

T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sosyal Yapı Sosyal Değişme Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

XIX. Yüzyıl (1839-1921) İslâmcı Söyleminde
Ütopik Bilincin Bir Yansıması Olarak Medeniyet
Kavramı: Thomas More'un “Ütopya'sı ve Medeniyet
Söylemi”

Alper Gürkan

2501140873

Tez Danışmanı
Yrd. Doç. Dr. Uğur Dolgun

İstanbul 2017



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : ALPER GÜRKAN Numarası : 2501140873

Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : SOSYAL YAPI SOSYAL DEĞİŞME Danışmanı : YRD.DOÇ.DR.UĞUR DOLGUN

Tez Savunma Tarihi : 19.06.2017 Saati : 14:00

Tez Başlığı : XIX.Yüzyıl (1839-1921) İslâmcı Söyleminde Ütopik Bilincin Bir Yansıması Olarak Medeniyet Kavramı: Thomas More'un "Ütopya'sı ve Medeniyet Söylemi"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF.DR.VEYSEL BOZKURT		
2- DOÇ.DR.ABULFAZ SULEYMANOV		Kabul
3- YRD.DOÇ.DR.UĞUR DOLGUN		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- YRD.DOÇ.DR.BURHAN BALOĞLU		
2- YRD.DOÇ.DR.MEHMET BEDRİ MERTMUTLU		

XIX. YÜZYIL (1839-1921) İSLÂMCİ SÖYLEMİNDE ÜTOPİK BİLİNCİN BİR YANSIMASI OLARAK MEDENİYET KAVRAMI: THOMAS MORE’UN “ÜTOPYA’SI VE MEDENİYET SÖYLEMİ”

ALPER GÜRKAN

ÖZ

“Medeniyet” sözcüğü, “civilisation” sözcüğüne Türkçede karşılık olarak türetilmiştir. Modern bir kavram olan civilisation, ilerlemeci düşünceye dayalı olan toplumsal evrim fikrinin bir ürünüdür. Avrupa toplumlarında görülen civilisation’un gelişmemiş kavimlere aktarılması düşüncesi, kolonyalizmin meşrulaştırılmasında kullanılmıştır. İlkeliğin zıddı olarak civilisation sözcüğü, normatif ve kurgusal bir gerçekliği yansıtmaması nedeniyle ütopyik bir karakter içermektedir.

Sekülerizm ile toplumsal dünyanın yapılanmasında tanrısal düzenin yerine insanî ve aklı bir düzenin kurulabileceği fikri baskınlaşmıştır. Bununla ilişkili olarak Rönesans Dönemi’nde ütopyacılık ortaya çıkar. Civilisation sözcüğünün doğduğu Aydınlanma Dönemi’nde, ilerlemenin yönünü gösterir biçimde bir anlam taşıyan ütopyacılık; insan aklına verdiği önem ve merkezî konum ile kurgusal bir gerçekliği esas almaktadır. Ne var ki Avrupa’nın siyasî üstünlüğü sebebiyle civilisation kavramı ve onun idealist gerçekliği, evrensel bir gerçeklik olarak sunulmuştur.

Osmanlı Devleti’nin Batılılaşmasına bir tepkiyle ortaya çıkan İslâmcı ideoloji, söz konusu evrensel civilisation söylemini içselleştirdi. XIX. Yüzyılda İslâmcı ideologlar, önerdikleri İslâmî devlet esaslarını da kuşatıcı bir mahiyette olan İslâm Medeniyeti’nden söz ettiler. Bu çalışmada XIX. Yüzyıl Türkiye İslâmcılarının siyasal söyleminde yer bulan İslâm Medeniyeti kavramı ile genel olarak medeniyet tasavvurlarının ütopyacı unsurlar ihtiva ettiği gösterilmektedir.

Anahtar kelimeler: İslâm Medeniyeti, İslâmcılık, Ütopyacılık, Modernleşme

**THE CONCEPT OF CIVILISATION AS A REFLECTION OF
UTOPIAN CONSCIOUSNESS IN THE DISCOURSE OF
ISLAMIST IN 19TH CENTURY (1839-1921): THOMAS MORE’S
“UTOPIA AND DISCOURSE OF CIVILISATION”**

ALPER GÜRKAN

ABSTRACT

The word of “medeniyet” was reproduced in Turkish in return for the word of “civilisation”. Civilisation which is a modern concept is a product of social evolution thought based on progressive idea. The idea of transferring of civilisation which has been seeing in European societies to undeveloped tribes was used on the purpose of legitimating to colonialism. The word of civilisation as the antonym of primitivity includes a utopic character due to reflecting a normative and fictive reality.

With the secularism, the thought of a new social order which is humanistic and rational in establishing the social world has dominated instead of the thought of the divine social order. In relation to this issue, utopianism appeared in Renaissance period. In Enlightenment period in which the concept of civilisation born, utopianism which have a meaning by showing the way of progress grounds on a fictive reality with caring human reason and its central place. However, the concept of civilisation and the its idealistic literality presented as a universal fact because of Europe’s political superiority.

The relevant discourse of universal civilisation was interiorised by Islamist ideology which emerged with a reaction to westernisation of Ottoman Empire. In 19th century, Islamist ideologists mentioned about Islamic civilisation which is a proposal of a surrounding feature for the Islamic state principals. In the present study, it is shown that the concept of Islamic Civilisation which took place in the political discourses of Turkey’s Islamists in 19th century and civilisation vision in general contain utopian elements.

Key words: Islamic Civilisation, Islamism, Utopianism, Modernisation

ÖNSÖZ

Son yıllarda sıkça yinelenen İslâm medeniyeti vurgusu ile muhtelif yazarların millî kimlik ya da benlik ile ilgili olarak dâhil oldukları tartışmalarda müracaat ettikleri medeniyet kavramının geleneksel İslâm'da bir karşılığı olup olmadığı üzerine düşünmek, bu çalışmanın temel hareket ettiricisi oldu. Nihayetinde medeniyet kavramının XIX. yüzyılda kullanılmaya başlanmış bir kavram olması, bu kavramla bütünlünen toplumsal yapı ve unsurlardan bağımsız olarak meselenin yeni bir bakış açısı ve toplumsal alana ilişkin yeni bir tasnif biçimiyle ilgili olduğunu düşündürmekteydi. Medeniyet ifadesinin, modernleşme eleştirisinde bulunması gereken yerin tam zıddında, gelenekle birlikte yer alması gibi bir tuhaflık söz konusuydu: Çoğu kez kadim bir kelimeymiş gibi kullanılan medeniyet kavramının modern düşünce ile beraber Türkçeye girip yerleştiği gerçeğinin bir problem olarak ele alınmasının, modernleşme eleştirisine ve millî kimlik tanımlamalarına bir katkı sağlayacağı değerlendirildi.

Genel olarak günümüzde de devam eden bir düşünme alışkanlığıyla medeniyetten söz edilmesine sözcüğün etimolojisinden başlanılmaktadır. Ancak medeniyet sözcüğü Arap dili kurallarına uygun olsa da Türkçe içinde türetilmiş olduğu için, sözcüğün kökeninde bulunan medine/şehir, bugün kullanılan anlamıyla medeniyet ile tam bir uyumluluk sağlamamaktadır. Bu uyumsuzluğun muhtemel sebebi, Osmanlı aydınının medeniyet sözcüğünü kullanmaya başlamasında onu, kast edilen tarihsel bütünlüğe uymayacak biçimde Fransızcadaki civilisation sözcüğünün karşılığı olarak türetmeleridir. Avrupalı nazarında civilisation, ilerleme düşüncesine bağlı olarak insanlığın geldiği bir gelişmişlik durumunu ifade etmektedir: Özellikle sözcüğün ortaya çıktığı XVIII. yüzyılda civilisation; modernliğe bağlı olarak bilimsel ilerleme, Coğrafi keşifler ve Sanayi Devrimi'ne imkân tanıyan teknik gelişme ile sermaye birikimi olarak kapitalist ekonomik yapının sonucu olan bir toplumsal durumu işaret etmekteydi. Osmanlı aydını bu kavramı alarak tıpkı modern Avrupalının kendini antik Yunan'dan beri süregelen bir ilerleme hattında tanımlaması gibi İslâmiyet'in ilk dönemlerinden itibaren süregelen bir ilerlemeye paralel anlamda kullandı.

XIX. yüzyılda ve sonrasında İslâm medeniyeti kavramının kullanımda İslâm'ın tarihsel toplumsallıklarının da modern ve etno-merkezci bakış açısında yeniden

anlamlandırıldıkları ve hatta kurgulandıkları görülmektedir. Günümüzde de hâlen yürütülen medeniyet tartışmaları, benimsenmiş etno-merkezciliğin söylem çeşitliliğinden ibaret görülmekte ve millî kimlik bağlamında hamasete olanak tanıyan hayalî ve ütopyacı bir ben idrakinin de merkezinde yer almaktadır.

Osmanlı münevverinin İslâm medeniyeti değerlendirmeleri ile sonrasında özellikle Ziya Gökalp ile belirginleşen “medeniyet ve kültür (hars)” odaklı tartışmalar, Cumhuriyet dönemi boyunca devam etti. Bu tartışmaların salt kavramsal bir anlamlandırma kaygısından ötede hâlâ aydınların bir kimlik bunalımında olduklarının da işareti olarak görülebilme olanağı konunun hassasiyeti için bir gösterge olmaktadır. Çalışmamızın amaçlarından birisi de bu sebeple millî kimlik ya da benlik tanımlamasında ortaya çıkan kargaşayı bir ölçüde aydınlatabilmektir.

Bu vesileyle, katıldığım derslerde ve tez yazım sürecinde bilgi ve deneyimlerinden istifade ettiğim, yardımlarını esirgemeyen değerli hocalarım Prof.Dr.Veysel Bozkurt ve Yrd.Doç.Dr.Uğur Dolgun’a teşekkürlerimi ve hürmetlerimi sunuyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	III
ABSTRACT.....	IV
ÖNSÖZ.....	V
İÇİNDEKİLER.....	VII
KISALTMALAR LİSTESİ.....	X

Birinci Bölüm-Giriş: Araştırma Konusu ve Yöntemi

1.1.Giriş.....	1
1.2.Problem.....	7
1.3.Amaç ve Önem.....	9
1.4.Varsayım.....	9
1.5.Yöntem.....	10
1.6.Sınırlılık.....	11

İkinci Bölüm-Epistemolojik Farklılaşma Olarak Modernleşme ve Bir

Tepki Olarak İslâmcılık

2.1.Modernite Nedir?.....	12
2.2.Çağın Ruhu: Bilgi, Gerçeklik ve Tarihsellik.....	16
2.2.1.Modern Bilgi, Rönesans ve Kapitalizm.....	21
2.3.Osmanlı Modernleşmesi.....	34
2.3.1.Modernite ve Din.....	34
2.3.2.Modernite ve İslâm.....	40
2.3.3.Modernleşme ve İslâmcılığın Toplumsal ve Siyasal Zeminini.....	42
2.3.4.İslâmcı İdeolojinin Genel Değerlendirmesi.....	48

Üçüncü Bölüm-Bir İdeoloji Olarak Uygarlık Söylemi ve Ütopik Bilinçle

İlişkisi

3.1.Uygarlık (Medeniyet) Söyleminin Kökleri.....	57
3.1.1.Sekülerleşme Olarak Modernleşme.....	59
3.2.Gerçeklik, Gerçeklik Algısı ve Toplumsal Gerçeklik.....	60
3.3.Ütopik Bilinç ve Uygarlık Söyleminin Siyasal İlişkisi.....	64
3.3.1.Ütopik Bilincin Mahiyeti: Genel Değerlendirme ve Kavramsal Çerçeve.....	66
3.3.2.Ütopik Bilincin Tanımlanması.....	68

3.3.3.Kaynağı İtibariyle Ütopik Bilinç.....	71
3.3.3.1.Kaynağı İtibariyle Ütopik Bilincin İki Tipi.....	75
3.3.3.1.1. Modernliğin Rasyonalitesi.....	86
3.3.3.1.2.Öznelleşme ve İnsan-Merkezlilik Fikri.....	89
3.3.3.1.3.Sekülerleşme.....	91
3.3.4.Amaçsallığı ya da Hedefi İtibariyle Ütopik Bilinç.....	95
3.3.4.1.İdeoloji Nedir?.....	99
3.3.4.2.Ütopik Bilinç ve Siyasal Alan İlişkisi.....	106
3.3.4.3.Toplumsal Gerçekliğin Bir İdeoloji Olarak İnşası.....	112
3.4.Modernleşme Bağlamında Ütopik Bilinç ve Uygarlık Söylemi İlişkisi.....	121
3.4.1.Uygarlık Söyleminin Kaynağının Ütopik Bilinçle İlişkisi.....	123
3.4.2.Etkin Bir İdeoloji ve Kapitalizmi Meşrulaştırma Aracı Olarak Uygarlık Söylemi.....	126
Dördüncü Bölüm-İslâmcı Söylemde Medeniyet Kavramının Ütopik Bilinçle İlişkisi	
4.1. Modernleşme ve Türkçede Medeniyet Kavramı.....	133
4.2. İslâmcı Söylemde Medeniyet Kavramının Algı Çerçevesi.....	141
4.3. İslâm Medeniyeti Kavramı ile Ütopyacı Tasavvur ve Tahayyülün Mukayesesi.....	147
4.3.1. Gerçekliğin Kavranılışı Yönünden İslâm Medeniyeti Söylemi ile Ütopyacı Tasavvur ve Tahayyülün Mukayesesi.....	150
4.3.1.1. Modern Dünyanın Gerçekliği.....	153
4.3.1.2. Ütopya ve Modernite İlişkisi.....	154
4.3.1.2.1.Ütopya Olgusunun Modern Felsefe ile İlişkisi.....	155
4.3.1.2.2.Ütopyanın Sosyo-Ekonomik Anlamlar Yönünden Değerlendirilmesi.....	161
4.3.1.3. İslâm Medeniyeti Söylemi ve Modernite İlişkisi.....	163
4.3.2. İdeolojik Amaçsallık Yönünden İslâm Medeniyeti Söylemi ile Ütopyacı Tasavvur ve Tahayyülün Mukayesesi.....	180
4.3.2.1 Ütopyanın İşlevi.....	181
4.3.2.2. İslâmcı İdeolojide İslâm Medeniyeti Söyleminin Siyasal	

İşlevi.....	188
4.3.2.2.1.Dışarıya Dönük Söylem Aygıtı Olarak Medeniyet Kavramı.....	191
4.3.2.2.2.İçeriye Dönük Meşrulaştırma Aygıtı Olarak Medeniyet Kavramı.....	197
4.3.2.3. İdeolojik Amaçsallık Yönünden İslâm Medeniyeti Söyleminin Ütopik Karakteri.....	201
4.3.3.Failler Yönünden İslâm Medeniyeti Söylemi ile Ütopya Tasavvur ve Tahayyülün Mukayesesi.....	211
SONUÇ: BUGÜNE UZANAN ÜTOPIK MEDENİYET SÖYLEMİNİN KRİTİĞİ.....	220
KAYNAKÇA.....	227

KISALTMALAR LİSTESİ

A.e.	:	Adı geçen eser
A.m.	:	Adı geçen makale
Akt.	:	Aktaran
bkz.	:	Bakınız
Çev.	:	Çeviren
Ed.	:	Editör
Haz.	:	Yayına Hazırlayan
s.	:	Sayfa
v.d.	:	Ve diğerleri
vb.	:	Ve benzerleri
vs.	:	Vesaire
Yay.	:	Yayınevi

1.GİRİŞ

ARAŞTIRMA KONUSU ve YÖNTEMİ

1.1.Giriş

"Toplumsal dünya çözümlemelerinde kullandığımız zihinsel araçların doğuşunun tarihi, düşünce kategorilerimizi ve ifade biçimlerimizi tabi kılmamız gereken epistemolojik ve sosyolojik eleştirinin ana araçlarından biridir."

Pierre Bourdieu (Bourdieu ve Wacquant, 2014:74)

Moderniteyle birlikte Avrupa’da ortaya çıkan birçok kavram gibi **civilisation**¹/ uygarlık kavramı da toplumsal ve tarihsel yönden bir anlam ağı içerisinde değerlendirilmelidir. Civilisation kavramının da yer aldığı söz konusu anlam ağı içerisinde sivil toplum, ilerleme, bilimsellik, gelişme gibi modern düşünceyi biçimlendiren veya modernliğe mahsus olan birçok sözcüğe yer verilebilir. Civilisation kavramı, modern düşüncenin besleyici kaynaklarından olan bilimsellik ve ona bağlı teknik ilerleme iddiasına bağlı biçimde dünyayı toplumsal olarak yeniden sınıflandırma maksadıyla XVIII. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Bu sınıflandırmada toplumsal dünya uygar ve ilkel şeklinde temelde ikiye bölünmüş ve civilisation’a belirli bir toplumsal durumu ifade etmesi itibariyle etno-merkezci bir bakışla başvurulmuştur. Bu tasnif biçiminin kökeninde Coğrafi Keşifler, Rönesans, Bilimsel Devrim gibi bir dizi tarihsel olay ve olgu yer almakla birlikte devamında ortaya çıkan sanayileşme ile onunla dolayimli bir ilişkisi olan sermaye birikimi yoğunluğu olarak kapitalizm de belirleyici bir rol oynamaktadır.

Modern dünyanın yapılanmasına ilişkin olarak dikkate alınabilecek olan söz konusu olay ve olguların sebep olduğu toplumsal ve ekonomik değişimlerin özü itibariyle etno-merkezci/Avrupa-merkezci söylemleri de üretecek olan bir öznelleşme eğiliminin artarak yoğunlaşması süreci olarak değerlendirilmesi mümkündür.² Bu

¹ Çalışmamız içerisinde anlam kargaşasının önüne geçebilmek amacıyla Avrupa’da ortaya çıkmış söylemi imler biçimde "civilisation"u "uygarlık" sözcüğüyle karşılayacağız veya beraber yazacağız. Ayrıca, Almandada müracaat edilen "kultur"u da aynı kapsamda değerlendiriyoruz (Almandadaki kultur sözcüğünün anlam genişliği için bkz.: Babaoğlu, 2014:20-21). Ancak Osmanlı aydınının kullandığı "medeniyet" sözcüğünü ise olduğu gibi bırakacağız.

² Avrupa-merkezcilik ifadesiyle çalışmamız boyunca tarihsel ve toplumsal olguları Avrupa’da ortaya çıkan gelişmeleri bir norm olarak ele alıp kurgulayan bakış akışını kast ediyoruz. Bununla birlikte burada Samir Amin’in Avrupa-merkezçiliği sıradan bir etno-merkezcilik olarak görmemesinin, modern

kapsamda bilhassa moderniteyle bütünlüğü anlamında öznelleşme, felsefî olarak Rönesans döneminde Descartes tarafından ortaya konulan **düşünen özne** ile ilgili bir olgudur. Felsefî alandan sonra sanatsal alanda da yine Rönesans'ta ortaya çıkan perspektif düşüncesiyle de ilişkili olan öznelleşme fikrinin, zaman içerisinde kültürel, siyasal ve ekonomik merkezîleşmenin yolunu açtığı görülür. Söz konusu merkezîleşme temayülüyle, bilimsel bilginin nesnelliği fikrinin, hümanizmin insan-merkezli dünya algısı üzerine temellendirilmesi bir ilerleme fikrine de olanak tanımıştır: Moderniteyle ortaya çıkan bilgi kavrayışının, hümanizm, rasyonalizm ve pragmatizm etkisi altında insanı merkeze alma eğilimi, Avrupa-merkezci anlayışı karakterize ederken, ilerleme fikrine bağlı olarak da civilisation kavramının gelişimine imkân tanımıştır. Civilisation kavramının yaslandığı Avrupa'daki özgün değerlerin, maddî ve kültürel anlamda merkezîleşen toplumsal ve siyasal dünyayı odağına alan anlayışı, dünyanın ilkel ve uygar diye tasnif edilmesi sonucunu da getirmiştir.

Modernleşmeye birlikte bilgi alanında gerçekleşen niteliksel farklılaşma, bilhassa dinî varoluş algısından uzaklaşmakla ilgili olarak kozmosun desaklarizasyonu diye nitelenmiştir: Nasr, Descartes'ın şüpheciliğe yaslanarak gerçeği bilmeye yönelik sorgulaması vesilesiyle düşünen öznenin kendini düşünen özne olarak bilebileceği kesinliğinden hareketle kurduğu felsefî anlayışını, kâinatın algılanması konusunda bir kırılma noktası olarak alır. Descartes'ın kartezyen cogito ile kendini düşünce nesnesi olarak ele alma eğilimini, bilme olgusunun rasyonalistik düzeye indirgenişi şeklinde niteleyerek, böylece bu kesinlik itibarıyla bilginin bireysel akıldan hareketle tanımlanmasının söz konusu olduğunu belirtir (Nasr, 2001:69). Bu konuya geniş kapsamlı olarak bakılacaksa da şu belirtilmelidir ki bu yeni felsefî kavrama biçimi, sadece bilgiye ilişkin değerlendirmede bir farklılaşmayı beslemekle kalmamış, aynı şekilde başta kâinatın kendisi olmak üzere onunla beraber insanî değerlerin de aklın merkeze alındığı bir odaktan okunmasının da kapısını aralamıştır. Bu durumun toplumsal anlamda en derin etkisi, bilimi, ekonomiyi ve kültürü karakterize etmesi yanı sıra dünyanın özellikle Avrupa'da dini merkeze alan bakış açısının ve ona bağlı olarak ortaya çıkmış toplumsal yapıların değişimine yön verme biçiminde gerçekleşmiştir.

dönemde ortaya çıkmış, modern kapitalist dünyanın kültür ve ideolojisinin bir boyutu olarak ele almasının önemine işaret edilmelidir (Amin, 2007:15).

Alain Touraine akılcı tutumdan hareketle, moderniteyi, sözü edilen temel karakterini işâret ederek toplumsal yaşamda yoğunlaşan akılcı, bilimsel, teknolojik ve idarî etkinliğin ürünlerinin yaygınlaşması olarak niteler. Ona göre de bu yoğunluğun esası, toplumsal dünyanın merkezinde yer alan Tanrı'nın yerine bilimin yerleştirilmesi vardır. Touraine, modernitenin bireysel ve kolektif örgütlenmesi ilkesinin rasyonalizm olduğuna değinerek bilginin aklî karakterinin öne çıkarılmasıyla beraber fayda ve haz sahipliğinin de öne çıkarıldığını vurgular (Touraine, 2002:23-24). Akılcılığın bu merkezî yönü ile beraber öznelleşme de modernliğin birbirini tamamlayan iki çehresinden birisidir; tıpkı Rönesans ve Reform gibi akılcılık ve öznelleşme de aynı anda ortaya çıkmakta ve birbirlerini tamamlamaktadırlar. (A.e., s.230-231).

Tanrı fikrinin toplumsal dünyanın merkezinden çıkarılarak yerine aklî melekelerle donanmış olduğunun bilincindeki **düşünen ve problem çözebilen öznenin** yerleştirilmesi, bireysel ve toplumsal dünyanın yeniden anlamlandırılmasıyla beraber her alana yayılan bir planlamacılık fikrini de giderek baskın hâle getirmiştir. Doğa içerisinde bulunmakla ilgili olarak onunla ilişkileri biçimlendiren tekniğe ilişkin geleneksel tavır gözetilerek dile getirilirse mezkûr planlamacılık eğilimi, mevcut gerçekliğin belirli bir ölçüde tanrısal anlam taşıması nedeniyle olduğu gibi kabul edilip onun imkânlarıyla yetinilen modern öncesi hayatın aksine, dünyayı aklî tasarımlarla yeniden düzenleme ve sonrasında biçimlendirme fikrinin baskınlığıyla ilişkilendirilebilecektir. Ki ilk defa olarak ütopyacılık fikrinin de Thomas More ile birlikte Rönesans döneminde başlamış olması bu durumun bir göstergesi olarak kabul edilebilecektir³: “Ütopya”, günlük yaşamın, çalışmanın, dinin ve kent yapısının bütünüyle planlanıp tasarlanmaya başlandığı dünyanın ilk kesin izlenimlerini vermektedir.

Bauman, modern dünya görüşünün bir eseri olarak varoluşun özünde düzenli bir bütün olduğu şeklindeki bakış açısının neticesinde mevcut düzenin yasalarını tespit edip onu denetim altına alma arayışının aynı zamanda toplumsal dünyanın da

³ Ütopyacılık ile modern öncesi filozofların ideal toplum fikri arasında temel bir farklılık varsayılmaktadır. Bu varsayımın dayandığı, rasyonalizm ve öznelleşme temelindeki (modern) farklılıklar ilerleyen kısımlarda ele alınacaktır. Ancak şimdilik öz olarak şu belirtilebilir: Modern öncesi dönemde akıldan söz edildiğinde, rasyonel karaktere sahip öznel akıldan değil, tinsel bir kavrayışla nesnel bir akıldan (doğa ya da faal akıldan) söz edilmektedir. Bu sebeple ütopyacılığı farklı yazarlara da uyarak rasyonel planlamacılık/tasarımcılık olarak ele alırken Thomas More'un eseriyle başlatmayı uygun görüyoruz.

planlamasına yön verdiğine değinir (Bauman, 2003:10). Doğal olarak bu denetimin aracı akıldır ve koşuluysa bilginin yeterliliğidir. Bu değerlendirme, modern bilginin doğrudan akılla ilişkili bir denetim aracı olduğu fikrini de beslemektedir. Modern bilimin, gelenekselin aksine Tanrı'yı hesaba katmadan dünyayı açıklama yönelimi, toplumsal düşünceyi etkilemiş ve doğal dünyada var olduğu varsayılan rasyonel düzenlilik toplumsal dünyada da varsayılmaya başlanmıştır. Darwin'in evrim üzerine çıkarımlarının neticesinin toplumsal dünyaya uyarlanması başlıca sebebinin de bu eğilim olduğu söylenebilecektir: Spencer ile özdeşleşmiş sosyal darwinciliğin temel fikri, insan bireylerinin ve topluluklarının da evrim süreci içerisinde rekabet ve seçilime konu oluşu üzerine bina edilir. Bu itibarla, Avrupa'da moderniteyle ilgili olarak ortaya çıkmış ekonomik durumun ilerlemeci tarih anlayışı içerisinde hiyerarşik olarak en gelişmiş düzey şeklinde kavranmasının meydana getirdiği hegemonik ilişki biçiminin civilisation/uygarlık fikrini temellendirdiği söylenebilir.

XVIII. yüzyılda şehirlerin nüfuslarındaki artış, kültür çalışmaları ve Ansiklopedi'nin yayınlanması yanı sıra din, hukuk, gelenek ve bütün bu toplumsal unsurların bütünlüğü yeni bir kavram gerektirmiş ve **civilisation** ortaya çıkmıştır (Baykara, 1992:1-2). Böylece, Rönesans'tan itibaren köklerini antik Yunan tecrübesinde arayış içindeki modern Avrupalı söylem, Latince kente ilişkin toplumsallığı ve yurttaşlığı ifade eden **civil**⁴ sözcüğünden hareketle kurduğu civilisation kavramı aracılığıyla yeni bir dünya görüşü oluşturmuştur. Daha sonra özellikle sosyal bilimlerin ortaya çıkıp gelişmesinden ve diğer kıtalarda yürütülen araştırmaların sonuçlarından da beslenen bu dünya görüşüne göre; insan toplulukları ilkel doğal durumdan uygarlaşmaya doğru bir toplumsal evrim içerisinde tanımlanmışlardır. Avrupa'da görülen ekonomik, toplumsal ve kültürel durum, toplumsal evrimin son aşamasını temsil etmektedir. Civilisation ya da Türkçede uygarlık veya medeniyet diye kullanılan kavramın ortaya çıkışı da bu bakış açısının söylemini karşılamaktadır. Tanpınar'a göre Tanzimat Dönemi'nin ilk ideoloji kristalizasyonu da medeniyet kelimesi etrafında oluşur (Türküne, 2003:47).

