkıh olmak üzere İslami ilimlere ilişkin “çoklu mantık yapısı” olduğunu düşünür. Modern Batı Uygarlığını kritik ederken bu uygarlığın açmazlarına, çıkmazlarına ve tikanıklarına dikkat çekmekle yetinmeden Müslümanca bir fikriyatın hangi açılardan dünya toplumları için sadra şifa bir seçenek

oluşturabileceğini de tartışır. Batı, bir çok İslamcı düşünür gibi Recep Şentürk için de, kendinde bir araştırma nesnesi, felsefik bir jimnastik için soruşturma konusu değil, esas itibariyle, Müslüman benliğine ve varlığına ilişkin bir tür muhasebe imkanıdır. Şentürk de modern dünyanın kurucu zihniyeti olarak Batı'yı bilhassa medeniyet cihetiyle ele alırken Batı uygarlığı'nın yarattığı sorunları İslam medeniyetinin imkanları ile birlikte tartmaktadır. Batı uygarlığının kendisine mal ettiği “uygarlık” fenomenini masaya yatırarak bunun Müslümanların tarihsel tecrübesinde ve hafızasında nasıl yer bulduğuna eğilir.

Batı dillerindeki “civilisation” kavramının karşılığı olarak kullanılan “medeniyet” mefhumunun tahlilini yapan Şentürk (2018, s. 179) medeniyetin, ilk defa on dokuzuncu yüzyılda Batı dillerindeki civilisation kavramına bir karşılık bulma amacıyla tedavüle sokulmuş tercüme bir kavram olmadığını ileri sürer. Ona göre, tıpkı yerini sosyoloji kavramına bırakan “içtimai” kelimesi gibi medeniyet de çok önceden beri Türk ve İslam düşüncesinin kültürel dağarcığında mevcuttur. Şentürk de, Tahsin Görgün gibi, tarihsel açıdan medeniyetin “civilisation’a” takaddüm ettiğini ileri sürer. Medeniyet kavramının en kapsamlı açıklamasını ise İbn Haldun'da bulur. Toynbee'den Ziya Gökalp'e veya Huntington'a uzanan çizgide kastedilen anlamla İbn Haldun'un “umran” veya “hadarilik” dediği şeylerin birbirine karıştırılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Haldun'un umran kavramını günümüzde anlaşılan şekliyle medeniyet kavramı ile eşleştirmeyi anakronizme düşmekle bir tutar. Günümüzdeki çağdaş karşılığıyla “medeniyete” İbni Haldun müfredatından bir karşılık bulunacaksa bu kavram Şentürk'e göre “hadara” kavramıdır. Haldun, Umran'ı hadara kavramını aşan daha geniş bir içtimai varlığın karşılığı olarak ele alır. Ona göre, bedevilik ve hadarilikten oluşan umran ilmi bu yönüyle daha kapsayıcı ve açıklayıcıdır. Günümüzde medeniyet denildiğinde ise sadece İbn'i Haldun'un hadarilik olarak isimlendirdiği şehirli ve müreffeh toplum anlaşılmaktadır (Şentürk, 2018, s. 173).

Şentürk; medeniyet kavramının anlamındaki kaymaları görmezden gelmemektedir. Başlangıçta modern Batı uygarlığıyla neredeyse müteradif olarak ele alınan medeniyet mefhumunun zamanla Batı dışı toplumları da ifade edecek çapta kullanıldığını ifade eder. Medeniyetin tekil değil de çoğul olarak kullanımı ve zamanla Batı dışı toplumların kültürel müktesebatına da işaret eder hale gelmesi Batı ile Batı dışı toplumlar arasındaki ilişkiyi yeniden gündeme getirmiştir. Şentürk'e göre, Batı uygarlığı'nın “biriciklik”

iddiası karşısında kendi hususi kimliklerini arayan Batı dışı toplumlar, varlıklarına yeniden anlam kazandıracak bir tarih bilinci oluşturmak adına özmedeniyet iddialarını yüksek sesle ifade eder hale gelmişlerdir. İşte bu bağlamda günümüzdeki “çoklu medeniyetler” problemi karşısında Müslümanların nasıl bir tavır takınacakları önem kazanmıştır. Ona göre, teorik olarak bu sorun karşısında iki türlü tavır takınılabılır: “birincisi, en güçlü medeniyetin yani Batı uygarlığı nin bütündünyaya hakim kılınması, diğer medeniyetlerin yok edilmesi veya hakimiyet altına alınmasıdır”. İkinci seçenek yeni bir dünya düzenini kurmak üzere bütün medeniyetlerin eşit bir ilişki içinde olmasıdır. Batı uygarlığı nin seçeneği birincisiyken, İslam medeniyetinin tercihi ikincisinden yanadır (Şentürk, 2018, s. 185). Şentürk, Görgn gibi, tahakkümün modern Batıya içkin olduğu kanaatindedir.

Şentürk bu bağlama yeniden İbn Haldun’u oturtur. Haldun’un medeniyet yaklaşımı açık toplumun omurgasını oluşturan “çoklu mantığa” dayanır. Ortaçağ Batı coğrafyasında ise aynı dönemde mantık ilmi ikili bir yapı teşkil etmektedir. Bu durum, Batı’nın dünyayı da “ben ve öteki” şeklinde ikiye bölerek algılamasına yol açmıştır. Müslüman zihni ise farklı kültür ve medeniyetlere yaşam hakkı tanıyarak “ben ve öteki” arasındaki ilişkiye pratik bir açılım kazandırmıştır. Şentürk, bu minvalde, yeniden bir İslam medeniyeti inşasına girerken İslam ilimlerinin “çoklu mantık” içeren yapısının dikkate alınması gerektiğini vurgular. İkili mantık Şentürk için “indirgemecidir, hem ben hem ötekini homojenleştirmeye çalışır. Halbuki ne ben, ne de öteki homojendir (Şentürk, 2018, s. 187). Başka bir ifadeyle Şentürk’e göre, Huntington’un temsil ettiği, dünyayı Batı ve Batı-dışı olmak üzere basit ikili mantığa (dual logic) bölen düalist dünya düzeni vizyonuna karşılık, bütün medeniyetleri bünyesinde barındıracak çoklu mantığa (multi-valued logic) dayalı bir dünya tasavvuru İbn Haldun’dan hareketle kurulabilir. Fıkıh ilmi ise çok katmanlı düşünce sistemi sunması itibariyle önemli bir imkan olarak selamlanır (Şentürk, 2018, s. 188). Tüm bunlar modern Batı uygarlığına karşı İslam medeniyetinin sahici bir alternatif olduğunu gösteremeye yöneliktir. Yazarın İbn-i Haldun’u ve fıkıh usulünü aynı zeminde buluşturması bu amaçladır. Batı’nın ontolojik tek katmanlı yapısına karşılık İslam mirasının “çoklu mantığı” ısrarla vurgulanır. Şentürk, Bir medeniyet düşünürü olarak gördüğü İbn Haldun’un, medeniyeti en geniş anlamda insan toplumunu ifade edecek biçimde kapsayıcı bir kavram olarak elealdığını söyleyerek medeniyetin kurucu unsuru olarak fıkıh ilmini öne çıkardığını belirtir.

Haldun, medeniyetin muhafaza edilmesi için insanların maslahatlarının yani “hayatın, mülkiyetin, din özgürlüğünün, aile ve onurun dokunulmazlığının evrenselplanda bütün insanlar için garanti altına alınmasının” gerekli olduğunu göstererek açık topluma giden yolun taşlarını döşemiştir (Şentürk, 2018, s. 48). Huntington’un karşısına İbn Haldun’u koyan Şentürk, birincisinin “kapalı medeniyeti”, ikincisinin ise “açık medeniyeti” temsil ettiğini düşünür. “İbn Haldun, bu konuda insanlığa kapalı medeniyet yaklaşımının savunucusu Huntington’dan daha güzel yol gösterecektir” diyen Şentürk; medeniyet tartışmalarının yoğunlaştığı günlerde İbn Haldun’un daha da önem kazandığını düşünür (Şentürk, 2018, s. 23).

Medeniyetlerarası ilişki biçimleri

Günümüzde Haldun’u Şentürk için cazip hale getiren sebeplere bakmak yerinde olacaktır. Şentürk ilkin (2017, s. 229); küreselleşme çağındaki dünyamızda medeniyetler arası ilişkilerin ve etkileşimlerin yapısını ampirik olarak açıklamakta Haldun’un medeniyet kavramının bir analiz birimi olarak kullanılmasını önerir. Haldun; çok kutuplu dünyadaki çoklu medeniyetler gerçeğini ortaya koyacak; kavram ve yöntem eksikliğini giderecek bir model sunması açısından önemlidir. Küreselleşen dünyada medeniyetler arasındaki iletişimi anlama ve yorumlamada yeni bir paradigmaya duyulan ihtiyaca cevap verir. Bu cevap Huntington’a karşı verilmiş bir cevap olması sebebiyle Batı ile hesaplaşmayı da göze alır. Şentürk kadim medeniyetlerin dirilişi ve etkileşimlerindeki artış nedeniyle aralarındaki ilişkilerin normatif olarak düzenlenmesi ihtiyacına da dikkat çeker. “Çok medeniyetli” toplumları bir arada idare edebilecek ilkeler bütünü İslam fıkıh mirası sağlayacaktır. Tekrar söylemek gerekirse, Şentürk külliyyatında Haldun ve fıkıh ayrılmaz gibidir; ve Batı uygarlığına karşı eleştirilerin ana eksenidir. Haldun ve Fıkıh; “medeniyetler arası ilişkilerin Batı uygarlığı nin hegemonyasından uzak bir şekilde “yeniden kurgulanmasında önem arz etmektedir (Şentürk, 2017, s. 238). İslam düşüncesine esas kimliğini kazandıran ve onu diğer düşünce sistemlerinden ve medeniyet tarzlarından ayıran şey fıkıh ve tasavvufur. Fıkıh hukuka evrensellik katmakta, tasavvuf ise evrensel sevgi anlayışıyla açık medeniyetin normatif temelini örmektedir. Usul-u Fıkıh ise bütün İslami ilimlerin ortak yöntemidir (Şentürk, 2018, s. 22).

Haldun ve Fıkıh; çok kutuplu/ çok medeniyetli /çokkültürlü dünyada medeniyetler arası

ilişkileri normatif olarak düzenleyen mihver noktasıdır. Şentürk (2017, s. 236), 21. Asrı “tarihi dönemeç” olarak görmekte, bu dönemeçte “çok medeniyetli bir dünya düzeninin kurulması arayışlarında İbn Haldun’un medeniyetler sosyolojisi, son derece yararlı bir temel oluşturabilir” diye düşünmektedir. “Endülüs’ten Fas’a, Mısır’dan Suriye’ye çok dinli, çok kültürlü ve çok medeniyetli toplumlardayönetici” olarak yaşayan Haldun, çok medeniyetli bir toplumsal düzeni yakından gözlemlemiş biridir. Bugün de benzer bir açılımı sağlayabilir (Şentürk, 2017, s. 238).

Şentürk’ün Haldun’a yönelimini anlamlı kılan başka faktörlere de değinilebilir. Yazının başında; Haldun’un daha çok “çöküş dönemlerinin” mütefekkeri olarak anlam kazandığına değinilmişti. 21. Yüzyılın Müslüman-Türk aydını için bir çöküş dönemi olmadığı açıktır. Bu sefer Haldun, çöküşten kurtulmanın yollarını arayan bir isim olarak devreye girmez. Şentürk; Haldun’u döngüsel tarih yorumu üzerinden; Batı uygarlığının geldiği aşamayı tarif etmek için de kullanır. Organik tarih anlayışıyla Haldun bütün medeniyetlerin insanlar gibi doğup büyüüp öldüklerini söyler. Her bir uygarlığın çöküşü kemale erdiğinde başlar. Sorularını tüketen, enerjisini yitiren, atılımını kaybeden uygarlıklar yeni barbar saldırıları karşısında çaresizdir. Şentürk (2017, s. 265) bu bağlamda, hiçbir medeniyetin yükselişinin veya çöküşünün ebedi olmadığı fikrini paylaşır. Tarih çizgisel değil döngüseldir. Her iniş bir çıkışa, her çıkış ise bir inişe müncerdir. Haldun’un yozlaşan medeniyetlere çullanan barbar kavimleri dramasını Şentürk sömürge toplumlara uyarlar: “Batı uygarlığı nin sonu, kemale erdiği zaman gelecektir. Artan refah, modern toplumların savunma gücünü zayıflatacaktır. Sömürge konumunda olan medeniyetler yükselecektir”.

Şentürk (2017), Haldun’un diğer bir önermesini de Batı ve Batı dışı toplumlar arasındaki ilişki açısından ele alır. “Mağlup toplumların galipleri taklit etmeleri” Şentürk’e göre büyük sorunlar doğurmaktadır. Taklit, fikri bağımlılığa dönüştüğünde ise sorun derinleşmekte; taklit eden taraf için bir kimlik ve kişilik buhranı yaratmaktadır. Haldun’un “tespitini” bir “ihtar” gibi algılayan Şentürk, bunu da Batı ile ilişkiler bağlamına oturtur.

Haldun; Batılı paradigmalara karşı alternatif arayışların kurucu aktörlerinden biri olarak benimsenir. Şentürk (2017, ss. 9-11) Müslüman filozofu; ısrarla üzerinde durduğu; varlığın, bilginin, değer, yöntemin, hakikatin ve medeniyetlerin çoklu yapısına

oturtur. “Kapalı bilim” olarak gördüğü pozitivizmin tam karşısına Haldun’un ilm-i umran’ını koyar. Umran ilmi yazara göre “açık bilimin” en sarıh örneklerinden biridir. Açık ilimde çok katmanlılık, kapalı ilimde ise tek katmanlılık esastır. Batılı bilimlerin omurgasını işte bu tek katmanlı “kapalı ilim” anlayışı oluşturur. Ontolojileri de, epistemolojileri de tek katmanlıdır. Açık ilimde ise çok katmanlı varlık-bilgi-yöntem hakikat anlayışı hakimdir. Buna göre, Varlık sadece maddi alemden ibaret değildir. Manevi ve ilahi alem de söz konusudur. Bilgi sadece duyuşsal ya da akli değildir; vahiy de bir bilgi kaynağıdır. Yöntem ise hem akli, hem nakli hem hissidir. Hakikat ise varlık katmanına göre değişmektedir. Her varlık boyutunun kendine has hakikati vardır. Mutlak hakikat ancak mutlak varlığa mahsustur. Bütün bu okuma biçiminin yeni çağın icaplarına bir cevap taşıma gayreti içerdiği söylenebilir. Haldun, çok katmanlı varlık-bilgi-yöntem ve hakikat anlayışıyla çok kutuplu, çok medeniyetli dünyaya ışık tutabilecek rehber bir isim olarak öne çıkarılır.

Şentürk, İbn Haldun’dan ilhamla medeniyetlerin kaderine ilişkin bir model sunmaktadır. Umran kuramını hatırlatan yazar, İbn Haldun’cu bir tarih yorumundan hareketle modern Batı uygarlığı’nın belirli bir ömrü olduğu hükmüne varır. “Tarihin sonu” tezinin tam da bu açıdan boş bir faraziye olduğunu söyleyerek Batı uygarlığı’nın hegemonyasının sonsuza kadar süreceğini düşünmenin tarihin temel yasalarıyla çeliştiğini savunur. Şentürk, yine İbn Haldun’a yaslanarak Modern Batı uygarlığı’nın akıbetine dair bir başka kestirimde bulunur. Ona göre, “Batı uygarlığı’nın sonu, kemale erdiği zaman gelecektir”. Artan refahı ile birlikte yozlaşmaya yüz tutan toplumlar gibi Batı uygarlığı da kültürel açıdan çürümeye başlayacak, yeni barbarların (sömürge toplumlarının) meydan okumalarına açık hale gelecektir (Şentürk, 2018: 193).

İbn-i Haldun yukarıda belirtildiği üzere, Şentürk için bir yandan “çoklu medeniyetler” modeli açısından değer kazanırken; aynı zamanda, “kemale eren medeniyetler zevale uğrarlar (son bulurlar)” şeklinde özetlenebilecek tarih yorumuyla da anlam kazanmaktadır.

Batı uygarlık modelinin açmazları

Şentürk (2018), bugün hala, Batı uygarlığı’nın askeri, teknolojik ve ekonomik üstünlüğünü koruduğunu, bu durumun da doğal olarak dünyadaki diğer medeniyet havzalarını Batı yörüngesinde tutmaya yaradığını ileri sürer. Batı dışı toplumların Batı

ile mücadele edebilmeleri için ihtiyaç duydukları askeri teknolojik altyapının Batı'da olduğunu hatırlatan Şentürk, bu durumunun Batıyı taklit biçimine dönüşen bir ilişki tarzına yol açtığını ifade eder. Batı'nın yükselişi ile birlikte Müslüman toplumların Batı'yı taklit etmeleri bu açıdan olağan karşılanmalıdır. Ancak taklidin sınırları maddi sınırları aştığında bir kimlik ve kişilik sorunu baş göstermektedir. “Batının silahıyla silahlanma” adına başvuru geniş cepheli mukallit (taklitçi) tavrın neredeyse bütün batı dışı toplumlarda başarısızlığa münfer olduğunu iddia eder. Başarısızlığın sebebi, altyapı kurumlarını yerel ulusal devletlerin çıkarlarına göre değil de, “batı merkezli dünya ekonomik düzeninin icaplarına göre” şekillendirmektir (Şentürk, 2018, s. 194). Şentürk tam da bu bağlamda, Batı'nın Batı dışı toplumlar üzerindeki hegemonyasını hangi araçlarla tesis ettiğini de soruşturur. Batı merkezli sosyal bilimlerin bağımlılık ilişkisini derinleştirdiğini iddia eder. Batı uygarlığı sosyal teoriyi “kapalı medeniyetin ötekileştirme aracı”; sosyolojiyi “yeni teoloji” ve “nesilleri uyutmak için kullanılan sahte ilim” olarak seferber ederken; Batı dışı toplumları sadece maddi açıdan değil manevi ve kültürel açıdan da kişisizleştirmiştir (Şentürk, 2018).