⁴ Civil (adj.) : late 14c., "relating to civil law or life; pertaining to the internal affairs of a state," from Old French civil "civil, relating to civil law" (13c.) and directly from Latin civilis "relating to a citizen, relating to public life, befitting a citizen," hence by extension "popular, affable, courteous;" alternative adjectival derivation of civis "townsman". (Online Etymology Dictionary, (Çevrimiçi), http://www.etymonline.com/index.php?term=civil&allowed_in_frame=0), 15 Mart 2016.

Türkçede XVIII. yüzyıldan itibaren başvurulmaya başlanan medeniyet kelimesi genel anlamda Avrupa'da kullanılan civilisation kelimesini karşılamak üzere kullanılmaya başlanmışsa da zamanla özel anlamda İslâm medeniyeti gibi bir kalıp içerisinde Müslüman toplumsallıkların tarihsel sürekliliğine vurgu yapan bir içerik de kazanmıştır. Medeniyet kelimesi, bu özel anlamıyla sadece Avrupa'da görülen bilim ve tekniğe yaslı gelişmişlik düzeyini işâret etmenin ötesinde, Avrupa devletlerinin sömürgeleştirme ve köle ticareti gibi ekonomik programlarına da meşruiyet kazandıran uygarlık iddiasına bir cevap niteliği de taşımaktadır. Uygarlığın Avrupa'ya has bir birikim olmadığı; İslâm coğrafyasındaki toplumsal, ekonomik, kültürel, sanatsal, bilimsel ve felsefî düzenliliğin de tarihsel olarak istikrarlı bir medeniyete karşılık geldiği fikri zaman içerisinde gelişir.

Civilisation/uygarlık kavramı, içerik ve işleviyle tartışmalı olsa da temel olarak toplumsal dünyanın bir kategorilendirilme biçimi olmak bakımından modern bir kavramdır. Bu çerçevede değerlendirildiğinde Osmanlı aydını tarafından bu kavrama karşı ileri sürülen medeniyet kavramı da modern bir kategorizasyon ve anlamlandırma olmasına rağmen zaman içerisinde İslâm'ın toplumsal yapısını imleyen bir biçim kazanmıştır. Hem (Avrupaî) civilisation hem de (İslâmî) medeniyet kavramlarının modern kategoriler olmaları ve toplumsal gerçekliği ideolojik olarak belirli bir kalıp dâhilinde ve belirli bir bakış açısını merkez alarak nitelermeleri bakımından sorunlu oldukları söylenebilir. Her iki kavram da etno-merkezci söylem ile üretilmekle birlikte, toplumsal dünyaya ilişkin olarak sundukları kalıplar gerçekliği değil, görece bir ideal tipi esas almaktadır.

Avrupa-merkezci uygarlık-ilkellik tasnifine tepki de içeren medeniyet ya da özel olarak İslâm medeniyeti kavramlarının içeriğinin toplumsal gerçeklikle ilişkisi dikkate alınarak onları kullanıma sokan ve büyük ölçüde içeriğini oluşturan ilk İslâmcı münevverlerin ideolojisinin bir söylem aygıtı olarak değerlendirilmesine ihtiyaç vardır. Nihayetinde modernlikle karşılaşmak İslâm toplumları için bazı direniş çevreleri var etmiştir ve bunlardan birisi de köken mitolojisine doğru bir gerileme biçiminde olmuştur (Shayegan, 1991:10). Medeniyet kavramı aracılığıyla, Avrupa'da köklerin Yunan tecrübesinde aranmasına benzer biçimde İslâmcı düşüncenin, tarihi yeniden ele alarak mevcut gerçekliği aşmak yönünde bir eğilimle tarihsel mevcudiyeti idealleştirmeye doğru yönelmiş olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Avrupa'da

ideal olanın bugüne taşınmasına olanak sağlayan ekonomik ve siyasî güç temerküzü mevcut durumu ileri uygarlık şeklindeki bir tasavvurla yapılandırma imkânı sağlarken, Osmanlı münevveri için **geri kalmışlık** fikrinin yoğunluğu ideal olanı tarihte bulmaya ve sabitlemeye yöneltmiştir. Böylece, modern öncesi dönemin tarih yazıcılığında toplumsal dünyayı kurucu ve düzenleyici rol üstlenmiş olan mitolojik öğelerin ve efsanelerin rasyonalize edilerek yeniden kurgulanmasıyla, Avrupalı devletlerin baskın siyasî durumlarına tepki göstermeye kadar birçok motive edici araç vasıtasıyla bir İslâm medeniyeti söylemi inşâ edilmeye başlanmıştır.

İslâm medeniyeti söyleminin doğal olarak belirli bir tarihsel duruma karşılık gelmesi sebebiyle sahip olduğu modern karakter, onun rasyonel yönünü işaret etmek itibariyle kurgusal bir toplumsallığın da göstergesidir. Bu değerlendirmeye dayanarak İslâm medeniyeti söyleminin, mevcut tarihsel bütünlüğü tespit etmekten ziyade, modern dönemin öne çıkan değerlerinden hareketle geçmişe yönelip tarihi bu değerler ışığında yeniden okuma ve toplumsal durumu bu okumaya bağlı olarak yeniden organize edip tanımlama fikriyle kurulduğu söylenebilir. Tarihsel toplumsallığı yeniden organize etme anlamında bu tasarımcı/kurgusal eğilimin, Rönesans döneminde ortaya çıkan ütopya geleneğiyle ilişkili olmak itibariyle bir tür ütöpik bilinç örneği olduğu da değerlendirilebilir. Buradan hareket edildiğinde ütöpik bilincin en genel anlamda muhtelif gerekçelere bağlı olarak mevcut gerçekliği aşmak yönündeki motivasyonu itibariyle İslâm medeniyeti söylemi üzerinde bir etkisi olduğunu dile getirmek mümkündür.

Bu maksatla, ütöpik bilinci merkeze alarak onun kaynağının ve hedefinin araştırılması ve motivasyonunun belirlenmesinden hareketle toplumsal dünyanın kategorizasyonunda modern dönemde oynadığı rolü görünür kılarak ve böylece ütöpik bilincin siyasal alandaki yansımaları ve etkileriyle ilişkili olarak tıpkı Batı Uygarlığı söyleminin olduğu gibi İslâm Medeniyeti söyleminin de türetilmesine olan katkısının açığa çıkarılması gerekmektedir.

Bu kapsamda İkinci Bölüm’de, çalışmanın esas dayanağını oluşturan bilginin toplumsal ve tarihsel niteliğindeki farklılaşma olarak modernleşmenin ve bu çerçevede daha özelde Osmanlı modernleşmesinin anlamı ele alınacaktır. Bu anlam, İslâmcıların başvurdukları medeniyet kavramının ortaya çıkışının toplumsal zeminini göstermek açısından kritik bir önemi haizdir. Medeniyet kavramının kullanımına olanak tanıyan

moderniteyle birlikte bilgiye ilişkin olarak ortaya çıkan felsefî değişim ile bu değişimin taşıyıcısı olan toplumsal süreçler, ekonomik ve siyasî etkileriyle beraber değerlendirilecektir. Bilginin tarihselliği ile beraber Osmanlı modernleşmesi de bu çizgide, bir sekülerleşme süreci olarak değerlendirilerek bu süreçteki İslâmcı söylemin dayanak, işlev ve yönelimi gösterilecektir.

Üçüncü Bölüm’de, Uygarlık/medeniyet söyleminin ortaya çıkış süreci ile bu söylemin içerdęi ütöpik bilince ait unsurlar ideolojik bir bütünlük çerçevesinde değerlendirilecektir. Böylece ilk başından itibaren uygarlık söyleminin hem bir ideolojinin meşrulaştırma aygıtı olarak nasıl çalıştığı hem de tasavvur edilen uygarlığın içindeki ütopyacılık unsurlarının açığa çıkarılması amaçlanmaktadır.

Dördüncü Bölüm’de, XIX. yüzyıldaki İslâmcı söylemde başvuru olan İslâm medeniyeti kavramının ütöpik bilinçle ilişkisi incelenecektir. Bu kapsamda ütopyacılığın temelde biçim, içerik ve işlev yönünden değerlendirmesi yapılacak ve Thomas More’un “Ütopya” adlı eserindeki ütöpik unsurların ideolojik işlevselliği ile İslâmcı ideolojideki medeniyet tasavvurunun ideolojik işlevselliği mukayese edilecektir.

Sonuç olarak medeniyet tasavvurunun modern ve seküler niteliği yanı sıra bir idealizasyon amacına matuf olarak kurgulanmışlığının gösterilmesi vesilesiyle İslâmcı düşünürlerin İslâm medeniyeti hakkındaki fikirlerindeki ütopyacılık unsurlar değerlendirilecektir.

1.2.Problem

XXI. Yüzyılda yalnızca siyasal alanda değil, toplumsal dünyanın tüm katmanlarında bir yansıması görülebilecek olan bir medeniyet tartışması yürütölmektedir. Medeniyetler çatışması, medeniyetin çöküşü gibi bugüne yüklenen daha olumsuz anlamlar yanı sıra medeniyet olgusunun en başından itibaren – modernleşmeyle birlikte- bir kriz olarak ortaya çıktığı fikirleri de mevcuttur. Modernleşmenin getirdiğı maddî güce ve tekniğe dayalı bir toplumsal duruma atfen Avrupa’da XVIII. yüzyılda ortaya atılan civilisation/uygarlık söylemi, en başından itibaren tarihsel bir mesele olarak yorumlanmış, değerlendirilmiş ve yeniden üretilmiştir. Modernliğin ve değerlerinin sorgulanmaya başlandığı süreçte de sosyal bilimlerin ve felsefenin meselelerinden birisi olarak farklı zamanlarda masaya

yatırılmıştır.

Foucault'nun, insan bilimlerinin yeni biçimlerinin kurulmaya başlandığı ve yeni teknolojilerin geliştirildiği XVIII. yüzyılı merkez almasında bu dönemde ortaya çıkan yeni bir insan anlayışının mevcudiyetine değinmesi önemlidir. (Sarup, 2004:91). Foucault'nun tarihsel süreklilik fikrine ve Hegelci teleolojik izahatlara karşı eleştirel tutumu göz önüne alındığında bu değerlendirmeyi şöyle okumak imkânı belirir: Modern sosyal bilimlerin, sosyal darwinciliğin ve civilisation sözcüğünün icadının gerçekleştiği XVIII. yüzyılda ortaya çıkan yeni teknolojilerle desteklenen uygarlık söyleminin, insanlığın eriştiği yüksek bir düzey olarak kurgulanması da ancak yeni bir İnsan'ın icadını gerektirmiştir. Bu yeni insan, akıl aracılığıyla tarihin karanlıklarından sıyrılmış ve geliştirdiği teknik aracılığıyla doğa üzerinde tahakküm kurmaya başlamış olduğu gibi artık insan topluluklarını da yöneten yasaların keşfine çıkmış bir tiptir. Uygarlık söylemi de onun akıl aracılığıyla kurduğu düzene karşılık gelir.

Sosyolojinin toplumsal alana ilişkin bütüncül bakışına bağlı olarak tarihin belirli bir döneminde, belirli bir coğrafyada ve belirli koşullar altında ortaya çıkan bilgi biçimleri ve kavramları ele alan dalı olan bilgi sosyolojisi için de medeniyet kavramı bir önem ihtiva etmektedir. Bu önem, en başta ve en genel kapsamda tüm dünyaya yayılan modernleşmenin anlamıyla ilişkili olarak civilisation/uygarlık söyleminin dayandığı zihniyet biçiminden ileri gelmektedir. Ancak bizim için, Osmanlı modernleşmesi kapsamında civilisation'un, etimolojik kökeninde **din** kavramının bulunduğu medeniyet kelimesi ile Türkçeleştirilmesi ve kullanımının hızla yaygınlaşması gibi daha özel bir çerçevesi de mevcuttur. Bu çerçeve içerisinden dile getirilirse medeniyet kavramının, Avrupaî modernleşme ile İslâmî geleneksellik arasında bir sentez arayışının meyvesi olarak görülmesi makuldür.

Burada da bu görüşe uygun olarak öncelikle Osmanlı modernleşmesinin etkin ideolojilerinden olan İslâmcılığın ortaya çıkış ve yapılanma koşullarından hareketle, modernitenin İslâm özelinde din olgusuyla temasının sonuçları değerlendirilecektir. Bu değerlendirme, Avrupa'da ortaya çıkan ideolojilere benzer olarak İslâmcı söylemin modernleşmeci ve seküler karakterinin düşünsel zemininin açığa çıkarılmasına olanak tanıyacaktır. Seküler söyleminin kaynağında yer alan rasyonel planlamacılık eğiliminin biçimlendirdiği ideolojik yönelim itibariyle İslâmcılığın medeniyet söylemiyle ilerlemeci tarih okuması temelinde ütopycı unsurlara müracaat ettiği de

bu vesileyle gösterilebilecektir.

1.3.Amaç ve Önem

Bu çalışmada modernleşme olarak adlandırılan bütüncül toplumsal değişme süreci epistemolojik farklılaşma kapsamında incelenecektir: Geleneksel olanla bilgi modelindeki farklılık, modernitenin felsefî arka planı olarak değerlendirilecek olan öznelleşme, rasyonalizm ve sekülerleşme olguları ile bütünlüklü okunarak toplumsal gerçekliğin inşâsında oynadıkları rol esas alınacaktır. Bu sayede gerçekliği aşma eğilimi olarak anlamlandırılacak olan ütopyacılık da toplumsal değişmenin yönlendirilmesindeki planlamacı karakteriyle ideolojik bir öge olarak değerlendirilecektir.

XIX. yüzyılda ortaya çıkan İslâmcı ideolojide öne çıkarılan İslâm medeniyeti söyleminin de anlamı, bu ideolojik işlevsellikte aranacaktır. Tarihi olguları, modern bir bakış açısıyla yeniden organize ederek Osmanlı Devleti'ni ve toplumunu belirli bir yöne yönlendirmek isteyen İslâmcı söylem açısından medeniyet kavramının taşıdığı anlam ve önem, Avrupa'da ortaya çıkan ütopyacılıkla bu kapsamda mukayese edilecektir. Modern dönemde ortaya çıkan ütopyacılık, temelde toplumsal anlamda mevcut gerçekliği aşma eğilimi içerir. Bu eğilim, mevcudiyeti anlamlandırma yönünden geleneksel dünya görüşünün farklılaşmasının bir örneğidir. Bu farklılaşma, literatürde geleneksel toplumdan modern topluma geçiş olarak değerlendirilen bir dizi toplumsal değişimin parçalarından birisidir.

Çalışmanın amacı, İslâmcı söylem içerisindeki medeniyet tasavvurunun modern epistemolojik karakterinin ortaya çıkarılması ve ütopyacı unsurların varlığının araştırılmasıdır. Bu araştırmanın siyaset sosyolojisi ve bilgi sosyolojisi kapsamında Osmanlı modernleşmesi araştırmalarına bir katkı sunmak yönünden önem içerdiği değerlendirilmektedir.

1.4.Varsayım

Modernitenin temsil ettiği toplumsal, ekonomik, dinî ve siyasî değişmelerin altında yatan epistemolojik ve felsefî değişim, aynı zamanda gerçekliğin algılanması ve değerlendirilmesinde de görünürdür. Bilincin gerçekliği kavrayışı ya da onunla kurduğu ilişkinin temelinde yer alan bilginin ve bilme tarzının farklılaşmasına karşılık

gelen modern dünya görüşünün kartezyen felsefî kökü, öznelleşme ve rasyonalizmin tarihsel olarak baskınlaşmasına yol açmıştır. Bu durum modern dünya görüşünün gerçekliği, öznelleşme yönünden insan-merkezli ve akıl odaklı okumasına sebebiyet verirken doğal olarak bir sekülerleşme sürecinin de temelinde yer almıştır.

Osmanlı modernleşmesinin bir yüzünü oluşturan İslâmcı düşüncenin modern dünya görüşünü içselleştirmesi ve ideolojik söylemini de modern gerçeklik kavrayışı temelinde bina etmesi söz konusudur. Bu kavrayış arayıcılığıyla civilisation'a karşılık başvurulmuş medeniyet kavramı da bütünüyle modern ve rasyonalist bir kavrayışın ürünü olarak meydana getirilip kullanılmıştır.

Bu çalışmada ortaya konulan temel varsayım, "XIX. yüzyılda yazan İslâmcı aydınların başvurdıkları medeniyet ve İslâm medeniyeti kavramlarının ideolojik işlevsellik yönünden ütopyacı unsurlar içerdiği"dir.

1.5.Yöntem

Çalışmada problem, tarihsel bağlam içerisinde çözümlenmek üzere yöntem olarak metinler üzerinden söylem analizine başvurularak dört argüman aracılığıyla ortaya konulmaktadır. Bu maksatla araştırmada literatür taramasına dayalı olarak, ele alınan dönem ve ideolojik çerçeve içerisindeki metinler değerlendirilecektir. Bu değerlendirmede Rönesans Avrupa'sında başlayan ütopyacılığın unsurlarıyla İslâm medeniyeti söylemini kuran unsurların ideolojik işlevsellik yönünden mukayesesine başvurulacak ve sonuçlar yorumlanacaktır.

İleri sürülen argümanlar şunlardır;

1. Avrupa'da modernleşmeye bağlı olarak ortaya çıkan uygarlık söylemi, olgusal değil, normatif ve kurgusal bir gerçeklik temelinde üretilmiştir,
2. İlerlemeci bir kavrayışla kolonyalizmi meşrulaştırmak amacına hizmet eden uygarlık söylemi, gerçekliği aşmak ve ideal bir tasarım olmak yönünden ütopyik bilincin yansımalarını içeren bir örneğidir,
3. Moderniteyle birlikte epistemolojik kavrayışa bağlı olarak tezahür eden ütopyacılık, öznel yaklaşımla inşa edilmiş rasyonel bir toplumsal tasarımcılık olmak yönünden felsefî ideal toplum tasavvurlarından ayrı olarak seküler niteliktedir,
4. Osmanlı modernleşmesinde etkin olan ilerlemeci ve seküler bir ideoloji olan İslâmcılık içinde geçmişe atfen inşa edilerek idealize edilen İslâm medeniyeti

söylemindeki kurucu ideolojik unsurlar, ütopyacı işlevlere sahiptir.

Bu dört temel argümanı değerlendirmeye yönelik olarak ütopyacılığın Avrupa'da modern bilme tarzının (modern epistemolojik kavrayışın) neticesi olarak ortaya çıktığına ilişkin bilgi sosyolojisinin imkânlarından faydalanılacaktır.

1.6.Sınırlılık

Çalışmanın amacı, İslâmcı söylemde yer bulan medeniyet tasavvurunun modern epistemolojik karakterinin ortaya çıkarılması ve ütopyacı unsurların varlığının araştırılmasıdır.

Medeniyet kelimesinin Arapça kurallara göre olmasına rağmen Türkiye'de türetilmiş olması ve İslâm dünyasında modernleşme temasının önceliği nedeniyle çalışma alanı Türkiye İslâmcılığı ile sınırlandırılmıştır. Bununla birlikte çalışmada İslâmcılığın ortaya çıktığı XIX. yüzyıl dikkate alınmış, ancak tarihi kesin çizgilerle bölme olanağı bulunmadığı için 1839-1921 tarihleri arasındaki süreç esas alınmıştır. Ütopyacı unsurların belirlenmesine yönelik olarak farklı eserlere müracaat edilmiş olmakla birlikte mukayese, Thomas More'un "Ütopya" adlı eseriyle sınırlandırılmıştır.

2.BÖLÜM

EPİSTEMOLOJİK FARKLILAŞMA OLARAK MODERNLEŞME ve BİR TEPKİ OLARAK İSLÂMCILIK

Modernite olgusu, tarihsel olarak Avrupa'da ortaya çıkan yeni bir süreç şeklinde değerlendirilmekle birlikte birbirinden farklı bağlamlar içerisinde farklı kavrayışlarla açıklanabilmektedir. Çalışmamızın kapsamı itibariyle eğileceğimiz Osmanlı modernleşmesi içindeki anlamı da çok ayrıntılı işlenebilecek genel bir konu olduğu için, ele aldığımız epistemolojik farklılaşma yönünden anlaşılır olabilmesi amacıyla burada yalnızca özel bir alana odaklanılacaktır. Bu alan, Osmanlı modernleşmesinin İslâmcı söylemi de karakterize eden iki yönü olan (bilimsel ve teknik yapılaşmayı muhtevi) uygarlaşma süreci ve dünya görüşü itibariyle Sekülerizm yönlerinde gözlemlenen epistemolojik farklılaşmadır. Bu farklılaşmanın biçimlendirdiği uygarlaşma ve sekülerleşme süreçlerini birbirlerinden ayrı analiz etme imkânı olmadığı için iki olguyu modernleşme kapsamında iç içe değerlendirmek gerekir. Modernleşmenin de toplumsal alanın oluşumunda etkin olan bilimsel, felsefî, kültürel, ekonomik ve siyasî yönlerini de içerecek genel bir çerçevede değerlendirilmesine ihtiyaç vardır. Bu vesileyle öncelikle civilisation sözcüğünün Türkçe karşılığı olarak başvurulmuş medeniyet kavramının, sonrasında İslâmcı ideoloji içerisinde inşa edildiği biçimiyle İslâm medeniyeti kavramının yaslandığı ya da içinde çıktığı epistemolojik tasavvur değerlendirilecektir.

2.1.Modernite Nedir?

Modernitenin her şeyden önce insan topluluklarının dünyayı algılama biçiminde bir yenilik durumu olarak ele alınabilmesi mümkün. Bu yeni durumun eskisinden, yani geleneksel kavrayıştan farklılığını belirginleştirebilecek bir örnek, sanatta yeni bir tür olan romandır. Geleneksel anlatı biçimlerinden oldukça farklı olan roman sanatından söz ederken Milan Kundera, bu sanatı ortaya çıkaran koşullara atıfla ilk roman olarak kabul edilen, Cervantes'in “Don Kişot” adlı eserinin modernliği temsil etme yönünden modernlikle bütünlüğünü vurgularken şöyle yazar:

"Tanrı kâinatı ve değerler düzenini yönettiği, iyiyi kötünden ayırdığı ve her şeye bir anlam verdiği yeri yavaş yavaş terk ederken, Don Kişot evinden çıktı ve artık dünya tanınmayacak hale geldi" (Kundera, 2005:18).

Genel anlamda roman sanatının ve özel anlamda "Don Kişot"un moderniteyi görünür kılma veya bir açıdan onun numunesi olma vasfı, insanın dünyayı bilme biçiminde gerçekleşen radikal bir değişimi imlemesinden dolayıdır. İnsan bilinciyle şeyler arasındaki ilişkinin moderniteyle beraber yeni bir nitelik kazanmasından söz ederken bir epistemolojik farklılaşmayı temel almak bu sebeple gereklidir. Kundera, roman sanatını, ilişkilendirdiği Modern Çağ'ın yansıması ve modeli olarak nitelerken dünyanın bozulan düzenliliğiyle birlikte daha önce Tanrı'ya bağlanan tek ve mutlak olan gerçekliğin yerini, romandaki hayâlî ben'lerin birbiriyle çelişkili bir yığın görece gerçekliğinin alması aracılığıyla iki olgu (roman ve modernite) arasındaki bütünlüğe gönderme yapar. Bu göndermede odak noktası, roman sanatındaki öznellik ve dünyayı Tanrı-merkezli okumanın terk edilmesi anlamında Sekülerizmdir. Kundera'nın kullandığı **hayâlî ben** modern felsefî düşünümün nesnesi olarak modern bilme biçiminin bir ürünüdür. Modern ben idraki, bir kimlik modeline biçim vermek yönünden toplumsal dünyayı organize etmede tümüyle tasavvurun konusu olan bir (tarihî ve coğrafi) konumlanmadan hareket ettiği için, mutlak olanı kendi öznel gerçekliğine bir gömlek gibi giydirerek hakikati geleneksel olandan farklı bir biçimde kavrar. Modern özne, örneğin kâinatın mutlak mevcudiyetini insan-merkezli okuyarak onu anlamlı bir düzenliliğin konusu biçiminde kavramakta ve kâinata ilişkin bilgiyi de insan-merkezli bu düzenlilik içinde üretmektedir. Bu durumda, geleneksel dünyanın Tanrı-merkezli mutlak hakikati ile modern insanın öznel gerçekliği arasındaki uyumsuzluk nedeniyle, **burada ve şimdi** olan ve mevcudiyeti ifade eden gerçeklik ile onun insan-merkezli görünüşü arasında bütünlük kurulamamaktadır.

Aklın bilgi için merkezî konumundan kaynaklanan bu durum, Kundera'nın kullandığı anlamda bir hesaplaşma olarak bazen görelî olanı mutlaklaştırma, bazen de mutlak olanı görelileştirme şeklinde bitmeyen bir uyumsuzluğun da kaynağıdır. Böylece iyi ile kötünün veya doğru ile yanlışın ayırt edilme olanağının yitirildiği modern dünyada akla dayalı vehmî benlik ve öznellik, dünyayı algılama biçimini

belirleyici olmakla sistematik ideolojileri olduğu kadar dinleri de durmaksızın yeniden karakterize etmektedir (Kundera, 2005:18-19).

Mardin, bu dönemde ideolojileri de ortaya çıkaran farklılaşma olgusunu, önceleri toplumsal işlevlerin bir arada bulunurken moderniteyle beraber ayrılmaya başlaması olarak ele alır: Atölyede kendi satın aldığı ham madde ile imalat yapan kişinin yaptığı işin veya yerine getirdiğı işlevin, zaman içinde fabrikatör ve işçi olarak ayrışması, musikişinas ile hizmetçinin veya din adamı ile öğretmen ayrışmaları örneklerinde olduğu gibi modern toplumsal işlevler ve onlarla beraber toplumsal yapı bir farklılaşma içine girmiştir (Mardin, 1995:132).

Farklılaşma, ekonomik anlamda bir uzmanlaşma ile eşzamanlı ortaya çıkmakla birlikte **eski dünyanın** alışılmış kalıplarına bir yabancılaşma anlamına da gelmektedir. Zaten Don Kişot'un evinden çıkması ve gerçeklikleri belirsiz düşmanlarla savaşımaya başlaması bu sebeple tam olarak moderniteyle birlikte dünyanın tanınamayacak hâle gelmesinin karşılığıdır: Modern öznenin kendine bakarak var kabul ettiğı hayâlî ben, böylece Don Kişot'un evinden çıkması gibi bilgi edinmek için kâinatı araştırmaya başlarken, aklın şeyleri yeniden kategorize etmesi neticesinde onunla bütünleşikliği fikrini yitirmiş olduğu için durmaksızın hayâlî düşmanlarla savaş hâlinindedir. Bu düşmanlık veya ötekileşme, genel olarak insan-doğa ilişkilerindeki yabancılaşma biçiminde eleştirilmiştir.