Şentürk Batı uygarlığı ni tanımlamak için “kapalı medeniyet” ifadesini kullanır. Kapalı medeniyet özelliği Batının ayırt edici vasfıdır. Ona göre, Batı tarihinde aslında “açık medeniyet” anlayışına doğru bir takım gelişmeler yaşanmıştır. Mesela; Birleşmiş Milletler ve Avrupa Birliği projesi bu doğrultuda atılmış adımlar olarak ele alınabilir. Ancak, Birleşmiş Milletler'in ve AB'nin kuruluş metinlerindeki açık toplumu müjdeleyen ibarelerin gerçek hayata tatbik edilemediğini ifade eden Şentürk, bu meyanda bir konsensüs oluşmadığına dikkat çeker. Batının bugün dahi bünyesinde “açık” ve “kapalı” medeniyet anlayışlarını gerilimli bir şekilde taşıdığını düşünen Şentürk'e göre, bu gerilim her iki tarafın kararlılığı neticesinde şiddetlenerek devam etmektedir. “Mesela Avrupa Birliği'nin medeniyet kimliği ve Türkiye ile ilişkisi,

Batı'daki açık ve kapalı medeniyet savunucuları arasındaki çatışmanın gelişimine bağlıdır” (Şentürk, 2018, s. 269). Açık medeniyet taraftarları Batı'yı tek seçenek ve yegane medeniyet olarak görmemekte ve diğer medeniyetlerin de varlığını kabul ederek bir arada yaşama formülleri geliştirmeye çalışmaktadır. Şentürk'e göre, “kapalı medeniyet” anlayışını benimseyenler ise, yegane medeniyet olarak Batı uygarlığı ni görmekte ve bütün insanlığın bu medeniyetin üstünlüğünü kabul etmesi gerektiğine inanmaktadır. “Bu tartışma Batıyı bir anlamda ikiye bölmektedir”. (Şentürk, 2018, s.

269). Tartışmanın temel sorusu Batı'nın Batı dışına yani "ötekine" bakışıdır. Bu durumda ötekinin kim olduğu ve öteki ile kurulacak ilişkinin niteliği önem kazanmaktadır. Kapalı medeniyet yaklaşımına göre, "öteki" medeniyetten mahrumdur ve Batı'ya tabi olup onu taklit etmek dışında medenileşme şansı yoktur. "Açık medeniyet yaklaşımını savunan Batılılara göre ise, ötekinin kendine has bir medeniyeti vardır ve öteki kendi medeniyetini muhafaza etmek hakkına sahiptir" (Şentürk, 2018, s. 269). Ancak son kerte Şentürk'ün, açık medeniyet destekçilerine rağmen, Batı uygarlığını kapalı bir medeniyet olarak ele aldığı görülmektedir.

Şentürk; varlık, bilgi, yöntem ve hakikat anlayışları alanında İslam düşünce ve bilim geleneğiyle yeniden irtibatın kurulması gerektiğini söyler: "bu irtibat hem teorik hem pratik alanları kuşattıkları için, fıkıh ve tasavvuf üzerinden kurulmalıdır". Açık medeniyetin fıkhi altyapısını açık bilim olarak isimlendiren Şentürk, bu bilimi "indirgemecilikten uzak, çok-katmanlı, varlık-bilgi-yöntem-hakikat anlayışına" dayalı bir bilim olarak görür. "İslam düşüncesini ve bu düşüncenin ortaya koyduğu söylemin yapısı çok katmanlıdır" (Şentürk, 2018, s. 23).

Kapalı medeniyet düşüncesine sahip olan Batılı entelektüel çevrelerden ödünç alınarak ya da esinlenilerek oluşturulmuş "medeniyet tanım, kavram ve kuramlarıyla" açık medeniyet anlayışına dayanan İslam düşüncesinin yeniden canlandırılması mümkün değildir. Şentürk, böylece, İslam medeniyetinin yeniden inşa ve ihyası için gereken salim bir perspektife sahip olabilmenin, kapalı medeniyet örneği olarak Batı uygarlığı ni doğru tahlil etmekle mümkün hale gelebileceğini savunur. Aksi durumda, İslam medeniyetini yeniden eski şevketli ve kudretli günlerine ulaştırma hedefine yönelik atılacak adımların, istemeden de olsa Batı'nın kapalı medeniyet anlayışını yeniden üreteceği uyarısında bulunur (Şentürk, 2018, s. 49).

Batı ve ötekisi

Batı düşüncesi ile İslam medeniyetinin eşyayı, kainatı, insanı, hakikati kavrama ve anlama yöntemlerinin birbirinden farklı olduğunu ileri süren Şentürk, İslam düşüncesinin ayırıcı vasfının fıkıh ilminde kristalize olduğuna inanır (Şentürk, 2018, s. 52). İki medeniyetin toplum sorunlarını açıklama ve çözme hususunda farklı usuller ortaya koyduğunu söyleyen Şentürk, Batı uygarlığı nin sosyal bilim anlayışına, İslam medeniyetinin ise usul-u fıkıh sistemine dayandığını söyler. (Şentürk, 2018, s. 53).

Mezkur iki yaklaşım tarzının bir arada, İslam dünyasında ve hususen Türkiye’de toplumsal sorunlara yöneldiğini ileri süren Şentürk “Türk düşünce tarihinin modern dönemdeki en temel diyalektiği veya çelişkisi” olarak “fıkıh ve sosyal bilim çatışmasını” öne çıkarır (Şentürk, 2018, s. 55).

Günümüzde hakim olan bilim anlayışının; ontolojik, epistemolojik ve metodolojik dayanakları dikkate alındığında dışlayıcı tutumunun günümüz biliminin felsefik alyapısının zorunlu bir sonucu olduğunu düşünen Şentürk’e göre, kapalı medeniyetin bilim anlayışında tek ve bilimsel bir teoriye mutlak bir otorite atfedilmektedir. “Bu yaklaşım er ya da geç kapalı bilimin tüm özelliklerini yansıtan, bildiklerimizin ebedi, evrensel ve tek gerçek olduğunu dayatan bir görüşe” yol açmaktadır (Şentürk, 2018, s. 76). Şentürk, bu açıdan Batı’daki farklı ideolojik eğilimlerin de paradigma-içi fikir ayrılıkları olduğunu ileri sürerek, bu açıdan, idealizmle materyalizm arasında özde bir fark olmadığını iddia eder. “Hem materyalizm hem de idealizm epistemolojik ve ontolojik seviyede kapalı sistemlerdir” (Şentürk, 2018, s. 82).

Kapalı epistemolojiler Şentürk’e göre, farklılıklara karşı toleranslı olmayan epistemik topluluklarda yaşanan çatışmaların sebebidir. “Açık epistemoloji” ise bilimsel rekabetin bir iktidar mücadelesine dönüşmesinin önüne geçen farklı epistemik toplulukların bir arada var olmasına izin verir. “Açık epistemoloji entelektüel çatışmalarda karşıt güçleri toplumsal alanlarda dizginleyecek potansiyele sahiptir” (Şentürk, 2018, s. 83). “Geçerli tek bir bilgi olduğunu kabullenmek farklı bilgi türlerine sahip entelektüel ve sosyal toplulukları dışlamaya yol açar (Şentürk, 2018, s. 82).

Çok katmanlı ontoloji çok katmanlı epistemolojiyi doğurur ve her ikisi de yöntemsel çeşitlilik gerektirir. “Farklı bilgi seviyeleri ve bunlarla ulaşılan tutarlı epistemoloji için çoğulcu yöntemlere ihtiyaç vardır.” Tek katmanlı ontoloji ise yöntemsel tekçiliğe yol açar. Sadece ve tek bir bilimsel yöntem olduğunu savunur.

“Günümüzde beşeri ve sosyal bilimlerde açıklama ve yorumlama yöntemleri kapalı yöntem bilime örnek teşkil etmektedir. Her biri bilimsel bilgiye ulaşmanın yegane yolu olduğunu iddia eder ve diğerini geçersiz sayar”. Diğerlerini dışlamak ontolojik ve epistemolojik yaklaşımın bir neticesidir. Yöntemsel yaklaşım da işte bu epistemolojik-ontolojik seviye ile bütünlük arz eder (Şentürk, 2018, s. 83).

Şentürk’e göre, Batı modern-seküler aşamada ötekine yönelik bakışını değiştirmemiştir.

Ortaçağda ötekileştirme aracı olarak kullanılan teoloji yerini modern dönemde sosyal teori ve oryantalizme bırakmıştır. Sosyal teori, medeni olarak telakki edilmeyen Batı-dışı toplumların medeniyetin tek adresi olarak görülen Batı uygarlığı ne asimilasyonunu tesis etmek üzere seferber edilmiştir. “Beyaz adamın yükü” batı dışı toplumları medenileştirmektir. Ancak Batı dışı toplumların medenileşme süreçleri batının samimiyetsizliği ve kolonyal alışkanlıkları sebebiyle başarısızlığa mahkum olmuştur. Batı kendi üstünlüğünü tahkim edecek sömürü kanallarını açık tutma adına, giriştiği kolonyal faaliyetleri meşru gösterecek bir anlatıya ihtiyaç duymuştu. Sosyal bilimlerin bu açıdan fonksiyonel olması calib-i dikkattir (Şentürk, 2018, s. 268).

Şentürk, Batı’nın ne ortaçağda ne yeniçağda, ne de modern dönemde tam manasıyla açık medeniyet özellikleri göstermediğini savunur. Devamlı surette, kendisini biricik ve üstün medeniyet olarak takdim eden Batı’nın, kendi dışındaki toplumları öteki ve gayri medeni olarak görmesini eleştirir. Batının dayandığı ontolojik temeller, epistemolojik yaklaşımlar ve aksiyolojik perspektifler kapalı medeniyetlere has tek boyutlu, tek katmanlı, dışlayıcı, ötekileştirici ve mutlaklaştırıcı sonuçlar doğurmaya yazgılıdır. Batının insanı, evreni, eşyayı ve ötesini kavrayış biçimindeki mütehakkim/buyurgan yaklaşım, onun diğer medeniyetlerle sağlıklı bir ilişki kurmasının önündeki en büyük engeldir (Şentürk, 2018, s. 269).

Şentürk, açık medeniyet taraftarlarının Batının kendisi dışındaki dünya ile kurduğu ben merkezli mütehakkim ilişki biçimine itiraz ettiklerini ileri sürerek, birlikte yaşama formüllerini geliştirebilecek açık medeniyet örneklerinin incelenmesi gerektiğini savunur. Ona göre, Batının üstün olduğu inancına sıkı sıkıya bağlı olanların dünyanın aktüel sorunları için derde deva çözümler üretemedikleri ortadayken, İslam toplumlarının tarihi tecrübesi giderek önem kazanmaktadır. Geçmişte farklı etnik ve dini toplulukları bir arada tutacak yolu insanlığa göstermiş olan İslam dünyasının bunu tekrar gerçekleştirebilmesi mümkündür (Şentürk, 2018, s. 269).

Modernleşme çıkmazı

Şentürk bir kurtuluş projesi olarak sunulan modernleşme ve batılılaşmanın, haddizatında İslam medeniyeti başta olmak üzere dünyadaki diğer bütün medeniyetleri tasfiye etme projesi olduğunu düşünür. “Bu projenin amacı batının kapalı medeniyet anlayışını bütün dünyaya hakim kılarak insanlığın tek medeniyet olarak Batı uygarlığı

ni görmesini sağlamaktır”. Şentürk burada organik aydınlar olarak Batının kapalı medeniyet savunucularını, bu vazifeye koşulmuş entelijansiyaı, Batı-dışı medeniyetlerin adeta mezar kazıcıları olarak görmektedir (Şentürk, 2018, s. 270).

Ortaçağdan modern döneme bütün çatışmaların arkasında kapalı medeniyet yaklaşımını gören Şentürk, Batı dışı toplumların aydınlarının kendi medeniyetlerinin kapalı medeniyet olarak görmelerini son derece yanlış bulmaktadır. Batı uygarlığı , allayıp pullayarak gizlemeyi başardığı buyurgan yapısını diğer toplumlara özgürlükler demeti olarak pazarlamayı başarmıştır. Batı toplumlarını değil de kendi toplumunu kapalı medeniyet olarak gören sömürge aydınları dünyanın her yerinde Batı lehine patlak veren çatışmalardan mesuldür. Batı hesabına kendi insanı ve tarihi ile çatışan aydınların anlamakta güçlük çektikleri şey Batı’nın sanıldığı gibi açık değil kapalı bir medeniyet olduğudur. Tek katmanlı varlık-bilgi-değer-yöntem yapısıyla Batı uygarlığı kapalı bir toplum örneğidir. (Şentürk, 2018, s. 271).

İslam toplumlarına has açık medeniyetin kuramsal temelini açık bilim oluşturur diyen Şentürk, açık medeniyetin normatif temelini teşkil eden fıkıh ve tasavvufun ise Müslüman olmayanları içselleştirme aracı olarak işlev gördüklerini dile getirir. “Başka bir ifadeyle, fıkıh ve tasavvuf diğer medeniyet mensuplarını ötekileştirmeden birlikte yaşamının hukuki ve ahlaki temelini sunmuştur”. Fıkıh, hukuku da içeren ama ona irca edilemeyecek kadar kapsamlı bir kavramdır; temelinde yukarıda değinildiği gibi “ademiyyet” ilkesi vardır. Hukukun esasını oluşturan mübadele ve mütekabiliyet(karşılıklılık) ilkelerine rahmani bir boyut ekler. Her ne kadar kıssas esas olsa da affetme teşvik edilir. Tasavvuf ise yaratılanı yaratandan ötürü sevmeye prensibidir. (Şentürk, 2018, s. 272).

Böylece Şentürk Batının tek boyutlu, ben merkezli, ötekini dışlayan, buyurgan ve asimilasyoncu “kapalı medeniyetine” karşı; fıkıh ve tasavvuf merkezli, çok katmanlı, ötekinin hukukuna riayet eden, yaratılan her şeye karşı müşfik ve fedakar bir yaklaşım benimseyen “açık medeniyet” olarak tanımladığı İslam medeniyetini teklif eder.

Açık toplum ve özellikleri

Açık toplumun özelliklerini fıkıh usulüne ve İslami müktesabata yaslanarak ortaya koyan Şentürk, Batı uygarlığı ile mukayese zeminini de belirlemiş olur. Açık toplumun ontolojik-epistemolojik- metodolojik-aksiyolojik niteliklerini sıralarken aslında kapalı

toplumu da tanımlamış olur. Zira kapalı toplum açık toplumun mefhum-u muhalifidir. Şentürk (2018, ss. 244-248) açık toplumun düşünce sisteminde çok katmanlılığın kendini yedi alanda gösterdiğini ileri sürer. Bunlar:

1. Çok katmanlı varlık düzeni: Meratibu'l vucüd (multiplex existence): Varlık İslam düşüncesinde çok katmanlı bir yapı olarak görülür. Varlığın mertebeleri alem-i şهادet (görünen alem), alem-i; ya da mülk- melekut-lahut alemleri şeklinde sınıflandırılır. “Görüldüğü gibi varlık mertebelerinin tespitinde farklı cihetler esas alınsa da, ortak kanaat varlığın mertebelerinin olduğu şeklindedir. Böyle bir yaklaşım, farklı varlık mertebeleri üzerinde odaklanmış söylem grupları arasındaki çatışmayı önler ve onların hepsine meşruiyet ve var olma hakkı kazandırır
2. Çok katmanlı bilgi düzeni: Meratibu'l ulum (multiplex knowledge): Genel olarak Müslüman düşünürler zahir, batın ayrımını bilginin katmanı olarak belirlemiş buna İlâhi bilgiyi de bir kategori olarak eklemişlerdir
3. Çok katmanlı yöntem düzeni: Meratibu'l usul (multiplex methodology): hakikate hangi yolla vasıl olunabileceği sorusuna tek bir şekilde cevap vermeyen Müslüman düşünürler “nazar” yani akıl yürütme ve “tasfiye” yani kalbi temizleme olarak bilinen yöntemleri uygular. Bilgiye ulaşmanın bu iki yoluna “istidlal” ve “mükaşefe” de denir
4. Çok katmanlı anlam düzeni: meratibu'l meani (multiplex meaning): Klasik anlam kuramına göre mananın üç katmanı vardır: zahir, batın ve mananın manası. Kuran tefsirinde ise dirayet, işaret ve rivayet şeklinde üç türlü yorum karşımıza çıkmaktadır
5. Çok katmanlı değerler düzeni: meratibu'l ahkam (multiplex norms): ahkâmın meratibi en güzel ifadesini şariat, tarikat ve hakikat mertebeleri arasındaki ayrımında bulur. Bu üç mertebede doğrunun, iyinin ve güzelin farklı yorumları mevcuttur
6. Çok katmanlı hakikat düzeni: meratibu'l hakaik (multiple truth): Hakikatin çok katmanlılığı en güzel ifadesini dilde bulur. Fakihler tarafından hakikat üç mertebeye ayrılmıştır: lügavi hakikat, örfi hakikat ve şer'i hakikat. “Bu ayrıma göre, sözlükte, örfte ve dinde hakikat olan dil kullanımı farklılık arz eder”
7. Çok katmanlı manevi eğitim düzeni: meratibu's süluk: manevi eğitimin

mertebelerini sunar. “bu yaklaşıma göre, insanlar her an manevi eğitim halindedirler ancak herkesin mertebesi farklıdır”.

Tüm bunlar göstermektedir ki Şentürk’e göre, 21.yüzyılın dinamikleri içinde, farklı kültürel havzaları bir arada, çatışmadan, huzur ve esenlik içinde bir arada tutabilecek taze bir paradigmaya ihtiyaç vardır. Tek katmanlı varlık-bilgi-değer-metot yapısıyla kapalı toplum özellikleri sergileyen modern Batı uygarlığından bir çözüm beklemek abesle iştigaldir. İslam toplumları “açık toplum” perspektifleriyle, “ismetademiyetledir” ilkesini cisimleştiren tarihsel tecrübeleriyle ve varlığa- bilgiye metafizik bir derinlik katan çok katmanlı fıkıh miraslarıyla buna adaydır. Yapılacak iş Şentürk’e göre virtüel olanı aktüel kılmak, potansiyeli harekete geçirmektir. İslam medeniyetleri bunu başarmıştır, tekrar başarmamaları için bir sebep yoktur. Bunun için fıkıh müktesabâtı üzerinden okunan Haldun kayda değer bir adrestir. Batı uygarlığı bir çok kadim medeniyetin çiçeğe durduğu bir çağda tekçi-mütehakkim niteliğiyle eleştirilir. İnsanlığın yeni bir soluğa ihtiyaç duyduğu ortadadır. Işık tekrar Doğu’dan yükselecekse ve bu ışığın en canlı parıltısı İslam medeniyeti olacaksa Batı yerleşik hegemonik alışkanlıkları ile bunun önündeki engeldir.

Aşağıda, modern Batı uygarlığı krizini ele alan bir başka yazar Celaleddin Vatandaş’ın yaklaşımı analiz edilecektir. Vatandaş, Batı uygarlık krizinin aşılamayacağını, giderek krizle sonuçlanacağını düşünmektedir. Batı uygarlığının çeşitli nedenlerle vahiyle bağını koparmış olmasını, ilahi olanın paranteze alınmasnu temel bir eksiklik olarak görmektedir.