“Kelimeler ve Şeyler”de Foucault'nun episteme üzerinden yaptığı dönemselleştirmelere değinen Shayegan ondan hareketle, XVII. yüzyıldan itibaren modernite öncesi düşüncenin yasası hâline gelmiş **örneksemenin** yerini yeni bir bilgi biçimi olarak **temsîl etme** fikrinin aldığını ileri sürer. Kundera'ya benzer biçimde Don Kişot'u da zikreden Foucault'ya göre, Rönesans dünyasının negatifi olan Don Kişot karakteri, modernite öncesinde bilgiye kaynaklık eden benzerliklerin artık işe yaramaz hâle geldiğı ve görüntülerin/algının bulanıklaşmasına sebep olarak hataların kaynağına dönüştüğü bilgisiyle bir yanılsama dünyasında kalakalmıştır. Bu yanılsamalar içinde bilince düşen, eskiden olduğu gibi total olan Bir (Varlık/kâinat) ile beraber şeylerin birbirine benzerliklerini gözetken yakınlaştırmalar değil, **ayırt etmeler** olacaktır. Toplumsal fonksiyonlardaki farklılaşmanın bir diğer boyutunda bilimlerin tasnifinde ortaya çıkan yeni eğilim de bunun bir örneğidir. Özetle ifade edilirse geleneksel dünyada bilimler gibi şeyler de atölyenin sahipliğı ile işçiliğı gibi birbirlerine

benzerlikleri aracılığıyla sınıflandırılıp nitelenmekteyken modern bilgi biçimiyle birlikte artık tasnif etmede esas olan benzerliklerin değil ayrıştırımların (Mardin'in örneği ile işbölümünde uzmanlaşmanın) esas alındığını vurgulayan Foucault'nun tespitiyle bu durum aynı zamanda **kimlikler inşâ etmek** anlamına da gelmektedir (Shayegan, 1991:76).

Don Kişot üzerinden dile getirdiğimiz bu kısa değini, moderniteye ilişkin değerlendirmemizde öne çıkarmak istediğimiz üç temel karakteristiği görünür kılama amacına matuftur: Modern dönemi geleneksel dünyadan farklılaştıran üç karakteristik özelliği; öznellik, rasyonellik ve sekülerliktir. Moderniteyle birlikte başlayan uygarlaşma ve sekülerleşme dönüşümünün kapsamını açıklayabilmek için müracaat ettiğimiz epistemolojik farklılaşma da temel olarak bu üç görünüm etrafında detaylandırıldığı takdirde çalışmanın arka planını oluşturan tarihsel durum ortaya çıkarılmış olacaktır. Öznellik, rasyonalite ve sekülerlik niteliklerini muhteva olarak inkişaf eden modern bilgi, modern toplumun hem oluşturucusu (kurucu-düzenleyici ilkesi) hem de onunla etkileşimi kapsamında sürekli yenilenen bir kavrama şeklinin ürünüdür. Modernliğin üç sonucu ya da bir süreç olarak modernleşmenin birbirini tamamlayan üç karakteristiği olan rasyonelleşme, öznelleşme ve sekülerleşme bu sebeple epistemolojik farklılaşma temelinde ele alınacaktır.

Modernlikle beraber ortaya çıkan epistemolojik farklılaşmada esas vurgu, epistemoloji aracılığıyla felsefenin özerk bir nitelik kazanmasıdır. Geleneksel felsefe, teolojiler aracılığıyla inşâ edilmiş ve izahatı Tanrı'ya bağımlı ya da dinî sistem içinde ifade edilmiştir. Oysa modern felsefe, dinden bağımsızlaşarak var olmuştur. Yani özerkleşmiş felsefe, inanç kalıplarına atıfta bulunmadan aklın rehberliğinde doğa, insan ve toplum konularına yönelmiştir (Çelik, 2015:XIII).

Konumuz kapsamında modern felsefe ile ona yön veren epistemolojinin, bu nitelikleri nedeniyle toplumsal ve ideolojik bir ürün oldukları ve toplumsalı yapılandırmada oynadıkları rolü de işâret etmek gerekmektedir. Nihayetinde modernite; ekonomik, toplumsal, kültürel açılardan farklı bağlamlarda ele alınabilecek bir olgu olmakla birlikte modernliği bilgi sosyolojisi kapsamında; modern bilginin ne olduğu, hangi koşullarda ortaya çıktığı, hâkim epistemolojik anlayışı nasıl ürettiği gibi soruları cevaplayacak biçimde değerlendirmek icap etmektedir. Bu yönden bu çalışmada modernite, tarihsel anlamda merkeze alınarak bir milat kabul edilecek ve

diğer unsurlar da epistemolojik bağlamı içerisindeki anlamlarına göre değerlendirilecektir. Bu maksatla söz konusu farklılaşmanın yaşandığı dönemin sosyo-ekonomik arka planına da eğilinilecektir. Ancak öncelikle, bir dönemin bilgi ve bilme tarzı yönünden tasnif edilmesinin mantığının ne olduğundan söz edilecektir.

2.2.Çağın Ruhu: Bilgi, Gerçeklik ve Tarihsellik

Toplumsal yaşamın üyelerinin iletişimleri yanı sıra dünyayı algılamaları ve düşünceleri de toplumsallaşma sürecinde edindikleri dil dolayımında gerçekleşmektedir. İnsan, dünyayı ve şeyleri sahip olduğu dil aracılığıyla sınıflandırıp ayırır. Böylece, kendisi ve diğer şeyler hakkındaki bilgisinin de belirli bir dilin içinde anlam kazanarak var olduğu söylenebilir.

İnsanların toplumsallaşma süreci içerisinde edindikleri toplumsal bilgiye bağlı olarak belirli düşünceleri kendi öz düşünceleri olarak benimsemiş olmalarına rağmen dilin kolektif ve toplumsal varlığı itibariyle bilginin tam olarak ne anlama geldiği sorunu bir bilgi sosyolojisi disiplininin ortaya çıkışına sebep olmuştur. İnsanların gerçekte nasıl düşündükleri problematiğinden hareket eden Mannheim, bununla düşüncenin kamu yaşamında ve kolektif bir faaliyet olarak gerçeği işleme sürecine odaklanırken bilgi sosyolojisinin esas savının, düşünce biçimlerinin olması gerektiği gibi anlaşılabilmesi için belli düşünce biçimlerinin toplumsal kökenlerinin açığa çıkarılması gerektiğini belirtir. Ona göre bireyin bilgileri ve bu bilgiler aracılığıyla kurulu gerçeklik ile bireyin düşünceleri toplumsal süreç içerisinde belirlenmiştir. Mannheim bu tespitini dil üzerinden gerekçelendirir; birey içine doğduğu grubun kullandığı sözcükleri ve bunların anlamlarını hazır bularak söz konusu grubun konuştuğu gibi konuşup düşündüğü gibi düşünür. Anlaşılacağı üzere Mannheim özetle, düşüncenin hem bireysel anlamda üretimi hem de toplumsal olarak paylaşımı imkânının ancak dil vasıtasıyla bulunabileceğini ve dilin kendisinin de bireysel olmaktan ötede, birey-üstü ve toplumsal olarak uzlaşa sağlanmış bir alan olduğu için düşünceler ve belirli düşünce biçimlerinin de ancak tarihsel ve toplumsal koşullar ya da toplumsal dinamik içinde anlam taşıyacağından bilgi sosyolojisine başvuruyu gerekli görür. Bireyin işlevi kendi başına bir şey düşünmek değil, kendinden önce var olan düşünceleri devam ettirmektir. Birey bunu yaparken miras edindiği düşünce modelleriyle donatılmış olan koşulların değişimine göre ortaya çıkan yeni ihtiyaçlara

cevap verecek biçimde yeni tepkiler geliştirecektir. Mannheim'e göre toplumsal olarak verili koşullar ve bu koşullara göre önceden biçimlenmiş davranış ve düşünce modelleri itibariyle her birey önceden belirlenmektedir (Mannheim, 2002:27-28).

Bu görüş, bilgiye yönelik arkeoloji yöntemini geliştirirken Foucault'nun başvurduğu görüşe yakındır. Ona göre de bir ifadeyi dile getiren, o ifadenin öznesi olmak zorunda değildir; özne, daha ziyade o yere uygun olabilecek herhangi birisi tarafından doldurulabilecek **boş bir yerdir**. Bu sebeple bir ifadenin betimlenebilmesinin koşulu, müellifin o ifade aracılığıyla söylediği ya da söylemek istediği şeyler arasındaki ilişkiyi çözümlemek değil, "fakat ifadenin öznesi olabilmek için her bireyin işgal edebildiği ve ifade etmek zorunda olduğu durumun ne olduğunu belirlemekten ibarettir" (Foucault, 1999:124).

Bu değerlendirme aşağıda bilgi olgusunu iktidar ile ilişkili olarak ele alırken genişletilecek olup, genel olarak da bu çalışmanın içereceği analizin yönünü belirlemesi ve yönteminin şekillenmesi açısından da önemlidir. Şöyle ki çalışmamızın merkezinde yer alan medeniyet kavramının en kapsamlı şekilde anlaşılabilmesi için onun ortaya çıktığı tarihsel koşulları ve bu koşulları da içeren toplumsal arka planı açığa çıkarabilmek amacıyla dönemsel olarak toplumsal gerçekliğin analizini yapmaya ihtiyaç vardır. Bu analizi, en temelde modernite olgusu etrafında değerlendirmek icap eder. Böylece hem Avrupa'daki düşünsel eğilimlere ve Avrupa-merkezci kavramlara karşı bir cevap niteliği taşıyan hem de ütopyik bilinç kapsamında değerlendirdiğimiz medeniyet kavramının ortaya çıkıp toplumsal düşüncede kullanılmaya başlanması durumuna daha bütüncül bakma şansına erişeceğiz. Nihayetinde, geldiğimiz nokta itibariyle kavramların türetildikleri çağla ilişkisinin gösterilmesi, en genel anlamda soyut yaklaşımların (ideolojilerin ve kavramların) faillerinin içinde bulundukları tarihsel dönemi değerlendirmek ve bilgiyi tarihsel olarak incelemenin de gereğini ve yöntemini içermektedir. Mannheim'ın takip edeceğimiz yaklaşımı temelinde bu çerçevede başvuracağımız kavram **Çağın ruhudur**.

Çağın ruhu ifadesi geniş bir kapsamda, belirli bir tarihsel dönemin toplumsal, kültürel, politik ya da felsefi eğilimlerinin genel karakterine vurgu yapar. Bir anlamın ortaya çıkarılmasında onu belirleyen bağlamı, ancak özgün zamansal koşulları içinde dikkate almayı gerektirir. Çörekçioğlu, bir metnin anlaşılması için metni bireysel bir

ürün olarak görmekten ötede belirli bir tarihsel ve kültürel bağlam içinde değerlendirmek gerektiğini yazar: Metin, kendi çağının sorun ve çelişkilerine, arzu ve özlemlerine bir yanıt oluşturabildiği ölçüde alımlanabilir (Çörekçioğlu, 2015:24). Bu durum metnin toplumsal olarak bir karşılık bulduğu anlamına gelir. Bu yüzden toplumsal ilişkileri de içeren tarihsel koşulları ifade eden zamansallık, tikel bir eserin bir edebî türe dönüşebilmesine imkân tanımış olmakla belirli koşullar altında bir kullanışlılık potansiyelinin açığa çıkışı da demektir. Bir metnin toplumsal alanda karşılık bulması, onun işlevsel karakterini göstermektedir: Metin, ortaya çıktığı dönemin koşulları içerisinde bir sorunun görünürleşmesinde, eleştirilmesinde ya da toplumsal dünyada karşılığı olan özlem, beklenti veya isteklerin ifade edilmesinde bir işlev yüklendiği oranda bir sürekliliğin veya geleneğin içinde var olabilir.

Zamansallık ve toplumsal işlev, edebî tür için olduğu kadar aynı biçimde belirli bir dönemde ortaya çıkan veya kullanılan bir kavram için de geçerlidir ki bu çalışmada bilgi sosyolojisine yönelme amacımız da buradan kaynaklanmaktadır. Kavramların anlaşılması için tarihsel bağlama odaklanan Mannheim bu sebeple bilgi konusunda bireyi aşan bütünsel bir yapıdan, bütünlükçü ideolojiden yola çıkar. Mannheim ideolojiye ilişkin tasnifte başvurduğu **bütünlükçü ideoloji** kavramıyla “nesnel yapısal ilişkilerin ortaya çıkarılmasını amaçlayan işlevsellik kavramı”ndan hareket eder ve kısmî ideolojide ele alınan öznenin psikolojik varoluşunun (çıkar psikolojisinin) aksine bütünlükçü ideolojide öznenin “atfedilen ... (teorik) ... bir özne” olduğunu yazar (Mannheim, 2002:84-85.). Söz konusu teorik özne, psikolojik çıkarlarla değil, yapısal durum tarafından belirlenmiştir. Söz konusu aşkın yapı, belirli bir çağda belirli bir kültürel yapı içerisinde ortaya çıkan tikel bakış açısı, bilgi ve fikirleri ile özneyi karakterize etmektedir. Mannheim'ın bu yaklaşımında bireysel aklın ve onun ürünlerinin dile de içkin olan bir üstyapı tarafından belirlenmişliği fikri öne çıkar. Bu, onu Marksist belirlenme fikriyle birleştiren noktadır: Bireysel aklı ve onun ürünlerini, bireyden bağımsız olarak kendi dinamikleriyle var olan ve tabi bireyin de ait olduğu altyapısal bütünlüğe bağlar. Böylece Hegel'in nesnel tin anlayışı ve Marksist tarih anlayışı bir araya gelmiştir (Çörekçioğlu, 2015:44).

Bu görüş, bireyin düşünce üretme ya da bir eğilimi kendi başına doğrusu ve yanlış ile seçme/karar verme gücü için bağımsız olmadığını, bireyin -dâhil olduğu altyapısal ilişkilerin bir yansıması veya sonucu olan- kültür tarafından verilen ivmeye

uyum gereği bir yöne yönelebileceğini dile getirir. Bununla birlikte Mannheim'ın yaşadığı dönem, -altyapının üstyapıyı biçimlendirmesi konusundaki- katı determinizmin sorgulandığı bir dönemdir (Okuyuz, 2002:10). Ortodoks Marksizm'in çıkarımlarının sorgulanmasına dahil olarak sınıfsal varlığın ve üretim ilişkilerinin bireyi belirlemesi konusunda Mannheim da Marksist/yapısalcı katı tutumdan ayrılmıştır. Ancak Mannheim'ın bu yaklaşımı, altyapı-üstyapı ikiliğine bir reddiye olmaktan ziyade onu genişletme çabası anlamı içerir: Söz konusu determinizmi biraz daha kapsamlı olarak ele alıp sadece sınıfsallık ve yani üretim ilişkilerinin kat'i neticesi düzeyinde değil; kuşaklar, yaşam çevreleri, meslek grupları, ekoller gibi farklı etkenlere de tâbi kılar. Toplumsal grupların bu türden farklılaşması, onlara tekabül eden kavramların, kategorilerin ve düşünsel modeller ile bilgi modellerinin de farklılaşmasıyla sonuçlanacaktır (Mannheim, 2002:294).

Mannheim'ın bilgiyi bu şekilde çağ ve kültürle ilişkilendirmesi özellikle hermenötikçilerin **insan bilimlerinin göreceliği** yaklaşımıyla bütüncüdür. Nihayetinde doğa bilimleri genel ve evrensel yasaların mutlak geçerliliğini araştırırken, insanî bilimler tarihsel ve kültürel fenomenlerin tanımlanmasından başka bir şey ifade etmezler. Üstelik bu tanımlamayı yapacak olan gözlemcinin de -en azından doğa bilimlerindeki kadar- dışarıklı bir tutum sergileyemeyecek düzeyde belirli bir kültürel fenomenin yansıttığı bir öznellik içinde olduğu aşikârdır.

Nihayetinde bilgi, kendi başına doğada bulunmaktan ziyade belirli bir bakış açısı ile yorumlanan bir durumun içerdiği ham verinin işlenmesiyle ortaya çıkan bir toplumsal üründür. Toplumsal yapı ve onu karakterize eden iktidar bu noktada bilgiyi kendi baskın perspektifi nazarından üretir. Bu durum belirli baskın toplumsal ilişkiler içerisinde bilginin de belirli bir format içinde üretilmesi anlamına gelir: Bilginin belirli bir çağa özgü olarak nitelenmesindeki esas gaye de budur; bilgi, bilimsel alan üzerindeki hâkim güçlerin baskın bakış açılarının ağırlığı altında şekillenmiş bir toplumsal üretim nesnesi olarak belirli nitelikleri içerir. Üretim ise özünde, belirli bir ihtiyaca cevap vermeyi amaçlayan bir toplumsal faaliyettir. Şu hâlde toplumsal durum ve onu karakterize eden iktidar bu noktada bilgiyi kendi baskın perspektifi nazarından üretir sonucu mümkündür.

Toplumsal dünyayı ve onun üretimi olarak bilgiyi ele alırken iktidar ile ilişkisi temelinde Foucault'nun yaklaşımı önemlidir. Keskin, Foucault düşüncesinde önemli

bir yeri olan dispoſitifleri özetle ſöyle tanımlar: Bir takım pratikler yoluyla iktidarın özneyi ſiddet kullanmadan kuſatması ve ona kendiyle ilgili hakikatler dayatmasının aracı olan somut düzenlemeler olarak söylemler, kurumlar, mimarî biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idarî tasarruflar; bilimsel, felsefî, ahlâkî önermelerden oluşan heterojen bütünler ile söylemsel ve söylemsel olmayan öğeler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu sistemler. Keskin’e göre dispoſitiflerin işlevi ve bilginin buradaki durumu ſöyledir:

“Dispoſitif”lerin işlevi temelde stratejiktir: yani güç ilişkilerini güdülemek, belli bir yönde geliſtirmek ya da önlerine geçmek, dengelemek, kullanmak işlevine sahiptirler. Dolayısıyla dispoſitif’ler her zaman bir iktidar oyunu içinde yer alırlar; ama aynı zamanda bu iktidardan doğmakla birlikte iktidarın kendisini koſullandıran bir bilginin sınırlarına da bağılıdırlar. Çünkü iktidar ve bilgi karşılıklı olarak birbirlerini içerimler; karşılığında bir bilgi alanı oluşturmayan iktidar ilişkisi olmadığı gibi iktidar ilişkileri varsaymayan ve oluşturmayan bilgi de yoktur. Bu bilgi alanının ve hakikatlerinin oluşturduğu söylemin, üretimi, birikimi, dolaşımı ve işleyişi olmadan iktidar ilişkileri ne yerleſtirilebilir ne güçlendirilebilir ne de yürütülebilir” (Keskin, 2014:18).

Shayegan, Foucault'nun yönteminin, insan bilimlerinin ortaya çıkışında etkin olan ancak gizli kalan ve özneyi belirleyen kavramsal arka planı ortaya çıkarmayı hedeflediğini, bu vesileyle fikirlerin belirmesinin, bilimlerin oluşmasının, deneylerin felsefelere yansımalarının, rasyonalitelerin belki yeniden çözölüp dağılmadan önce biçim bulmasının hangi düşünsel pozitive unsuru ve hangi tarihsel a priori zemini gerektiğini bilmeyi öncelediğini yazar (Shayegan, 1991:72). Böylece iktidar ilişkilerine de bağılı olarak toplumsal bir üretimin nesnesi olan bilgi vasıtasıyla, her çağ ya da dönemin, belirli kalıplar dâhilinde biçimlenişinin tanımlayıcı kodlarının kaynaklarına erişmek mümkün olmaktadır. Söz konusu kodlar sadece o çağın düşünsel arka planını vermemekte, söz konusu düşünceleri yapılandıran kavramlar, kavrayış modellerini de kodlayan bilginin karakterize ettiği bir başka unsur olarak gerçeklik algısını da görünürleſtirmektedir. Çağın Ruhu ifadesi de bu sabiteye gönderme yapar. Özet olarak dile getirilebilir ki her çağ gerçekliği belirli bir paradigmadan hareketle

değerlendirmektedir.⁵

2.2.1.Modern Bilgi, Rönesans ve Kapitalizm

Yukarıda çağ-bilgi ilişkisi tarihsellik bağlamında ele alındığı için burada sadece modern çağ-bilgi ilişkisine bakılacaktır. Bu konudan söz edilmesinden maksat, modernitenin en genel anlamda ve Mannheim'ın çağ ile ilişkilendirdiği bütüncül ideoloji olarak tezahür edişidir. Kast edilen tezahür etmenin epistemolojik farklılaşmadan ileri gelmesi hasebiyle bu vesileyle modernitenin bir kök-ideoloji olarak anlamı değerlendirilecektir. Epistemolojik farklılaşmaya vücut verme ve bunun baskınlığı anlamında bir çağ olarak modernitenin ruhu felsefeden siyasete, kültürden ekonomiye her alanda görünürleşmektedir ve bu görünürleşmenin ardında yatan kavrama tarzı bütüncül ideoloji veya bir kök-ideoloji olarak değerlendirilmesini gerektirir.

Özellikle söz konusu farklılaşmadan öncesini kastederek kullanılan **geleneksel dünya**⁶ kavramının da anlaşılır olabilmesi için ve tarihsel olarak gerçekleşmiş değişmeyi aydınlatabilmek için ona bakışımızı yönelttiğimiz şimdiki gerçeklikten soyutlamamız da gerekmektedir. Nihayet Mannheim'ın ifadesiyle farklı bir bütünlükçü ideoloji, farklı bir bilinç yapısını işâret etmektedir. Bu amaçla, modernliğin ortaya çıkışını da tarihsel bir olay olarak ele alabilmek için onun bugünkü anlamının ötesinde ve bugünün bilinç yapısından azade olarak kendi başına ne anlama gelebileceğine eğilmemiz gerekmektedir. Söz konusu tarih nesnesini kendi içinde kavrayabilmek için ortaya çıktığı iki temel düzeydeki görünümelerini ve bu iki düzeyin birbirleri üzerindeki etkilerini ele almak gerekir. Bu düzeyler şunlardır: Toplumsal şartları da içeren ve maddî ilişkiler aracılığıyla görünürleşen gerçeklik algısı ve bu gerçekliği hem kurup hem de onunla etkileşim hâlinde görülen bilgi-iktidar yapısının üretimi olan tinsel/kültürel açıklama şablonu (dünya görüşü). Yani ilk olarak, toplumsal ve ekonomik anlamda mevcut olan gerçeklik durumu, ikinci olarak bu

⁵ "(...) paradigma sözcüğünden ne anlaşılmalıdır? T. Kuhn, 'paradigma, verili bir grup üyelerinin ortak tekniklerini, kabul edilen değer ve inançlarının bütününü temsil eder,' diyor" (Shayegan, 1991:55).

⁶ Geleneksel dünya kavramı ile modern öncesi epistemolojik temel ve dünya görüşü ile karakterize olmuş ekonomik, toplumsal ve siyasal yapı, değer ve tutumlar bütünü işâret ediliyor. Bu tutumların temel motivasyon kaynağının din olması ya da bilginin kaynağının tanrı olması nedeniyle geleneksellik vurgusu daha ziyade tanrı merkezli bir toplumsal yapıya dairdir.

durumun hem üreticisi hem de ürünü olan gerçeklik kavrayışının bilgisel ve bilimsel açıklamalarının karşılıklı etkileşimlerine bakılacaktır.

Modernliğin bilgi anlayışı demek aynı zamanda modern insanın gerçekliği algılama, tanımlama ya da kavrama biçimi demektir. Buna göre modernlikte özellikle nesnel bilimsellik savıyla ilişkili olarak yapılandırılan gerçeklik, belirli bir insanî durumu ya da bakış açısını merkeze almaya karşılık gelmektedir. Burada insanî durumdan kasıt; bilgi ve bilimin toplumsal olarak ortaya çıktığı ve mevcut olabildiği gerçeğidir. Bu durum dünyanın açıklanmasında, modernliğin ön kabullerinin merkeze alınmasını ifade eder. Bu noktada Mannheim'ın bütünlükçü ideolojisi bize açıklayıcı bir model sunmaktadır. Ona göre bireyler açısından bir bakış açısı sağlayan kısmî ideolojinin aksine bütünlükçü ideoloji modern bir gerçekleştirmedir ve bunun ilk adımı bilinç felsefesinin oluşum sürecinde atılmıştır.

“Bilincin bir bütün, unsurlarının ise upuygun olmasına ilişkin düşünce, özellikle Almanya’da üzerine muhteşem bir tutarlılıkla ve sonuna kadar gidilmiş bir problematiği içermektedir. Burada, gittikçe karmaşılaşarak, dışımızda varolan ve sonsuz bir çokluğa bölünen dünyanın yerini; uyumluluğu en azından dünyayla ilgili şekillendirmelerin ilkelerine boyun eğmeyen ve onları daha ziyade büyük çapta kendi içinden kendiliğindenlikle oluşturan öznenin bütünlüğünce teminat altına alınmış bir dünya deneyimi aldı” (Mannheim, 2002:92).

Mannheim bu yaklaşım neticesinde dünya deneyiminin nesnel-ontolojik ve Orta Çağ Hristiyanlık bütünlüğünün yerini, Aydınlanma'nın mutlaklaştırdığı öznen hareketle **kendinde bilinç** aracılığıyla kavranılan bir gerçekliğin aldığını ifade eder. Bu gerçekliğin kurucu niteliği olan öznenin bilinç faaliyetini bütünlükçü ideolojinin tam olarak kendisi diye vafeder. Çünkü özneye dayalı bu dünya imajı bir çokluk biçiminde değil, yapısal bir bütünlük olarak mevcuttu (Mannheim, 2002:92-93).

Orta Çağ'da düşünürler, felsefî sorunlara dinin etkisiyle bakmakta ve Tanrı'nın varlığı ve neliği meselesini ontolojik bir temel olarak almaktadır. Rönesans'tan sonrasında bu yaklaşımda bir farklılık olmuş ve felsefenin odak noktası insana ve insanın bilme sorunsalına yönelmiştir (Aydın, 2015:2).

Burada, en başta ifade edildiği üzere modernlikle ortaya çıkan epistemolojik

farklılaşmanın ana hatlarını özetleyerek, çalışmamız boyunca modernliğe ilişkin olarak ele alacağımız karakteristiklerin birbirleriyle ilişkilerini görünürleştirebiliriz. Bu karakteristikleri ortaya koyabilmek için, modernliğin geleneksel dünyadan farklılığının temelinde yer alan rasyonalizmin bilgiye ilişkin felsefî tutumundan hareket etmek mümkündür. Modern bilginin kaynağı olarak görülen aklın belirli tarihsel koşullar altında inşa edilmişliği ve böylece aklın belirli bir kullanımının modernlikle beraber başatlık kazanmasıdır sözü edilen durum. Aklın bu kullanımı, insanın kâinatı açıklama gayretini ifade eden bilimsel bakış açısının Tanrı-merkezli yorumlardan uzaklaşması anlamına da gelmektedir.

Tanrı-merkezli dünya görüşünden kasıtsa dinî çeşitlilik önemli olmaksızın en temel düzeyde felsefenin merkezine yerleştirilen ontolojik açıklamada Tanrı'nın her şeyin kaynağı olmak bakımından zorunlu varlık (Vacib'ül Vücud) olarak tanımlanmasıdır. Buna göre Tanrı; Augustinus'un söylemiyle mutlak varlık, her şeyin ilk, tek ve evrensel nedeni; Gazzâlî'nin söylemiyle ekmel/yetkin varlıktır. Tanrı, böylece varlık hiyerarşisinin tepesindedir ve onun dışındaki her şeyin var olması, değeri ve kâinattaki yeri ona göredir. Ontolojideki bu temel sebebiyle bilgi ve değere yönelik tümel hakikatleri de ancak o sunar (Aydın, 2015:3-4).

Geleneksel dünyadaki bilgiye ilişkin bu ontolojik temellendirme Rönesans'tan itibaren yerini akıl ya da insan-merkezli kâinat açıklamasına bırakır. Bunun bilgiye ilişkin yeni bir kavrayışa karşılık gelmesi, aynı zamanda toplumsal dünyanın değerlendirilmesine ilişkin olarak da yeni bir kavrayışın gelişmesine olanak tanımıştır. Bu yeni toplumsal dünya algısını en genel biçimde sekülerleşmenin ifadesi olarak tanımlayabiliriz. Modern bilginin kaynağı olarak aklın kabul edilmesi ilkesi üzerine kurulu rasyonalizmi ve onunla bütüncül olarak ortaya çıkan sekülerizmi, toplumsal boyutta Marx'ın "bilinci oluşturan toplumsal koşullardır" yaklaşımı içinde okuyarak, bilgisel ve bilimsel yönelim ile toplumsal koşullar arasındaki ilişkiyi görünürleştirmek mümkündür. Toplumsal koşullar ve bilinç arasındaki ilişkinin Marksist izahatı arka planda tutularak dile getirilirse, özellikle Touraine'in moderniteyi, merkeze özne-özneleşme kavramlarını alarak açıklaması, genel bakış açımızın istikametini gösterir: Bir çağ olarak modern dönem; bilginin anlamı ve edinilmesinin yönteminde gerçekleşen radikal bir farklılaşmayla rasyonalleşme, sekülerleşme ve öznelleşme süreçlerini bütünleyerek geleneksel dünyadan ayrı bir modeli temsil etmektedir.

Farklılaşmanın kökünde yer alan, bilgiye ve bilime ilişkin bu değişimin altında yatan felsefî öze erişmek için literatürde yaygın biçimde modern felsefenin başlangıcı olarak görülen Descartes'a müracaat etmek gerekmektedir. Ki modernliğin sıralanan bu üç karakteristiğinin ilk bütüncül anlamı da Kartezyen felsefede mevcuttur. Ancak öncelikle Descartes'ın felsefesine imkân tanıyan toplumsal koşulların önemi vurgulanmalıdır.

Ernst Bloch, şöyle yazar:

"Kapitalizmin talebi olmasaydı, Cogito ergo sum'a dönük öznel görev talep [misyon] asla ilhamını bulamazdı; başlamakta olan proleter talep (misyon) olmasaydı, materyalist diyalektiğin bilgisi bulunamazdı veya salt kuluçka halinde bir Aperçu olarak kalırdı ve artık naif bir vaziyette olmayan halk toprağına bir şimşek gibi düşmezdi" (Bloch, 2007:159).

Bloch, ideolojik ve kültürel olarak yeni bir toplumun ortaya çıkışının temsili olarak çağ dönüşümlerinin en iyi örneği diye andığı Rönesans'ın ekonomik ve toplumsal yönden modern burjuva toplumuna doğru ilerici koşullara sahip olmasını Descartes felsefesiyle açıklar. Ona göre Rönesans'taki öznel ben'i vurgulayan **cogito ergo sum** ilhamı çağın bir talebidir (Bloch, 2007:153).

Bu yaklaşımın altında yatan bakış açısı, bilme/bilgi edinme konusundaki modern eğilimin biçimlendiği toplumsal şartların geleneksel dünyadan farklı olması ve bu farklılaşmanın Rönesans ile belirgin hâle gelmesidir. Modern bilgi açısından, toplumsal (ekonomik ve siyasal) koşullar, dinî yönelim ile bunlarla bütünlük arz eden felsefî yönelim bir arada okunmalıdır. Aşağıda detaylandırılacak olmakla birlikte özet olarak söylenirse Rönesans, en geniş anlamda burjuvazinin feodal yapı içerisindeki toplumsal talepleri için bilgiyi organize etme gayretleriyle dünyanın kavranmasına ilişkin bakış açılarının farklılığını destekleyecek türden bilgi üretimini finanse ederek onun hâkim bilgi anlayışının değişiminde temsili bir rol oynadığı dönemdir. Bu döneme Rönesans yanı sıra "bilginin yeniden doğuşu" adının verilmesi de bu temsilin bir göstergesidir (Urgan, 1984:10).

Bilgi anlayışının değişimiyle ekonomik koşulların etkileşimine ilişkin olarak Mannheim şöyle yazar:

“Burjuvazi de, erken bir döneminde, dünyaya ilişkin yepyeni amaçlarla birlikte yükselmiştir; sadece eski feodal korporatif dünyaya yönelmek ve yöneldiği çerçevede yükselmek, dolayısıyla onun yalnızca organik bir parçası olmak istememiştir. Burjuvazi, (Sombartçı anlamda) yeni bir ‘iktisadi sistem’in sözcülüğünü yapmıştır; ki, dünyaya ilişkin eski yorum ve açıklamaları yerinden eden yeni düşünce tarzı da bunun bir parçasıdır” (Mannheim, 2002:92).

Mannheim, bir tabaka olarak burjuvazinin ortaya koyduğu değişime veya daha genel anlamda burjuva ideolojisine odaklanmakla birlikte Rönesans dönemini, bireyin kolektif tinden çıkmasının başlangıcı olarak da görmektedir (A.e., s.230).

Bireyin kolektif tinden çıkışı, kartezyen kavrayışla öznellik fikrini temel gerçek olarak ele alan Descartes'ın felsefesiyle bütüncül bir duruma karşılık gelir. Öznenin kendini bilmesi aracılığıyla düşünmesini var olmanın koşulu olarak değerlendirmek, aynı zamanda öznenin dışındaki varlık âlemi ile bir ayrılık vurgusu içermekte ve zaten kartezyen ikilikle özne ve nesne ayrımı bu yolla kurulmaktadır. Doğa bilimleri için akıldan başka bir kaynak olmadığı yaklaşımını da içeren kartezyen felsefe, toplumsal anlamda burjuvazinin taleplerinde ortaya konulan bireylik/birey olma düşüncesinin muhtaç olduğu özneliği böylece üretmektedir.

Bu süreç, modern dönemin açıklanmasında başvurulacak bireysellik ideolojisi ile dinî alanda bireysel bilgi ve yorumu önceleyen Protestanlık gibi görüşler yanı sıra yeri geldiğinde gösterileceği gibi tarihsel olarak kapitalizmin de koşullarını içermektedir. Geleneksel dünya için bilginin kaynağının akıl değil, Tanrı olmasına ve gerçekliğin Tanrı-merkezli kurulmasına karşın, bilinç felsefelerinin dayandığı özne akıl, bu yönden rasyonalizm ile hem ona vücut veren hem de onun ürünü olan toplumsal koşulların ve gerçekliğin dolayımı olarak bir ilişkisellik içinde okunmasına imkân tanımaktadır.

Rönesans'ı bir milat kabul ettiğimizde modern öncesi dönemin başta epistemolojik ve ontolojik kavrayışla dünyayı bilmeye ve içinde var olmaya ilişkin temelde sözü edilen din/Tanrı merkezli olan ve bunun üzerine bina edilmiş kültürel, toplumsal, bilimsel ve ekonomik yapıları kuşatıcı bir anlamı mevcuttur. Bu sebeple Rönesans'ın yaygın olarak kabul edildiği anlamda salt kültürel ve sanatsal bir dönüşüm sürecinin parlayışı olarak okunmasının ötesinde, geleneksel dünya görüşünün

biçimlendirici aygıtları olarak da işlev görmüş olan bilim ve felsefe alanındaki yenilikler üzerinden okunması gerekmektedir. Bu suretle Rönesans'ın kültür, siyaset ve ekonomiyle ilişkisi ve bu kurumlar üzerinden toplumsal alana etkisi de dikkate alınabilecektir.

En öz biçimde dile getirilirse Rönesans, her şeyden önce Orta Çağ'da henüz ayrılmamış olan sanat ve bilimde gerçekleşen yeni bir kavrayış değişiminin bir gösterenidir. Bu değişim, insan aklına atfedilen merkezî önemden yola çıkılarak kültür ve siyaset gibi nesnel dünyanın hemen her alanında etkinlik kazanacak bilimsel ve askerî alanlarda rasyonalizmin uygulanmasına ve skolastik dünya görüşünün aşılmasına vesile olarak metafizik kavrayışın terk edilmesine olanak sağlamıştır. Bu olanağın kültür üzerindeki en doğrudan etkisi, Avrupa'da feodalizmle ilişkili biçimde var olan toplumsal değer dünyasının dinden yavaş yavaş uzaklaşmayla yeniden yapılandırılması olduğu söylenebilir.

Kültürle etkileşimi ve bilhassa önem arz eden ekonomik yönü itibarıyla Rönesans dönemi, tarımsal üretim etrafında organize olmuş feodal yapılanmaya karşı, tarımdan daha fazla getirim imkânı sağlayan ticaretin yeni bir sınıf olan burjuvaziye inkişaf ettirmesi söz konusudur.

Yaşanan dönüşümün nitel yönünü öne çıkarabilmek amacıyla kapitalizm öncesi sistemleri “haraçlı (bağımlı) üretim tarzı” olarak isimlendiren Amin, toplumdan topluma farklılık mevcutsa da bu tip toplumsal düzende ekonomi ile üstyapının bağlantısı aracılığıyla bütünlenebileceklerini değerlendirir. (Amin, 2007:25) Kapitalizm burada iktisadî alan ile siyasal/ideolojik üstyapı arasındaki ilişkileri tersine çeviren bir faktör olarak yer alır. Kapitalizm, toplumsal dünyanın iktisadî düzen, siyasî rejim, ideolojilerin içeriği ve işlevi gibi farklı yönlerini içeren yapısını değiştirmiş ve yeniden örgütlemiştir. Kapitalizm öncesi toplumsal yaşamda iktisadî yaşam, üretim ve tüketimin neye hizmet ettiği anlamında açıktır ve bilimsel açıklamaya ihtiyaç duyacak denli karmaşık olmadığı için berraktır. Bu tür toplumlarda esas olan ideoloji, yani üstyapıdır. Bu toplumların oluşumunu, kendini yenilemesini anlamak için açığa çıkarılması gereken siyasal ideolojidir. İhtiyaç duyulan bu sebeple bir kültür kuramıdır. Kapitalizmle birlikte pazarın genişlemesine bağlı olarak iktisadın karmaşıklaşması ve bir bilimsel temele yaslandırılmasıyla beraber eski berraklık yitirilmiştir. Böylece toplumsal dünyaya ilişkin iktisadî yasalar, nesnel güçler olarak devreye girmiş olduğu

için siyasal ideoloji ve iktidar üzerinde de belirleyici bir rol üstlendi. Bu da kapitalizmin ortaya çıkardığı tarihsel kopuş anlamına gelmektedir. Artık iktisadî cephe toplumsal yaşamam egemen olmuştur (A.e., s.23-25).

Bu yönden tarihsel bütünlük içinde değerlendirilirse Rönesans'ın feodal yapıyı yavaş yavaş çözecek, sonrasında kolonyalizme olanak sağlayacak ve nihayet mutlak monarşiye doğru Aydınlanmacı eğilim ve Fransız İhtilali için bir zemin hazırlayacak oluşu önemlidir. Aydınlanma düşüncesinin nüvelerini içeren Rönesans dönemi, özellikle hümanist karakteriyle politik alanda derin bir etki var etmiştir: Weberyen bakışla dile getirilirse rasyonalizm, liberalizm, Protestanlık, demokrasi ve kapitalizm arasında açık, dosdoğru ve etkileşimli bir ilişki mevcuttur. Bu sürecin içinde yer alan Aydınlanma düşüncesi de Kızılçelik'in ifadesiyle "Hristiyanlığa karşı yoğun ve radikal eleştirilerin gerçekleştiği, kilisenin, din adamlarının, dinsel erkin ve her şeyin 'deneyin rehberliğindeki aklın' süzgecinden geçirildiği/eleştirildiği, kısaca var olan politik sistemin ve dinsel kanılar yoğunluklu yapılanmaların sorgulandığı" bir dönemi temsil etmektedir (Kızılçelik, 2000:72). Özetle, sözü edilen değişimin bir aşaması olan Rönesans, Aydınlanma dönemi için temel bazı esasları içermektedir ve Aydınlanma da siyasal yapıya, kastçı feodal toplum düzenine ve baskıcı kabul edilen dinsel dünya görüşüne karşı, henüz şekillenmekte olan burjuva sınıfının yönetimindeki bir özgürleşim hareketidir (A.e., s.72-73).

Ancak politik ve ekonomik alanı biçimlendiren bu gelişmeleri yine bilgi-merkezli olarak ve felsefî-bilimsel yönelimle dolayimli bir ilişki içinde değerlendirmek daha bütüncül bir fikir verecektir. Bu sebeple burada değinilecek felsefî yönelim kritik bir önem taşımaktadır. Yukarıda izah edildiği üzere modernlik tecrübesi için Descartes felsefesi bir milat olarak kabul edilmektedir. Kartezyen felsefe, özü itibarıyla, dünyaya dair bilme ve kavrama için tek ve gerçek rehber olarak düşünen öznenin alınması üzerine bina edilmiştir. Bu bina doğal olarak hümanizmin insan-merkezli dünya kavrayışıyla beraber insanın birey olarak özerkleşmesi fikrini her alanda baskın hâle getirmiştir. Özne fikrini merkeze alarak bakarken bilimsel, felsefî, toplumsal, politik alanların birbirleriyle ilişkili dönüşümlerinde Descartes'ın miladî önemine ilişkin olarak Bertrand Russell'ın yazdıkları üzerinden bir özetleme yapmak açıklayıcı olacaktır: Modernliğe kadar Avrupa düşüncesinde bireyci bir felsefe gelişmemiş olup bunun gereği olarak da şeylere ilişkin yargılarda bireysel düşünceye

değil kolektif bilgiye müracaat edilmiştir. Descartes felsefesi kapsamında cogitasyon ile birlikte her birey için ayrı bir bilgi temeli olarak öznel akıl ortaya çıkmıştır. İlk liberal kabul edilen Locke sadece nesnel gerçeklik için değil dinsel alan için dahi aklın önceliği fikrini savunmuş ve özgürlüğü de en önemli değer olarak kabul etmiştir. Bu gelişmeler temelinde dile getirilirse Avrupa'daki toplumsal ve siyasal yaşamı karakterize eden Hristiyanlığın Protestan eğilimleri ön plana çıkmış ve liberalizmle ilişkili olarak mülkiyet hakları söylemine karışmış bir demokrasiye yönelinmiştir. Ki ilk olarak liberalizm, İngiltere ve Hollanda'da belirmiştir, en büyük başarısını ise feodalite ve devlet kilisesinin olmamasından dolayı Amerika'da göstermiştir (Russell, 2002:149-163).

Böylece modernitenin ilk ve en etkin neticesi, insan aklının kendi kendine yeterliliği fikrine uygun biçimde kendisini bağlayıcı nitelikteki tüm değerlerden özgürleşmesi olmuştur. Bu özgürleşmenin geleneksel değerlerle kurulu dünya açısından anlamı, mutlak olanın (tanrısal gerçekliğin) yerini mümkün olanın (tikel olasılıkların) almaya başladığı bir desaklarizasyon süreciyle yüzleşmedir. Bilginin en temel düzeyde dünyayı anlamak, kavramak ve böylece davranışları belirlemek için anahtar bir kavram olarak moderniteyle beraber bireysel akla indirgenmesi ve bu suretle değerlerin mutlak olandan izafî olana düşürülmesi, bir büyü bozumu⁷ olduğu gibi kutsallığın yitimi anlamına da gelir. Ki bilgi ve değer arasındaki mütakabiliyetin modern felsefe (rasyonalizm) ile birlikte doğanın ve kâinatın anlaşılması yönünden mekanikleştirilmiş ve salt niceliksel bir matematiğe indirgenmiş olarak analiz edilmesini Seyyid Hüseyin Nasr, kozmosun laikleştirilmesi veya desaklarizasyonu diye tanımlar:

“Kozmosun laikleştirilmesi de kişisel aklın laikleştirilmesiyle ilişkilidir. Kozmosun desakralizasyonu konusunda birçok entelektüel ve tarihî sebep varsa da; bilme imkânına sahip zihnin ya da Kartezyen cogitonun saf olarak rasyonalistik düzeye indirgenişi bu sebeplerin başlıcalarından birisidir. Bilginin desakralizasyonu, bilimsel olarak bilen istidlâlî aklın inanç dünyasından ve esas ve öz olarak bilen Akl'dan nihaî olarak kopuşunun, Kozmos'un mekanikleştirilmesiyle dünyanın özünün kutsal mahiyetinin boşaltılışıyla aynı zamana

⁷ Shayegan, doğanın akıl ile değerlendirilmesiyle birlikte başladığını ifade ettiği simgesizleştirme sürecinde dünyanın büyü bozumuna uğramasını; "dünyevi, ölçülebilir ve matematik olarak belirlenebilir bir doğa fikrini mümkün kılınması"na değinir (Shayegan, 1991:25).

rastlayışı tesadüfî değildir” (Nasr, 2001:69).

Shayegan mezkûr desaklarizasyonu Descartes felsefesine ilham verecek olan bir bilimsel kavrayış modeline kadar götürür, ona göre kartezyen felsefenin doğayı mekanizm içinde ele alışının kaynağı Newton’un kâinatı matematikleştirmesi ve makine olarak tasavvur edişidir (Shayegan, 1991:57). Rönesans'la birlikte başlayan sürecin geleneksel dünya açısından anlamına ilişkin olarak şöyle der:

"Rönesans'ın (...) dünyayı geometrik bir alana indirgeyecek olan niceliksel yayılmanın keşfini olanaklı kılan da bu yarı-sihirli bakışın büyübozumuna uğramasıdır. Bu geometrik alan da sırası gelince, yani yüzyılımızın başlarında, daha da hayret verici bir başkalaşıma uğrayacaktır: Kuantum mekaniği" (Shayegan, 1991:41).

Dünyaya ve nesnelere bakışın ilahî (bilince aşkın) merkezden ayrılması, Rönesans döneminde sadece sanatsal olanın değil, bilimsel olanın da yeniden biçimlenmesiyle ilgilidir. Modern bilim ölçütleri ile şeyler birbirlerinden yalıtılmış tözler biçiminde değerlendirildiği için geleneksel olana nazaran doğanın, rasyonalizmin yöntemi içindeki analizcilik vasıtasıyla içeriklerini olabildiğine ayırma ve parçalama gayreti, sanatın geleneksel doğasından uzaklaşılmasıyla paralel bir gelişmedir. İlahî merkezli ya da vahyi merkezine alan geleneksel bilimin aksine hümanizmle birlikte bilimsellik nesnellik ölçütüne sokulmuştur. Bu ölçüt içinde anlam bulan modern düşünme biçimi, geleneksel gerçekliği var eden şeylerin yerine maddeyi kendi nicel düzleminde ele alma olanağı bulur (Burckhardt, 1997:28). Bu sayede artık değeri belirleyen vasfın nicelikle bilinmesi ya da belirlenmesi, bir maddîleşme sürecinden bağımsız olarak düşünülemeyecektir.

Rönesans döneminde ortaya çıkan bu farklılaşmada bilime ilişkin tasavvurdaki değişimin bir sonucu sanat ve bilimler arasındaki ayrışmadır. Bilginin kutsal alandan ayrıştırılması ve insan aklıyla sınırlandırılmasının gereği olarak ortaya çıkan nesnel bilimsellikte birlikte Orta Çağların sanatla bilimin iç içe geçtiği, ruh ve beden açısından uyumlu bireyler yetiştirme amacı güden özgür sanatlarının (Gramer, Mantık, Retorik, Aritmetik, Geometri, Müzik, Astronomi) yeniden yorumlanmasına gidilmiştir. Özgür sanatların temel amacı hakiki bilginin (scientia) peşindeki

kültürlerüstü ya da evrensel insanı yetiştirmek olduğu için (Dürüşken, 2009:352-353) bu yorumlamada bilginin edinilme yöntemiyle birlikte ve ondan daha öncelikli olarak işlevine ilişkin bir farklılaşma da önemli olmaktadır. Bilgi, ilahî düzene ilişkin bir izahat olmanın ötesinde insana sağlayacağı fayda nispetinde önem kazanmaya başlamıştır.

Bu bakış açısının arkasında Avrupa'nın Akdeniz hâkimiyetini yitirmesinin de bir sonucunu görmek mümkündür. Akdeniz, Avrupalı tacirler için önemli imkânlar barındırmak yönünden değerlidir. Bu sebeple bilimsel yönelimde bilginin pragmatist değerinin öne çıkması söz konusu olmuştur. Bilim, ticareti desteklediği ölçüde faydalı olabilecektir. Bu noktada Rönesans'ın kapitalist potansiyeli hatırlanabilir: Rönesans, her şeyden önce Avrupa'nın mezkûr sıkışmışlığını aşmak amacı içeren –deneysel- bir bilim anlayışıyla ortaya çıkmıştır. Coğrafi Keşifler ile karşılıklı etkileşim hâlindeki Rönesans bilimselliği, Akdeniz ticaretinin canlanmasından nemalanan yeni sınıf burjuvazinin daha fazla ticaret yapma olanaklarını gözden geçirmesiyle doğrudan bağlantılı olarak okunabilir. Böyle bir çaba, toplumsal düzende liberal eğilimler, dinde Protestanlıkla ilişkili olduğu gibi sanatta da modern perspektifi ve yaklaşımı ve bilimde de pragmatizmle ilişkili olarak nesnelliği doğurmuştur.

Zeynep Sayın, Sartori'nin, özne-nesne ayrımını da üretecek olan camera obscura'nın icadıyla imgelerin satılabilir ve satın alınabilir birer metaa dönüşmelerini, merkezî perspektifin keşfiyle koşut bir gelişme olarak görmesini zikreder. Bu gelişme burada ele alınan sanatsal, felsefî, iktisadî ve toplumsal değişimin bir özetini içermektedir. Geleneksel dünyanın yabancı olduğu biçimde özne-nesne, iç-dış, göz-beden ayrımıyla nitelik kazanan camera obscura'yı, Descartes'ın dış dünyanın gerçek (perspektifsel) varoluşunun kanıtı olarak gördüğünü belirtir ve bunun iktisadî ve toplumsal anlamını şöyle değerlendirir:

“Dış dünyayı bir yandan özel mülke ve tabloya (Foucault) dönüştüren ve gözü onun maliki ilan eden camera obscura, diğer yandan akıl için olduğu gibi gözün yolunun da bir olduğunu vurgulamaktadır: Farklı açılardan bakan ve devingen bir bakış değil, gözün öznellikten ve bedensellikten kurtulmuş genelliğidir önemli olan. Florenski bu nedenle Yeniçağ'a özgü bakışı -modernizmin kendi söyleminin tam aksine- öznellikten ve kişiselikten uzak bir bakış olarak tanımlar. Aslında amaç görmek değil görmemek; kişisel bir bakışa sahip

olmak değil, olmamaktır” (Sayın, 2001:11).

İlk bakışta bir özgürlük alanı açıyor gibi sunulan ve bireyi özgürleştirmeyi amaç edinen ancak bu amaçla birlikte liberal felsefenin ve kapitalist düzenin tahakkümüne doğru sürükleyen modern kavrayış, yeni sınıf olan burjuvazinin bir mücadele vasıtasıdır. Bu mücadelede Rönesans’ın en mühim değeri olan insan-merkezlilik ve onun ideolojisi olan hümanizm, feodal düzene karşı bir anlam taşımaktadır. Ki hümanizmin ilk temsilcileri, kentli tâcir ve zanaatkârlar ile liberal mesleklerin insanlarıdır (Tanilli, 1994:62). Bu kesimlerse toplumsal hiyerarşi içindeki yerlerini yükseltmek isteyen yeni bir sınıfı temsil etmektedirler. Ancak mevcut feodal düzen içerisinde bunun imkânı olmadığı için felsefelerindeki özne-merkezli ve bireyci vurgunun dikkat çektiği söylenebilir.

Bu çerçeve içerisinde değerlendirildiğinde hümanizmin İtalya’da ortaya çıkmış olması, kapitalizm ile arasındaki ilişkinin kurulmasına olanak tanımaktadır:

“XIV. yüzyılda, İtalya, tarihsel gelişmesi içinde öteki Avrupa ülkelerinden ilerleydi. Kapitalist üretim ilişkilerinin ilk biçimleri, en ilerlemiş kentlerde, İtalya’da ortaya çıktı. Bu önemli değişiklikler, öteki Avrupa ülkelerinden ileride olan İtalya’nın gelişme düzeyinin yüksekliğine tanıklık ediyordu. Kentlilerin yeni yaşam koşulları, girişimci ruh, para biriktirme susuzluğu, sanayide, ticaret ve maliyede, -kimi zaman rastlantıya bağlı- eser ve işlemler, hızlanan ve yepyeni bir yaşam biçimi, bütün bunlar popolanı arasında, özellikle de genç burjuva çevrelerde, yeni bir dünya görüşünün oluşumuna yol açmıştır” (A.e., s.62-63).

Ernst Bloch’un Rönesans’ı kapitalist gelişmenin talebiyle ilişkilendirdiği (Bloch,2007:159) yorumuyla örtüşen bu değerlendirmeye göre hümanizmin yarattığı insan tipinin burjuvazinin özlemlerine, kapitalizmin gereksinimlerine yanıt verebilmesi söz konusu ilişkiyi bütünlemektedir.

Esası itibariyle dile getirilirse kapitalizmin sözü edilen gereksinimleri, temelde toplumsal yapının dönüşüme uğraması demek olan toplumsal hiyerarşiyle kaim olan feodal karakterin aşılmasına ilişkin olduğu kadar onunla bütünleşik olarak endüstri, kaynakların keşfedilmesi ve nakliyecilik imkânlarına da dairdir. Kapitalizmin gelişmesi için sözü edilen gereksinimlerin tamamında pragmatist bir değerle

yorumlanan doğa bilimleri oldukça mühimdir. Doğanın deneye sokulması ve incelenmesi, sayesinde yalnızca yeni icat ve keşifler ortaya çıkmış olmayacak bunlarla beraber feodal düzeni ayakta tutan Tanrı-merkezli kâinat açıklaması ve onun dogmatik dünya görüşü de sarsılıp yerine yeni bir dünya görüşü ikame edilebilecektir.

Marx'ın başvurduğu tarihsel diyalektiğin temelinde görülen tarihin motorunun sınıflar arasındaki çatışma olduğu ve toplumsal değişimin esas sebebi olarak insanlarca benimsenmiş fikir veya inançların değil, ekonomik etkilerin yer aldığı düşüncesi malumdur (Giddens, 2008:51). Bu kapsamda değerlendirildiğinde Fransız Devrimi'nin öncesinde Avrupa'da ortaya çıkan ekonomik etkiler önemlidir. Toprak mülkiyetindeki eşitsizlikler, sınırlar arası ticaretteki engellemeler, sanayileşmeye bağlı kentleşmeyle birlikte köylülerin ve giderek çoğalan işçi nüfusunun artan ekonomik buhranı toplumları içinde bulundukları kaba sığamaz bir hâle getirerek bireysel özgürleşme taleplerinin siyasal bir tepkimeye dönüşmesi sonucunu doğurmuştur. Bu çerçevede modernleşme ekonomik ya da maddî bir faaliyet olarak başlamıştır sonucunu çıkarmak mümkündür. Çünkü modernleşme, kapitalist piyasanın başta sermaye edinimi için olmak üzere muhtelif gereksinimler için sürüklediği bilimsel keşiflerle toplumsal yeniliklerin, sanayileşme ve kentleşmeye bağlı nüfus hareketlerinin, ulus devletin ve kitlesel siyasal hareketlerin belirmesiyle sosyo-ekonomik değişimlerin bir birliğidir (Sarup, 2004:187). Shayegan'ın "bilinç göçü" olarak nitelendirdiği bu başkalaşım, modern dünyaya ilişkin bilgiye eşlik eden kapitalist biçimlenmenin ve dünya görüşleriyle birlikte dünyanın da toplumsal olarak farklılaşmasının temel argümanlarını içermektedir (Shayegan, 1991:43).