5.6. Krizden Çöküşe Modern Batı Uygarlığı

Celaleddin Vatandaş, erken dönem yazılarından itibaren duracağı yeri tespit etmiş ve orada ısrar etmiş bir yazardır. Mevlana’nın metaforunu kullanarak ifade etmek gerekirse Vatandaş’ın zihin pergelinin bir ayağı İslam dini üzerinde sağlam dururken; öteki ayağı adeta bütün dünyayı, fikirleri, disiplinleri dolaşmaktadır. Vatandaş; “öz” ve “asıl” olana içkin olan bütün ak ve paklığı, sadelik ve safiyeti keşfetmeye gayret etmektedir. Bu onu her vakit “kaynağa doğru” bir arayışa çıkarmış görmektedir. Birazdan temas etmeye çalışacağımız yazılarında kendini hissettiren hava işte bu “kaynağa ve öze dönük” derinleşme çabalarıdır. Kafasındaki karşıtlıklar sürekli olarak “hakikat ve sapma” ekseninde kodlanmış durumdadır. *Yazıları, tarihsel hak ve batıl mücadelesine günümüz*

tartışmaları bağlamında düşülmüş birer dipnot gibidir. Tedavülde din adına söylenen ve yaşanan ne varsa teşrih masasına yatırmaktadır. Aktüel olarak Müslümanın hayat tarzının bir uzantısı olan ve din adına yaşanıldığı ileri sürülen zihinsel ve davranışsal örüntüleri tersyüz etmektedir. Vatandaş, varsayılan ve elan yaşanan ile “hakikat” olarak gördüğü şeyler arasındaki mesafeye odaklanmıştır.

Bir sosyolog olarak modern Batı uygarlığını kritik ederken de bir sabiteye, dayanak noktasına yaslanmıştır. Müslümanca endişelere sahip bir düşünür olarak hayatı, varlığı, eşyayı, yani bütün hurdalarına kadar insanı ve dünyayı anlamının anahtarı olarak Kuran ve sünneti kendisine rehber ittihaz ettiğini söylemektedir. Vatandaş için “pergelin” sabit ayağı bellidir; vahyin buyrukları ve onun Peygamberi her şeyi yerli yerine oturtan şaşmaz ve şaşırtmaz kıstaslardır.

Vatandaş, “öz” ile “sapma” arasındaki ilişkiyi sorgularken Meşrutiyet döneminde daha keskin bir şekilde karşımıza çıkan İslamcı tutumu hatırlatmaktadır. Batı uygarlığı ile hesaplaşırken aynı zamanda yerleşik telakkileri de sigaya çekmektedir. Değerlendirme ve eleştirilerinde daha “saf”, daha “hakiki”, daha “otantik” olana yönelim göze çarpmaktadır. Kitaplarına seçtiği isimler bu arayışın kelimelere yansımış aksülameli gibidir: *Vahiyden Kültüre* (2021a), *Tevhid ve Değişim* (2021b), *Kuran ve Hayat* (2021c) *Esenlik Yurdunun Çağrısı* (2022a) gibi.

Kitaplarında karşımıza çıkan *Vahiy*, *tevhid*, *Kur'an* ve *esenlik yurdu* gibi kavramlar yekdiğerinin müteradifi ya da tamamlayıcı cüzü gibidir. Kültürel sapmaların ise hayatın akışı içinde değişim ve bidatle özdeşleştirildiği görülmektedir. Vatandaş günün sonunda çıkardığı Z raporu ile “vahiy İslam'ının” nasıl “kültür İslam'ına” dönüştüğünü, tevhit inancının temel düsturlarının bidatler aracılığı ile nasıl “ört pas edilmeye çalışıldığını” irdelemektedir.

Yazarın modern Batı uygarlığı eleştirilerini analiz etmeyi amaçlayan bu bölümün böyle bir arka planla başlaması faydalı olacaktır. İlerleyen sayfalarda görüleceği üzere Batı eksenli modern/postmodern evrenin gelip dayandığı yere ışık tutan Vatandaş, günümüz dünyasının anlam ve değer problemine bir cevap vermek gayesi taşımaktadır. Sadece eleştiren sonra da köşesine çekilen biri olmayı seçmez. “Yıkarken” yerine neyin inşa edilmesi gerektiği konusunda da nettir. Bunun için evvela yazarın temel kavramlarına, genel hatlarıyla düşünce yapısına odaklanarak Batı eleştirilerine varmak yerinde

olacaktır.

Vahyin duruluğu karşısında kùltürün karmaşıklığı

Temel kavramları arasında dikkat çeken “Vahiy İslam’ının” yazarımız tarafından “hakikate” delalet ettiği açıktır. Kùltür İslam’ı ise tarihsel süreç içinde akan kaynağın bulaşık ve bulanık hale gelmiş varyantını ifade etmek için kullanılır. Vatandaş(2021a, s. 39) tarihsel süreçte “vahiy İslam’ının değil kùltür İslam’ının ölçü haline geldiğinden” yakınıdır. Vatandaş’a (2021b) göre. Vahiy İslam’ı tevhidi hakikat ile iç içedir. Peki o halde Vahiy İslam’ını ve tevhidi imanı anlamının teminatı nedir diye sorulabilir. Bunun anlamının ve dahi tanımlamanın yolu sahih ve salim bir Allah inancına sahip olmaktan geçmektedir:

Tevhid hakikatının beşer alandaki hakimiyeti, insanların öncelikle doğru bir Allah inancına sahip olmalarıyla başlar. Doğru bir Allah inancına ise, aklın, mantığın, sezgilerin, hayallerin ürünü olan düşünce ve zanlarla değil, sadece ve sadece vahyin bilgisi aracılığı ile sahip olunabilir. Vahiy bilgisinin ise tek kaynağı peygamberlerdir. Dolayısıyla tevhid hakikatının beşerî alandaki hakimiyeti, peygamberi bilgi ve açıklamanın dışında olamaz. İnsanı, gerçekte ve sonsuz huzura, mutluluğa, kurtuluğa ulaştıracak olan da, peygamberi bilgi ve açıklamalar olup, bunun genel ismi de ayette geçen biçimiyle Sırat-ı Müstakimdir (1/5). Yani İslam, Yani Vahyin İslam’ı (s. 235).

İktibas edilen pasajda görüleceği üzere Vatandaş, Kuran ve Sùnnet arasında kopmaz bir bağ olduğu düşüncesindedir. Ona göre Sùnnet, Kitabın mütemmim cüzüdür. Peygamberlerin insanlığa aktardığı bilgiler ise “eselik yurduna” birer çağrı niteliği taşır. Vatandaş *Modern Çöküş* (2022b) olarak adlandırdığı günümüz sorunlarına kendi zaviyesinden bir çözüm üretmektedir: Peygamberi bilgi, huzur ve eseliğin teminatıdır; “böylelikle din, insanlara sadece teorik esaslar halinde bildirilmeyip, Hz. Peygamber’in uygulamasıyla pratik boyutuna da kavuşmuş olur” (Vatandaş, 2022a, s. 12).

“Değişimin temelinde kuşkusuz tevhid hakikatının açıklandığı vahyi bilginin yanlış yorumlanması ve anlaşılması vardır” diyen Vatandaş (2021b, s. 242) kaynağın korunduğunu ancak kaynağa ilişkin “yorumların” şaştığını iddia etmektedir. Ona göre Kuran yanlış anlaşılmaya başlandığında “değişim” de başlar. Vatandaş’ın gramerinde “değişimin” ancak bidat anlamında kullanıldığında olumsuz manalar içerdii söylenmelidir. İctihat kapsamında ise ele alınan değişimlere yazarın olumlu baktığı

görülmektedir. Değişim/bidat ise “kültür İslam’ına” açılan kapılar gibidir. Tarihin akışı, vahyin yerini kültüre, tevhidin yerini ise bidate bıraktığı anlara sahne olmuştur. Yazarımızın işaret ettiği tehlike kültür İslam’ının Vahiy İslam’ının yerini alması ve ikincisinin ölçüyü koyan ve ilkeyi tayin eden esas amile dönüşmesidir. Özetle; Kuran ve Sünnetin sahih ve hakiki buyruklarını “Vahiy İslam’ı” olarak tarihsel süreçteki “sapmaları” ise kültür İslam’ı olarak değerlendirmiştir.

Vatandaş (2021b) “kültür İslam’ının” payandaları olarak felsefe-kelam ve tasavvufu ön plana çıkarmaktadır. İslami düşünce sistematığının bu üç epistemolojik görünümünü tarihsel bağlamda veya bazı şahsiyetler üzerinden adeta yayılım ateşine tutmaktadır. Ancak, örneğin en yoğun ve sert şekilde eleştirdiği tasavvufun belirli ölçüler dahilinde İslami olabileceğine de vurguda bulunmakta, böylece toptancı bir yaklaşım yerine analitik bir yaklaşımı tercih etmektedir. Nişangahına, oturttuğu mezkûr üç disiplinin felsefi önermelerini hakikatten-tevhidden sapmanın asıl sebepleri olarak nitelemektedir. Bunlar, esasen, kültür İslam’ının teşekkül sürecini inşa eden taşlardır. Elbette, tarihsel süreçte ortaya çıkan muazzam birikimi, bereketli külliyatı hepten yok saymak mümkün değildir. Ancak tarihsel mirasın vahyin ışığı altında yeniden gözden geçirilmesi ve ayıklanması gerekir.

Vatandaş’ın (2021b, s. 203) felsefe hakkındaki eleştirileri önemli ölçüde İmam Gazali’yi anımsatır niteliktedir: “İslam filozofları tevhid hakikatini değiştirmekte tereddüt etmezler. Kur’an’ın bildirip açıkladığı Allah yerine, Platon ve Aristo’nun hayallerinin ürünü olan Tanrı’ya inanmayı daha uygun bulurlar”. Soyut ve felsefi bir Tanrı tasavvurunun vahyi gerçeklerle örtüşmediğini belirten Vatandaş (2021a, s. 112) kelimacıları da benzer sebeplerle eleştirmiştir. Felsefenin inançta bakış açısı ve dayanak noktası haline gelmesinde Mutezile kelamının büyük etkisi olduğu görüşündedir. Fakat Mutezile kelimacılarının başlangıçta İslam itikadını savunmak gibi bir ideale sahip olduklarını da belirtmiştir. Bu durum da Vatandaş’ın eleştirilerinin analitik niteliğini göstermektedir.

Vatandaş’ın yayılım ateşinin nişangahına oturttuğu hedeflerden bir diğeri de tarihi süreçte sapmalar gösteren tasavvuf doktrindir. Tasavvufu, tevhidi inancın insanlar tarafından doğru bir şekilde anlaşılmasının ve yaşanmasının önünde felsefe ve kelama nispetle daha büyük bir engel olarak görmektedir. Çünkü tasavvuf “sadece düşünce

boyutuyla değil, hayata hâkim olan biçimiyle de tevhidin anlaşılması ve yaşantıdaki etkisi üzerinde önemli değişikliklere neden olmuştur (Vatandaş, 2021b, s. 208). Yazarımızın tasavvuf eleştirilerinin tafsilatlı bir tahlilini yapmak bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Ancak şu kadarını söylemekte fayda vardır ki; tasavvufun zahir-batın ayrımı ile şeriatın esaslarını “sulandıran” epistemolojisi, Kur’an yorumlarında bağlamından kopuk şahsi ve indi “ışari tefsir” okumaları, bir tür hikmetinden sual edilmez şeyhlik müessesine dayanan kurumsal yapısı ya da bazı tarihi şahsiyetlerin örneğinde karşımıza çıkan bilginin kaynağı gibi problemler Vatandaş’ın dikkat çektiği sorunlardır.

Burada yeri gelmişken Vatandaş’ın çalışmamıza konu olan diğer isimlerden farkına dikkat çekmek gerekmektedir. 21. Asrın İslamcı profilinde karşımıza çıkan geleneğ-etarihe dönüş eğilimi ve irfani-hikemi miras ile kurulan rabıta Vatandaş’ta görülmez. Onu, bu açıdan daha çok Meşrutiyet İslamcılığının mecrasında akan birdüşünce olarak görmek mümkündür. Ancak yine de Vatandaş’ın kendine has, özel bir grameri olan hususi bir fikir dünyası olduğunu söylemek gerekir. Vatandaş’ta, ilgili bölümde bahsedilen Meşrutiyet İslamcılarındaki gibi bilim ve teknik hayranlığı sezilmez. Hatta bilim ve tekniği yücelten anlayışlara yönelik eleştirileri vardır. Yazılarında aklın sınırlarının sürekli olarak vahyin ışığında “check” edildiği görülür. Felsefe ve kelamın “çekici cazibesine” kapılmaz. Tabiri caizse modern çağın gösterişli cereyanları karşısında özgüvenli ve kayıtsızdır. Tasavvuf konusundaki şüpheleri ile tezekonu olan diğer isimlerden ayrılrsa da yapıyı “yeniden inşa etme” odaklı yazıları ile onlarla örtüşür. Vatandaş da diğerleri gibi Türkiye başta olmak üzere İslam dünyasının sorunlarına eğilir. Bu sorunlar karşısında cevaplar üreterek günümüz insanına belirli bir istikamet sunmayı amaçlar. Çözüm önerileri farklılık arz etse de Batı uygarlığı karşısındaki tutumu benzerdir. Batı karşısında Müslüman bir aydının hala söyleyecek sözü olduğunu ispatlar gibidir.

Bütün bunlar Vatandaş’ın modernite ve Batı uygarlığı eleştirilerine dayanak oluşturmaktadır. İslamcı profillerde karşımıza çıkan iç muhasebe imkanlarını yoklarken bir tür “dışarı” olarak kodlanan Batı uygarlığı ile de hesaplaşma arayışı Vatandaş’ta da görülür. Buraya kadar yazılanlar Vatandaş’ın istinat ettiği yere ışık tutmayı amaçlarken tarihsel sürecin muhasebesini yazarımızın nasıl yaptığını da özetlemeye gayret eder. Kitaba uygun bulduğu ismi kullanarak söyleyecek olursak bütün fikriyatını “esenlik

yurdunun çağrısı”na dönüştürürken Batı uygarlığını da bütün detaylarına kadar tetkik etmeye çalışır. Bir sosyolog gözüyle kadrajını bireyden topluma, toplumdan pazara, oradan medyaya ve tarihe kaydırır. Her şeyi belirli bir sabite merceğinden görür. Dokunduğu bütün alanları mihenk taşı olarak belirlediği tevhid anlayışı ve Vahiy İslam’ı olarak adlandırdığı yere nispetle yorumlar. Vahiy ve tevhid eksenli bir paradigma oluşturma çabası içindedir. Batı uygarlığı ile İslam Uygarlığının muhteva ve mahiyetini birlikte kritik eder. Vatandaş’ın röper noktası olarak belirlediği ve her şeyi kendisine vurarak test ettiği “sabite”, bütün eleştirilerinde kendini hissettirir. Kültür İslam’ına da Batı uygarlığına da Vahiy İslam’ı olarak ele aldığı değerler manzumesinin zaviyesinden bakar.

Batı ve sorunları

Vatandaş (2022a, ss. 24-30) insanlığın son üç asır içinde büyük bir dönüşüm yaşadığı, öncekilerden tamamen farklı bir uygarlığın doğduğunu ileri sürmektedir. Bu uygarlık her ne kadar bilimsel ve maddi gelişmeler muvacehesinde ele alındığında belirli bir merhaleyi temsil etse de insanlığın esas ve varoluşsal problemleri karşısında çaresizdir. Her şeyi daha ileri bir aşamaya kavuşturduğu iddiası içinde oyalanan Batı uygarlığı, Doğu toplumlarını alaşağı etmenin de zafer sarhoşluğu içinde kalmış ve kendisini insanlık yürüyüşünün en mütekamil evresi olarak takdim etmiştir. Yaşadığı ve yaşattığı “illüzyonun” gerçeklerle bir alakası olmadığını düşünen Vatandaş, her şeyin sürekli olarak iyiye doğru gittiği yönündeki ilerlemeci mitosun bir anlamı kalmadığının her seferinde kanıtlandığını kanaatindedir. İslamcılarla tam da bu açıdan aynı zeminde buluşur. Modern insanı da kendisiyle beraber çıkmaza sürükleyen Batı uygarlığı krizdedir. Çünkü “insanlık için her zaman asıl problem, hep yanı başında duran varoluş gayesine ve en doğru hayat tarzına ilişkin problemler olmuştur” (Vatandaş, 2022a, s. 25). Övgü ve gururla taltif edilen büyük dönüşüm süreçleri insanın en temel sorunlarına yeterli cevaplar üretememiştir. Batı uygarlığının ve ondan sadır olan modernite/postmodernite akımlarının niçin hayata ve varlığa dair salim ve sahih cevaplar üretemediği önemlidir. “Krizdeki uygarlığın bu krizden çıkma imkanı nedir”? diye soracak olursak Vatandaş da diğer İslamcılar gibi Batı’nın bunun üstesinden gelemeyeceği kanaatindedir. Çünkü Batı uygarlığının “onanmaz yaraları” vardır. Bu nedenle Vatandaş, modern Batı uygarlığının kendi iç sorunları nedeniyle çöküşe sürüklendiğini savunmaktadır. Batı uygarlığının çıplak bir tahakküm biçimi olarak var

olduğunu, Batı dışı toplumlara eşitçe yaşam tanımadığını savunur. Batının, sermayenin terakübü (birikmesi) ve temerküzü (yoğunlaşması) dışında esaslı bir çağrısının olmadığını, diğer tüm unsurların bu ana amacın araçları olarak konumlandırıldığını ileri sürer.

Vatandaş Batı uygarlığı ve modernite/postmodernite eleştirilerini asıl olarak *Modern Çöküş* (2022b) isimli eserinde detaylandırırken, sosyolog gözüyle günümüz dünyasının adeta bir panoramasını çıkarır. “Geleneksel kölelikten” kurtulan modern insanın nasıl gönüllü köleye dönüştüğünü, cinselliğin doğal ve insani bir özellik olmaktan çıkarılarak varlığın ve hayatın amacına dönüştüğünü irdeler. Bununla birlikte modern dünyada metalaştırılan kadın bedenine, çocuklar üzerinden katledilen masumiyete, şiddetin normalleşmesine ve dinin yerine ikame edilen modern ritüellere kadar birçok meseleye ışık tutar. Hayata ve varlığa ilişkin fotoğrafları panoramik bir şekilde bir araya getirirken belirli bir manzarayı da gözler önüne sermiş olur. Mesele, etrafında dönüp dolaştığı “ölçü” sorununa gelip dayanır. Ölçü problemini günümüz sorunlarını çıkmaza sokan ana problem olarak ele alır. Modernitenin küresel çağda vardığı aşamayı postmodernlik olarak ele alan Vatandaş (2022b) ölçsüzlük illeti ile postmodernite fenomenini bir arada düşünür:

Bugün büyük oranda egemen hale gelmiş postmodern zihniyetin evreninde ve yaygın yaşam tarzında herkesin kabul ettiği veya herkesin kabul etmesi gereken ortak bir ölçü kalmadı gibi. Görünüşte ortak tek ölçü var; ölçsüzlük. Artık her şeye kolaylıkla olur deniyor. Herkes haklı, her şey doğru, her şey iyi...İstenen istediği doğruya inanabilir, iyiye güvenebilir. Dolayısıyla modernitenin ilke ve ölçüleri, 200-300 yıldır gerçekleştirildiği gibi, artık dayatılmıyor. Bu ise özgürleşmek, farklı olanlara yaşam hakkı tanımak, her türlü otoriter ve totaliter yaklaşımı terk etmek diye takdim ediliyor. Ne var ki gerçek durum hiçte böyle değil. Esasen modernite, şimdiye kadar hiç olmadığı kadarıyla daha otoriter ve daha totaliter bir şekilde varlığını sürdürüyor. Fakat taamıyla postmodern görünüm altında (s. 13).