Özetle verilen bu **bilinç göçü** süreci sonunda Avrupa'da tıpkı sanatların olduğu gibi bilgi ve tekniğin de sekülerleşmesi, bilimin Hristiyan öğretilerinden ve skolastik düşünceden kopup burjuvazinin özerklik taleplerini biçimlendiren liberal felsefeyle anlam kazanması söz konusudur. İtalya'dan başlamak üzere, Avrupa şehirlerinde hâkimiyeti resmen/meşru olarak elinde bulunduran aristokrasinin zaman içerisinde altta bulunan sınıflardan edindikleri tarımsal getiri, Rönesans ile başlayan teknik ilerleme ve Coğrafi Keşifler sayesinde zaman içinde zenginleşmeye başlayan tüccarların gerisinde kalmıştır. Bu tüccarlar giderek zenginleştikçe yepyeni bir sınıfa, feodal ekonomik düzenin dışında tutabildikleri sermayeleri sayesinde elde ettikleri özerk konumları olan burjuvaziye evrilmiştir. Böylece aristokrasi de Bauman'ın

belirttiği gibi zaman içerisinde mutlakiyetçiliğin yükselişiyle birlikte tevarüs edilen ya da unvana bağlılık soyluluğun, siyasal bir sınıf olarak kolektif rolünü kaybetmesiyle (Bauman, 2003:43) toplumsal alanda geri itilmiştir.

Bu evrilmedeki bazı hususları şöyle özetleyebiliriz: Burjuvalar, ticaret yaptıkları için vergi veriyorlar, limanları, yolları ücreti mukabilinde kullanıyorlar ama kralla, şehir devletine ya da derebeyine karşı feodalitenin gerektirdiği toprak işleme, asker yetiştirme, sefere katılma gibi hiçbir sorumluluğu yüklenmiyorlardı. Hatta aksine fakirleşen derebeylerine borç vermek suretiyle bazı imtiyazlar ve haklar edinerek özerkliklerini durmaksızın genişletebiliyorlardı. Rönesans'ın burjuvaziye olan müspet etkisi onların bilim, sanat ve tekniğin finansmanını da üstlenmelerini sağlarken aynı zamanda Kilise'nin tahakkümünü kırarak bir epistemolojik devrimi başlatmalarını da kolaylaştırmıştır. XII. Asrın başından itibaren manastırlarda başlayan entelektüel birikimin XIII. asırda kurulmaya başlayan üniversiteler ile şehir devletlerinin bürokratik ağı içerisinde yer alan noterler ve hukukçuların Rönesans ile hümaniter nitelikli bir aydın sınıfı oluşturması da aynı gerekçelerin sonucudur: Aydınlar ve burjuvazinin giderek sınırları genişleyen özerklik talepleridir söz konusu olan (Cadiou v.d., 2013:50-70).

Böylece toplumsal bir farklılaşmayla ortaya çıkan modernliğin kapsamı genel bir çerçeve içinde değerlendirilmiştir. Bu çerçevede modernlikle beraber toplumsal alanda ortaya çıkan üç esas sonuç olan rasyonalleşme, öznelleşme ve sekülerleşmenin tezahür edişi gösterilmiştir. Çalışmamız açısından bu, modernleşmenin epistemolojik farklılaşma temelinde izah edilmesi açısından kritiktir. Bunun yanı sıra bilhassa uygarlaşma fikrini yapılandıran modernleşmenin ekonomik etkinlik ile ilgisi de izah edilerek bütüncül bir çerçeve sunulmuş olmaktadır.

Aşağıda detaylandırılacaksa da çalışmamızın konusunun İslâmcı ideolojiyle ilgisi bakımından bu ideolojiyi benimseyenlerde gözlemlenen ve vurgulanacak olan temel yönelimin modernlik ve sekülerlik olması ve bunlarla beraber İslâmcı zihniyetin yapılanmasında etkin olan rasyonalizm ve öznelleşmenin Avrupaî kaynaklarına da değinilmiş bulunmaktadır. Bu değerlendirmeye beraber medeniyet kavramının ortaya çıkış zemini aydınlatılabilecektir.

Medeniyet kavramı, Osmanlı İslâmcılığını biçimlendiren ve onun bir ideoloji olarak ortaya çıkışını belirleyen süreçlerle doğrudan ilgilidir. Bu sebeple ortaya çıkış

zemini itibariyle medeniyet kavramına ilişkin analizin yapılabilmesi için modern bilgi tarzının etkilerinin de değerlendirilmesi gereği vardır. Bu sebeple Türkiye İslâmcılığının doğuşunda etkin olan düşünsel ve toplumsal zeminini yansıtmak için bu noktadan itibaren Osmanlı toplumunun modernleşme sürecine eğilinecektir.

2.3.Osmanlı Modernleşmesi

Osmanlı modernleşmesi de yukarıda ele aldığımız anlamda geleneksel toplumdan modern topluma doğru dönüşümün temsillerinden birisidir. Avrupa ile yakınlık ve güçlü ilişkiler sebebiyle Osmanlı modernleşmesi, bir anlamda kültürel olarak Osmanlı Devleti'nin Rumeli merkezli bir devlet olsa da kökenler ve aidiyet itibariyle Anadolu'da gövdelenmiş bulunması açısından, genel anlamda İslâm'ın modernite ile temasından daha özel ve dar bir alana da karşılık gelir. Bu sebeple temel düzeyde İslâm'ın geleneksel toplumsallığı açısından modernite ile temasın anlamına ilişkin bir değerlendirme yapıldıktan sonra, bu temas içerisinde özel bir yeri olan Osmanlı toplumsal durumu açısından da bir değerlendirme yapılacaktır.

Burada söz konusu farklılaşma sürecinin toplumsal ve siyasal zemini değerlendirilecek olmakla birlikte, konumuz kapsamında İslâmcılığın da ortaya çıkışında bir esas teşkil eden modernite ve din arasındaki ilişkiden hareket edilecektir. Böylece bilginin tanım ve kapsamına dair farklılaşma, toplumsal yapı izahıyla birlikte değerlendirilecektir. Nihayetinde bu farklılaşma ve yani modernite, Avrupa-merkezli olarak ortaya çıkmışsa da Levi-Strauss' un deyişiyle "genişliği, evrenselliği ve sonuçlarının önemiyle", daha önce neolitik devrimin ortaya çıkardıklarına denk bir sanayi devrimi merkezi olarak ortaya çıkmıştır (Akt. Shayegan, 1991:79).

2.3.1.Modernite ve Din

Moderniteyi siyasal, toplumsal, bilimsel ve ekonomik farklılaşmaların kırılma noktası olarak tek bir olay, olgu ya da tarihsel duruma indirgemek mümkün olmadığı için temel düzeyde bireylerin ve toplulukların varoluşu kavrama ve dünyaya verdikleri anlamın değişimine olanak tanıyan epistemolojik farklılaşma olarak ele aldık. Bu bakış açısından hareketle modernitenin, dünyayı toplumsal, siyasî ve kültürel alanlarda yeniden karakterize eden bir paradigma değişimi olduğunu değerlendirdik.

Özel olarak eğilmek istediğimiz İslâm'ın modernite ile teması, bu olayın hemen öncesinde Avrupa'da mevcut dinî inanç ve dünya görüşlerinin modernite ile temasının bir devamı niteliğindedir. Hatta dinin, sağladığı ideolojik bakış açısından Müslüman toplumlarda Batı'ya nispetle ilave katkılar içeren bir işlevi olduğu söylenebilecektir. (Mardin, 1992:90). Bu kapsamda, modern paradigmanın da içinden çıktığı, Müslümanlara ya da Hristiyan topluluklara ait tikel dünya görüşleri, tümel anlamda geleneksel dünya görüşünün örnekleri olarak değerlendirilmektedir. Yani geleneksel dünya görüşünün farklı dinî kültürleri kuşatan bir çatı kavramı olarak, topluluklara dünyayı bilme ve içinde var olmaya ilişkin kavrayışta, temelinde dinî ve Tanrı-merkezli açıklamanın bulunduğu dünya görüşleridir. Geleneksel toplum da bu dünya görüşlerinin üzerine bina edilmiş kültürel, toplumsal, bilimsel ve ekonomik yapıları kuşatıcı bir anlamdadır. Şu hâlde geleneksel dünya kavramı, modernliğin rasyonel ve seküler karakterinin aksine dünya görüşüyle dinin bütüncül durumunu ifade eder. Şerif Mardin'in Lane'den iktibasla dile getirdiği üzere dinin fonksiyonu, bireyin dünyaya anlama ve kendini belirli bir yere yerleştirme modeli olmasıdır. Bu anlamda geleneksel dünyada dinin söz konusu fonksiyonu da salt ahlâkî ya da psikolojik bir etken olması değil, en geniş anlamda modern dünyada akıl ve bilimin fonksiyonlarını da içerecek bir açıklama modeli olmasıdır (A.e.,s.30). Bu anlamda geleneksel toplum lafzıyla, moderniteyle beraber "Nesnel bir bilim, evrensel bir ahlâk ve yasa, özerk bir sanat" (Sarup, 2004:205) geliştirme amaçlarına uygun olarak Aydınlanmacı söylemle kristalize olmuş değerlerin çözdüğü toplum tipine gönderme yapılmaktadır. Bu çözülmeye toplumsal değişimin temel ölçütü olarak gelenekselliğin modernleşmesi ile kastedilen, rasyonaliteyle bireyin kurtuluş ve özgürlüğü, toplumsal olarak eşitsizliklere karşı bir tavır alış öne çıkar (Ercan, 1996:29). Modernleşme iktisadî olaraksa endüstrinin, kentlerin, pazar kapitalizminin, burjuva ailesinin doğuşu anlamlarını içkindir. (Hollinger, 2005:45).

Karşıtlık üzerinden ifade edilirse hem toplumsal hem de iktisadî unsurlar olarak sıralanan söz konusu modern eğilimler, geleneksel toplumsallığın içinden çıkarılamayacak bir bilgi modelinden ileri gelmektedir. Moderniteyi karakterize eden bilgi modelindeki değer farklılığından ötürü ortaya çıkan nicelleşme ve dünyevîleşme dünyanın büyü bozumuna uğradığı düşüncesine sebep olmuştur.

“Yüzyılın başında Max Weber modern düşüncenin izlediği yolu, ‘dünyanın büyüünün yok edilmesi’ olarak özetlemekteydi. (...) ‘Dünyanın büyüünü yok etme’ kavramı, vahiy yoluyla geldiği için ve/veya başka bir gerekçeyle kabul edilen bilgelik ya da ideolojinin kısıtlamadığı nesnel bilgi arayışını temsil ediyordu” (Gulbenkian Komisyonu, 1996:72).

Nesnel bilim fikriyle doğanın matematikleştirilerek aklileştirilmesi ve onda keşfedilen mekanik öz anlayışı, moderniteyi işaret eden sekülerleşmenin bilimsel karşılığıdır. Ancak bu süreci daha bütüncül okuyabilmek maksadıyla tarihi kat’i değişimlerin blokları olarak görmekten de kaçınmak gerekmektedir. Bu kapsamda dile getirilirse Rönesans, dinî anlamdan mutlak olarak bir kopuşa karşılık gelmez. Çünkü dönemin kendi içinde taşıdığı farklı bir dinî anlamın mevcudiyeti söz konusudur. Yaygın olarak Orta Çağların bitişi (Amerika kıtasının Avrupa tarafından bilinir hâle gelmesi) ile başlayıp Reformasyon’a kadar geçen süre zarfını imlese de kelimedeki içkin olan **yeniden doğuş**⁸’un bir tekrar fikri üzerinden sürekliliğe gönderme yapıyor oluşu, kesin bir kopuşu temsil edip etmediği durumu hakkında kafa karıştırıcıdır. Daha ziyade bir paradigma değişimi söz konusudur. Ki paradigma değişimi keskin bir kopuş değil, bundan ziyade iki paradigmanın bir arada bulunabilmeleri ve hatta devam etmek için ısrarla mücadele etmeleri ile mümkündür. Orta Çağ ve Yeni Çağ olarak adlandırılan dönemler, birbirlerinden tecrit olunmuş değil, iç içedirler (Shayegan, 1991:74).

Umberto Eco, Rönesans’ın neden bir kopuş olmadığını, aksine Orta Çağlarinkinden çok daha ateşli inanç biçimlerini taşıdığını özetlerken Rönesans’ın kaynağını Hristiyanlık öncesi gelenekten aldığı için hümanizme dayandığını, fakat bunun, insanın Tanrı’nın yerini alması değil, Tanrı ile dünya arasındaki aracı rolü üstlenmesi demek olduğu sonucuna varır: Yeni-Platoncu felsefenin yeni bir yorumla ortaya çıkmasıyla kalıplaşan “merkezi her yerde olan ve çevresi hiçbir yerde olmayan dünyanın sonsuzluğu fikri”ni de buna dayandırır. Orta Çağları biçimlendiren Skolastik düşünceden ayrı olarak Bir’in aşkınlığı yerine onun tüm yaratılanlarla

⁸ Renaissance: “from renastre "grow anew" (of plants), "be reborn" (modern french renaître), from vulgar latin *renascere, from latin renasci "be born again, rise again, reappear, be renewed," from re- "again", ((Online Etymology Dictionary, (Çevrimiçi), http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=renaissance&searchmode=none, 11 Nisan 2014.

(Rönesans kelimesine ilişkin yapılan bu etimolojik tespit, devrim kelimesinde (revolution) de bulunan devir ve döngü anlamlarıyla da ilişkili olarak düşünüldüğünde Rönesans’ın devrimsel niteliğinin anlamı da derinleştirmektedir.)

özdeşleştirilmesi söz konusudur. Bu durum doğanın sorgulanmasına yol açar ancak bu sorgulama daha önce dinî referanslarca oluşturulan kozmik düzen imgesi bulunması amacıyla değil, doğadaki şeylerin sürekli bir başka şeye dönüşmesini saptama amacı taşıyacaktır. Rönesans düşünürlerinin ilâhî olana bu ilgileri bir biçimde Hermetik öğretilerin, Pisagorculuğun ve Doğu hikmetinin etrafında dolaşır; kozmos bir etkiler ağı olarak değerlendirilir ve günah yüzünden değil doğa sevgisinin motivasyonu ile cennetten çıkarılan insan doğaya hâkim olmak için bu ağa girmek ihtiyacı duymuştur. Bu sayede Tanrı'dan dünyaya iniş ve canlı varlıktan Tanrı'ya yükseliş amaçlanmaktadır (Eco, 1999:183-212).

İnsanın Tanrı ile kâinat arasındaki konumu, Eco'nun Rönesans'ı dinî düşüncenin etrafında tartışırken ele aldığı hümanizm fikrinin esas besleyicisidir. Hümanist düşünce, insan varlığını kozmosun merkezine yerleştirdiği gibi bilginin de merkezine yerleştirir ve onu, Tanrı'nın mutlak bilgisi ile doğanın mekaniği arasında tanımlar. Hümanist düşüncenin doğuşu, Orta Çağlar boyunca manastırlara hapsedilmiş orijinal ve antik metinlerin keşfine dayandığı için dinden bağımsız gelişmemiştir fakat bu tanımlama kâinatın sonsuz olasılığı arasında insanın seçim yapabilme iradesiyle ilgilidir. Bu iradenin bir temsili merkezî perspektif ile yeniden inşâ edilen imge anlayışında gizlidir ki perspektif tekniği malûm olduğu üzere rasyonalizmin resme uygulanmasıdır: Zeynep Sayın, Florenski'nin "Tersten Perspektif" kitabının çevirisine yazdığı önsözde; insan bedeninin bir yandan tanrısal bir suret olarak **benzeşen bir benzeşim**, (teşbihen benzeme) diğer yandan tanrısal dokunuşun izini taşıyan beden olarak **benzeşmeyen bir benzeşim** olduğunu belirtir. Buna göre Orta Çağ sonrası ve Rönesans'ta yapıldığı üzere **benzeşmeyen bir benzeşim** olan insanı (insanın Tanrı'ya benzemeyen bir teşbih olma yönünü) **benzeşen bir benzeşimle** (ona benzeyen bir teşbih aracılığıyla) temsil etmeye çalışmak, imgenin ardında yatan aşkınlıktan yoksun kılmak anlamına gelmektedir (Sayın, 2001:18).

Teşbih (benzeşim), sanatsal bir ifade aracı olarak insanbiçimci bir yoldur. Rönesans düşüncesinin insan-merkezli açıklaması itibarıyla Tanrı-merkezli teşbihten uzaklaşıldığı ve insan-biçimlilik dolayısıyla da aşkınlıktan uzaklaşıldığı söylenebilir. Sanatsal üretimde bu temsillerin (analojilerin) birer örneği olarak ele alınabilecek olan sembolden alegoriye geçiş, bilim kavrayışında olduğu gibi sanat kavrayışında da bir kırılmayı göstermektedir. Çünkü sembol ve alegori, esas olarak birbirlerinin

zıddıdır: Alegori, bir figür oluşturabilmek adına bir fikirden yola çıkarken, sembol zaten kendisi bir figür olarak fikrin kaynağıdır. Alegorik anlatım, iletilmek istenilen fikrin ekonomik bir yolla somutlaştırılması; sembolik anlatım, algılanması imkânsız olanı figürler üzerinden hatırlatır. Sembolik imgenin ve sembolizmin yüksek anlamının geçerliliğini yitirdiği bir toplumsallığın ortaya çıkışını yönlendiren Rönesans'la birlikte, "geniş ve iddialı alegorilerinden sonra XVII. ve XVIII. asrın sanatının genel olarak saf bir 'eğlenceye', saf bir 'süse' dönüştüğünü görmekteyiz" diyen Durand, moderniteyle beraber artık, "Kilise zaferinin' ressamı, André Roublev veya Rembrandt değil Rubens'dir" (Durand, 1998:28) diye yazar.⁹

Eski Mısır temsillerinde çokmerkezliliğin kullanıldığını yazan Florenski, yüz ve ayakların profilden, omuzlar ve göğsün ise cepheden verilerek çizildiği bu resimlerdeki diğer ayrıntıların gündelik yaşama ilişkin şaşırtıcı bir sahicilikle bir arada olduğunu ve Mısırlıların perspektif için gerekli basit geometri bilgisine de sahip olduklarını hatırlatır. Florenski, Mısırlıların perspektife başvurmamalarını ve hiyeroglifi metafizik bir temsil olarak görüp, dinî gerekçelerle izah eder:

"Perspektiften bağımsızlaşma ya da onun iktidarını - (...) böyle bir iktidara sahip oluşu öznelciliğin ve illüzyonizmin ayırt edici özelliğidir- ilksel olarak reddetme tavrı, dinsel bir nesnellik ve kişilerüstü bir metafizik uğruna gerçekleşir. Aksi halde, dünyayı kavrayıştaki dinsel kararlılık ve bir halkın genel bilincine özgü kutsal metafizik tek tek kişilerin farklı bakış açılarına göre gerçekleşen salt bireysel gözlemlere ayrışır, perspektife özgü parçalanmış, ahenksiz bilinçle karşı karşıya kalırız" (Florenski, 2001:53-54).

Benzer bir değerlendirmede bulunan Shayegan da Orta Çağ minyatür sanatçılarının da hayatı aynı gördüklerini ancak fikrî görüş açısıyla duyumsamalı (gönül gözüyle) bakış arasındaki fark nedeniyle farklı resmettiklerini belirterek

⁹ Dinî bir merkezle ilişki olan temsil biçiminin değişmesini, Heidegger'ın epistemenin beş duyu temsillerine dayanmasıyla tanrıların çekilmesi olarak yorumladığı görülür: "öte yandan, klasik episteme'nin bilgi biçimi olarak betimlenen temsil etme fikri Heidegger tarafından "dünya anlayışları" (welihild) üzerine yaptığı araştırmada dile getirilmiştir. Descartes'a göre varlığın, temsil etmenin nesnelliği, hakikatin de aynı temsilin kesinliği haline geldiği fikri ilk kez bu araştırmada görülmüştür. Öte yandan bu temsil, modern zamanlar episteme'si gibi bir arada varolan beş olguya dayanıyordu: bilim, teknik, estetik anlamda sanat, kültür ve tanrıların çekilmesi (entgöterung); bu paralel olaylar hep birlikte dünyanın görüntü (bild) halinde ortaya çıkışını açıklarlar, yani "olan'ın kendi bütünlüğü içindeki tablosu"nu sergilerler" (Shayegan, 1991:73).

modern bakışı büyüünün bozulmasıyla izah eder. (Shayegan, 1991:41).

Bir diğer husus ise Rönesans dönemi düşünürlerinin inançsız insanlar değil fakat dini, geleneksel anlamından farklı yorumlayan kişiler olmalarıdır. Descartes'ın ve Newton'un dindarlığı bu yönden bir fikir vermektedir: Modern bilgi paradigmasının söz konusu kurucu zihinleri, modern bilgiyi din olgusuyla zıtlık içinde görmüyorlar aksine onun gerçek açıklaması olarak görüyorlardı ki kâinatı Tanrı'nın matematiği veya ilahî bir makine olarak tasavvur etmeleri bundandı. Shayegan bu sebeple klasik Batı biliminin Hristiyan teolojisinin sekülerleşmesi olduğunu ifade eder (A.e., s.25).

Modernitenin din ile teması açısından bu noktanın çalışmamızda bir esas olarak önemli olduğu da dile getirilmelidir: Çünkü modernitenin üç karakteristiğinden birisi olarak öne çıkardığımız Sekülerizmin bir din karşıtlığı biçiminde değil, dinin yeniden yorumlanması suretiyle ortaya çıkmış olması, aşağıda İslâmcılığa ilişkin yapılacak açıklamada detaylandırılacağı üzere, kritik bir önemi haizdir. Ki bu durum, İslâmcılığın neden seküler olduğunun açıklamasını da ihtiva etmektedir. İslâmcılığın gerçek kaynaklara dönme ve yaşayan İslâm yerine orijinal/gerçek İslâm'a yönelik selefî savunuları, Protestanların (ve Reformasyon'un) yaşayan Hristiyanlık yerine bireylerin orijinal metinleri okuyarak gerçeğe ulaşmaları gerektiği söylemleriyle paraleldir.¹⁰ Sekülerleşmede doğrudan dinsel tavrın önemine ilişkin bir örneği ele alan Gorz, Weber'in püriten ahlâk ile kapitalizm arasındaki ilişkiyi ele alışından söz eder: Weber'e göre, Püriten ahlâk dinî vecibe/Tanrı'ya teslimiyet fikriyle kapitalizmin temel ihtiyacı olan sermaye birikimine olanak tanımıştır. Püritenin meslek etiği (**berufsethik**) ile kendini işine adanarak ama ondan bir kurtuluş beklemeksizin yalnızca Tanrı'nın iradesine teslim olması ve bu iradeyle dünyayı akılcı olarak düzenlemesinde bir yücelik görmesi bu süreci tamamlamıştır (Gorz, 1995:57-58). Bu anlamda özet olarak ifade edilirse, dinî bir tavır içeren püriten ahlâk, gelenekle modernlik arasında geçişin bir unsuru olmuştur. Ya da iktisadî akılsallık zaman içinde

¹⁰ Samir Amin daha modern bir hareket olan Nahda ile ilgili değerlendirmesinde aynı noktaya dikkat çekerek Nahda ile Protestanların öze dönüş ve amaç arasındaki uyum yönünden farklılıklarına değinir:

“Dinsel reform konusunda Nahda'nın söyleminde çekingen ve kaypak bir yan bulunduğunu belirtmekte yarar var. Hareket, kaynaklara dönerek arınmayı öngörmektedir. Olabilir. Protestanlık da aynı şeyi savunmuştu. Ama Protestanlık'ın bu "arılama"ya (Hristiyanlık'ın ilk dönemlerinin mitsel durumuna dönüş söz konusu değildi) verdiği anlam, kurulmakta olan geleceğe tam anlamıyla uygun düşüyordu. Oysa Nahda'nın söylemi gerçekleştirilmesi öngörülen reform konusunda neredeyse olumlu içerikten yoksun bir tondaydı” (Amin, 2007:157).

dinsel ahlâkın vekili olarak faaliyet göstermekteydi.

Kapitalizmle birlikte ortaya çıkan bütüncül kültür farklılaşması, din olgusunun doğasında bulunan esnekliğe uygun biçimde onu modern dünyaya uyarlamış ve böylece dinî alanda da bir devrim var etmiştir. (Amin, 2007:30)

Toplumsal kurumların tamamındaki değişimin bilgi odaklı okunması, birden bire gerçekleşen bir değişimi değil, iç içe geçmiş geleneksel ve modern değerlerin dönüşümünü gösterdiği gibi söz konusu değişimde dinî anlamın farklılaşarak moderniteyi karakterize ettiğini göstermektedir. Epistemolojik farklılaşma aynı zamanda toplumsal dünyanın bütüncül olarak yöneldiği yeni yorumlarla da görünür hâle gelmektedir. Bu bütünlük içerisinde kutsal ve profanın kavranılışı Aydınlanma dönemine kadar birbirini dışlamadan devam etmiştir. Touraine'nin de gösterdiği gibi Rönesans ve Reformasyon, tıpkı rasyonalizm ve öznelleşme ikilisi gibi birbirine paralel ve uyumlu iki olaydır (Touraine, 2002:230-231).

2.3.2.Modernite ve İslâm

Tüm bu durumlar değerlendirildiğinde geleneksel dünyanın değerleriyle örülü bilme, kavrama ve yaşama içindeki Müslüman topluluklar için modernitenin bir şok etkisi yaratarak Shayegan'ın adlandırmasıyla bir **yaralı bilinç** var ettiği söylenebilecektir. Ki Müslüman münevverlerin moderniteye karşı geliştirdikleri düşünsel ve ideolojik tepkilerinin tamamı da bu bilincin ürünü olmak bakımından yaralı, travmatiktir denilebilir. İslâmcılık da dahil olmak üzere din dolayımında türetilen ideolojilerin modern karakteri de buradan gelir.

Bu noktada Shayegan'ın değerlendirmeleri üzerinden, Müslüman düşünürlerin Avrupa'daki gelişmelere bakışları ve bu bakıştan türeyen travmatik bakış açıları edinmelerinin değerlendirilmesine ihtiyaç vardır. Çünkü bu bakış açısı, modern açıklamalarla geleneksel açıklamalar arasında kalmışlığın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Aşağıda da değerlendirileceği üzere İslâmcılık söyleminin kartezyen felsefî temel üzerine inşâ edilmiş yönelimi, söz konusu travmanın hem dini yeniden yorumlamadaki hem de dünyevîleşme sürecindeki etkilerini açık bir şekilde göstermektedir. Zaten burada moderniteye içkin felsefî tutumun bir gereği olarak dinî alan ile dünyevî alanın ayrışması ortaya çıkarken modern değerleri benimsemiş fikirlerde de bu durum kendiliğinden kaçınılmaz olarak tezahür etmektedir.

Kutluer, bilimdeki aşırı uzmanlaşmanın köklerinin Descartes felsefesindeki ikiliğe kadar götürülebileceğini ifade ederken Descartes'ın yönteminde bulunan analitik metodolojinin, her problemi parçalayarak, en basit unsurlarına ayırarak ele alışının birbirinden kopuk uzmanlıklar var ettiğini ifade eder (Kutluer, 1985:69). Bilgi nesnelerindeki bu parçalanmaların özellikle Müslüman münevverler açısından etkisi büyüktür. Nihayetinde özellikle İslâmcı münevverler tüm meseleler için temel âmil olarak dini öne çıkarmakla birlikte Avrupa'da ortaya çıkan modern bilimsel gelişmelerden bütünüyle haberdar değildirler. Parçalanma her şeyden önce dinin sunduğu geleneksel kâinat açıklamasıyla modern bilimin sunduğu arasındaki açığa tekabül eder.

Shayegan, İslâm dünyasının, moderniteyle beraber ortaya çıkan ve hatta modernliği kuran üç olay karşısında yabancı kaldığını yazar: Rönesans'la birlikte doğanın matematikleştirilmesi neticesinde doğa bilimlerinin ortaya çıkışı ve onu takip eden meraklılığın neticesinde Avrupa'nın kapalı dünyasını terk edip diğer kültürlerle temas etmesini sağlayan deniz yolları keşfi (Coğrafi Keşifler) ve bunlarla ilişkili olarak toplumsal dünyanın Kilise'den bağımsızlaşmasına olanak tanıyan Reformasyon süreci. (Shayegan, 1991:27) Bununla birlikte İslâm dünyasının, bilgisine sahip olsalar bile özellikle rasyonalist felsefe etkisinde biçimlenmiş pragmatist mantığa olan yabancılığı da tekniğin arkasında yatan metafizikle irtibat kurulabilmesinin önünde bir engeldir. Örneğin yukarıda aktarılan Florenski'nin değerlendirmeleri açısından dillendirilirse Rönesans'ta keşfedilen perspektif gibi unsurların mevcudiyeti dünyanın geri kalanının yabancı olduğu şeyler değildi. Ya da benzer şekilde matbaa ve barut, pusula gibi icatlar Çin'de de bilinmekte, hatta oradan alınmaktaydı. İslâm dünyasının yabancılığının temelinde bu icat ve keşiflerin yeni olmaları değil, bundan ziyade tekniğin ardında yatan metafiziğe uzaklık bulunmaktadır. Bu metafizik de temelde modernlikle ortaya çıkan bilme tarzının şeyleri ve bilgiyi yeniden organize etmesine olanak sağlayan ayırmaya dayalı temsil modelidir. Shayegan bunu şöyle ifade eder:

" [D]enizcilik konusunda Fernand Braudel'in belirttiği gibi, kullanılan teknikler birbirinden kopuk olaylar değil, teknik gruplanmalar ve birleşmelerdi. Örneğin: 'Kıç dümeni, artı geçme gövde inşası, artı gemilerin kenarına yerleştirilen toplar, artı açık deniz gemiciliği.' Bu niteliksel değişimlerin yaşanmamış olduğu ve sonuç olarak zihinlerde tasavvur edilemediği

dünyalarda birbirinden kopuk bazı teknikler el değiştirip kolaylıkla yayılabilse de bilimsel bir dünya bakışından doğan ve gerçekliğin başka bir tarzda algılanmasıyla ilişkili olan tekniklerin bileşimi kök salamazdı. İslâm dünyasının başına da bu gelmiştir." (A.e., s.27).

İslâm dünyasının bu yabancılığının, modern bakış açısının bütünüyle içselleştirilemediği sürece devam edegeldiğini de belirten Shayegan'a göre söz konusu içselleştirememenin sebebi de tamamen Avrupa'da ortaya çıkan epistemeden uzaklıktır (A.e., s.26).

Foucault'nun yaptığı dönemselleştirmeler üzerinden dile getirilirse, ortaya çıkan epistemolojik farklılaşmaların içinden çıktığı toplumsal ve tarihsel durumların Avrupa dışında ortaya çıkmamış olması, oradan bazı bilgiler alınsa bile bu bilgilerin yeniden örgütlenmesinde modern bakış açısından değil yine geleneksel bakış açısından yola çıkılmaya çalışılması yabancılık ve travmanın esas sebebidir (A.e., s.82).

Bu sebeple burada İslâmcı söyleme geçmeden önce, söylemin içinden çıktığı toplumsal durum verildikten sonra söylemin dayandığı bakış açısının temelinin anlaşılabilmesi için Osmanlı aydınlarının modern bilgi ile temaslarına değinilecektir.

2.3.3.Modernleşme ve İslâmcılığın Toplumsal ve Siyasal Zemini

Osmanlı modernleşme sürecinde etkin bir rol oynayan İslâmcı söylemin ortaya çıkışı dikkate değer bir çerçeve barındırır. Nihayet İslâmcılık söylemi, mevcut siyasal zeminini modernleşme süreci içinde oluşturmuştur. Yani İslâmcılık siyaseti, literatürde gerileme devri diye adlandırılan dönemde Avrupa devletleri karşısında zayıf düşen Osmanlı toplumsallığının idrak ettiği yenilmişliğin aşılması amacına binaen ihtiyaç duyulan yenilik arayışlarının siyasal bir anlam kazanarak -modern dönemin bir özelliği olan- ideolojilerin Osmanlı'da ortaya çıkan bir örneğidir.

Genel olarak bu durum Yusuf Akçura'nın tespitiyle üç tarz-ı siyaset ortaya çıkarmıştır. Akçura, Osmanlı ülkeleri içinde kuvvet kazanma ve ilerleme gibi temel amaçlar edinmiş belli başlı üç temel siyasetin tezahüründen söz eder. Bunlar; Osmanlı hükümetine bağlı çeşitli milletleri bütünlemeyi amaçlayan Osmanlıcılık, tüm Müslüman milletleri hilafetin kendisinde bulunduğu Osmanlı idaresine bağlamayı amaçlayan İslâmcılık ve ırka dayalı siyasî bir millet teşkil etmeyi amaçlayan

Türkçülüktür. Bu üç siyaset biçiminin ortak taraflarıysa **Garp**'tan yani Avrupa'dan feyz almış olmalarıdır (Akçura, 1976:19).

Çalışmamız itibariyle ele alacağımız İslâmcı düşüncenin tarihsel anlamda modern ideolojilerle beraber veya onların hemen ertesinde ortaya çıkışının sosyolojik zeminini görünürleştirmek için İslâmcılığın siyasî bir model önerisinin ötesinde, içinde dinî yorumun da yer aldığı bir kavrama biçimi olarak ele alınmasına ihtiyaç vardır. Ki üç tarz-ı siyasetin söylemlerinde birçok hususta iç içe geçmişlik durumu mevcutsa da İslâmcılığın din ile ilişkisi diğerlerine göre daha baskın karakterdedir. Türkçülük ve Osmanlıcılık akımları, din ile ilgili olarak yalnızca bazı toplumsal kurumlarda bir reform teklifiyle sınırlı kalmışlardır. İslâmcılık ise dinin anlamına daha bütüncül bakar. Şöyle ki üç tarz-ı siyasetin de ortak yönü olan modernleşme arayışında İslâmcı söylemin sekülerleşme eğiliminin daha belirgin görüldüğü bu nokta, sekülerleşmenin dinin yeniden yorumlanması olarak öne çıkardığımız anlamına da alan açmaktadır. Çünkü İslâmcı söylem, en başından itibaren Avrupa karşısında geri kalmışlık fikrinden hareket edilerek, bunun sebebi olarak modern bilimin eksikliği ve geleneksel İslâm'ın kusurları merkeze alınmakla inşâ edilmiştir. Bu da İslâmcılığın, halk içinde yaşanan İslâm'ı hurafelerden kurtarmak amacıyla selefi yönelim içinde olması ve dini yeniden yorumlayıp sahih kaynaklara dönülerek onu ihya etme fikrinin kaynağıdır.

Mardin'in iş bölümü yönünden karmaşılaşmış toplumlarda günlük hayatları için anlam taşımayan fikirlere inanmaya alışmışlıkla ilişkilendirdiği ve ı ışık geçirmez yapıları sayesinde toplumsal ilişkilere yalancı bir geçerlilik sağladığını ifade ettiği ideolojilerin en görkemlisi dediği dinî fikir (Mardin, 1995:38) bu noktada İslâmcılığın anlaşılmasına katkı sağlamaktadır: İslâmcı düşünce, halkın kendi inancına yabancılaşmasıyla yaşam dünyasının dışında kalmış bir dinsellik teklifini siyasal düşünceyle bütünleşik olarak vermekte ve bunun için tarihsel İslâm kardeşliği, ümmet, medeniyet gibi soyut kavramları araçsallaştırmaktadır. **Yalancı geçerlilikler** sağlayan bir ideolojinin dinî boyut içermesi, Mardin'in din ve siyaset arasında dikkat çektiği yönlerin ikisi açısından mühimdir: Dinin, insanlara etraflarındaki dünyayı anlamasına yarayan bir model sunması ve toplumsal ilişkilerini pekiştiren yönler vermesi (Mardin, 1992:157). Bu iki yön dikkate alındığında İslâmcılığın sadece siyasî değil dini de kapsayan bütüncül bir söylemle vücut bulmasının kritik önemi de görünürleşecektir.

Shayegan'ın geleneksel toplumlar olarak nitelediği ve Avrupa dışında kalan ve modernlikle geç temas sağlayan dünyada fikirlerle olguların bir türlü uyumlu hâle gelememesinde bulunduğu sorun, doğal olarak İslâmcılığın taşıdığı bu bütüncül bakış açısının da ürünlerinden biridir denilebilir. Bu anlamda İslâmcı düşünce, bu bütüncül modernleştirici temelini, Avrupa'daki epistemolojik farklılaşma aşamalarının hiçbirini yaşamadan olduğu hâliyle ve radikal bir söylemle kurmaktaydı. Shayegan'a göre modernite bu açıdan, Müslümanlar ve diğerleri için sadece sürekliliğinden emin olunan bir zamansallığın geçici görüşlerinden birisi olarak mümkündü. Diğer bazı gelişmeler gibi ortaya çıkıp sonra yok olacak bir görünümünden ibaret olarak anlaşıldı. Bu sebeple geleneksel toplumların moderniteyle ilk temaslarında sert bir tepki gösterilmediğinden söz eden Shayegan, esasında kalıcı olan modern durum karşısında ortaya çıkan uyumsuzluğu gidermeye yönelik **yamalardan** söz eder. Yamalardan kastı, durumun geçici olarak görülmesi sebebiyle kesin değil, geçici çözümlere müracaat edilmesi, bunun gereği olarak da eklektik bazı düşünsel yöntemlere başvurulmasıdır. Bu durum devleti kurtarma refleksiyle ilişkili acil ve pratik çözümler aranmasının da sebebi olarak değerlendirilebilir. Buna göre on dokuzuncu yüzyılda Avrupa-dışı topluluklar modernitenin gerçekliğiyle ilişkilendiklerinde, kıtada Orta Çağ'dan beri en azından üçüncü episteme veya paradigmanın hâkimiyeti söz konusu olmasına rağmen, modernliği, bunların sadece en son hâliyle özdeşleştirerek kabul etmişler ve **epistemolojik mutasyonlara** maruz kalmamışlardı.

"Dünyanın ve varlık bilgisinin en yüksek ilkelerinin hala örnekseme, sempati, küçük evrenle (microcosme) büyük evren (macrocosme) arasında sihirli ilişkiler, şeylerle varlıklar arasında gizli uyumlar ve yorumsama olduğu modernlik-öncesi ve Galilei-öncesi bir dünyada yaşıyorlardı. Kısacası hala yansıtmanın büyülü dünyasında yaşıyorlardı" (Shayegan, 1991:78-84).

Bu süreç doğal olarak büyük yanlışların, yanlış anlamaların ve büyük sayıklamaların ortaya çıkışına sebep olarak gören Shayegan'ın göstermek istediği yamalama temayülünün mantığı; ya eski bir içerik üzerine yeni bir biçimin ya da yeni bir içerik üzerine eski bir biçimin giydirilmesi şeklinde hareket edilmesidir. Bu da en başta dile getirildiği üzere Don Kişot imgesinin içinde bocaladığı belirsizlik ve bugünü

hâlâ daha geçmişin değerleri üzerinden anlamaya çalışmak olarak özetlenebilir.

Shayegan'ın modern bilgi ile geleneksel ve İslâmî düşüncenin temasında ortaya çıktığını düşündüğü travmanın bir açıklaması da İsmail Kara tarafından yapılmıştır: Kara, İslâm dünyasının modernleşme teşebbüslerinin bir **bölünmüş kişilik** var ettiğini yazarken bu bölünmenin kökeninde mevcut olanla namevcudun takas edilmek istenmesi olduğunu belirtir. Buna göre İslâm dünyası, içinde bulunulan gerçeklik açısından artık elindeki bilgilerin (mevcut) işe yaramadığı fikrine ve şüphesine kapıldığı için, topluma yönelik acil ihtiyaç ve arzular nedeniyle henüz kazanılmamış bir dünya (namevcut) olan modernliğe yönelmiştir. (Kara, 2005:35-36).

XIX. yüzyılda eğitim sistemindeki yenilemelerle, ilkokullardan itibaren eğitimde esas gaye olan dinî eğitim yanı sıra pratik dünyevî bilgiler de aktarılmaya başlanmıştır. Eğitimde seküler bir tabanın oluşmasında bir etki, ulemadan olmayan hocaların da yer almaya başlamalarıdır. Bu süreçte eğitim İslâmî odaklı boyuttan dünyevî-pratik bir boyuta geçmeye başlamıştır (Somel, 2015:74). Zaman içerisinde yetişen bireylerde zihinsel bir tabana dönüşen pratik amaçsallık, bütün olarak üç tarz-ı siyaseti de belirlerken Osmanlı münevveri açısından Avrupa karşısındaki mağlubiyetin altında yattığı düşünülen teknik geri kalmışlık için de bir çözüm olarak değerlendirilmiştir. Modernleşme bu anlamda temel ihtiyaç olarak belirlenmekte fakat Avrupa'daki modernliğin kökünde yer alan bilimsellik fikri derinlemesine mütalaa edilemediği için kapitalizm gerçeğinden de bağımsız olarak değerlendirilmektedir. Bulaç, **patolojik** diye vafettiği Avrupa'daki bilimselliğin mutlak doğru olarak kabul edilğinde, bilimsel gelişmenin geri planında kapitalizmle ilişkili olarak var olan liberalizmin farkına varıldığını ancak bilimin mutlaklaştırılmasından ötürü de liberal ekonomiye ait ancak İslâm ile uyuşamayacak faiz gibi uygulamaların meşrulaştırılması için yorumlar üretildiğini yazar (Bulaç, 2005:64). İslâm ve kapitalizm arasındaki uyumsuzlığa dair benzer eksik değerlendirmeler, yine bölünmüş bilinçle ilişkili olarak açıklanabilecektir: Toplumsal yapıyla toplumsal bilgi tarzı arasındaki ilişkinin görülememesinden kaynaklanan mezkûr bölünmüş bilinç, aşağıda değerlendirileceği üzere "Batı'nın ilmini alalım ahlâkını almayalım" şeklinde bir tercih yapılabileceği kanaatine de yol açmaktadır. İbn Miskeveyh'in nazariyesinden söz eden Bergen; bilgi, ahlâk, adâlet ve şecaat arasında bir tevhide gidildiğinden söz eder (Bergen, 2016b:70). Bu tevhit genel anlamda geleneksel dünyanın bütünlükçü

tutumuyla ilgilidir. İslâm'ın modern dünyada yorumu her şeyden ziyade bu bütünlüğün kaybedilmesi üzerinden gerçekleştirilmektedir.

Bu sebeple Kara, İslâmcı söylemin oluşmasında bir nevi altyapı işlevi gören iki süreç olduğunu yazar: İlki, mevcut durumun değerlendirilmesinde Avrupalılaştırmanın meşrulaştırılması ve ikincisi, acil ve pratik hedeflerin gözetilmesi (Kara, 2005:37). Ki yamalama fikrinin mantığının da burada ortaya çıktığı söylenebilir. Bu hususun açılması ve kapitalizm faktörü açısından devletin, toplumun ve Osmanlı münevverinin on dokuzuncu yüzyıldaki durumunun da dikkate alınması gerekmektedir.

Ali Bulaç'ın da ifade ettiği gibi on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, kapitalizmin etkileri sonucunda Batılılaşma siyaseti adına ulema devletten tasfiye edilirken yerlerine Avrupalılaştırma yanlısı laik aydınlar zümresi ikame edilmesine yönelinmiştir (Bulaç, 2005:55). Böylece Avrupalılaştırmanın meşrulaştırılması için (Tanzimat, Islahat fermanları ve meşrutiyetle bütüncül olarak değerlendirildiğinde) bazı koşullar gerçekleşmiştir. Bu nedenle acil hedefler ve siyasal düşüncüyü karakterize eden pratik amaçsallık, kapitalizm ekseninde değerlendirilmelidir.

Burada bu amaca binaen müracaat edebileceğimiz Küçükömer'e göre, bir burjuva sınıfının gelişmesine izin vermeyen Osmanlı'daki iktisadî düzen, Avrupa'daki askerî alana yansıyan teknik gelişmelere bağlı olarak fetihlerin durduğu XVI. asırdan itibaren zorunlu bir daralma yaşamaya başlamıştır. Fetihler yoluyla elde edilecek ganimet ve ele geçirilecek topraklardan gelecek vergilerin önü kesilince Osmanlı için bir kısır döngü meydana gelmiştir: Fetihler olmayınca hazineye giren para miktarı düşmüş, iktisadî yapı içerisinde ortaya çıkan dengesizlikleri gidermek için yapılan masraflar artmış, bu sebeple artırılan vergileri karşılamak isteyen tımar erbabı köylüden daha fazla artık-ürün talep etmiş ve böylece çift bozma olayları fazlalaşarak yine hazineye giren gelirin miktarını düşürmüştür... Bu iktisadî çıkmazdan kurtuluş için, yeni fetihler olmaması sebebiyle gelirleri azalan askerler ve onlara mal temin edip satan esnaf, devlet yönetimini sefere zorlamış, ancak teknik donanımın yetersizliğiyle her sefer bir hezimete dönüşerek kısır döngüyü daha da derinleştirmiştir

Küçükömer, Avrupa'nın kendi dinamikleri çerçevesinde ortaya çıkan kapitalizm, demokrasi ve kurumlarının, Osmanlı'nın çerçevesi çizilen bu durumu içerisinde yer bulmasının imkânsızlığını ortaya koyar. Kapitalizme uygun bir ortam oluşturma işlevini vurguladığı Batılılaşma sürecini de bu imkânsızlık içerisinde anlamlandırmaya

çalışır. Avrupalılaştırmanın meşrulaştırılmasının sonucu olan Batılılaşma, Osmanlı'nın fetih ideolojisi temelinden ele alındığında askerî bir müracaat noktasından anlaşılabilir ve iki açıdan değerlendirilebilecektir:

- a. İçeriden Batılılaşma talebi,
- b. Dışarıdan Batılılaşma dayatması¹¹.

İçeriden gelen Batılılaşma talebiyle, askerî yönden zayıflayıp geri kalan Osmanlı'nın toparlanabilmek ümidiyle yapmaya başladığı reformlar kastedilmektedir: Yeniçerinin lağvedilip modern ordunun kurulması, silah ve teçhizatların yenilenmesi, kılık kıyafetin Avrupalılarınkinin benzerine doğru değiştirilmesi ve özellikle ordunun ihtiyaç duyduğu alanlarda yeni eğitim kurumlarının ihdas edilmesi gibi. Dışarıdan gelen Batılılaşma dayatması ise Osmanlı'nın kolonileştirilmesi amacına uygun olarak iktisadî ve idarî yapısının yeniden biçimlendirilmesi için bir tür liberalizasyona tâbi tutulmasıdır: Meşrutî bir rejimin tesisi, hukukî eşitlik, can ve mal güvenliğinin sağlanması, meclis açılması gibi. Ancak bu iki olgunun iç içe ve kapitalizm dolayımında geliştiği yanı sıra bilhassa Batı müesseselerini alma hususunda içerden bir talepten çok, dışarıdan gelen bir zorlamanın ağırlığı belirtilmelidir.

Bu iki kanaldan gelen Batılılaşma eğilimleri, iktidarı ele geçirmek için birbirleriyle mücadele eden iki toplumsal tabanı kendiliğinden ortaya çıkarmaktadır: Birincisi; kapitalist üretim modeli ortaya çıkmamışken bu modelin üstyapısal kurumları olarak beliren siyasî rejim, hukuk düzeni, kültür gibi çıktılarını Osmanlı'nın toplumsal ve idarî yapısına montajlayarak zaman içerisinde ilerleyip modernleşeceğini ileri süren Batıcılar. Asrî medeniyetler seviyesine çıkma fikri ile bu grup, genel olarak sivil ve askerî bürokratlar, Batı'ya hayran aydınlar ve Avrupa menşeli şirketler ve devletler adına Türkiye'de iş yapan kompradorlardır. İkincisiyse; değeri her geçen gün azalan bir üretim yapan köylüler, piyasayı işgal eden Avrupa mallarıyla rekabet güçlerini yitirmiş imalatçı, esnaf ve yani halk kitleleridir (Küçükömer, 2013).

Küçükömer İslâmcılığın ortaya çıkışını da bu durumla ilişkili kursa da Batılılaşma ideolojisi içinde İslâmcıların devletten tasfiye edilmelerinin bir gerçek olması gibi İslâmcılığın üstyapısal kurumlarla ilgili Batıcılardan çok uzağa düşmedikleri; toplumsal ve siyasî yapılanma ile eğitim kurumlarında Avrupa'ya

¹¹ Konuya ilişkin ayrıntılar için Ord.Prof.Enver Ziya Kara'nın "Gülhane Hatt-ı Hümayununda Batının Etkisi" başlıklı makalesi için bkz.: Karal, 1996:283-307.

bakarak modeller önerdikleri de göz önüne alınmalıdır.¹²

Osmanlı aydınlarının Batı ile mücadelede İslâm'a dair referansları Avrupa'daki siyasal ve toplumsal yapının müesseseleriyle tanımlanmaya başlanması, yenilgiler ve toprak kayıplarının bir sonucu olarak mümkün oldu (Bergen, 2016:129). Bu durum güç ve iktidar odaklı bir medeniyet tasavvuru yanı sıra ilerleme, gelişme fikirlerinin de içselleştirilmesine yol açmaktaydı.

2.3.4.İslâmcı İdeolojinin Genel Değerlendirmesi

Kapitalizm ve moderniteyle temasın sonuçları Osmanlı'da ekonomik, siyasal, kültürel ve toplumsal dönüşümlere yol açmıştır. Ahmet Çiğdem, İslâmcılığın ortaya çıkışını kolonyalizm ve emperyalizm olgularının toplumsal sonuçları olarak, karşılaşılan sonuçlara direnme ve İslâm toplumlarının yararına olmak üzere toplumu dönüştürme amacı etrafında okur. Buna göre modernite ve Batılılaşma karşısında bir belirlenmişliğin neticesi olarak İslâmcılık da pasif bir varoluşa karşılık gelmektedir (Çiğdem, 2005:27). Bu edilgenlik, İslâmcılığın ortaya çıkışı itibariyle bir tepkisellik düzleminde anlamlandırılmasına olanak sağlamaktadır. Çiğdem'in işâret ettiği anlamda Batı tarafından, yani dışarıdan gelen etkiye göre bir biçimlenme veya tavır alma söz konusudur.

İslâmcılığın, Müslümanların yüz yüze geldikleri modernliğin bir ürünü olduğu kadar modern dünyaya verilen bir cevap niteliği taşıdığını da yazan Bulaç, dışarıdan gelen saldırılar karşısında kendini saldırgan güce göre tanımlayarak İslâmcılığın kendi tarihsel mirasına da bu tanım çerçevesinden baktığını ifade eder (Bulaç, 2005:37).

Bu husus, İslâmcılığın söylem ve yöntemlerinin de modern olmasının bir izahatı gibi görünmektedir. Bütün olarak, modernitenin cevaplanması çerçevesinde okunabilecek üç tarz-ı siyaset, bir anlamda iç içe geçmiş bütüncül bir modernleşme siyaseti olarak da okunabilir. Ancak bunun yapılabilmesinin koşulu, üç siyasal eğilimin de özünde yer alan devleti kurtarma motivasyonun öne çıkarılmasıdır. Ki sonraki dönemlerde de siyasal düşüncede mühim bir rol oynayacak olan millîlik

¹² Küçükömer'in dikkate almadığı bir husus, İslâmcıların II. Abdülhamid'e eşitlik, meşrutiyet, hürriyet vs. siyasî talepleri çevresinde yürüttükleri istibdat eleştirisi ve muhalefetleridir: Ona göre Tanzimatçılar ve Jön Türkler, II. Abdülhamid'e muhalif iken İslâmcılar padişah ile birliktedirler (Küçükömer, 2013:81). Oysa aşağıda detaylandıracağımız üzere bu değerlendirme gerçeği yansıtmamaktadır.

fikrinin temelinde de bu durum vardır. XIX. ve XX. yüzyıllarda İslâm coğrafyalarında yaşanan istila ve işgâllere karşı tepkilerde hem modern hem de geleneksel muhteva içinde, bir anlamda hem ulusal hem de dinîlik anlamında bir millîlik temayülü gelişmiştir (Kara, 2005:37). Üç tarz-ı siyasetin Avrupaî ve modern ilhamları yanı sıra devlet merkezli olmaları itibariyle millî bir karakterde buluşmaları doğaldır. Bu doğallık içinde dile getirilebilir ki İslâmcılık, devleti kurtarma misyonu itibariyle devletle özdeş olarak ortaya çıktığı için Tanıl Bora'nın adlandırmasıyla Türk sağının üç hâlinin (Bora, 2003:7), diğer ikisiyle de (Milliyetçilik ve Muhafazakârlık) iç içeliği ya da başka bir ifadeyle organik ilişkiselliği söz konusudur. Bu ilişkinin çalışmamız açısından önemi, cumhuriyet döneminde de medeniyet fikrinin, ütopyacı tahayyül kapsamında ve mukaddesatçılık merkezinde müşterek bir değeri ifade etmiş olmasının hatırlatılmasına sunduğu katkıdır.

Bununla birlikte Türkiye’de toplumsal talep ve düşünsel yönelimlerin yaygın muhafazakâr karakteri itibariyle siyasal eğilimlerin mezkûr organik bütüncüllüğü sebebiyle İslâmcılığın tanımlanmasında da bazı problemler belirmektedir. (Çiğdem, 2005:28). Örneğin İslâmcı söylem, ortaya çıkış aşamasında modernleşme eğilimi yönüyle Batıcılıkla ve diğer taraftan Batı'ya karşı konumlanmak itibariyle Türkçülükle de ilişkili biçimde bir gelişme göstermiştir. Bu durumun yanı sıra özellikle İslâmcılık etiketini hemen hiçbir kesimin üzerine almamasını¹³ da dikkate aldığımızdan dolayı çalışmamızda İslâmcı söylem ile belirli bir kesimden ziyade daha genel bir bakışa yönelerek, İslâmcı söylemi sistematik ideoloji olmak yanı sıra, genel bir yönelimi temsilen yumuşak ideoloji düzleminde de temellendirerek değerlendireceğiz. Bunu yaparken söz konusu ayrımda Mardin’in yumuşak ideolojinin genel karakteristiğini tanımlamasındaki “kitlelerin çok daha şekilsiz inanç ve bilişsel (cognitive) sistemleri” (Mardin, 1992:14) vurgusunun tek başına yeterli görülmediğini de belirtmek gerekmektedir. Bu sebeple burada kitlelerin bilişsel sistemlerinin oluşumunda etkin bir rol alan aydınların da kendi sistematik düşünsel tasavvurlarıyla, yani sert ideolojileriyle hazır bulunduklarının göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Böylece yumuşak ideoloji olarak İslâmcılık ile kast edilen de aydın zümresinin bilhassa basın yayın araçları vasıtasıyla belirli bir zihnî eğilimde oluşturdukları etkileri altında

¹³ İslâmcı isminin benimsenmemesi ve tanım problemine ilişkin bkz: Aktay,2005:13-16.

biçimlenmiş bir İslâmcı kavrayıştır. İslâm medeniyeti etiketi özelinde, XIX. yüzyıl İslâmcılarının da kendi içlerinde uzlaşamadıkları hususlara değil, yaklaşık olarak ortak olan vurgularına odaklanılabileceği değerlendirilmektedir. Özetle ifade edilirse çalışmamız boyunca İslâmcılık veya İslâmcı ideoloji vurgumuzda, tikel konulara ilişkin fikir ayrılıklarının mevcudiyetine rağmen daha genel bir tabanda tümel bakış açıları (A.e., s.16) esas alınacaktır. Bu esas açısından ideoloji olgusu da insan eyleminin amacı ve bu amaçlar açısından kullanılacak araçları tanımlama ve belirleme üzerinde etkin olan bir değerlendirici prensipler sistemi (Mardin, 1995:18) ya da belirli amaçsallık ifade eden bir **harita** (Mardin, 1992:25) olarak anlaşıldığında **yumuşak** yönü daha belirgin olacaktır.