Ölçsüzlüğü, postmodernitenin mümeyyiz vasfı olarak ele alan Vatandaş, *Kuran ve Hayat* (2021c) eserinde bu ölçsüzlükten insanlığı kurtaracak reçeteyi sunar. Tevhid İslam’ını ölçsüzlük sorunun çözümü olarak görür. İnsanın karşılaştığı problemleri, bu problemlerin sebeplerini hep bu mihver etrafında tartışır. Vatandaş (2021c, s. 229) “Furkanı”, yani iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış, güzel ile çirkini birbirinden ayıran mümeyyiz aklı, varlık ve anlam

sorunu çözecek yegane adres olarak takdim eder. Ona göre, postmodern açmazlardan kurtulmanın yolu, iyi ile kötünün ayrımını verecek olan işbu sabitede saklıdır. İnsanı, en temel varoluşsal soruları karşısında yalnız ve aciz bırakan günümüz anlayışının furkandan, yani iyinin-doğrunun-güzelin ölçüsünü verecek kaynaktan mahrum olduğundan yakındır. Vahyi ölçüler, hem kültür İslam'ına hem Batı uygarlığına yönelen eleştirilerin odak noktasıdır. Değindiği gibi, Vatandaş, iç muhasebe ve muhakeme ile Batı uygarlığı eleştirilerini aynı zeminde bir araya getirir.

Postmodernliğin alamet-i farikasının “ölçsüzlük” olduğunu sıklıkla vurgulayan Vatandaş, ölçsüzlüğün ise “özgürlük” söylemi içinde pazarlandığını iddia eder. Ona göre bu söylem büyük bir yalandır. Özgürleşme iddiası aksi sonuç doğurarak totaliter eğilimleri azdırmaktadır. İnsan teki, hayatının bütün kılcallarına kadar gözetim altındadır. Modernitenin geri adım atmaya da pek niyeti yoktur. Batı, sadece kabuk değiştiren postmodernlik-ölçsüzlük ekseninde kurguladığı yeni masalına insanları inandırmak ister. Vatandaş, Batı uygarlığının çektiği bu yeni “numaranın” yöneldiği amaca da dikkate çeker. Postmodern kılığında özgürlük “yalanı” ile arzı endam eden modern ayartı, “hesaba çekilmemek için artık herhangi bir vaatte de” bulunmaz. “Dolayısıyla dünya cenneti inşa etme sorumluluğundan da” kurtulmuş olur (Vatandaş, 2022b, s. 14). Postmodernizm modernitenin yüklenmek durumunda kaldığı sorumlulukları da böylece sırtından atmış olur. Vatandaş, son kertede modernite ile postmodernlik arasında yapısal bir fark olmadığı kanaatindedir.

Vatandaş (2016b, ss. 62-64), modernliğin “yapısal olarak paradoksal” olduğu görüşündedir. Kültür İslam'ının kıskacında biçimlenen Modern Müslümanın da bu durumda paradoksal olmaktan kurtulamadığını ileri sürerken ilim ile amel, inanç ile yaşantı arasındaki farka ve çatlağa dikkat çekmektedir. İnançları ya da hayat felsefeleri gereği mahremiyete önem verenlerin sosyal medya platformlarında kendi mahremiyetlerini faş etmelerine, tevazu içinde bir yaşamın önemine vurgu yapanların tesettürü bile modaya uyarlamalarına, komşusu açken tok yatmamayı sorumluluk bilincinin temeli sayanların lüks ve israf içinde birer tüketim makinesine dönüşmelerine dikkat çekmektedir. Bütün bu örnekler, modernliğin ve modern insanın yapısal paradokslarına işaret etmektedir. Vatandaş bu örneklerden de görüleceği üzere modernlik ile kültürel sapmaları aynı noktada birleştirmektedir. Modernitenin paradokslarına, ilim ile amel arasındaki tutarsızlıklara, modern insanın açmazlarına

karşı sadra şifa tek reçete ise Vatandaş'a göre Vahiy İslam'ıdır. İslam; modernliğin yapısal paradokslarına ve de postmodernliğin ölçsüzlük sorununa karşı sahici ve hakiki bir çözümdür. Bu yorumlar, Vatandaş'ın hem kültürel mirasa hem de Batı uygarlığına karşı eleştirilerinin odak noktasını göstermektedir.

Konumuzun asıl odağına dönecek olursak, aynı soruya müracaat ederek Batı uygarlığının neden krizde olduğu, modern insanın neden “çöküşte” olduğu sorusu tekrar anlam kazanmaktadır. Vatandaş, modern Batı uygarlığının yapısal sorunlarla malul olduğu görüşünü dillendirmektedir. Bu uygarlığa mündemiç olduğunu düşündüğü arızalara işaret etmektedir. Yaptığı analizler bizi 21. yüzyıl İslamcılarının modern Batı uygarlığı eleştirilerindeki ortak paydaya yönlendirmektedir. Tekçi, mütehakkim, amir ve egosantrik Batı bu sefer Celaleddin Vatandaş'ın gözü ve grameriyle karşımızdadır.

Vatandaş (2022b, s. 372) Batı uygarlığının “ikiyüzlülüğü” ve “çifte standardından” yakınmaktadır. Kendisine yönelen sorunlarda tabiri caizse “aslan kesilen” Batı'nın söz konusu sorunlar başka yerlerde yaşandığında neden kulağının üstüne yattığını sormaktadır. Aynı şekilde ona göre Batı, dünya nimetlerinden yararlanma hususunda da bencil, kendisine layık gördüğü şeyleri başkalarıyla paylaşma konusunda ise cimridir. Bunun nedenlerinin açıklanması gerektiği ortadadır.

Vatandaş da, çalışmanın ilgili yerlerinde değinildiği üzere, Kalın ve Davutoğlu'nda daha keskin bir şekilde karşımıza çıkan “ben- öteki” ayırımına yaptığı katkı kendine mahsustur. Vatandaş'ın (2022b, s. 373) “ben-öteki” kavramlarına yaptığı katkı kendine mahsustur. Ona göre ben ve öteki arasında diyalektik bir ilişki söz konusudur. ‘Ben’in sınırlarını çizen ‘öteki’ olduğu gibi ‘öteki’nin’ de hududunu ‘ben’ tayin eder. Bununla birlikte ben ve öteki tarihsel koşullar mucibince her seferinde yeniden kurgulanır; bu açıdan dinamik ve akışkandır. Bu yorum, çalışmamızın kavramlar kısmına başlarken değindiğimiz Kosseleck’e ait kelime (word) ve kavram (concept) arasındaki ilişkinin Foucaul’cu dispoitif etrafında büründüğü anlama yakındır. Kelimeler kavramlara dönüşürken belirli bir tarihsel anda belirli bir ihtiyaca yönelir. Vatandaş da Batı'nın, kendi ihtiyaç duyduğu egemen ve egosantrik ‘ben’e’ uygun olarak öteki’ni sürekli olarak yeniden kurguladığına dikkat çeker. Bu “öteki” antik Yunan’da sitenin dışarısını tanımlamak için kullanılan “barbar”, Ortaçağ’da “Saracenler” ya da sonrasında “Osmanlı Türk’üdür” (Vatandaş, 2022b, s. 395). Davutoğlu’nun kavramını ödünç

alacak olursak Batının, “ben idraki” sürekli olarak düşmanlaştırılan bir öteki sayesinde tahkim edilir. Batı uygarlığı kendi “üstünlüğüne” dikkat çekmek istediğinde “öteki”nden farklarını vurgular. Bu benlik de ötekilik de bütün muhtevası ve mahiyeti ile kurgusaldır. Kurgu, Batı’nın egosantrik benmerkezci karakterinin zorunlu sonucudur. Mutlak bir dışarı olarak öteki olmadan Batı uygarlığı kendi benliğini inşa edememektedir.

Batının etnosantrik ve egosantrik yapısı

Vatandaş (2022b, s. 373) Batı’nın sadece egosantrik değil aynı zamanda etnosantrik olduğu kanaatindedir; Batı ırkçıdır. “Bir Batılı insan hakları dediğinde kastettiği Batılıların haklarıdır”; aynı şekilde “ Batılı insan onurundan bahsediyorsa, onurlarından bahsedilen söz konusu kişiler Batılı olanlardır, başkaları değildir”. Teknikte, bilimde yaşam da birçok şey değişse de Batı’nın insan anlayışı değişmemektedir. Yazarımıza göre pek de değişecek gibi de görünmemektedir. Batı ırkçı olduğu için etnosantrik tutumu ile kendi dışındaki her şeyi yok sayar. Onun gözünde “Batılı olmayanlar insan değildir” (Vatandaş, 2022b, s. 372).

Batının “ikiyüzlülüğün” temelinde “ayrımcılık” vardır. Etnosantrizm de ayrımcılık da “ötekileştirmenin” batağında yetişir. Vatandaş’a (2022b, s. 389) göre ötekinin değinildiği gibi sınırlarını çizmenin, zihinsel haritasını çıkarmanın pek bir olanağı yoktur. “Çünkü ötekini inşa eden sabit ve istikrarlı bir biz yoktur”. Öteki sürekli olarak değişen yeniden üretilen bir şeydir. Bununla birlikte tek bir ötekinden de söz etmek doğru değildir. Ben’in durumuna göre birçok öteki sahneye sürülür. Hangisine ihtiyaç varsa o öne çıkarılır.

Vatandaş (2022b) Batı’nın sürekli karşıtlıklar yaratarak kendi illüzyonunu tahkim ve takviye ettiğini düşünmektedir. Kendini ileri, gelişmiş, modern olarak sunan Batı, bütün bunların anlam kazanabilmesi için geri, gelişmemiş ve demode bir ötekine ihtiyaç duyar. Bu tam da E. Said’in Oryantalizme atfettiği karakterdir. Doğu’yu kolonize eden Batı uygarlığı hasmını tanımak yerine tanımlamayı tercih eder. Ona atfettiği bütün “eksiklikler” kendi illüzyonunu berkitir. Vatandaş, Batı uygarlığındaki bu Oryantalist eğilimin altında etnosantrik-egosantrik -ayrımcı bakışı yakalar. Anabölümde anlatmaya çalıştığımız bütün İslamcılarda karşımıza çıkan eleştirilerle fikrîsel akrabalığı ortadadır. Batı uygarlığı, “çokluğu” bir arada ve de esenlik içinde tutacak sinesi genişlikten

mahrumdur. Çünkü çokluk tanımı gereği ötekinin de yaşam hakkını içerir. Batı'nın ise öteki ile kurduğu ilişkiler açısından sicil kaydı hiçte parlak değildir. Bu İslamcı düşünürlerin ortak kanaatidir.

Vatandaş (2022b, ss. 390-91) Batı'nın hem kuramsal hem kültürel olarak ırkçı olduğu fikrindedir. Ona göre, Batı uygarlığı çeşitliliğe ancak kendi ölçüleri doğrultusunda tolerans göstermektedir. Müzikte, sanat ve edebiyatta tek biçimli eğitim hâkimdir. Batılı kalıplara dökülmeyen denemeler tu kaka ilan edilir. Vatandaş, Avrupa merkezli modern zihniyetin önemli unsurlarında biri olarak ele aldığı ırkçılığı diğer bazı kültürlerde görülen ayrımcılıklardan titizlikle ayırır. Avrupa merkezli ırkçılık ötekine hiçbir şartta tahammül göstermemekle temayüz eder. Batı'nın dünyasında “farklı olana yer yoktur”. Vatandaş (2022b), bunun tarih boyunca büyük kısımlara sebebiyet verdiğini, Batı uygarlığının sadece Kızılderili örneğinde olduğu gibi dirimsel değil aynı zamanda kültürel soykırımların da faili olduğunu vurgular. Batı kendisini diğer dünya ile hakça bir paylaşım temelinde ve eşit toplumlar düzleminde görmek istemediği için günümüzdeki kültürel çeşitliliğin varoluşsal teminatı olmaktan uzatır:

Bu anlayışın önemli uygulamalarından birisi keşfedilen Amerika kıtasında yaşayanlara yöneliktir. Kıtanın yerli halkı yok olmakla Avrupalının kültürünü kabul seçenekleri arasında bırakılmıştır; farklı olarak var olmaları söz konusu değildir. Avrupa ülkeleri Asya ve Afrika’da karşı karşıya kaldıkları tüm uygarlık ve kültürleri uygarlık yayma misyonu gereği ya yok etmiş ya da durdurup, dönüştürmüştür. Bugün yaşanmakta olan küreselleşme ideolojisi de aynı kaynaklardan beslenmektedir. Modern zihniyet tüm uygarlık ve kültürleri denetimine aldıktan, İslam örneğinde olduğu gibi, denetimine alamadıklarını da bir öcüye dönüştürebilmenin tüm çabalarını yürüterek kendisini tüm dünyanın yegane zihniyeti ve hayat tarzı diye takdim etmeyi başarabilmiştir. Onun dünyasında farklı olmak mümkün değildir (ss. 402-403).

Çok kültürlülük

Vatandaş'ın çok kültürlülük hakkındaki mülahazaları da önemlidir. Batının söylem düzeyinde çok kültürlülüğü ağızından düşürmediğini ancak uygulamada sınıfta kaldığını ifade eder. “Çok kültürlü toplum içinde çok farklı kültür ve kökenlere sahip birden fazla toplumun beraberce bir arada yaşamasını” ifade eden çok kültürlülüğün (Vatandaş, 2022b, s. 427) asla Batı uygarlığının ana karakteri olmadığını savunur. Batının gerçek

anlamda çok kültürlü bir yapıya kavuşamayacağını, çünkü çok kültürlü toplum modelinin kültürler arası eşit temelde karşılaşmayı ifade ettiğini, Batının ise kendi dışındaki kültürlerle etkileşiminin eşitsizlik üzerine kurulduğunu savunur. Batı kendi dışındaki kültürlere, toplumlara, uygarlıklara karşı tahammülsüzdür. Benmerkezci, ayrımcı ve ırkçı zihniyeti bütün kültürlere yaşam hakkı tanımaya engeldir. Vatandaş'a (2022b) göre, Batının “çok kültürlülük edebiyatı” ise kendi lehine kurduğu eşitsiz ilişkiler öbeğini ört pas etme amacına matuftur:

Bu sebeple çok kültürlü toplum kavramı yaşanan toplumsal kültürel ve siyasal gerçekliği gizleme işlevini yerine getirmekten başka bir işlev görmemektedir. Batıda gizlenen ise egemen kültür ve egemenlik altında olan kültürlerin varlığıdır. Batı toplumlarının bütün kurumlarında (okul, kitle iletişim araçları, sinema vb.) hâkim kültür sadece Batı kültürüdür. Bu nedenle Batı toplumlarına çok kültürlü toplum demek yanlıştır. Zira Batılı toplumların çok kültürlü toplumlar haline gelmesini engelleyen politik, kültürel, toplumsal bir yığın engeller bulunmaktadır. Avrupalılarda kendisini güçlü bir şekilde açığa vuran etnosantrizm ve bundan beslenip Avrupa Birliği ülkelerinde tekrar yükselişe geçen ırkçılık ise çok kültürlülüğün uygulamaya aktarılmasında bilinen en kuvvetli engeli teşkil etmektedir (ss. 428-429).

Görüldüğü gibi Vatandaş, modern Batı uygarlığının çok kültürlü olabilmesinin önünde yapısal engeller olduğu kanaatindedir. Barış içinde, diyaloga ve etkileşimedayanan, eşit temelde kültürel karşılaşmaların Batı egemenliğinde tahakkuk edemeyeceğini düşünür. Ona göre, Batı eğer diğer kültürleri yok saymak istemiyorsa, onlarla diyalog kurmayı amaçlıyorsa kendi üstünlük iddiasından vazgeçmelidir. Ancak; Batının bunu gerçekleştirebileceğine inanmamaktadır: “son zamanlarda yükselen ırkçı düşünceler ve hareketler ise bu tespitin en önemli dayanağını teşkil etmektedir” (Vatandaş, 2022b, s. 429).

Yukarıda bahsedilen yapısal bariyerler sebebiyle Batının çok kültürlü/uygarlıklı dünyanın yükünü taşıyamayacağını ileri süren Vatandaş, Batı-İslam ilişkilerine de bir parantez açmaktadır. Batı uygarlığının, çok kültürlü dünyanın en dinamik, hayata dokunan ve müesses nizamı sürekli olarak sigaya çeken İslami hareketler ile ilişkileri samimiyetini açığa çıkaran turnusol kağıdıdır. Samimiyet testinde her defasında sınıfta kalan Batı uygarlığı Müslümanların yaşadıkları sorunlara sırtını dönmekte, hatta bizzat

sorunun sebebi olmaktadır. Cezayir’de, Bosna’da, Keşmir, Irak ya da Suriye’de Müslümanların yaşadıkları dirimsel ya da kültürel kısımlarda Batının rolü gizlenemeyecek kadar açıktır (Vatandaş, 2022b, s. 440). Ben-öteki ilişkisini her defasında yeniden kurgulayan Batı uygarlığının silinmez lekesi ise İslam’ı değişmez bir düşman olarak görmesidir. Hristiyan ya da seküler Batı dünyası İslam’ı her zaman düşman olarak görmüştür. “İslam ve Müslümanlar, Hristiyan/seküler Batının 1400 yıldır değişmeyen ötekisidir” (Vatandaş, 2022b, s. 437).

Batı ve biz

Batı uygarlığının diğer kültür ve medeniyet havzalarıyla ve bilhassa Müslümanlarla kurduğu ilişkilerdeki ben merkezci, mütehakkim, ırkçı-ayırıcı tutumunun sonuçlarına da değinen Vatandaş özgürlük, mutluluk-adalet vaatlerine rağmen Batı uygarlığının sürekli olarak şiddet ürettiğini ileri sürer. Şiddet, Batı kültürünün modern seküler zihniyetinin doğal bir neticesidir (Vatandaş, 2022b, s. 442).

Burada ilgili bölümde Görgün’ün Batı uygarlığını kritik ederken yaptığı çözümlemeye muvazi bir çıkarım dikkat çeker. Görgün; Batının sulh kavramına uzak olduğunu söylerken; Batı tarihinin sınıflar, prenslikler ya da uluslar arasında imzalanan ateşkesler tarihi olduğunu söylüyordu. Batı zihniyetinin sahici ve kalıcı bir barış tesis edemeyeceğini iddia etmekteydi. Benzer şekilde Vatandaş da, Batı’dan salim ve istikrarlı bir sulh anlayışı neşet edemeyeceğini düşünmektedir.

Batı uygarlığına içkin olan şiddetin yöneldiği asıl hedef ise İslam’dır. Burada Vatandaş’ın İslam ve Müslümanlar arasında bir fark gözetmediği dikkat çekmektedir. Yazarımızın esenliği bizatihi İslam’ın kendisinden beklediği, Müslümanların hali pür melalini ise iç açıcı bulmadığı görülmektedir. Batının insanlığı sürüklediği açmaz ve çıkmazlardan kurtuluşun yegane adresi bizatihi İslam dinin kendisidir. İslam, Vatandaş tarafında, modernite karşısında mukavemetin, yeni bir şeyler vazetmenin, alternatif bir dünya kurmanın yegane imkanı olarak selamlanır. İslam’ın “özünün” hangi zaman ve zeminde yeniden tahakkuk edeceğini ise zaman gösterecektir. Vatandaş, bütün yeryüzünün ve uluslarının, insanlığa gönderilen evrensel bir din olan İslam’ın gerçek bir yorumuna varabilme konusunda eşit şanslara sahip olduğu kanaatindedir. Ona göre, “hakikat güneşinin” doğacağı belirli ve zorunlu bir yön yoktur. Bununla birlikte Vatandaş’ın Türkiye’ye özel bir yer verdiği de görülmektedir. Türkiye’nin Asya, Afrika

ve Avrupa'yı birbirine bağlayan jeostratejik konumuna dikkat çeker. Türkiye, her üç kıtadaki gelişmeleri doğrudan etkileyebilecek konumdadır. Türkiye aynı zamanda Rusya'nın güneye doğru yapacağı genişlemenin önünde settir. Bu durum, Rusya kadar başta ABD olmak üzere Batı bloku açısından da kritik bir durumu ifade eder. Rusya ile Batı bloku arasında cereyan eden kapışmalarda Türkiye'nin tutumu büyük önem arz etmektedir. Bu da, ülkeyi hem Batı hem de Rusya açısından kritik hale getirmektedir. Türkiye aynı zamanda dünyanın en büyük petrol rezervlerini barındıran Ortadoğu coğrafyasına da sınırdır. Ortadaoğu'yu, dolayısıyla enerji kaynaklarının yönetimini ilgilendiren her şeyde Türkiye önem arz etmektedir. Vatandaş, tüm bunlarla birlikte Türkiye'nin Müslümanların yaşadığı bir ülke olarak demografik yapısı itibariyle de önemli olduğunun altını çizer. İslam ülkeleri üzerinde de yadsınamayacak bir ağırlığı vardır. Ancak Vatandaş Türkiye'nin asıl öneminin tarihi mirasında saklı olduğu kanaatindedir. Türkiye'nin sahip olduğu tarihsel birikim onu Suudi Arabistan, Endonezya ya da Fas gibi diğer Müslüman ülkelerden ayırmaktadır. Türkiye'nin etki alanı ulusal sınırlarının çok ötesindedir. Bu sebeple Türkiye'nin kendisine biçtiği “ulusal misyon” ile köklü tarihinin kendisine yüklediği “tarihsel misyonun” örtüşmediğini düşünen Vatandaş Türkiye'nin İslam'ın ve dahi insanlığın umudu olmaması için hiçbir sebep görmemektedir. Her ne kadar, değinildiği üzere yazarımızın hakikatin belirli bir coğrafik merkezi olmadığına dair inancı dikkat çekse de, Türkiye'ye ayrı bir parantez açtığı da görülmektedir. Jeopolitik konumu, tarihsel mirası ve demografik pozisyonu ile Türkiye Batının gelip dayandığı postmodern durum karşısında söz söyleyebilecek en hakiki seçeneklerden biri, belki de birincisidir (Vatandaş, 2016, ss. 42-43)

Bütün yorumlar Batının tekçi, hegemonik, diğerlerini yadsıyan niteliğine çıkmaktadır. Ancak 21. Yüzyıl tam da Batının yok saymak için direndiği havzaları devindirmektedir. Vatandaş da diğerleri gibi modern Batı uygarlığının bu kültürel çeşitlilik karşısında aciz kaldığını savunmaktadır. Batı karşısında, Batı-dışı uygarlıkların yükselişte oldukları, bunun da dünya tarihi açısından yeni bir evre olduğu görüşü Vatandaş'ın da üzerinde durduğu ve paylaştığı bir husustur.

Bu çalışmada, İslamcılık, ‘İslami endişe sahibi aydınların İslami miras ve müktesebata dayanarak hilafet sonrası koşullarda bir düzen arayışı içinde Batı merkeziliğini yerinden etme teşebbüsü’ şeklinde tanımlanmıştır. Tezin odağını teşkil eden ‘İslamcılık öldü mü’

tartışmaları, bu tanım üzerinden, Batının merkezi konumunu sürdürüp sürdürmediği ekseninde ele alınmaya çalışılmıştır. Batının merkezi konumunu yitirdiği iddiasını jeokültürel ve jeopolitik gelişmelerin ışığında ele alan çalışma, İslamcılığın kesbettiği alana dikkat çekmiştir.

Kadim medeniyet havzalarına yönelimin Asya'nın yükselişine paralel olarak revaç bulduğu konjonktür İslamcıları yeni bir örevle karşı karşıya getirmektedir. İslam dünyasının siyasal olarak yeniden örgütlenme ve entelektüel olarak yeni bir paradigmaya duyulan ihtiyaç İslamcıların Batı uygarlığına yönelik eleştirilerine farklı açılar kazandırmıştır. 21. Yüzyılda ayyuka çıkan çokluk fenomeni, Batının bu fenomene sağlıklı bir cevap veremediği tespitini beraberinde getirmektedir. İslamcıların bu çağda, çokluk olgusunu öne çıkardıklarını ve Batıyı ben-merkezli-tekçi olarak ele aldıkları görülmektedir. İbrahim Kalın'ın teklik-çokluk-tekdüzelik kavramsallaştırması bağlamında ele aldığı Batı epistemolojisinin tek düzeli yapısı, Ahmet Davutoğlu'nun Batı ben idrakinde tespit ettiği ontolojik daralma ya da Recep Şentürk'ün kapalı toplum örneği olarak ele aldığı Batı uygarlığının varlık-bilgi ve değerde tek katmanlı yapısı üzerine eleştirileri aynı zeminde buluşmaktadır. İslamcı düşünürler, küresel gelişmeler ile Batı uygarlığının ontik-epistemik yapısı arasında bir çelişki görmektedirler. Dünyanın çoklu medeniyetlere, kültürlere ve alternatif paradigmalara yöneldiği bir düzlemde Batı uygarlığı ben merkezci-tekçi yaklaşımını sürdürmektedir. Bu da, insanlığın karşı karşıya olduğu sorunlara karşı geliştirecek çözümlerin Batıdan sadır olamayacağı şeklinde bir sonuç doğurmaktadır. İslamcıların modern Batı uygarlığına yönelik eleştirilerinin ortak bir 'tasavvura' dayandığını söylemek mümkündür. 'Çokluğun' açığa çıktığı küresel koşullarda modern Batı uygarlığı 'tekçidir'. Kendine layık gördüğü üstün ve müstesna konumundan taviz vermedikçe de çağa ayak uydurması mümkün görünmemektedir.

SONUÇ

Modern Batı uygarlığı, İslami bir endişe ile hareket eden Müslüman aydınların İslami bir perspektif sunarken sürekli olarak alış verişte bulundukları, yer yer örtüşüp buluşmalar da çoğunlukla hesaplaştıkları bir şeydir. Karşıt kimlik olarak Batı, İslamcılar için bir nevi “constitutive outside’dır” (kurucu dışarı). Modern Batı uygarlığı hem yadsınan, yani, belirli yan ve yönleriyle reddedilen “öteki”; hem de öz kimliğin inşasında müracaat edilen “kurucu unsurlardan” biridir. Kalın’ın modern Batı uygarlığını tanımlarken kullandığı ve çalışmada ara ara atıf yaptığımız “insanı uyandıran bir zehir” ifadesini “kurucu dışarı” kavramına benzer bir tanımlama olarak kullanmak mümkündür.

Çalışmanın başında yer verilen İslamcılığın öldüğü ya da yaşıyorsa sadece Batılı fikirlerin bir peyki olarak idame ettiği tezi bazı açılar ihmal eden sorunlu bir perspektif ortaya koymaktadır. Bu iddiayı, temelde iki gelişme üzerinden çürütmek mümkündür. Batı uygarlığı jeopolitik ve entelektüel bir kriz içindedir. Bu kriz, Batının ‘merkeziliğini’ yerinden ederken; susturulmuş/bastırılmış madunlarının da konuşma imkanlarını çoğaltmaktadır. Batının kendi içinde başlattığı eleştiriler Batı dışı toplumlarda makes bularak derinleşmekte, Batının varlık-bilgi-değer koordinatlarını yeniden çizmektedir. Bu çalışma da, Batının entelektüel krizi; post-sekülerlik, post modernlik, Said’in Oryantalizm eleştirileri ve Post-Kolonyal teoriler ışığında temellendirilmiştir.

İslamcılığın Batı uygarlığı karşısında söyleyecek sözü kalmadığını iddia eden tezler, öncelikle; 21. Asırda Batı uygarlığının 19. Yüzyıldaki kadar güçlü olmadığı gerçeğini ıskalamaktadır. Bu yüzyılda, ABD öncülüğündeki Batı blokunun siyasal, kültürel ya da ekonomik bakımdan ciddi bir irtifa kaybı içinde olduğu söylenebilir. Bu kayıp sadece askeri ya da ekonomik değil aynı zamanda kültürelidir. Hatta çalışma boyunca gösterilmeye çalışıldığı üzere İslamcı düşünürler açısından Modern Batı uygarlığı bir tür “kriz medeniyetidir”. Bununla birlikte, Batı dışı toplumlar, bir başka ifadeyle, “kadim

medeniyet havzaları” jeokültürel-jeoekonomik-jeostratejik merkezlere dönüşmektedir. Akdeniz’den Atlantik’e geçen üstünlüğün artık Asya’ya doğru kaydığını söylemek mümkün görünmektedir. Jeopolitikteki bu değişim, Asya/Doğu- Avrasya ülkelerini daha da önemli hale getirmekte; Batı’nın kültürel hegemonyasına yönelik itirazlara yeni entelektüel açılar kazandırmaktadır. Bu toplumlarda, Batı dışında kendi yolunu bulma ya da alternatif bir paradigma geliştirme şeklinde bir arayış göze çarpmaktadır. Batı uygarlığının temel değerlerinden farklı olma iddiası taşıyan arayışlar Batılı değerlerle çatışarak/hesaplaşarak kendi varlık zeminlerini kurmaya/bulmaya çalışmaktadır. Üstelik, denildiği gibi, Batı uygarlığının bu güç yitimi sadece askeri ya da iktisadi alanlarla sınırlı değildir; kültürel ve entelektüel bakımdan da Batı, Batı-dışı toplumlar nezdinde eski cazibesini sürdürememektedir. Dolayısıyla 21. Yüzyıl İslamcılığını Batı entelektüel üretiminin bir “yan sanayi” olarak mülahaza etmek “mağlupların galipleri taklit edecekleri” yollu İbn-i Haldun’un işaret ettiği psiko- toplumsal gerçekliğe de aykırıdır. Yeni çağın, Türkiye aydını açısından Batı karşısında yenilmişlik psikozunun kendisini hissettirdiği bir çağ olmadığı da rahatlıkla söylenebilir. Batı uygarlığı hala belirli yönleriyle cazip görünse de, “mutlak galip” mevkiini kaybetmiştir. Bu bakımdan mutlak bir “taklit mercii” olması da artık söz konusu değildir.

21. Yüzyıl, sekülerleşme tezlerinin yeniden masaya yatırıldığı bir “dönemeç” olarak ele alınabilir. Bu çağda, Batı tandanslı değerler manzumesinin “toplumsal ethos’u” temin etme konusunda kifayetsiz kaldığı savı İslamcılardan tarafından yüksek sesle dillendirilmiş; hatta 21. Yüzyıl bazılarınca “desekülerizasyon çağı” olarak isimlendirilmiştir. Yeni Yüzyılda kutsala, tarihe, maneviyata, başka bir ifadeyle, otantik kültür ve medeniyet değerlerine yönelim baş göstermiştir. Sekülerleşme ile birlikte kutsalın geri çekildiği iddiası geçerliliğini yitirmiştir.

Batı dışı medeniyet havzalarındaki canlanmanın dikkate değer örneklerinden birisini de Türkiye teşkil etmektedir. Kendi tarih ve medeniyetine daha da yakından bakmayı deneyen Türkiye aydını arasında bu işe daha fazla İslamcıların soyunduğunu söylemek mümkündür. Batı’nın hegemonik olarak gerilediği, Asya’nın yeni bir çekim merkezi olarak Batı uygarlığına meydan okuduğu, Batı modernleşmesinin mütemmim bir cüzü olarak kabul edilen sekülerleşme tezlerinin ise yaygın bir şekilde tartışmalı hale geldiği bir çerçevede, Türkiye’de İslamcı düşüncenin yeni bir görevle karşı karşıya olduğu söylenebilir. Yükselen Batı dışı bir güç olarak Rusya’da Ortodokluğun, Çin Komünist

Partisi’nde Konfüçyüsçülüğün ya da Hindistan’da Hinduizmin ve Budizmin, kültürel ve politik bağlamda yeniden kurgulandığı bir dönemde, Türkiye’de de İslam’ın kimlik kurucu bir unsur olarak öne çıkarılması anlaşılır bir durumdur. Modern Batının doğuşundan bu yana, İslamcılar belki de en fazla bu yüzyılda “konjonktürün rüzgarını” bu kadar arkalarına alabilmişlerdir. Tam da bu bağlamda, çalışmanın başında sorduğumuz soruya dönerek İslamcılığın öldüğünü ya da küresel Batılı dünyaya söyleyecek sözünün kalmadığını iddia etmek en azından gidişata, “çağın ruhuna” ters düşmektedir. Bununla birlikte, batıcılık, sadece Türkiye’de değil, küresel düzeyde de çekiciliğini yitirmiş durumdadır. Batı kendi değerlerini silah gücüyle dayatma kudretini de kaybetmiştir. Batı sömürge ve istilacılığı artık maliyetli ve finanse edilemez bir hale gelmiştir.

Batı dışı toplumlarının kimlik inşasında kendi tarihi “öz bilinçlerini” medeniyet perspetifi dolayımında inşa etmeye çalıştıkları görülmektedir. İçinde yaşadıkları toplumların Batı uygarlığından farklarını kristalize ettirmeye çalışan düşünürlerin medeniyet nosyonuna ayrı bir ehemmiyet gösterdikleri söylenebilir. Medeniyet bu aydınlar tarafından bir “analiz birimi” ve de kimlik inşası bağlamında “çerçeve bir kavram” olarak seferber edilir. Kavram, Batı ile hesaplaşmada ve otantik bir kimlik kurgusunda fonksiyonel bir rol üstlenirken; özellikle dini/manevi veçheleri ile tebellür etmektedir. Yani; kendi kimliklerinin otantik/müstesna/müstakil taraflarını vurgulamaya çalışan düşünürlerde medeniyet ve din arasındaki bağa ilişkin soruşturmalar dikkat çekicidir. Bu bağlamda yeni yüzyılın yükselen güçleri olarak kabul edilen Rusya’da Ortodoksluğun, Çin’de Konfüçyüsçülüğün ve Hindistan’da geleneğin yeniden sahneye çıkışı, hatta daha iddialı bir ifadeyle “dirilişi” dikkate şayandır. İslam’ın dirilişini ise küresel ölçekte gözlemlemek mümkündür. Türkiye de bu “akışın” istikametinde hareket etmekte, yeni yüzyılın çok kutuplu dünyasında itibarlı bir yer edinmeye çalışmaktadır. Bunun askeri-siyasi-ekonomik göstergeleri olduğu gibi entelektüel çıktıları da olacaktır. Türkiye aydınınının kadim medeniyet havzalarının canlandıkları bir dönemde kendi tarihlerine dönüp İslam medeniyeti adına bir şeyler söylemeleri tabidir. Bu da, İslamcılığa hem yeni bir “görev” yüklemekte hem de yeni bir dinamizm katmaktadır. Her itibarlı arayışın bir entelektüel dinamizmi beraberinde getirdiği söylenebilir. İslamcılık yeni çağda yeni bir görevle karşı karşıyadır.

Çalışmanın kavramlar kısmında, uygarlık fenomeninin tarihsel süreçte uğradığı

semantik kaymalara ve Batı uygarlığının hegemonik üstünlüğünü ifade edecek biçimde büründüğü “ideolojik kurguya” dikkat çekilmişti. Yeni nesil İslamcıların uygarlık kavramının içerdiği sorunlar konusunda dikkatli oldukları ancak yine de kavramı kategorik olarak yok saymadıkları görülmektedir. Bazı çevrelerce neredeyse Batı ile müteradif hale getirilen medeniyet konseptini İslamcılar, kendi tarihsel ve kültürel birikimlerini tanımlamak için sahiplenmiş ve onu Batının özge malı olarak gösteren ayartmalara karşı çıkmışlardır. Yeni bir analiz birimi olarak öne çıkarılan medeniyet kavramına kendi mühürlerini vurmaya çalışmışlardır. Burada, hem bir medeniyet düşünürü olarak takdim edebileceğimiz Sezai Karakoç’un, hem de medeniyet fenomenine cepheden saldıran yorumlarıyla temayüz eden İsmet Özel’in yeni nesle önemli bir miras bıraktıkları söylenebilir. Karakoç’un diriliş külliyyatında iyinin-doğrunun ve güzelin ölçütünü koyarken medeniyet konsepti ekseninde geliştirdiği okuma biçiminin İsmet Özel’in ihtarları ile birleşerek yeni bir bakış açısına kavuştuğu ileri sürülebilir. Her ne kadar Özel’in ihtar ve itirazları İslamcılığı belirleyen ana damarı karakterize etmese de, medeniyet üzerine kalem oynatanların kayıtsız kalamayacakları cinstendir. İslamcıların büyük bir çoğunluğu tarafından kadim bir kavram olarak hüsnü kabul gören medeniyet kavramı; 19. Yüzyıl Batı yayılmacılığının bir ürünü olarak görülebilecek civilisation’dan titizlikle ayırt edilir. Medeniyet; İslam düşünce geleneğinin “umran”, “dar-ul İslam”, “medinetul fazıla” gibi kavramlarına atıfla tanımlanır. Müslüman dağarcığında medeniyetin hep var olduğu ileri sürülürken, Batı’nın gerçek anlamda bir medeniyet örneği olmadığı ihsas edilir. Medeniyet maddi ve manevi anlamda bir tekamül evresi olarak görüldüğünden Batı uygarlığı tek kanatlı kuş hüviyetindedir. Hatta, İslamcıların, Batı bilim ve tekniğine karşı da daha öz güvenli eleştirilerde bulundukları da görülmektedir. Batı epistemolojisinin bilgi kaynakları arasından akli mutlak ve tek mercii olarak seçmesi Batı uygarlığına yöneltilen “tek boyutluluk” eleştirilerinin bir parçasıdır. İslamcılara göre, metafiziği olmayan, vahyi kaynakları paranteze alan Batı uygarlığı, insanlığa yol gösterecek akliselime sahip değildir. Bu görüş yeni nesil İslamcıların ısrarla altını çizdikleri bir saptamadır.