İslâmcılığın tanım zorluğuna rağmen Ali Bulaç'ın yaptığı genellemeye yaslanmak, ele aldığımız konunun belirginleşmesi amacına uygundur: Bu kapsamda İslâmcılık, hayatın her alanında hâlâ çözüm yolları sunabilecek evrensel bir dine bağlı olmakla ifade edilen bir siyaset ve medeniyet projesinin ifade edilme biçimi olarak (Bulaç, 2005:59) değerlendirilecektir.¹⁴ Bununla birlikte çalışmamızın maksadı doğrultusunda İsmail Kara'dan hareketle İslâmcı söylemin modernleştirici ve seküler niteliklerini, modernliğin üç karakteri üzerinden hareket ederek rasyonelleşme, öznelleşme ve sekülerleşmenin işleyicisi ve taşıyıcısı olarak değerlendirme ihtiyacı da duymaktayız. (Kara, 2005:39-41 ve Bulaç, 2005:51-60) Böylece medeniyet kavramının kullanımının Sekülerizmle ilişkili olması sebebiyle İslâmcı söylemin temelde seküler yönünü merkeze alarak hareket edeceğiz. Çünkü çalışmamızın temelinde bilgi-merkezli bir açıklama olduğu için, hem medeniyet söyleminin hem de İslâmcılığın modern bilgi biçiminden doğmuşluğunu ele almak gereği vardır.

İslâmcılığı geleneksel İslâm anlayışından ayırma konusunda başvurulabilecek bir fark olan dinin kendini meşrulaştırma biçimi dikkate alındığında İslâmcılık Avrupa'da ortaya çıkmış ideolojilerin sunduğu gibi bir dünya görüşü modeli sunmuş olmaktadır. Bu model, dini aşkın bir güç ile açıklamak yerine çağın paradigmalarına uyumluluğu esas almaktadır (Türköne, 2003:24). Modern dönemin ve ideolojilerin rasyonel açıklama ve çözümleme yöntemleriyle ilgili olarak İslâmcılık da doğal olarak aynı biçimde seküler bir tasavvur içinde biçimlenmiş olmaktadır.

¹⁴ Ayrıca İslâmcı söylemin özelliklerinin ayırt edilmesi için bakınız: Aktay, 2005:14.

İslâmcılığın seküler yapısının anlamı, din ve siyaseti bütünleştirme eğilimiyle ilgilidir. Yukarıda değinildiği gibi devleti merkeze alan bu eğilim, dini, devlet ve toprakla bütüncül olarak kavrayan geleneksel devlet fikrine yaslanmakla birlikte politik bir ümmet fikrine de dayanarak üç tarz-ı siyaset içinde kendine has bir mecra kazanmaktadır. Ancak bu eğilim neticesinde ümmet kavramı aracılığıyla Müslümanlık da siyasal bir kimliğe indirgenmektedir. Zaten ümmet fikri, İslâmcılığın diğer siyasetlerden ayrışmasında özgün bir değer içermekle birlikte bize göre modernitenin üç karakteristiğini hem yapılandıran hem de yansıtan temel kavramlardan biridir.

Ali Bulaç, İslâmcılık için başlangıç tarihi olarak 1856 Islahat Fermanı'nı alır. Çünkü bu fermanın esas amacı Batılılaşma adına millet sisteminin kaldırılarak vatandaşlık sistemine yönelinmesidir ve İslâmcılık da ümmet fikri itibarıyla bu gelişmeye tepkinin bir sonucudur (Bulaç, 2005:48-52). Bu noktada dikkat edilecek bir husus, İslâmcılığın yapılandırmak istediği siyasal düzende devletle bütünleşik görülen ümmet fikrinin bir açmazının bulunmasıdır. Şöyle ki İslâmcı söylem açısından Avrupa karşısında geri kalınmasının esas sebebi İslâm'ın yanlış yorumlanmasıdır. Bu yanlış yorumlama yanlış bir kültürün üretimine sebep olmuş ve bu da dünyaya ilişkin değerlerin hakkının verilmesinin, gerekenin yapılmasının önüne geçmiştir. Bu açıdan dünyevî değerleri de dikkat almak yönelimindeki İslâmcılık, Anadolu'da yaşayan İslâm ve tasavvuf kültürünün geri kalmaya yol açan olumsuzluklarını ve hatta Mardin'in tespitiyle ilerici dindarları dahi şaşırtan İslâm'ın farklı biçimlerini (Mardin, 1992:151) aşmak gerektiği fikriyle şekillenmiştir. Burada açmaz olarak ele aldığımız nokta, aşılabilecek olanın bizatihi ümmetin kendisi veya ümmetin gerçekliği olmasıdır. Ya da Şerif Mardin'in ifadesiyle [İslâmcılar] "halk inançlarının kendi içinde anlamlı bir tür olduğunu kabul etmemişlerdir. Bunun için yalnız 'hurafe'den bahsetmişlerdir. Reformcuların çabaları bu hurafeleri sökmek olmuştur" (A.e., s.147). Burada İslâmcı söylem açısından açmaz, öze dönüş fikriyle toplumsal bütünde ümmet vurgusu yapılmak istenmesine rağmen yaklaşık olarak XIII. yüzyıldan itibaren resmi/ortodoks İslâmiyet'ten ayrışmaya başlamış bulunan ve tarikatlar aracılığıyla toplumsal seyyaliyet sağlayan halk-İslâm'ına (A.e., s.28) tâbi ümmet ile çatışmadır (A.e., s.64).

Bu nokta, İslâmcılığın Sekülerizm ve dinin yorumlanması konularında, ümmet fikrinin taşıdığı kritik önemi gösterir. Ümmet fikri, İslâmcı söylemin modernite karşısındaki direncinin merkezinde yer almaktadır. Şöyle ki yukarıda modern bilginin

inşâsında rol almış Descartes ve Newton gibi iki önemli kişinin dindar oluşları ve bütüncül anlamda Rönesans'ın, sonrasında gelişecek Reform hareketleriyle de uyumlu olarak dini reddetmek yerine dinin yeni bir yorumunun başlangıcı oldukları dile getirilmiştir. Yani modernite, dini toplum yaşamından dışlama anlamına gelmemekte, aksine dinin açıklamalarını yeniden anlamlandırma sürecini işâret etmektedir ki temelinde Kilise'nin iktidar yapısına yönelik ideolojik bir eleştiri mevcuttur. Bu sebeple sekülerleşme, Avrupa açısından Kilise otoritesi altında biçimlendirilmiş dinî söylemin özgürleştirilmesi olarak okunabilir. Aynı şekilde İslâmcı söylem de toplumsal gelişme yönünden mani olduğunu düşündüğü Anadolu İslâmı'nın (yaşayan İslâm'ın) baskısı altındaki yorumdan uzaklaştırılıp kaynaklara dönüşle gerçek İslâm¹⁵ söylemine başvurarak sekülerleşmenin meşrulaştırılmasının kapısını aralamıştır.

Modernitenin ortaya çıkışıyla beliren toplumsal eşitsizlikler ve ahlâkî çöküşe karşı Müslümanların **köken mitolojisine** doğru gerilemelerine vurgu yapan Shayegan, böylece İslâm etrafında bir direnç çevresi oluştuğunu ifade eder (Shayegan, 1991:10). Buradan hareketle modernliğe karşı oluşturulan bu direnç kapsamında İslâmcı söylemin öze dönüş fikri anlamlı hâle gelmektedir. Bu durum, ilk İslâmcılarda dile gelen selefîleşme eğilimiyle de bütüncüdür. Temel kaynaklara geri dönüşle, bozuk Müslüman yaşamında tekrar ayarlama yapılabilecektir. İlk İslâmcıların gerçek İslâm-yaşanan İslâm ayırımına müracaat etmelerinin sonucudur bu dönüş. Bu vesileyle dile getirilebilir ki moderniteyle beraber baskınlaşan uluslaşma fikrine karşı bir dirençle başvuru ümmet de devlet tarafından tasfiye edilen ulemanın yönlendirmesi altında yeniden bilinçlendirilecek ve amaçlanan modernizasyon, İslâmîleşme ile bütünleştirilecektir.

Ümmetin doğru kaynaklarla gerçek İslâm'la bütünleşmesi fikri, aynı zamanda İslâmcılığın merkezîyetçi ve tek tipçi karakterini de işâret etmektedir. Şerif Mardin'in halkın Müslümanlığının ve sufilik ile beraber Türkmen aşiretlerinin yaşam tarzının bir tür medeniyet dışılık olarak görüldüğü bu medenî merkezîyetçilikte (Mardin, 1992:126), ümmet kavramı aracılığıyla Müslümanlık da belirlenmiş bir siyasal kimliğe indirgenmektedir, hatta bu kimliğin bir evrensellik söylemi etrafında bina edilmesi söz konusudur.

¹⁵ Gerçek İslâm-yaşanan İslâm ayırımı üzerine bakınız: Kara, 2005:43 ve Bulaç,2005:50.

Rosenthal'in de tespit ettiği üzere ümmet kavramı ilk kullanıldığı yer olan Medine Vesikası'nda müminlerle beraber Yahudi cemaati için de kullanılmaktadır (Rosenthal, 1996:37). Ne var ki ümmet tanımı ile siyasal bir kimliğe indirgenen Müslümanlığın modernleştirilmesi, İslâmcı Sekülerizmin bir neticesidir. Yani İslâmcılığın Müslümanlığı siyasal bir kimliğe indirgemesi gelenek adına, gerçek İslâm adına yapılmaktaysa da modern bir siyasal yönelimi ifade etmektedir. Modernleşmenin İslâmcılık için anlamı da buradadır: Eski ve yeni paradigmaların aynı düzlemde okunmasının sonucu olan bölünmüş kişilik nedeniyle geleneğin terk edilmesiyle yeni bakış açısı ve algı biçimi, geleneksel paradigmanın altyapısal kategorilerine aktarılmakta ve moderniteden evvel ortaya çıkmış bulunan ümmet gibi bir kavram yeni sosyolojik perspektifle¹⁶ yorumlanmakta veya ona yamalanmaktadır. Kara, bu durumun bir kültürsüzleşme anlamına geldiğini de belirtir ve modernist temayüllerin ortaya çıkışını da bu kültürsüzleşmeye bağlar (Kara, 2005:36) ki bu durum, ikili karakterin, ne o ne de bu olamamanın ifadesidir.

İslâmcılığın ümmet kavramı üzerinden siyasal merkezîyetçi yönelimleri aynı zamanda siyasal alan üzerinden toplumsal mühendislik diye anabileceğimiz özel bir akılcılıkla da ilişkilidir. Söz konusu akılcılıkta İslâmcılığın bütüncül söylemiyle uyumlu olarak, **gerçek İslâm** fikrindeki meşruiyetini Kur'ân'a ve sünnete dayandıran yönelimler (Bulaç, 2005:64) ve akılcılık vurgusuyla Avrupa bilimine ilişkin söylemlerin bir aradalığı (Aktay, 2005:19) görülmektedir. Yani gerçek İslâm ile modern bilginin rasyonalitesi uzlaştırılmaktadır. Bu akılcılığın kaynağı olarak nitelenebilecek kartezyen felsefî eğilimi değerlendiren Ali Bulaç üzerinden dile getirilirse sekülerleşme ve rasyonelleşmenin, ümmet kavramının öznellik fikriyle iç içe yorumlanmasını da getirmektedir (Bulaç, 2005:62-63). Bu yorumlamada ortaya çıkan öznel benlik, Shayegan'ın dediği gibi "hem modernlik nazarında, hem de Gelenek nazarında az gelişmiş ve yabancılaşmış olarak kalmaktadır" (Shayegan, 1991:71).

Öznellik fikri, geleneksel söylemin dışında olarak Milliyetçilikle bütünleşik biçimde gerçekliği aşan bir tasavvur ile de ortaya çıkmaktadır. İslâmîleştirilmiş olsa da tamamen modern olan söz konusu Milliyetçi ya da millici/ulusalcı eğilim, İslâmcı

¹⁶ Yamama fikri için bkz. Shayegan.1991:85-87.

düşüncenin yukarıda değinilen merkeziyetçi¹⁷ ve tek tipçi kavrayışıyla ilişkili görünmektedir. Böylece İslâmcılığın modern Avrupa'ya karşı verilen tepkinin bir ürünü olması dolayımında değerlendirilirse hâlâ devam eden savunmacı tutum da (Kara, 2005:45) anlaşılır olmaktadır. İslâmcılık açısından din; dünyevî gelişme, ilerleme ve güç temerküzünün karşısında değildir. "Düşmanın silahıyla silahlanmak" söylemi, bu savunmacı tutumu¹⁸ sadece savaş açısından değil, bütüncül anlamda ilerleme fikri doğrultusunda yorumlamaya, toplumsal durum ve değerlendirmelerdeki farklı mukayeselere de karşılık gelir. Böylece ilerleme fikriyle de uyumlu olduğu bilinen İslâmcılığın tarih kavrayışı da yine öznellik fikriyle bütündür.

İslâm'ın ilerlemeye mani olmadığı konusundaki fikirler karşısında İslâmcılık, tarih ve zaman tasavvuru konusunda geleneksel düşüncenin dairevîlik fikrinden ayrı olarak modern bir bakışa sahiptir. Bu bakış, savunmacı tutumla birlikte mağlubiyet psikolojisinden kaynaklanan "kuvvet ve iktidar merkezli yeni kültür ve medeniyet algılaması"yla biçimlenmiş bulunan İslâmcı söylemin güç istencini (Kara, 2005:39) merkeze alan temel yönelimlerinden birisidir. Bu kapsamda İslâmcı öznelleşmenin kendisi de esas olarak Avrupa-merkezli tarih okumasının tesiri altında biçimlenmiştir demek mümkündür. Bir tepki hareketi olmasının etkisi nedeniyle metafizik bir sabitenin bulunmaması ve bu sebeple siyasal manevraların kolaylığı kapsamında aşağıda daha detaylı olarak değerlendirilecek bu bakış açısı (Aktay, 2005:23), geçmişini değerlendirmede (Bulaç,2005:57) başvurulanan İslâm medeniyeti söyleminin ana belirleyicilerinden de birisi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple Avrupa-merkezci dünya yorumunun başat ögesi olan uygarlık kavramının anlamının ve İslâmcı zihniyet dünyasına yansısıyla kazandığı kurucu niteliğin açığa çıkarılması gerekmektedir.

¹⁷ Merkeziyetçi karakterin islâmcılık içinde anlamı için bakınız. Kara,2005:42.

¹⁸ "Savunmacı tutum için" bkz. Aksakal,2015:261.

3. BÖLÜM

BİR İDEOLOJİ OLARAK UYGARLIK SÖYLEMİ ve ÜTOPIK BİLİNÇLE İLİŞKİSİ

Literatürde yaygın biçimde XVII. yüzyıl olarak kabul edilen Osmanlı Devleti'nin gerileme süreci içerisinde askerî ve ekonomik gücünü yitirmesine bağlı olarak yaşanan toprak kayıpları ve siyasî açmazlar, toplumsal dünyada da etkili olmuş ve dünya görüşünün biçimlenmesinde Avrupa merkezli bakış açılarının ağırlığı gözlemlenmeye başlanmıştır. Bu yönden Batılılaşma süreci olarak adlandırılan söz konusu süreçte Osmanlı Devleti içerisindeki kurumlar, Avrupa'daki yapılanmaya benzer biçimde yeniden yapılandırılmaya başlanırken bilginin oluşturulması ve kullanımı açısından önemli bir yer işgal eden okullarla birlikte eğitim de modern Avrupa'daki örneğe bakılarak yeniden oluşturulmaya çalışılmıştır.

Bu süreçte Avrupa'da ortaya çıkan ve yukarıda söz edildiği üzere toplumsal yapının evriminde geline son aşamayı temsilen kullanılan **civilisation**/uygarlık kavramı, bir **gerileme** süreci içerisinde algılanan Osmanlı münevveri için de "ilerleme"nin yönünü gösterir şekilde kavranmıştır. Ki bu durum, Avrupa devletlerinin ekonomik, askerî ve siyasî hegemonyasının bir uzantısı olarak değerlendirilebilecek olan modern bilginin ve ondan beslenerek inşa edilen uygarlık söylemine yaslanılarak kurulan toplumsal gerçekliğin, Osmanlı münevveri açısından da kabul edilmişliğinin bir göstergesi olmaktadır.

Civilisation/uygarlık kavramını biçimsel olarak kabul ederek onu Osmanlı'nın toplumsal yapısına uyumlu bir şekilde yeniden değerlendiren münevverlerin Batılılaşma ideolojisinin ağırlığı altındaki Tanzimat döneminde bu kavrama müracaat etmeye başlamaları, medeniyet fikrinin din eksenini etrafında Avrupa'ya karşı düşünsel bir tepki olduğu fikrini vermektedir. Avrupa'da modernlikle birlikte, -burjuva sınıfının eğilimlerine de uygun olarak feodal hiyerarşinin üretildiği skolastik felsefeyi aşmaya yönelik olarak- ideal köklerin arandığı antik Yunan tecrübesine dönüş eğilimi ağırlık kazanmıştır. Buna mukabil Osmanlı toplumunda Batılılaşma ideolojisinin baskınlığı altında, özellikle İslâmcı kesim de eskiye, Asr-ı Saadet ya da hicret sonrası Medine

tecrübesine yönelerek bir cevap üretmeye çalışır görülmektedir. Özetle devrin İslâmcı düşünürleri temeddün ve medeniyet kavramlarıyla kendi köklerinde buldukları fikrî, siyasî ve iktisâdî düzeni ifade etmek uğraşına girişirler.

Medeniyet kavramı her ne kadar Avrupa'daki civilisation kavramı gibi kendi köklerinde bulunacak bir değerler topluluğunu işâret ederek kullanılsa da Avrupa'nın ilkel-uygar skalası içerisinde kendine biçtiği uygarlık rolünü de karşılamakta ve yani medeniyet bu kapsamda manevî olarak öz değerleri içermeye iddiası ile birlikte maddî olarak da gelişmişlik ve ilerleme söylemlerini de ihtiva etmektedir. Tanzimat sonrası İslâmcı ideolojinin Osmanlı Devleti'ni İslâm ümmeti bütünlüğü içerisinde tutma eğilimi, Avrupa'da gözlenen teknik ilerlemeyi elde etme fikriyle eşzamanlıdır. Bu yönden İslâmcı siyasetin etkin olduğu II. Abdülhamid dönemi uygulamalarında Avrupaî tarzda eğitim sistemi ve tekniğin alınması yönünden çabalar da dikkate değerdir.

Burada kullandığımız anlamda uygarlık söyleminin kurucu nitelik taşıması, İslâmcı söylemin mevcudiyetini ortaya koymak istediği tarihsel İslâm medeniyeti tasavvuruna ilişkindir. Yani on dokuzuncu yüzyılda İslâmcı münevverlerin dile getirdikleri İslâm medeniyeti fikrinin geçmişte yokken Avrupa'da ortaya çıkan civilisation/uygarlık söylemine tepkiyle inşâ edilmeye başlanmasıyla ilgilidir. Çalışmamız kapsamında bu konu detaylı olarak çözümlenecektir. Ancak bunun yapılabilmesi için, öncelikle uygarlık söyleminin kapsamının ortaya çıkarılması ve bu vesileyle ona içkin ütöpik bilinç ile ilişkisinin detaylı olarak gösterilmesi, müteakiben Türkçeye girişinde bu bağlamdaki etkiler gösterilecektir.

Moderniteyle beraber toplumsal dünyada ortaya çıkan yapısal dönüşümde öne aldığımız üç karakteristik olarak öznellik, rasyonellik ve sekülerlik olguları, tüm bilgilerle beraber toplumların kendilerini ve diğer toplumları tasnif etme biçimleri üzerinde de belirleyici olmuştur. En genel anlamıyla Aydınlanma düşüncesinin sonucu olarak ortaya çıkan uygarlık söylemi ve uluslaşma süreçlerinin de bu üç karakteristikle biçimlendikleri söylemek mümkündür.

Uygarlık söylemi, tekniğe ilişkin bir unsurun merkeze alınarak toplumsal dünyanın mevcudiyetinin yeniden tanımlanması ve akıl aracılığıyla ortaya konulan değer skalasında Avrupa'nın öznel durumunun değerlendirilmesinin türettiği bir yaklaşımı ifade eder. Uygarlık söylemine vücut veren Avrupa-merkezci bakış, egemen

ideolojinin bir boyutu olarak birbiriyle bütünleşik sözde kuramlar yoluyla bir mit kurgulamıştır (Amin, 2007:128). Bu kurguyu ifade edebilmek için onun yaslandığı yaklaşımın her şeyden önce Avrupa-merkezci bir okumanın neticesi olduğunu, moderniteye yönelik eleştirileri olan ve genelde postmodern olarak nitelenen birçok yazar tarafından da böyle kavranıldığını dikkate almak gerekmektedir.

Burada bu değerlendirmelerin kritiği yanı sıra uygarlık söyleminin salt mevcudiyeti tasnif etmekle yetinmeyen, ayrıca uygarlık söylemine eşlik eden ilerlemeci bakış açısının neticesi olarak ütöpik bilinçle ilişkisi öne çıkarılacaktır. Şöyle ki modern düşüncenin uygarlık kavramı üzerine bina ettiğı dünya algılaması aynı zamanda mevcut uygarlığın daha ileri taşınması ve yani gelişme fikrini de üretir. Bu itibarla ilerlemecilik ve gelişme söylemi, sözü edilen ilerleme ve gelişmenin yönünü öncelemek açısından ideolojilerin doğumuyla siyasal bir nitelik de kazanmıştır. Bu sebeple uygarlık söyleminin, nesnel bir gerçekliğı işâret etmediğı, aksine, değer skalası ve ilerlemenin yönü fikri itibariyle ütöpik bir tasarımı da içkin normatif bir söylem olduğı söylenebilir. Ki kolonyalist politikaları bilinen İngiltere’de XIX. yüzyılda mevcut olan muhtelif ırkları uygarlaştırma amacını ifade eden “Beyaz ırkın Yüğü” gibi efsanelerle de doğrulanabilen uygarlaştırma misyonu (Mardin, 1995:112) ile kolonyalist devletler, bu ütöpik yönelimin failleridirler. Esası yönünden ütöpik bilincin mevcut gerçekliğı aşma eğiliminin hedef düzleminde ortaya çıkardığı ideolojiler, mevcudiyetin akıl aracılığıyla yeniden tasarımı fikrine dayanırlar.

Burada bu sebeple uygarlık söyleminin ortaya çıkışında modern bilgi ve onunla şekillenen düşüncenin etkisiyle modernitenin üç özgün karakteristiğinin ortaya koyduğı sonuçlar gösterilecek ve bu vesileyle uygarlık söyleminin ütöpik bilincin bir taşıyıcısı ve nüvesi olduğı konusuna eğilinilecektir. Böylece Türkçede ilk dönem itibariyle kullanılan medeniyet sözcüğünün ortaya çıkış koşulları da dile getirilmiş olacaktır.

3.1.Uygarlık (Medeniyet) Söyleminin Kökleri

Aşağıda ayrıntılandırılacağı üzere toplumsal gerçeklik, epistemolojik bir kavrama biçiminden hareketle mevcut olanı belirli bir biçimde algılamaya dayanmaktadır. Bunun doğal sonucunda her topluluk, kolektif olarak kendine dönük öztanımlamaya sahip olarak diğet toplulukları farklı biçimlerde görür. Bireyler de

toplumsallaşma süreci içerisinde toplumun kolektif tanımlamalarını içselleştirirler ve böylece edinilen toplumsal benliğin inşâsından ya da yeniden üretiminden söz edilebilir. Ki toplumsal dünyaya bakışı içeren ideoloji de kolektif tanımlamalarla ilişki simgesel düşünceden ortaya çıkan bir olgudur (Mardin,1995:117). Toplumsal kurumların yapılanmasına bağlı olarak ve temel düzeyde bir topluluğu bütün hâlde tutma gereksiniminden kaynaklanan koşullara bağlı olarak topluluklar; coğrafî, kültürel, dinî, ulusal ya da ekonomik etkenlere göre değişkenlik gösteren tanımlamalar aracılığıyla kendilerini ve diğerlerini kategorize edebilirler.

Toplumsal gerçekliğin bu kapsamda zihinsel/simgesel olan bu kategorizasyonunda hem öztanım hem de ötekine ilişkin tanım, doğrudan bilme tarzına bağlıdır. Modern öncesi dönemde dünya görüşünü temellendiren bilgiye bağlı olarak toplulukların din ekseninde sınıflandırılmalarına karşın, modernliğin belirli bir aşamasında ortaya çıkan ulus temelli tasnifler bunun örnekleridirler. Avrupa'da tecrübe edilen moderniteyle birlikte insan ve doğa arasındaki münasebeti de kurucu rolü olan bilgi kavrayışının, diğer kategorileştirmelerle beraber toplulukların kendilerine ve diğerlerine yönelik tanımlama ve tasnif biçimlerini de karakterize etmeye başlamıştır. Bu kapsamda dile getirilirse, Rönesans sonrasında bilme tarzının temel saiklerine ve ortaya çıkan hümanizm, rasyonalizm, öznelleşme ve pragmatizmin yönelimlerine bağlı olarak dünyada var olmanın anlamı yanı sıra diğer topluluklara bakış da belirli bir tarihsel kırılma içinde yeniden yapılanmaya başlamıştır demek mümkündür.

Özet biçimde dile getirilirse akla bağlı öznelleşme eğilimine tâbi olarak insanı varoluşun merkezine yerleştirme fikri, beraberinde tarihi ilerleme fikri etrafında okumaya imkân tanımış ve böylece düşünürler topluluklara ilişkin olarak ilkelikten uygarlığa doğru bir gelişme hattının var olduğu sonucuna ulaşarak Avrupa-merkezli bir uygarlık fikrine ulaşmışlardır. Bununla birlikte moderniteyle beraber dünyanın toplumsal kavrayışındaki değişimin en baskın eserinin sekülerleşme olduğu yaygın olarak kabul edilmektedir. Sekülerleşmenin altında yatansa, yukarıda dile getirildiği gibi bilginin, yeni (modern) anlam ve koşullarıdır. Bu konu yukarıda yeterince işlendiği için burada sadece kısaca dile getirirsek modern felsefede bir milat olarak kabul edilen Descartes'ın bilmeye ilişkin sorgulamasında düşünen öznenin kendine ilişkin bilgisine atfedilen kesinliğin neticesinde bilginin bireysel akıldan hareketle tanımlanmaya başlandığı bir süreçtir modernite. Bu süreç, bilginin kaynağı olarak

insan aklını esas alan rasyonalizmin beraberinde değerlerin de yeniden karakterize olmasına ve böylece Avrupa'da din ve Tanrı'yı merkeze alan yaşam dünyasının da yeniden yapılanmasına olanak sağlamıştır.

3.1.1.Sekülerleşme Olarak Modernleşme

Modernliği toplumsal yaşamda giderek artan akılcı, bilimsel, teknolojik ve idari etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılması olarak niteleyen Alain Touraine modernlik fikrinin, toplumun merkezindeki Tanrı'nın yerine bilimi koyduğunu yazarak bu karakteri işâret eder. Modernliğin akılcılaştırma üzerinden okunması, bilginin akli karakterinin öne çıkarılması yanı sıra insan varlığının fayda ve haz sahipliğini de öne çıkardığını vurgulayan Touraine, bu yönden akılcılığı, modernliğin bireysel ve kolektif örgütlenme ilkesi olarak tanımlar (Touraine, 2002:23-24).