Meşrutiyet dönemi İslamcıların ağırlıklı olarak Avrupa kavramını kullandıkları, sonrasında ise Batı (the West) kavramının tercih edildiği söylenebilir. ABD’nin yükselişi ve hegemonik bir küresel güce dönüşmesinin neticesinde Batı kavramı Avrupa kavramını hem içeren hem aşan bir muhtevaya kavuşmuştur. İslamcıların Batı olarak ele

aldıkları şeyi ABD ve Avrupa'ya içkin olan kültürel-zihinsel nitelikler bütünü şeklinde tanımlamak yeni nesil İslamcılarda ortak bir eğilimi temsil etmektedir.

21. yüzyıl İslamcı metnlerinin muhtevası açısından bazı sonuçlara ulaşmak mümkündür. Öncelikle bu metinlerin yeni çağın açmazlarına ve acil ihtiyaçlarına cevap vermeye yöneldiği söylenebilir. Çok kutuplu dünyada, tekçi ve hegemonik vasıflarıyla ön plana çıkarılan modern Batı uygarlığının liderlik yapamayacağı ya alenen iddia edilir ya da örtük biçimde ihsas edilir. Teoman Duralı'nın İngiliz Yahudi terkibi biçiminde ele aldığı çağdaş küresel medeniyet de, Davutoğlu'nun ben-idrakini açıklamaya çalıştığı Modern Batı uygarlığı da “tek katmanlıdır”. Kalın'ın hikemi geleneğe yaslanarak geliştirdiği bakış açısında metafiziği yadsıyan, varlığı “müşahade edilen alemle” sınırlandıran, değerde ya da metotta “çoklu” bakış açılarını paranteze alan modern Batı uygarlığı çağın icaplarına cevap verecek olgunlukta değildir. Recep Şentürk'ün “kapalı bir medeniyet” olarak ele aldığı modern Batı uygarlığı tam da bu sebeplerle “açık medeniyet” özellikleri göstermekten uzaktır. Çünkü ilgili bölümde özetlendiği gibi açık toplumlar varlıkta-bilgide-değerde-anlamda-hakikatte ve metotta “çok katmanlıdır”. Tahsin Görgün'ün, “amir bir vaziyette” karşımıza çıktığını söylediği ve bizlere her fırsatta “hükmeden” modernitenin kurucu öznesi olarak modern Batı uygarlığı da işte bu çok katmanlı yapısından mahrumdur. Benzer şekilde, Celaleddin Vatandaş da çok kültürlülük iddialarına rağmen, etnosantrik ve egosantrik yapısı ile Batı uygarlığının “öteki” ile barış içinde ve eşit düzlemde bir arada yaşama iradesi gösteremediğini/gösteremeyeceğini savunur.

Böylece, İslamcıların Batı eleştirilerinde ortak bir odak noktası tespit etmek olanaklı hale gelmektedir. Çok kutuplu dünyada tek katmanlı Batı uygarlığı çağa açılım kazandıracak imkanlardan mahrumdur. İnsanlığın yeni dünya düzenine katkı sağlayacak daha eşitlikçi, çoğunlukçu, maneviyatçı ve adil bir düzene ihtiyacı vardır. Bunun için alternatif paradigmalara kulak verilmelidir. Bu alternatif su yüzüne çıkaracak çabalar her bir medeniyet havzasının kendi tarihi- kültürel mirasından güç alacaktır. İslamcılara göre, İslam mirası, Batı düşerken insanlığı ayağa kaldıracak güçtedir.

Çok kutuplu dünyada bir arada yaşama iradesi gösteren çoklu medeniyetler ve kültürler Batılı paradigmalara uymamaktır. Bir başka ifade ile alternatif paradigmalarda öne çıkan ana motifin “çokluk” olduğunu söylemek mümkündür. Batı, Görgün'ün ifadesini

yineleyecek olursak “amir” ve hakim” yapısıyla çağın icaplarına cevap verememektedir. İslamcılar ise kendi tarihsel birikimlerinin buna cevap verebilecekleri konusunda öz güvenlidir. Bu cevabın daha çok “ontolojik” kalkışlı ve “çokluğu” öne çıkaran bir okuma biçimine sahip olduğu söylenebilir. Özellikle İbrahim Kalın’da karşımıza çıkan hikemi/irfani metinlere yönelimde bunu farketmek mümkündür. Kalın; Molla Sadr’a yönelirken onun terminolojisini çağın icaplarına söyler. Metafizik- felsefik kavramlar sosyolojik-politik yönelimler kazanır. Söz gelimi, “cevheri hareket” kavramı değişim-sabite diyalektiğine oturtulurken, muhayyile kavramı “toplumsal muhayyile” kavramına dönüştürülerek tarihsel bir şuurun imkanları yoklanır. Kalın’ın birlik-çokluk-tekdüzelik etrafında yazdıklarını da yeni asrın kültürel-politik manzarası açısından düşünmek gerekir. Yukarıda izah edildiği üzere, 21. Asırda “birlik ve çokluk” arasındaki ilişki temel meseleler arasındadır. Buna İslam düşüncesi içinden bir cevap aramak da İslamcı bir düşünür için zorunlu bir uğraş olsa gerektir. Recep Şentürk’ün kapalı toplum özelliği olarak gördüğü varlıkta-bilgide-değerde-metotta-etikte tek katmanlılık da, Ahmet Davutoğlu’nun ben-idrakinde geliştirdiği yaklaşım da aynı yere işaret etmektedir. Modern Batı uygarlığı ben-merkezci kibri ile farklılıklara karşı tahammülsüzdür. Çünkü evveleminde varlıkla ilişkisi sorunludur. Kendisini Kalın’ın ifadesiyle “büyük varlık dairesi içinde” doğru bir yere oturtamaz. O halde gerekli olan “alternatif paradigmanın” inşasında İslam medeniyet ve düşünce birikiminden faydalanılmalıdır.

Genel olarak “çokluk” sorusunun odakta olduğu ve Batı’nın buna cevap vermekte aciz kaldığı ileri sürülmektedir. Böylece, İslamcı metinlerde farklı açılardan, “çok kutuplu/çok kültürlü dünyaya Batı uygarlığının sağlıklı bir cevap veremediği iddiasının yer aldığı söylenebilir. Çok kutuplu dünyanın çok medeniyetli koşullarında Batı uygarlığı ben merkezci, varlıkta-bilgide değerde- metotta tek katmanlı, amir ve hakim, buyurgan ve bencil yönleriyle ele alınır. Batıya atfedilen bütün bu nitelikler çağın ruhunun icap ettiği gereklerin negatifi gibidir. “Teklik-çokluk sorunu” Batı uygarlığı ile Kadim Doğu uygarlıkları arasında yeniden kurulacak ilişkinin geleceğini tayin edecek gibidir. İslam medeniyet mirası fıkhi birikimi ve tarihi tecrübesiyle dünyayı barış ve esenlik içinde yönetmeye adaydır.

Çağın tikanıklıklarına ya da ihtiyaçlarına cevap verebilme gayretinin şekillendirdiği İslami endişenin köklerini klasik Müslüman düşünürlere kadar götürmek mümkündür. Bu bağlamda, örneğin, Farabi’nin Abbasilerin çözülme devrindeki sorunlar karşısında

bir “çıkış yolu” arayışında olduğu ileri sürülebilir. Cabiri’nin (2016) tespit ettiği gibi, geliştirdiği “medinetul fazıla” projesinde ortaya koyduğu metafizik bağlam politik-içtimai bir inşaya yönelmektedir. Benzer şekilde Gazali’nin de Selçuklu devrinin sorunlarına cevaplar aradığı söylenebilir. Tasavvufu Batınlıktan, İslam düşüncesini Aristotelesçilikten, kelamı da Mutezili önermelerden ayıklamaya çalışan Gazali’nin, Fatimi-İsmaili-Batıni tehdit karşısında Sünni doktrini yeniden inşa ettiği söylenebilir (Evkuran, 2019). Çağının politik-teolojik-felsefik sorunlarına karşı önermeleriyle Gazali Sünni dünyanın muhafızlığını üstlenmiştir.

Benzer bir izleği takip ederek, 19. Yüzyıl İslamcılarının “İslam terakkiye manidir” şeklindeki saldırılar karşısında bir nevi savunma hattı oluşturmaya çalıştıkları görülmektedir. Yahya Kemal’in “gaip et, çünkü bu son ordusudur İslam’ın” dizesinde anlam bulan telaş, İslamcı düşüncenin mezkur dönemdeki arayışını heykelleştirir. Bu dönemin İslamcılığını, “bir tür kurtuluş arayışı” olarak görmek mümkündür.

Soğuk Savaş ile birlikte başka bir küresel gündem oluşmuş ve 20. Yüzyılın ikinci yarısında Batılı zihin ikiye bölünmüştür. Komünizm ve kapitalizm çatallanmasına karşı İslamcı endişe sahibi aydınların cevabı “bir üçüncü yol önermektir”. Her iki kampın tazyiki karşısında İslam’ın da söyleyecek sözü olduğu ilan edilmektedir.

21. yüzyıl da ise yine farklı bir manzara söz konusudur. Artık Batı mutlak egemen bir güç olma niteliğini kaybetmiştir. Modern Batı uygarlığı tekçidir; tarih boyunca yeryüzünde birden çok uygarlık merkezi oluşmuştur. Modern uygarlık, hepsini yok edip sadece kendi varlığını egemen kılmak istemiştir. Ancak kendi gücü sınırlarına ulaşmış, kendi dışında yeni ve kadim uygarlık merkezleri uç vermeye başlamıştır. Tekçi yapısı ile Batı uygarlığı tüm bu gelişmeler karşısında sarsılma sürecine girmiştir. Çok kutuplu bir yapıya doğru sancılı da olsa bir gidişat söz konusudur. İslamcıların önünde bu sefer farklı bir çağ, farklı sorular ve farklı bir Batı uygarlığı vardır. Bu dünyada Türkiye’nin ve İslam aleminin yerine dair soruşturmalar öncelikle Batı uygarlığının neleri yanlış yaptığı sorusuna yönelmiştir. Cevaplar çeşitlidir, ancak birçok defa vurgulandığı gibi, yine de Batı’nın mütehakim ve tekçi yönlerinin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Alternatif olarak ise İslam düşünce geleneği içinden süzülen “çokluk” olgusu vahdet-birlik realitesi ile birlikte sunulmaktadır. İslamcılar, Batı’nın yapamadıklarını işaret ederken neler yapılması konusunda da kanaatlerini serdetmekten geri durmamaktadır.

Çalışmanın başıda sorduğumuz sorunun cevabı netleşmiştir: İslamcılık bu çağda rüzgarı arkasını almıştır. Yeni bir görevle karşı karşıyadır. Batı daha az güçlü, Batı-dışı toplumlar daha öz güvenlidir. İslam; Doğu'yu Batı talanı karşısında tekrar örgütleyen adil bir nizama dönüşebilir. Bunun için Müslüman aydınlara iş düşmektedir. Türkiye, entelektüel açıdan bunun için önemli bir kültür havzası konumundadır.

Son olarak, 21. yüzyıl İslamcı düşüncesini İslamcılık cereyanı içinde kendine has kılan bir takım hususiyetlere değinmek yerinde olacaktır. Söylenildiği gibi bu çağın hakim İslamcı profilini akademisyenler oluşturmaktadır. 19. Yüzyılın alim/medreseli,

Yirminci Yüzyılın edip/şair/mutasavvıf İslamcısı yerini mektepli/akademisyen profile bırakmıştır. Bunun İslamcı düşünce açısından bazı kazanımları beraberinde getirdiği söylenebilir. İslamcı dilde daha akademik ve bilimsel bir çizgi göze çarpmaktadır. Konuların daha az hissi ve belki daha akademik olarak ele alındığı ileri sürülebilir. Tarihi bir anekdot, veriler ya da iddialar temellendirirken güvenilir kaynaklara refere edilmeye dikkat edilir. Ancak “akademik bakışın” daha “mekanik”, hatta kuru bir “dile” yol açtığı da söylenebilir. Necip Fazıl ya da Sezai Karakoç gibi şair İslamcılarının metinlerindeki canlı ve renkli üslup ile akademik üslubun farkı mezkur isimlerin diline hakim olan okurların malumudur.

Günümüzde, İslamcıların Batı uygarlığı karşısında daha özgüvenli hale geldikleri söylenebilir. Batı irtifa kaybettikçe İslamcılar Batı uygarlığı karşısında daha serinkanlı yorumlar geliştirebilmişlerdir. Buna akademik bir ciddiyet de eklendiğinde Batı eleştirilerinin farklı bir makuliyet kazandığı ileri sürülebilir. Yeni İslamcı üslup 19. Yüzyılın tarziye verici/özür dileyen, temkinli ve mahcup tutumundan uzaktır. Aynı şekilde Soğuk Savaş'ın ideolojik zemininde çiçeklenen sert ve köşeli, duygusal yoğunluğu yüksek polemekçi dilinden de uzaktır. Hem Batının hem İslamcılığın vardığı yer, İslamcıların Batı eleştirilerine yeni bir nitelik kazandırmıştır.

İsrail'in Gazze saldırıları karşısında Batı ülkelerinin siyasi tutumu, modern Batı uygarlığının evrensel değerlerin temsilcisi olma iddiasını esasen boşa çıkarmaktadır. İnsan hakları ve demokrasi gibi değerleri kendine mal eden ve ağızından düşürmeyen Batı, Gazze'deki soykırım karşısında sessiz kalmakta, hatta doğrudan destek sağlamaktadır. Çalışmada bahsedildiği üzere, İslamcılık, hilafet sonrası düzen arayışını temsil eden İslami bir duyarlılığı ifade ederken, müesses nizamın, yani modern Batı

uygarlığının yerleşik kodlarına itiraz ederek anlam kazanır. Gazze soykırımı, İslamcılara, daha adil ve bir yeni düzen arayışının aciliyetini tekrar hatırlatmaktadır.

İslamcılar, Batı uygarlığının manevi ve entelektüel temellerini sorunlu buldukları gibi, ekonomik açıdan dünya pazarlarına olan ihtiyacının da farkındadırlar. Yeni konkonktür ve koşullarda insanlığın önünü açacak çareler üzerine kafa yoran İslamcılar, geleceğin İslam uygarlığının genel çerçevesini çizmeye çalışmışlardır. Medeniyet konsepti, hilafet sonrası koşullarda öz diyar algısı içinde olan İslami endişe sahibi aydınların İslami mirasa yaslanarak inşa etmeye çalıştıkları düzen arayışının analiz birimi olarak öne çıkmaktadır. Batı uygarlığının mütecaviz saldırırları karşısında bir tür nefis-i müdafaa hareketi olarak temayüz eden İslamcılık, diskurs savaşında kendini ve ötekini yeniden tanımlayarak var olmaya çalışmaktadır.

Çalışma boyunca gösterilmeye çalışıldığı gibi kavramlar da süreçler gibi dinamiktir. Araştırma nesneleri, araştırmacı süje ve onun içinde bulunduğu şartlar tarafından koşullanır. 21. Yüzyılın ilk çeyreğinde karşımıza çıkan şartların değişme ihtimalleri de saklı tutulmalıdır. Bu çalışma bir dönüşüm ya da dönemecin başlangıcına ışık tutmayı amaçladı. Bundan sonrası için çağın hangi soruları sorduracağını zaman gösterecektir. İslamcılığın gelip varacağı yeni durakları Batı uygarlığının çözülme sürecinin daha ileri aşamalarında yeniden test etmek gerekecektir. “Çokluk” sorununa fıkhi tarihi mirasları içerisinden cevaplar arayan İslamcıların önerdikleri tekliflerin felsefi ve de pratik çıktılarını yeni gelişmeler bağlamında ele almak faydalı olacaktır. İslamcıların ortak vurgularını dönemsel olarak tespit etmek gerekir. Çokluk sorunu karşısında Batı’nın tekçi yapısına yapılan vurgulardaki yoğunluğun yeni gelişmeler bağlamında devam edip etmeyeceği, Batı’nın aldığı yeni biçimler karşısında ise İslamcı söylemin hangi kavramlarda kesafet kazandığının izi sürülebilir.

KAYNAKÇA

- Agadjanian, A. (2017). Tradition, morality and community: elaborating Orthodox identity in Putin's Russia. *Religion, State & Society*, 45(1), 39-60.
- Ağaoğlu, A. (2013). *Üç Medeniyet* (3. Baskı). Doğu Kitabevi.
- Ahrari, E. M. (2017). Büyük Güçler Hegemona Karşı: Rusya, Çin ve Hindistan'ın Yükselişi. (Çev. Erhan Baltacı). Avangard Kitap.
- Ahsan, A. (2002). On History, Progress and Civilisation. *American Journal of Islamic Social Science*, 19(2), 46-67.
- Akdoğan, Y. (2000). Siyasal İslam-Refah Partisinin Anatomisi. Şehir Yayınları.
- Akdoğan, Y. (2003a). Yeni İslamcılığın sosyal boyutları. *Bilgi ve Düşünce*, 5, 21-23.
- Aktaş, C. (2014). Eksik Olan Artık Başka Bir şey: İslamcılık, İz Yayıncılık.
- Aktaş, Ü. (2008). İslami Hareket (Etik-Estetik-Politik). Çıra Yayınları.
- Aktay, Y. (2013). İslami Siyasetin Yeni Halleri ve Söylemleri. İçinde İ Kara & A. Öz (Ed). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri* (ss. 801- 839).
- Aktay, Y. (2015). Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum. Tezkire.
- Akyildiz, S. H. (2022). Bill Emmott, The Fate of the West: The Battle to Save the World's Most Successful Political Idea. *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 7(2), 1235-1238.
- Alatas, S. F. (2016). Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler: Avrupa Merkeziliğe Cevaplar (Çev. A. Bölükbaşı). Matbu Yayınları.
- Albayrak, S. (2017). Türkiye'de İslamcılık Batıcılık Mücadelesi. İz Yayıncılık.
- Amarasinghe, P. (2021). The depiction of "Orthodoxy" in Post-Soviet Space:
- Ambrogio, S. (2017). Moral education and ideology: the revival of Confucian values and the harmonious shaping of the new Chinese man. *Asian Studies*, 5(2), 113-135.

- Anderson, J. (2007). Putin and the Russian Orthodox Church: asymmetric symphonia?. *Journal of International Affairs*, 185-201.
- Arlı, A. (2014). Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin (3. Baskı). Küre Yayınları.
- Arslan, A. (2017). Dünyaya Müslümanca Bakmak (2. Baskı). Beyan Yayınları.
- Attali, J. (2018). Geleceğin Kısa Tarihi. (Çev. Turhan Ilgaz). İmge Kitabevi. 3.Baskı.
- Aydın, C. (2021). Medeniyetin Ötesinde. İçinde L. Sunar (Ed) Müslüman Dünyada Medeniyet Tartışmaları: Çağdaş Düşüncede İslam ve Modernite (173-205). alBaraka Yayınları.
- Ayoob, M. (2008). The Many Face of Political İslam: Religion and Politics in the Muslim World. University of Michigan Press.
- Bavaj, R. (2011). "The West": A conceptual exploration. *Europäische Geschichte Online*.
- Bavaj, R., & Steber, M. (2015). Germany and'the West': The Vagaries of a Modern Relationship. İçinde R. Bavaj & M. Steber (Ed), Germany and The West: The History of a Modern Concept (1-41). Berghahn.
- Bayat, A. (2016). Post-İslamcılık: Siyasi İslam'ın Değişen Yüzü (Çev. E. Ş. Ataman). Litera Yayıncılık.
- Baykara, T. (2007). Osmanlılarda Medeniyet Kavramı. IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Baykara, T. (2007). Osmanlılarda Medeniyet Kavramı. IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Bellah, R.N. (2020). Din ile Sosyal Bilim Arasında. İçinde 21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü (Ed. Neval Akbıyık). Timaş Yayınları (ss. 146-171).
- Benveniste, Emile. (1971). Civilization: A Contribution to the History of the Word. İçinde Mary Elizabeth Meek. (Ed), Problems in General Linguistics, (ss 289–296). Coral Gables, FL: University of Miami Press.
- Bergen, L. (2016). İslamcılık: Söylem ve Eylem –Bir Şiddet Eleştirisi. (2. Baskı). MGTV Yayınları.
- Berger, P. (2020b). Sekülerizmin Gerilemesi. İçinde 21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü (Ed. Neval Akbıyık). Timaş Yayınları (ss. 40-60).

- Berger, P.L. (2020a). Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine. İçinde 21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü (Ed. Neval Akbıyık). Timaş Yayınları (ss. 100-115).
- Beşer, A. H (2020). 1990 Sonrası İslamcılarının Siyasal Söylem Farklılığı (Yayımlanmamış doktora tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bezci, B., & Miş, N. (2012). İslamcılığın dönüşümünü tartışmak: İslamcılığın dört hali ve muhafazakarlaşmak. Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi, (1), (ss. 1-17).
- Bilge, M. (2015). Dini, Tarihi, İdeolojik Boyutlarıyla İslamcılık. A Kitap.
- Bodley, J. H. (2014). Victims of progress. Rowman & Littlefield.
- Bora, T. (2018). Türkiye’de Siyasal İdeolojiler.
- Bowden, B. (2009). The Empire of Civilisation: The Evolution of an Imperial Idea. The University of Chicago Press
- Bowen, G. A. (2009). Document analysis as a qualitative research method. ualitative research journal, 9(2), 27-40.
- Bryman, A. (2012). Social Research Methods. Oxford University Press.
- Bulaç, A. (2014). İslam’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcılarının Üç Nesli. İçinde T. Bora & M. Gültekingil (Ed.), Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt- 6: İslamcılık (ss. 48-68). İletişim.
- Bulaç, A., (2014). İslam’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcılarının Üç Nesli, 48-68. İçinde: Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık (Eds. Tanıl Bora, Murat Gültekingil). İletişim: İstanbul.
- Bulut, Y. (2023). Oryantalizm ve Sonrası. Edward W. Said’in Ölümünün 20. Yılında Oryantalizmi Yeniden Düşünmek Uluslararası Sempozyumu (s.4). 31 Ekim-1,2 Kasım/Yalova Üniversitesi Özet Kitapçığı.
- Büyükbaş, H. (2013). Kimlik, Güç ve Dış Politika: 1912-13 Yıllarında Rusya’nın Balkan Politikası Üzerine Bir Analiz. Akademik İncelemeler Dergisi, 8(1), (ss. 245- 276).
- Cabiri, M.A. (2016). Felsefi Mirasımız ve Biz (Çev. S. Aykut). Kitabevi Yayınları
- Calinescu, M. (2022). Modernliğin Beş Yüzü: Modernizm-Avangard-Dekadans-Kitch-

- Postmodernizm (Çev. S. Gürses). Küre Yayınları.
- Canatan, K. (2003). AKP bağlamında ‘Yeni-İslamcılık’. Bilgi ve Düşünce, 4, 22-27.
- Casanova, J. (2014). Modern Dünyada Kamusal Dinler. (Çev. Mehmet Murat Şahin). Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Chazan, R. (2006). The Jews of Medieval Western Christendom: 1000–1500. Cambridge University Press.
- Corn, C. (2018). 21. Yüzyılda Din Sorunu. (Çev. Şule Sönmez). İletişim Yayınları.
- Çapan, A. (2015). Isaiah Berlin: İki Özgürlük Arasında. On İki Levha Yayıncılık.
- Çiğdem A. (2021). Taşra Epiği: “Türk” İdeolojileri ve İslamcılık. Vulgus Yayınları.
- Dabashi, H. (2001). For the last time: Civilizations. International Sociology, 16(3), 361-368.
- Dabashi, H. (2023). İki Yanılsamanın Sonu: Batı’dan Sonra İslam (Çev. D. Çobanoğlu. theKitap.
- Daşdemir, İ. (2021). Bilimsel Araştırma Yöntemleri (3. Baskı). Nobel Yayınları. Davud, A. (1919, 27 Mart). Hristiyanlık, Filistin’de Bir Yahudi Hükümetinin Teşekkülüne Müsait midir? Sebilürreşad.
- Davutoğlu, A (2016). Medeniyetler ve Şehirler. Küre Yayınları. 17. Baskı.
- Davutoğlu, A (2018a). Medeniyetlerin Ben-İdraki:Medeniyet Teorisine Mukaddime. Küre Yayınları. 3. Baskı.
- Davutoğlu, A. (2017). Küresel Bunalım: 11 Eylül Konuşmaları. Küre Yayınları. 43. Baskı.
- Davutoğlu, A. (2018b). Medeniyet Dönüşümü: Uluslararası Düzen Bunalımı ve İslam Dünyası. Küre Yayınları. 4. Baskı.
- Davutoğlu, A. (2020). Sistemik Deprem ve Dünya Düzeni: Dışlayıcı Popülizme Karşı Kapsayıcı Demokrasi. Küre Yayınları. 3. Baskı.
- De Benoist, A. (2008). A brief history of the idea of progress. The Occidental Quarterly, 8(1), 7-16.
- Demirci, K. (1998). Hinduizm. İçinde TDV İslam Ansiklopedisi 18. Cilt (ss. 112-116).

- Derrida, J. (2011). Gramatoloji (Çev. İ. Berkan). Bilgesu Yayıncılık.
- Dessein, B. (2019). Confucianism and Chinese Normative Power. Taiwanese Journal of Political Science, (80). (ss. 9-36).
- Diker, A. (2015). Batı Düşüncesinde Stratejik Perspektifler. İz Yayıncılık.
- Din Siyaset Tarih Medeniyet. Dergah Yayınları. 2.baskı.
- Dobbelaere, K. (2020). Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal, Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme. İçinde 21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü (Ed. Neval Akbıyık). Timaş Yayınları (ss. 258-275).
- Doğan, N. (2021). Türk Düşüncesinde İlerleme ve Medeniyet Kavramlarının Etkileşimi. İçinde L. Sunar (Ed) Müslüman Dünyada Medeniyet Tartışmaları: Çağdaş Düşüncede İslam ve Modernite (205-231). alBaraka Yayınları.
- Donnelly, T. (2004). Amerikan İmparatorluğunun Yeniden İnşası: Yeni Amerikan Yüzyılı Projesi. (Çev. Fabrika Dergisi Çeviri Grubu). Çiviyazıları Yayınevi Nemesis Kitaplığı.
- Duralı, Ş.T. (2020a). Çağdaş İngiliz Yahudi Küresel Medeniyeti. Dergah Yayınları. 11. Baskı.
- Duralı, Ş.T. (2020b). Öyle Geçer ki Zaman. Turkuaz Kitap.
- Duralı, Ş.T. (2021). Omurgasızlaştırılmış Türklük. Dergah Yayınları. 9. Baskı.
- Duralı, Ş.T. (2022a). Prof. Dr. Teoman Duralı ile Konuşmalar. Gerçek Hayat. Duralı, Ş.T.(2022b). Din ve Felsefe-Bilim Açısından Doğu ve Batı Medeniyetleri. . Dergah Yayınları.
- Duran, B. (2014). Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı. İçinde T. Bora & M. Gültekingil (Ed.), Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt- 6: İslamcılık (ss. 129-136). İletişim. 4. Baskı.
- Ekin Yayınları.
- Eliçık, R. İ. (2002). Yirminci Yüzyıl İslam Siyaset Düşüncesinde Üç Evrilme. BD-Bilgi ve Düşünce, 1(1), (ss. 38-51.).
- Ellul, J. (2003). Teknoloji Toplumu (Çev. M. Ceylan). Bakış Yayınları.

- Engdahl, F.W. (2011). Amerikan Yüzyılının Çöküşü (Çev. İ. Ata). Bilim+Gönül Yayınları.
- Engdahl, W. F. (2017). Tanrıların Gazabı: Kaybolan Hegemonya. (Çev. Berfu Yılmaz). Kaynak Yayınları. 2. Baskı.
- Erkilet, A. (2018). Mazlum Doğu'nun Mağdur Çocukları: İslamcı Portreler ve Türkiye'de İslamcılığın Seyri. Büyüyenay.
- Eslen, N. (2017). Küresel Güç Mücadelesi: 21. Yüzyılda Jeostrateji. IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Etkileşim Yayınları.
- Evkuran, M. (2019). Sünni Paradigmayı Anlamak. Ankara Okulu Yayınları. Fanon, F. (2024). Yeryüzünün Lanetlileri (Ş. Süer). İletişim Yayınları.
- Febvre, L. (1973). Civilization: Evolution of a Word and a Group of Ideas. İçinde
- Ferguson, N. (2020). Uygarlık: Batı ve Ötekiler (Çev. N. Elhüseyni). Yapı Kredi Yayınları.
- Feyerabend, P. (2014). Yönteme Karşı (Çev. E. Başer). Ayrıntı.
- Fındıkoğlu, Z. F. (1953). Türkiye'de İbn Haldunizm. 60. DoğumYılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı, 153-163.
- Fiske, J. (1996). İletişim Çalışmalarına Giriş (Çev. S. İrvan). Pharmakon Kitap.
- Foucault, M. (2017). Kelimeler ve Şeyler. (Çev. Mehmet A. Kılıçbay). İmge Kitabevi Yayınları.
- Foucault, M. (2017). Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi (Çev. M.A. Kılıçbay). İmge Kitabevi Yayınları.
- Foucault, M. (2022). Tenin İtirafları/ Cinselliğin Tarihi 4 (Çev. Murat Erşen). Ayrıntı Yayınları.
- Fox, J., Sandler, S. (2004). Bringing Religion into International Relations. Palgrave Macmillan.
- Freidman, G. (2015). Avrupa Krizi: Yaklaşan Avrupa Krizi ve Olası Savaşların Patlama Noktaları. (Çev. İrem Sağlamer). Pegasus Yayınları.

- Freidman, G. (2019). Gelecek 10 Yıl: Neredeydik Nereye Gidiyoruz. (Çev. Tayfun Törüner). Pegasus Yayınları. 3. Baskı.
- Freidman, G. (2021). Gelecek 100 Yıl: 21. Yüzyıl İçin Öngörüler. (Çev. İbrahim Şener, Enver Günsel). Pegasus Yayınları. 9. Baskı.
- Fukuyama, F. (2023). Tarihin Sonu ve Son İnsan (Çev. V. Tekelioğlu). Panama Yayıncılık.
- Gencer, B. (2012b). Medeniyet Savaşında Teknoloji. Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi, 2(2), 7-26.
- Gencer, B. (2013). Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslamcılık: Bir İslamcılık Tipolojisine Doğru. Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri (Türkiye İstanbul, 17-19 Mayıs 2013). ed. İsmail Kara-Asım Öz. (ss.69-99). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- Gencer, B. (2018). Fıkıh Olarak Türk Düşüncesi: İslâm-Türk Düşüncesinin Doğası Üzerine. Muhafazakar Düşünce Dergisi, 15(54), 13-71.
- Genceri B. (2015). Çağdaş Türkiye’de İslam Düşüncesi. İçinde Bayram A. Çetinkaya (Ed). Doğu’dan Batıya Düşüncenin Serüveni: Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslam Düşüncesi. 9. Cilt. (ss. 13-47). İnsan Yayınları.
- Göle, N. (2008). Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine. Metis Yayınları.
- Görgün, T. (2020a). Türkiye’de İslami Düşünce Geleneği. Tirekitap.
- Görgün, T. (2020b). Osmanlı Düşüncesi. Tirekitap.
- Görgün, T. (2020c). İslam-Batı İlişkileri Çerçevesinde Medeniyet Meselesi. Endülüs. 4. Baskı.
- Görgün, T. (2021). İslam Modernizm ve Batılılaşma. Tirekitap.
- Görgün, T. (2023). Toplum Metafiziği. Tirekitap.
- Greeley A.M. (1994). A Religious Revival in Russia? Journal for The Scientific Study of Religion. 33: ss. 253-272.
- Guida, M. (2014). A ‘Communist and Muslim’ Poet in Contemporary Turkey: The Works of İsmet Özel. British Journal of Middle Eastern Studies, 41(1), 117-131.

- Güller, M. A(2019). Amerikan Hegemonyasının Sonu. Kırmızıkeci Yayınları. 3. Baskı.
- Güller, M.A. (2022). Kuşak ve Yol: Büyük Avrasya Ortaklığı. Kırmızıkeci Yayınları.
- Güzel, M. (2020). Modern Türk Ruhunun Trajedisi: İslamcılık, Solculuk ve Muhafazakarlık Üzerine. Ketebe Yayınevi.
- Habermas, J. (2006). Religion in the public sphere. European journal of philosophy, 14(1), 1-25.
- Habti, D. (2021). Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde İslam, Gelenek ve Moderniteyi Tartışmak. İçinde L. Sunar (Ed) Müslüman Dünyada Medeniyet Tartışmaları: Çağdaş Düşüncede İslam ve Modernite (333-377). alBaraka Yayınları.
- Hall, D. J. (2002). The end of Christendom and the future of Christianity. Wipf and Stock Publishers.
- Hardt, M., Negri, A. (2015). İmparatorluk. (Çev. Abdullah Yılmaz). Ayrıntı Yayınları.
- Hart, W. D. (2000). Edward Said and the Religious Effect of Culture. Cambridge University of Press.
- Hartmann, N. (2002). Ontolojinin Işığında Bilgi. (Çev. Harun Tepe). Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Hass, R. N. (2014). Yeni Amerika: Dış Politika İçeride Başlar. (Çev: Mehmet T. Paşaoğlu). Tutikitap.
- Hassner, R.E. (2011). Religion and International Affairs: The State of the Art. İçinde Religion, Identity and Global Governance: Ideas, Evidence and Practice. Toronto University Press. (ss: 37-56).
- Hayal, O. (2015). Türkiye’de Modernleşme ve İslamcılık. (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Haynes, J. (1998). Religion in Global Politics. London: Longman.
- Heywood, A. (2016). Siyasetin ve Uluslararası İlişkilerin Temel Kavramları. (4. Baskı). BB101 Yayınları.
- Hiddleston, J. (2009). Understanding Postcolonialism. Acumen.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W., (2010). Aydınlanmanın Diyalektiği. Kabalcı

Yayınları.

How Vladimir Putin uses the Church in his anti-Western campaign?. Open Political Science, 4(1), 74-82.

Huntington, S. P. (2004) Biz Kimiz: Amerika'nın Ulusal Kimlik Arayışı. (Çev. Aytül Özer). CSA Global Yayın Ajansı.

Huntington, S.P. (2021). Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması (Çev. E. Berktaş). Panama Yayıncılık.

İbn Haldun (2022). Mukaddime (Çev. S. Uludağ). Dergah Yayınları. İslamoğlu, H. (2022). Dünya Tarihi ve Siyaset. İletişim Yayınları.

Jacques, M. (2016). Çin Hükmettiğinde Dünyayı Neler Bekliyor (Çev. S. Oğuz). Akılçelen Yayınları.

Jahn, B. (2005). Barbarian thoughts: imperialism in the philosophy of John Stuart Mill. Review of International Studies, 31(3), 599-618.

Jiang, Y. H. (2018). Confucian political theory in contemporary China. Annual Review of Political Science, 21, 155-173.

Jones, E. L. (2003). The European miracle: environments, economies and geopolitics in the history of Europe and Asia. Cambridge University Press.

Jouhki, J. (2020). Balancing Between Narratives of the West and Hindu Nationalism in Emerging India. Contestations of Liberal Order: The West in Crisis?, (ss. 343-371).

Kalın, İ. (2001). The Sacred Versus the Secular: Nasr

Kalın, İ. (2006). From the Temporal Time to the Eternal Now: Ibn Arabi and Mulla Sadra on Time. Journal of The Religious Thought. No: 19.

Kalın, İ. (2010). Barbar Modern Medeni: Medeniyet Üzerine Notlar. İnsan Yayınları.

Kalın, İ. (2017). Hoca Ahmed Yesevî, Hüküm ve Hikmet. Bilig, (80), 1-14. Kalın, İ. (2019). İslam ve Batı. İSAM Yayınları. 14. Baskı.

Kalın, İ. (2020). Akıl ve Erdem: Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi. İnsan Yayınları.

Kalın, İ. (2021a). Perde ve Mana: Akıl Üzerine Bir Tahlil. İnsan Yayınları. 5. Baskı.

- Kalın, İ. (2021b). Varlık ve İdrak: Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru. Klasik Yayınları. 3. Baskı.
- Kalin, I. (2003). Between physics and metaphysics: Mulla Sadra on nature and motion. *Islam and Science*, 1(1), 59-90.
- Kalin, I. (2011). Religion, unity and diversity. *Philosophy & Social Criticism*, 37(4), 471-478.
- Kanat, V., & Özçelik, Ş. (2020). Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'nin Kaleminden "Siyonizm" Ve "Siyonist Siyaseti". *Journal Of Ottoman Legacy Studies (Omad)*, 7(19).
- Kaplan, Y. (2012). İslamcılık: Varoluş Yolculuğumuz. İçinde: İslamcılık Öldü mü?. *Ufuk Yayınları*.
- Kara, İ. (2013). Türkiye'de İslâmcılık düşüncesi ve hareketi üzerine birkaç not. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri (Türkiye-İstanbul, 17-19 Mayıs 2013)*. ed. İsmail Kara-Asım Öz. (ss. 15-47). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- Kara, İ. (2014). İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri. İçinde T. Bora & M. Gültekinil (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt- 6: İslamcılık* (ss. 34-48). İletişim.
- Kara, İ. (2014b). Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1. *Dergah Yayınları*.
- Kara, İ. (2017a). Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye. *Dergah Yayınları*. 9. Baskı.
- Kara, İ. (2018). Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak. *Çağdaş Türk Düşüncesinde*
- Kara, İ. (2019). Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam-1. *Dergah Yayınları*. 9. baskı.
- Karahan, A. (2022). Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi Açısından Ahmet Davutoğlu'nun Medeniyet Söylemi ve Ben İdraki (Yayımlanmamış doktora tezi). *Beykent Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü*.
- Karakoç, S. (2016b). İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü. İstanbul: *Diriliş Yayınları*.
- Karakoç, S. (2017). İslam'ın Dirilişi. *Diriliş Yayınları*. 23. Baskı.

- Karakoç, S., (2015). Çıkış Yolu II Medeniyetimizin Dirilişi Dört Konferans. Diriliş Yayınları.
- Karakoç, S., (2016). Çağ ve İlham III- Yazgı Seçişi. Diriliş Yayınları.
- Karakoç, S., (2017). İslam'ın Dirilişi. Diriliş Yayınları.
- Karakoç, S., (2017b). İnsanlığın Dirilişi. Diriliş Yayınları.
- Karakoç, S., (2017c). Çağ ve İlham II- Sevgi Devrimi. Diriliş Yayınları.
- Karaköse, H. (2018). Filistin ve Kudüs Meselesine Genel Bir Bakış (XIX. Yüzyıl Ortasından XX. Yüzyıl Ortalarına Kadar). Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 4(2), 150-165.
- Karlsson, I. (2006). The Turk as a threat and Europe's "other". International Issues & Slovak Foreign Policy Affairs, 15(01), 62-72.
- Karpat, H.K. (2013). İslam'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması. Timaş
- Kaynak, M (2019b). Yeni Dünya Düzeni. Profil Kitap. 9. Baskı.
- Kaynak, M. (2006). Başımıza Çuval Geçirenler. Truva Yayınları.
- Kaynak, M. (2006b). Sil Baştan: Devletler Oyununda Çıkarları Korumak. Timaş Yayınları. 4. Baskı.
- Kaynak, M. (2008). Ergenekon: Darbecilerin Son Çırpınışları... Profil Kitap.
- Kaynak, M. (2009). Dönemeç: AKP'li Yıllar. Truva Yayınları.
- Kaynak, M. (2010). Savaşın Eşiğindeki Ortadoğu. Truva Yayınları. 2. Baskı.
- Kaynak, M. (2019). Darbeli Demokrasi: Olaylar ve Çözümlemeler. Profil Kitap.
- Kennedy, P. (2017). Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşleri (Çev. B. Karanakçı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kepel, G. (2001). Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Düşüşü (Çev. H. Bayrı). Doğan Kitap.
- Kısakürek, N. F (2007). İdeolocya Örgüsü. Büyük Doğu.
- Kısakürek, N. F. (2019). Yahudilik-Masonluk-Dönmelik. Büyük Doğu Yayınları Basım

Yayın Prodüksiyon Ltd. Şti..

- Kısakürek, N.F. (1999). Rapor,10/13. Büyük Doğu Yayınları. 4. Baskı.
- Kısakürek, N.F. (2012). Sosyalizm, Komünizm ve İnsanlık. Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N.F. (2018). Moskof. Büyük Doğu Yayınları. 15. Baskı. Kısakürek,
- Kısakürek, N.F., (2013), Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu. Büyük Doğu Yayınları.
- Kierkegaard, S. (1968). Attack Upon Christendom (Vol. 116). Princeton University Press.
- Kishwar, S. (2018). The rising role of Buddhism in India's soft power strategy. Observer Research Foundation (Issue Brief), 228, (ss. 1-12.)
- Kissinger, H. (2014). Dünya Düzeni. (Çev. Sinem S. Gül). Boyner Yayınları. 5. Baskı.
- Kosseleck,R. (2020). Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatigi Üzerine Araştırmalar (Çev. Atilla Dirim). İletişim.
- Köse, A. (2020). Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar. İçinde 21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü (Ed. Neval Akbıyık). Timaş Yayınları (ss. 11-40).
- Kurtoğlu, Z. (2014). Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset. İçinde T. Bora & M. Gültekingil (Ed.), Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt- 6: İslamcılık (ss. 201-217). İletişim.
- Laclau, E. (1996). Emancipation(s). Verso.
- Lester, A. (1998). Colonial Discourse and the Colonisation of Quenn Adelaine Province, South Africa. Historical Geography Research Group.
- Levin, M. (2004). J. S .Mill on Civilization and Barbarism. London: Routledge.
- Lévy-Bruhl, L. (2018). Revival: How natives think. Routledge.
- Luckmann, T. (1967). The Invisible Religion: The Problem of Religions in Modern Society. MacMillan.
- Lukacs, J. (2019). Yirminci Yüzyılın Sonu (Çev. M. Harmancı), KETEBE, İstanbul 2019.

- Lyotard, J.F. (2013). Postmodern Durum (Çev. İ. Birkan). Bilgesu Yayınları.
- Marcuse, H. (2016). Tek Boyutlu İnsan/ İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler (Çev. Aziz Yardımlı). Idea Yayınevi.
- Mazlish, B. (2004). Civilization and its Contents. Stanford University Press.
- McNeill, W. H. (1997). What we mean by the west. Orbis, 41(4), 513-525.
- Meriç, C. (2013). Sosyoloji Notları ve Konferansları. İletişim. 15. Baskı.
- Meriç, C. (2020). Umrandan Uygarlığa (28. Baskı). İletişim Yayınları.
- Mert, N. (2014). Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış. İçinde T. Bora & M. Gültekingil (Ed.), Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt- 6: İslamcılık (ss. 411-420). İletişim.
- Michael, M. (1991). The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey. İçinde Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State. (Ed. Richard Tapper). (ss. 189-219) I.B. Tauris& Co Ltd Publishers.
- Mignolo, W. (2011). The darker side of western modernity: Global futures, decolonial options. Duke University Press.
- Mueller, G. E. (1963). Hegel on the Relation of Church and State. J. Church & St., 5, 95.
- Muggeridge, M. (1980). The end of Christendom. Eerdmans. Muggeridge, M. (1980). The end of Christendom. Eerdmans.
- N.F., (1990), Doğru Yolun Sapık Kolları. Büyük Doğu Yayınları.
- Nemo, P.(2005). What is the West?. Duquesne University Press.
- Nietzsche, F. (2021). Böyle Buyurdu Zerdüş (Çev. M. Batmankaya). Say Yayınları.
- Okumuş, E. (2009). Osmanlının Gözüyle İbn Haldun. İz Yayıncılık.
- Onat, H. (2003). Makalatü’ İslamiyyin. İçinde TDV İslam Ansiklopedisi 27. Cilt. (ss. 406-407).
- Oran, F.Ç. (2017). Uluslararası İlişkiler Çalışmalarında Din: Amaç, Kapsam, Teori. İçinde 21. Yüzyılda Din ve Uluslararası İlişkilerdeki Dönüşüm. (Ed. Filiz Çoban Oran). Sentez Yayınları. (ss. 11-20).

- Özcan, A. (2001). İttihad-ı İslam. İçinde TDV İslam Ansiklopedisi 23. Cilt. (ss. 470-475).
- Özdenören, R. (2015). Necip Fazıl. İçinde Necip Fazıl: Kalır Dudaklarda Şarkımız Bizim. (Ed. Asım Öz, İsmail Kara, Aykut Ertuğrul). (ss. 13-29). Zeytinburnu Belediyesi.
- Özel, İ. (2008). Üç Mesele. Şule Yayınları.
- P. Burke (Ed), K. Folca (Çev), A New Kind of History: From the Writings of Febvre, (ss 219–57). London: Routledge & Kegan Paul.
- Passig, D. (2010). İki Bin Elli. (Çev. Nita Kurrant). Koton Kitap.
- Pham, T. H., & Nikolaeva, E. (2021). The soft power of India Buddhism for the sustainable development in north East Asia. In E3S Web of Conferences (Vol. 258, p. 05003). EDP Sciences.
- Punch, K. F (2016). Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar (4. Baskı). (Çev. D. Bayrak, H.B. Arslan ve Z. Akyüz). Siyasal Kitabevi.
- Raj, A. (2022). Resurgence of Buddhism in Indian and Chinese diplomacy. The Creative launcher, 7(2), (ss. 20-30.).
- Renner, Z. (2018). Indian Civilisation. İçinde K. Devenyi (Ed.), Civilisations from East to West (ss. 133-184). Cornivus.
- Rich, P. (2000). Civilisations in European and World History: A Reappraisal of The Ideas of Arnold Toynbee, Fernand Braudel and Marshall Hodgson. The European Legacy, 5(3), 341-352.
- Ristić, D., & Marinković, D. (2016). The Disciplinary Society And The Birth Of Sociology: A Foucauldian Perspective. Druzboslovne Razprave, 32(83), 29-43.
- Rousseau, J.J. (2021). İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı (Çev. C. Dolu; Ed. E.D. İpekçi). Kapra Yayıncılık.
- Roy, O. (2020). Siyasal İslam'ın İflası (Çev. C. Akalın). Metis.
- Ryan, B. (2019). How The West Was Lost. Hurst&Company.
- Safa, P. (2022). Türk İnkılabına Bakışlar. Ötüken Neşriyat.

- Said Halim Paşa (1998). *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. İz Yayıncılık.
- Said, E. W. (2017). *Şarkiyatçılık: Batının Şark Anlayışları* (10. Baskı). Metis Yayınları.
- Santesso, E.M. & McClung, J. (2019). *İslam and Postcolonial Discourse: Purisy and Hybridity*. Routledge.
- Sayyid, S. (2017). *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu* (Çev. E. Ceylan, N. Yılmaz ve Ş. Atsızelti). Açılımkitap.
- Sayyid, S. (2019). *Hilafeti Hatırlamak: Dekolonizasyon ve Dünya Düzeni* (Çev. M.M. Şahin). Vadi Yayınları.
- Schumpeter, J. (2022). *Kapitalizm Sosyalizm ve Demokrasi* (Çev. Hasan İlhan). Alter Yayıncılık.
- Sebilürreşad (1918, 8 Ağustos). *Musevi Meselesi-İttihadı İslam Meselesi*. Sebilürreşad.
- Sebilürreşad (1918, 8 Ağustos). *Müslüman Topraklarında Yahudi Hükümeti*. Sebilürreşad.
- Shayegan, D. (2020). *Yaralı Bilinç* (Çev. H. Bayrı). Metis Yayınları.
- Skinner, Q. (1991). *Çağdaş Temel Kuramlar* (Çev. AH. Demirhan). Vadi Yayınları.
- Spengler, O (1997). *Batının Çöküşü* (Çev. N Sengebli). Dergah Yayınları.
- Spivak, G.C. (2023). *Madun Konuşabilir mi?* (Çev. E. Koyuncu). Dipnot Yayınları.
- Starobinski, J. (1993). *The Word Civilisation. İçinde Arthur Goldhammer* (Çev). *Blessings in disguise, or, The morality of evil.* (ss 1-36). Harvard University Press.
- Startk, R. (2020). *Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme. İçinde 21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü* (Ed. Neval Akbıyık). Timaş Yayınları (ss. 60-100).
- Struck, B. (2015). *In Search of 'the West: The Language of Political, Social and Cultural Spaces in the Sattelzeit, from about 1770 to the 1830s. İçinde R. Bavaj & M. Steber (Ed), Germany and The West: The History of a Modern Concept* (41-55). Berghahn.
- Sullivan, V. B. (2017). *Montesquieu and the Despotic Ideas of Europe: An Interpretation of "The Spirit of the Laws"*. University of Chicago Press.

- Sunar, L. (2021). Medeniyet, İslam ve Modernite Üzerine Tartışmalar. İçinde L. Sunar (Ed) Müslüman Dünyada Medeniyet Tartışmaları: Çağdaş Düşüncede İslam ve Modernite (15-45). alBaraka Yayınları.
- Suuçak, A. (2023). Mısır'daki İslami Hareketlerin Türkiye'deki İslamcılık Düşüncesine Etkisi (1960-2000) (Yayımlanmamış doktora tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şentürk, H. (2019). İslamcılık-Türkiye'de İslami Oluşumlar Ansiklopedisi. Çıra Yayınları.
- Şentürk, R. (2005). Minority Rights in İslam: From Dhimmi to Citizen. İçinde İslam and Human Rights (Ed. Shiren T. Hunter ve Huma Malik). Washington D.C: Center for Strategic & International Studies. ss 67-99.
- Şentürk, R. (2006). Sociology of Rights: İam Therefore I have Rights: Human Rights in İslam Between Universalistic and Communalistic Perspectives, içinde İslam and Human Rights: Advocacy for Social Change in Local Contexts, (der. Mashood A. Baderin, Lynn Welchman ve Mahmood Monshipouri, Shadi Mokhtari, Global Media Publications.
- Şentürk, R. (2017). İbn Haldun: Güncel Okumalar. İz Yayıncılık. 4. Baskı. Şentürk, R. (2018). Açık Medeniyet: Çok Medeniyetli Toplum ve Dünyaya Doğru. İz Yayıncılık. 5. Baskı.
- Şentürk, R. (2021). İsmet Ademiyyetledir: Haklarımız Varoluşumuzdandır. İbn Haldun Üniversitesi.
- Talat Paşa (1918, 23 Ekim). Siyonistler ve Filistin'in İstikbali. Sebilürreşad.
- Tanıl, B. (2013). Sol-Sağ Şemasında İslamcılık: Üçüncü Yol, Orta Yol, Milli Sağ. Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri (Türkiye-İstanbul, 17-19 Mayıs 2013). ed. İsmail Kara-Asım Öz. (ss. 514-538). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- Tomar, C. (2006). Mit ve Gerçek Arasında: Arap Dünyasında İbn Haldûn Yaklaşımları. İslâm Araştırmaları Dergisi, (16), 1-26.
- Toynbee, A. (2016). Uygarlıklar Yargılanıyor (Çev. M. E. Yalman). Örgün Yayınevi.

- Toynbee, A. J. (1948), A Study of History, vol. 1, London: Oxford University Press.
- Turner, B.S. (2019). Max Weber ve İslam (Çev. Y. Aktay). Vadi Yayınları.
- Türkmen, H. (2014). Türkiye’de İslamcılığın Kökleri (3. Baskı). Ekin Yayınları.
- Türkmen, H. (2014b). Türkiye’de İslamcılık ve Özeleştir. Ekin Yayınları.
- Türkmen, H. (2015). İslami Uyanış Sürecimiz ve İslamcılık Söyleşileri (2. Baskı).
- Türköne, M. (2012). Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık. Kapı Yayınları.
- Türköne, M. (2014). Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu (4. Baskı).
- Uludağ, S (2014). İbn Haldun: Hayatı-Fikirleri-Eserleri (3.baskı). Harf Eğitim Yayıncılığı.
- Urhan, V. (2000). Micheal Foucault ve Arkeolojik Çözümleme. Paradigma.
- Ülken, H.Z (2014). Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Vatandaş, C. (2016a). Küresel Güç Merkezlerinin Hedefindeki Türkiye ve 15 Temmuz Darbe Girişimi. Umran. 1(265). 36-48.
- Vatandaş, C. (2016b). Çağdaş/Muasır Durum veya Modernlik. Umran. 1(257). 61-66.
- Vatandaş, C. (2021a). Vahiyden Kültüre (10. Baskı). Pınar Yayınları.
- Vatandaş, C. (2021b). Tevhid ve Değişim (13. Baskı). Pınar Yayınları.
- Vatandaş, C. (2021c). Kur’an ve Hayat (10. Baskı). Pınar Yayınları.
- Vatandaş, C. (2022a). Esenlik Yurdunun Çağrısı (12. Baskı). Pınar Yayınları.
- Vatandaş, C. (2022b). Modern Çöküş: İnsanın Modern Halleri (8. Baskı). Pınar Yayınları.
- Vatandaş, C. (2023). Türkiye’nin Sosyal Tarihi: Zihinsel Savrulma. Pınar Yayınları.
- Vattimo, G. (1992). The Transparent Society (Çev. D. Webb). Oxford: Polity.
- Vico, G. (2021). Yeni Bilim (Çev. S. Ö. Akkaş). Doğu Batı Yayınları. Wallerstein, I. (2003). The Decline of American Power: The US in a Chaotic World. The New Press.
- Wei, C. N. (2010). From Mao Back to Confucius: China's Approaches to Development

- and Peace. Journal of Global Development and Peace. (ss. 23-40). Wilson, B. (1966). Religion in Secular Society. London: Watss.
- Winter, E. (2020). On Max Weber and ethnicity in times of intellectual decolonization. Cambio. Rivista sulle Trasformazioni Sociali, 10(20), 41-52.
- Wittgenstein, L. (2016). Tractatus Logico-Philosophicus (Çev. O. Aruoba). Metis Yayınları.
- Yenigün, H. İ. (2021). Çağdaş İslam Siyasi Düşüncesinde Medeniyet Düşüncesinin Yükselişi ve Düşüşü. İçinde L. Sunar (Ed) Müslüman Dünyada Medeniyet Tartışmaları: Çağdaş Düşüncede İslam ve Modernite (231-267). alBaraka Yayınları.
- Yıldırım, E. (2012). Hayali Modernlik: Türk Modernciliğinin İcadı. Doğu Kitapevi.
- Yıldırım, E. (2012). Türkiye’de İslamcılığın Siyasal Evrimi: Devleti Kurtarmak, Devleti Kurmak ve Devleti Değiştirmek. TYB Akademi Dergisi, 1(4), 167-175.
- Yıldırım, E. (2013). İslamcılığa Muhalif Bir İslamcı: İsmet Özel. Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri (Türkiye-İstanbul, 17-19 Mayıs 2013). ed. İsmail Kara-Asım Öz. (ss. 99-120). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- Yıldırım, E. (2015). İçinde Necip Fazıl: Kalır Dudaklarda Şarkımız Bizim. (Ed. Asım Öz, İsmail Kara, Aykut Ertuğrul). (ss. 479-492). Zeytinburnu Belediyesi.
- Yıldırım, E. (2022). İmparatorluk’tan Ulus Devlet’e İslamcılık: 18. Yüzyıl’dan Günümüze 300 Yılın Tarihi. Varoluş Yayınları.
- Yıldırım, Z. (2021). Şaban Teoman Duralı’nın Medeniyet Tasavvuru (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Young, R.J.C. (2024). Post Kolonyalizm: Çok Kısa Bir Giriş (Çev. T. Sivrikaya). İletişim.
- Zakaria, F. (2013). Post Amerikan Dünya. (Çev. Meral Ö. Sağır, Eren Sağır). Kırmızı Yayınları.
- Zhang, F. (2015). Confucian foreign policy traditions in Chinese history. The Chinese Journal of International Politics, 8(2), 197-218.
- Zhao, Q. (2018). The influence of Confucianism on Chinese politics and foreign policy.

Asian Education and Development Studies, 7(4), 321-328.