Diğer yönde Bauman da varoluşun özünde düzenli bir bütün olduğu şeklindeki tipik modern dünya görüşünün, bu düzenin yasalarını tespit etmenin onu denetim altına almanın bir aracı biçiminde kavrandığını ve böylece doğaya egemen olma, toplumun planlanması ya da tasarlanması gibi çabaları yönlendirdiğini yazar (Bauman, 2003:10). Bu denetimin sağlanabilmesinin koşulu, bilginin yeterliliğidir. Bu değerlendirme, modern bilginin doğrudan akılla ilişkili bir denetim aracı olduğu fikrini de beslemektedir.

Bilimin geleneksel toplumdaki anlamının aksine modern bilimin Tanrı'yı hesaba katmaksızın rasyonel açıklamalar ile insanı anlamlandırma gayreti, bilimsel olarak Darwin'in insan türüne dair evrimsel çıkarımlarından beslenen sosyal darwinci bir kurama ulaşılmasına da kaynaklık etmiştir: Herbert Spencer'ın öncülüğünde genişleyen sosyal darwinizmin ana iddiası da insan bireylerinin ve topluluklarının da evrimsel süreç içerisinde rekabet, seçim ve tekâmüle konu olduğudur. Moderniteyle birlikte inkişaf eden bir dizi olguya bağlı olarak iktisaden güçlenen Avrupa toplumlarının uygarlık söylemini de Avrupa-dışı toplumlarla askerî güç üzerinden tesis ettiği hegemonik ilişki biçiminin sosyal darwinci bu yönü karakterize eder.

Touraine'e göre akılcılığın yanı sıra öznelleşme de modernliğin birbirini tamamlayan iki çehresini var eder: Birbirinin tersi şeyler söyler gibi gözüküp birbirlerini tamamlayan Rönesans ve Reform gibi akılcılık ve öznelleşme de aynı anda ortaya çıkmaktadır. Buna göre insan, hem doğaya ait bir nesne olarak nesnel bilginin

konusu hem de özne ve öznelliktir. Bu itibarla dikkate alınırsa modernlik Descartes'ın cogito'sunun getirmiş olduğu ve giderek yaygınlaşan bir kopuşla imlenebilecektir (Touraine,2003:230-231).

Rönesans'tan itibaren Avrupa'yı antik Yunan tecrübesine bağlayan modern söylem, o dönemdeki kent devletlerindeki toplumsallığı ifade eden civis sözcüğünden hareketle kurduğu civilisation kavramıyla yeni bir dünya görüşü de oluşturmuştur: Sosyal bilimlerin ortaya çıkıp gelişmesi ve Avrupalı antropolog, etnolog ve sosyologların diğer kıtalardaki topluluklar üzerinde yürüttükleri araştırmaların sonuçlarından da beslenen bu dünya görüşüne göre insan toplulukları ilkel doğal durumdan uygarlaşmaya doğru bir toplumsal evrim içerisinde var olmaktadırlar. Tarihin ilerleyişine bağlı olarak Avrupa'da ortaya çıkan moderniteyle birlikte insan toplulukları; teknik, kurumsal, hukukî ve ekonomik olarak evrimin gelinen son aşamasını temsil etmektedirler. Civilisation ya da Türkçede uygarlık veya medeniyet diye kullanılan kavramın ortaya çıkışı da bu bakış açısının söylemini karşılamaktadır.

Uygarlık söyleminin yaslandığı kavrama biçimini daha detaylı incelemek maksadıyla toplumsal gerçekliğin ne olduğunun ve modernitenin buradaki anlamının değerlendirilmesine de ihtiyaç vardır.

3.2.Gerçeklik, Gerçeklik Algısı ve Toplumsal Gerçeklik

Ahmet Cevizci tarafından gerçeklik, felsefî olarak şöyle tanımlanmaktadır:

"En genel anlamı içinde dünyada nesnel bir varoluşa sahip olan varlık, varolanların tümü, varolan şeylerin bütünü; bilinçten, bilen insan zihninden bağımsız olarak varolan her şey" (1999:378).

Bu tanımlamanın toplumsal gerçekliği tam olarak kapsayıp kapsamadığına dair tartışmalar da mevcuttur. Şöyle ki genel anlamda sosyal inşâcılık olarak adlandırılan düşünsel eğilim, gerçekliğin toplumsal olarak inşâ edilip üretilen bir dizi olguya dayandığından hareketle, bireylerin gerçeklik olarak algıladıklarının esasında toplum tarafından biçimlendirilmiş bilme tarzlarının karşılıkları olduğu düşüncesini ifade eder. Ütopik bilincin işlenmek üzere olan ham maddesi olarak da ele aldığımız gerçekliğin, bu belirsizliği açacak biçimde tanımlanması gerekmektedir.

Gerçeklikle ilgili ilk elden akılda tutulması gereken varsayım, bazı şeylerin sadece insan zihni tarafından var kabul edildiği için var olduklarıdır. Burada kastedilen şeyler metafizik ya da gözle görülemez olan inançlara ilişkin şeyler değil; para, mülkiyet, hükümet, evlilik gibi sadece insanlar açısından anlamlı bir varoluşa sahip olan şeylerdir. Bu şeyler tamamen insan türünün zihinsel kategorizasyonu içinde mümkün şeylerdir.

Örneğin Searle açısından bunların insandan bağımsız olarak var olan Everest Dağı'nın zirvesindeki karla aynı statüde var olup olamayacakları sorunu mevcuttur. Buna dayanarak olguların gerçeklik yönünden ikiye bölünmesini önerir: Kurumsal olgular ve kaba olgular. İlki insanların uyuşmasına bağlıdır, var olmaları için insanî kurumların varlığını gerektirirler. Bu anlamıyla varlıkları insan varlığına ya da zihnine veya kurumlarına bağımlıdır; para ismi verilen bir kâğıt parçasının karşılığında ekmek temin edilebilmesi için insanlar tarafından bir ekonomi kurumu içerisinde o kâğıt parçasının uyuşulmuş bir karşılığı olması gerekmektedir. Kaba olgularsa bundan azade olarak vardır; insanlar hiç var olmasaydılar bile Everest Dağı yine var olacaktır ve zirvesinde beyaz, soğuk, katı bir cisim bulunacaktır. İsim de insanî bir kurum olarak dil içerisinde yer alacak ancak isim ile işâret edilen olgu ve isim aynı şey olmadıkları için orası yine dağ olarak ve isimsiz olarak bulunacaktır. Şu hâlde bir şeyin gerçek olarak var olduğuna dair değerlendirmenin yaslanabileceği iki tür nesnellikten söz edilmesi gerekmektedir: Varlıkbilimsel nesnellik ve sadece insanî kurumlara göre var olabilen şeylere ilişkin epistemolojik nesnellik (Searle, 2005:23).

Searle'e göre epistemolojik olarak nesnel ve öznel yüklemeleri şöyle belirlenir: Bir yargı, bakış açısından bağımsız olarak doğru ise nesneldir; "Rembrandt Amsterdam'da yaşadı" gibi. Bu yargı, bir kişinin tutum ve bakış açısından bağımsız olarak doğrudur ve bu onu nesnel kılar. Ancak "Rembrandt, Rubens'ten daha iyi bir sanatçıdır" yargısı, yargının kaynağı ve bakış açısıyla ilgili olduğu için öznel. Bu durumda sadece nesnel yargılardan değil, nesnel olgulardan da bahsetmek gerekir: Rembrandt'ın durumuyla ilgili yargı aynı zamanda nesnel bir olgudur. Bu durumda epistemolojik olarak "nesnellik ve öznellik arasındaki karşıtlık bir derece meselesidir" hükmü mümkündür. Varlıkbilimsel yönden nesnel ve öznel ise Var olmak açısından herhangi bir zihinsel durumdan bağımsız olmakla ilgilidir. Belirli bir özne ile ilişkili olmadan var olmak nesnelliğe, bir özneye göre var olmak ise öznelliğe ait niteliklerdir.

Örneğin acı, belirli bir öznenin duyumsamasına bağlı olarak vardır ama dağların varoluşları öyle değildir. (A.e., s.23).

En genel anlamda Searle'ün yaklaşımını temel alarak hareket ettiğimiz takdirde toplumsal gerçekliği, toplumsal kurumlarla ve insan zihinleriyle ilişkili olarak var olan şeyler yönünden epistemolojik nesnelliğin ve öznenliğin konusu olarak ele almak gerekir. Bu durumda gerçekliği ele almak için bir ikiliğe müracaat etmek gerekmektedir: Ontolojik/varlıkbilimsel/doğal gerçeklik ve epistemolojik/toplumsal/insanî gerçeklik.

Temel düzeyde ontolojik gerçekliğin nesnelliğine karşın epistemolojik gerçekliğin bir bilgi biçimine yaslanması nedeniyle ve tarihsel, toplumsal, kültürel durumlara göre farklılaşabilmesi itibariyle göreceliğinden söz etmek mümkündür. Bunun anlamı, bilginin zihindeki karşılığına göre mevcudiyet hâlinin epistemolojik gerçekliği karakterize edebilmesidir. Fikri vermesi açısından dile getirilirse tarihin belirli bir döneminde doğa olaylarına ilişkin mevcut bilgi, örneğin yıldırım olgusunu Tanrı'nın bir ikazı olarak anlamlı kılıp gerçekliği bu yönde oluştururken, modern dönem açısından meteorolojik bilgi temelinde aynı olgu farklı bir gerçeklik düzleminde vücut bulmaya başlamıştır.

Bu çerçeve içerisinde ele alındığı zaman, modern dönemi karakterize eden bilimsel-nesnel bilgi yaklaşımları, tüm varoluş açısından şeylere değer yükleme anlamında gerçekliğin belirli bir tasarımının ortaya çıkışına karşılık gelir; hümanizm bilgisinin, insan merkezli bir gerçeklik için temel olması gibi. Özetle, epistemolojik ve toplumsal gerçeklik, salt ve mutlak bir şey olarak değil, mevcut bilgi anlayışı ve bilgi tarzına uygun olarak üretilen bilgiler vasıtasıyla yüklenmiş bir değer/anlamlandırma olarak görülebilir.

Modern dönem itibariyle doğal dünya ile insan toplulukları arasında gelişen yeni bir ilişki biçimi olarak yabancılaşmanın bir sonucu olarak görülebilecek **hiper-gerçeklik**ten de söz etme olanağı vardır. Buna göre, sanayileşme ve tekniğe ilişkin ilerleme düzeyine bağlı olarak doğa-kültür ikiliği içerisinde insanın neredeyse bütünüyle kültürel bir evrende var olmaya başlaması söz konusudur. Hiper-gerçeklik ile insanların günlük yaşamın doğadan soyutlanmışlığı nispetinde algı ve bilinç durumu itibariyle gerçekliği bütünüyle zihinsel kurguları inşa eden epistemolojik gerçeklik düzeyinde, imgeler aracılığıyla yaşamaları kast edilmektedir. Böylece hiper-

gerçeklik, zihnin doğal gerçekliğe ait algı nesneleriyle iletişimin kalmaması ya da çok azalmasına bağlı olarak ontolojik gerçekliğin üzerine giydirilmiş bir kılıf veya insana mahsus bir gözlük ile bakış neticesinde duyumsanan gerçekliktir. Gerçekliğin, bir görüntünün temsili ve insanın şeyleri algılamasıyla ilişkisine değinen Shayegan, hiper-gerçekliğin kurgusallığından söz ederken Baudrillard'ın kurgunun muhayyilenin önüne geçişinden söz edişini anar: Hiper-gerçeklik düzleminde hayal gücü de kurgunun kodlarına tâbi olduğu için neredeyse dilin de sınırları kurguya dâhil olmuştur denilebilir (Shayegan, 1991:11-115). Ki onun geleneksel toplumların ayrı bir gerçeklik düzleminde yaşadıkları vurgusu, (A.e., s.34) epistemolojinin farklılığını göstermek açısından ilginçtir.

Özetlersek, gerçeklik sosyal olarak inşâ edildiği için her toplumsal yaşam içinde farklı olarak değerlendirilmektedir. Bu farklılığın temeli, toplumsal dünya içerisinde bilginin niteliğinin farklılığına dayanmaktadır. Bilgi değıştikçe duyumsanan gerçekliğin niteliği de değışmektedir. Fenemonolojik yaklaşımda gösterildiği gibi şeylerin kendinde bir anlamları yoktur ancak onlara kendince bir bütünlük tesis edip dünyayı düzenleme çabası içinde olan insan zihni bir anlam yükler; nihayet anlam, nesnenin kendisinde değil, öznenin onu kavrayışındadır. Gerçeklik de nesnelere atfedilen anlamların düzenlenmesiyle kurulur ve sosyalleşme aracılığıyla yeni nesillere aktarılarak bunun sürdürülebilirliği sağlanır. Şeyler arasındaki ilişkinin aynı kalması hâlinde bile gerçeklik özneler arasında farklı algılanabilir ki bu gerçekliğin bir sabite değil bir algı meselesi olduğunu gösterir. Gerçekliğin dil ve söylem üzerinden inşâsı, bu sebeple onu epistemolojik alanda tartışmayı gerektirir. Bu anlamda gerçekliğin kendiliği diye bir şeyin olmadığı beyan edilmelidir, çünkü gerçeklik sadece kendisine yönelmiş bilinç açısından öyledir.

Modern filozofun reddetmesinin aksine modern öncesinde bilgi nesnesi olan gerçeklik maddî olanla sınırlı değildir ve hatta gerçeklik ruhsal ve aşkın alana aittir. Beş duyuya konu olan nesnel gerçeklik ancak onun bir yansımasıdır. Bu sebeple nesnel gerçekliğe bir varlık atfedilmemektedir, Gazzâlîci ifadeyle onun varlığı yalnızca mecazîdir. Müslüman ya da Hristiyan olması fark etmeksizin geleneksel filozof somut, görülebilir ve algılanabilir olanı, yani duyulara konu olan nesnel gerçeklik kendinde varlığı olmayan, mecazî ve sanalken görülmeyen, algılanamayan, ruhsal ve aşkın olan ise mutlak gerçektir (Aydın, 2015:5).

Gerçekliğin tanım ve tasvirinde merkeze alınan insan aklı ile onunla üretilecek bilgi için yöntem içeren rasyonalizm esas alınarak denilebilir ki uygarlık söylemi modern dönemin bakış açısını karşılamaktadır. Özellikle XIX. yüzyılda fizik ötesini anlamsız bularak gerçeği fiziksel algıya indirgeyen pozitivizmin etkisinde biçimlenen bu bakış açısı, bilginin tanım ve niteliğine bağlı olarak insanın akılla kurduğu ilişkinin sonucunda teknik ve toplumsal düzene dair ortaya koyulan kriterleri belirleyerek insan topluluklarının bir düzeyi olarak uygarlık normunu üretmiştir. Bütünüyle maddî bir çerçevedeki bu normla özdeşleşmek açısından Avrupa toplulukları, sahip oldukları bilimsel ve teknik yeniliklerle toplumsal dünyanın aklî ilkeler ışığında tasarımılanması fikrinin tahakkuku vasıtasıyla ileri toplumlar olarak vasfedilmişlerdir.

Böylece çağın ruhunu da yansıtan uygarlık söylemi ile yukarıda dile getirildiği kapsamda mevcut gerçekliği aşmak ya da onu, doğrusal bir zaman kavrayışı aracılığıyla gelecek açısından siyasal zeminde yeniden tasarımılamak anlamında ütöpik bilinç ile arasındaki ilişkiye eğilmek artık mümkündür.

3.3.Ütöpik Bilinç ve Uygarlık Söyleminin Siyasal İlişkisi

Her şeyden evvel bir söylem olarak inşâ edilen uygarlık, toplumsal dünyaya ilişkin bir kavrama modeli olarak iki temel niteliğe sahiptir. İlk olarak çağın ruhu kapsamında değerlendirilecek yönden uygarlık söylemi modern bir söylemdir. İkinci olaraksa uygarlık söylemi, toplumsal gerçekliği tanımlamada belirli bazı hususları öne çıkararak kavramaya bağlı kurgusal bir söylemdir. Bu ikinci yön itibarıyla uygarlık söylemi, Avrupa'da mevcut duruma ilişkin tarihî bir sürekliliğin unsuru olarak olgusal bir temele değil, gelişme ve ilerleme söylemlerinde olduğu gibi normatif bir temele dayanarak toplumsal gerçekliği, belirli kıstaslar nazarından yeniden bir kalıp içine soktuğu için kurgusal olarak nitelenmektedir.

Amerika kıt'asının bilinirleştiği 1492'de başladığı kabul edilen Rönesans'ın sadece feodaliten kopuş olmayıp aynı zamanda dünyanın kapitalist Avrupa tarafından da fethinin başlangıcı olduğunu yazan Amin, bu vesileyle türeyen bakış açısını şöyle özetler:

“Rönesans dönemi, kendini insanlığın genel tarihi açısından nitel bir kopuş olarak duyuruyorsa, bunun sebebi Avrupalıların dünyanın kendi uygarlıklarınca fethini bu dönemden

itibaren artık gerçekleşebilir bir hedef olarak görmeye başlamalarıdır. Böylece, diğer halkların gerçekten egemenlik altına alınması bir süre daha isteyecek olsa da, Avrupalılar kendilerine neredeyse mutlak bir üstünlük atfediyorlardı. Gezegenimizin ilk gerçek haritalarını yapmaya da bu dönemde başlayacaklardı. Avrupalılar gezegenimizde yaşayan tüm halkları tanıyorlardı ve bu üstünlüğe sahip tek toplum onlardı. Hatta şu ya da bu imparatorluk kendini savunacak askeri olanaklara sahip olsa bile, Avrupalılar, bunlardan daha güçlü askeri imkanları seferber edebileceklerini biliyorlardı. Avrupamerkezcilik de bu yeni bilinçle birlikte o dönemden itibaren doğdu, ama daha önce değil” (Amin, 2007:95).

Daha sonra toplumsal dünyaya ilişkin ortaya atılacak olan uygarlık söylemi, Avrupa’nın kendi yüksek kültürel olgunluğunu imlerken aynı zamanda evrensellik iddiasını da içererek diğer medeniyetleri söz konusu kıstaslara indirgeme eğilimi de içermesi sebebiyle Avrupa-merkezcidir.

Kutluer, antik çağ ve Orta Çağlarda modern anlamıyla mevcut olmayan ilerleme fikrine değinirken onun Avrupa-merkezcilik söyleminden hareketle hem zamansal hem de mekânsal olarak evrensel bir niteliği olmadığını ifade eder:

“Bugün Batı dünyasında sözü edilen ilerleme fikri belli bir uygarlık anlayışından soyutlanmış bir uknumdur. Bu anlayış en güzel biçimde ‘eurocentrism’ yani Avrupa-merkezcilik teriminde ifadesini bulur ve ilerleme denen şey de Batı’nın bugün ulaştığı olduğu noktayı ileri kabul eden varsayımın temelinde yatan inançtır. Sözü edilen ileri noktanın niteliği konusunda söylenecek her şey ilerleme fikrini belirgin biçimde tanımlamamızı gerektirmektedir. Bu tanımlama uygarlığa getirilecek yorumları da beraberinde içerecektir” (Kutluer, 1985:93).

Kutluer’in de ifade ettiği gibi uygarlığın tanımlanmasına ilişkin tutumun, onun yorumlanmasını da içerecek olması nedeniyle inşâ edilen söyleme de etki edeceği ifade edilmelidir. Uygarlığa ilişkin tanımlamada başvuru teknik ilerleme ya da maddî güç gibi kıstaslar etrafında organize edilen kavrama biçimi modern Avrupa düşünce dünyası için bir **idea** biçimini de almıştır:

“Toynbee’lerin Russell’ların Batı’yı bu ideanın yegane bayraktarı olarak sunmaya çalışması, herşeye rağmen iyimser toplum ve tarih felsefelerinin sürekli gündemde

tutulmaya çalışması, bundandır. Yine bu amaçla kaleme alınan ‘ilerleme ideasının tarihi’ türünden kitaplar Batı uygarlığını insanlığın ilerleyişinin teminatı olarak gösterme gayreti içindedirler” (A.e., s.96).

Bu kavrayış, gerçekliği mevcut durum olarak algılama ve onun üzerinden bir yöne doğru hareket etme (ilerleme) nazarından dolayı, uygarlık söyleminin ütopyik bilincin bir nesnesi, üretimi olduğu fikrini vermektedir. Bir idea olarak uygarlık, mevcut toplumsal durumdan hareketle inşâ edilen ideal toplumsal duruma yönelik daha fazla bilgi, teknolojik ilerleme ve maddî güç birikimi vasıtasıyla üretilmiş ve ilerlemeye bağlı olarak gelecekte de mükemmelleşecektir. Maddî ilerlemeyle üretilen uygarlık söyleminin normatif yapısının uygarlığı, dünya ölçeğinde ortaya konulan toplumlar hiyerarşisinde en üst form için hem coğrafi hem de tarihî olarak Avrupa’ya mahsus kılması, Avrupa’daki toplumsal durumu diğer toplumlarca da arzulanması ya da yönelinmesi icap eden bir ideal olarak tasarlar.

Uygarlık söyleminin kendi başına ütopyik bilinçle ilişkisinin gösterilmesi, çalışmamızın temelini oluşturan İslâm medeniyeti kavramının da ütopyik bilinçle ilişkisini açığa çıkaracağı için önem arz etmektedir. Bu sebeple öncelikle ütopyik bilincin değerlendirilmesi yapılacak, müteakiben onun uygarlık söylemiyle ilişkisi gösterilerek mevcudiyetin ve tarihsel durumun modern dönemde kavranılışındaki kurgusal niteliği açıklığa kavuşturulacaktır.

3.3.1.Ütopyik Bilincin Mahiyeti: Genel Değerlendirme ve Kavramsal Çerçeve

Tarih boyunca bireysel düş ve hayâllerin ötesinde başta felsefede ve siyasal alanda olmak üzere toplumsal anlamıyla hayâlî mekân ya da ülkelerden daima söz edilegelinmiştir. Bu tasarımlar en genel tanımlama itibariyle mevcut gerçekliği aşan, idealize edilmiş koşulları ve değerleri muhtevîdir. Tasarımı yapan bireysel ya da kolektif bilincin içinde bulunduğu koşullar ile eğilim ve yönelimlerine bağlı olarak tasarım nesneleri de farklı niteliklerle birbirlerinden ayrılmışlardır. Bu ayrışmaların çeşitlendirdiği farklı bağlamlarda tasarımların ortaya çıkış durumu; ekonomik, dinî, siyasal, kültürel ya da coğrafi olarak insanların umut ettikleri varoluşsal koşulların neler olduğuna dair birer gösterge olarak okunmalarına imkân tanımaktadır. Bu okuma

biçimi, her şeyden önce söz konusu tasarımın ortaya çıktığı toplumsallığın umut ve beklentilerini içermesi yönünden namevcudiyeti (bulunmayanları) sergileyerek görünür kılmaktadır. Bu sebeple bir tasarım nesnesi olarak hayâlî toplumsallığın, mevcut gerçekliği eleştirerek sorunsallaştırdığı nokta-i nazarından bakıldığında tasarımın, gerçeklik ve ideal arasındaki gerilimin ürünü olduğu söylenebilecektir.

Tarihsel olarak Rönesans dönemi düşünürlerinden Thomas More'un “Ütopya” isimli eseri, toplumsal dünyanın hayâlî tasarımları için modern bir örnek olarak değerlendirildiğinden dolayı ütopya kavramı genel anlamıyla söz konusu tasarımların nesnesini nitelemek amacıyla kullanılmaktadır. Ütopyayı tasarlayan zihniyet yapısını imleyen ütöpik bilinç ya da ortaya konulan esere verilen ütöpik tasavvur nesnesi de bu isimden üretilmektedir. Bu anlamda genel olarak ütopya ismi, More'un çalışmasıyla birlikte başlayan edebî bir türün niteliksel olarak benzerleri olan eserlerde gözlemlenen ürünler için de kullanılmaktadır. Bununla birlikte ütopya ismi, sadece moderniteyle birlikte kurgulanmaya başlayan hayâlî ülkeler için kullanılmaktadır. Çünkü ütopya fenomeninin edebî bir tür olarak ortaya çıkışı, Avrupa'nın belirli bir kültürel ve tarihsel dönemine ilişkin bir takım olumsal faktörlerin neticesine bağlıdır (Çörekçioğlu, 2015:19). Bu durum dikkate alınmadığı takdirde modernlik öncesinde ortaya çıkan tasarımların modernlikle beraber gelişen bilgi ve bilme tarzına indirgenmesi sonucu ortaya çıkacaktır ki aynı kapsamda dinsel vaatlerin nesneleri olan Cennet ya da Tanrı'nın Krallığı gibi isimlendirmelerle birlikte ütopya olgusu oldukça genişleyecek ve aşınacaktır.

Bu genişleme ve aşınmanın önüne geçebilmek adına, ütöpik bilincin gerçeklikle ilişkisini temel almak gereğinden hareketle, gerçekliğin değerlendirilmesinde bir farklılaşmanın ortaya çıktığı modern dönem ile modern öncesi arasında bir ayrıma gidilmesi gerekmektedir. Bu ayrım felsefî yönden, öznelleşme olgusuyla belirginleşmekle birlikte sanatsal, kültürel, ekonomik, siyasal alanlarda moderniteye özgün değerlerini kazandıran bir dizi farklılaşma aracılığıyla tespit edilebilmektedir. Söz konusu ayrıma dayalı olarak konumuz itibarıyla Thomas More'un eserini bir milat olarak kabul edip, bilgi sosyolojisinin imkânları aracılığıyla onun modern karakteri ön plana çıkarılarak ütöpik bilincin modern ve modern öncesinde üretilen nesnelerinin nitelikleri yönünden yeniden tasnif edilebilmeleri mümkün olmaktadır.

Bu kapsamda burada ütöpik bilincin tarihsel değerlendirilmesi vasıtasıyla

ütopyalar ile modern öncesi ideal toplum tasavvurları arasında bir ayrıma gidilecektir. Bu ayrımla birlikte, ütopya ve ondan mülhem anti-ütopya, ters ütopya gibi modern kurgular ile modernite öncesinde ortaya çıkan ideal toplum ya da devlet tasarımlarını birbirine bağlayan felsefî ya da düşünsel eğilimi içeren bilinç türü veya anlayış biçimi için de genelleştirme yapabilmek maksadıyla geriye dönük olarak da ütöpik bilinç kavramının kullanılmasının mümkün olabileceği söylenebilir. Burada da ütöpik bilincin kapsamında olarak idealize edilmiş düşünsel toplumsal durum genellemesine başvuracağız ki bu, modern öncesi dönemde gözlenen ideal toplum, devlet model ve tiplerini de modernlik sonrasındaki ütopya türevlerini de kapsayan genel bir kavram olarak kullanılacağı anlamına gelir.

Daha genel bir kavram olması ve ütopyayı da içermesi nedeniyle öncelikle bu bölümde ütöpik bilincin ne olduğu ve sonrasında 3. Bölüm’de bunun bir örneği olarak modern dönemde ortaya çıkmaya başlayan ütopya türünün anlamı irdelenecektir. Bu ayrımın yapılmasından maksat, tıpkı ütopya kavramı gibi modern dönemde ortaya çıkmış olan medeniyet kavramını da bilgi sosyolojisi kapsamında kendi koşullarına benzer koşullar içinde ortaya çıkan ütopya kavramıyla mukayese edebilme ve aralarındaki ilişkiyi ortaya çıkarma imkânı sağlaması içindir. Yani özü itibarıyla medeniyetin de ütopya gibi **idealize edilmiş düşünsel toplumsal durumun** bir nesnesi olup olmadığının sınanması amaçlanmaktadır. Bu sebeple öncelikle ütopya kavramı değil, ideal toplum tasavvurlarının tamamını içeren ütöpik bilinç kavramı ele alınacaktır ki ütopya sonuç olarak bir nesnedir; bir eğilimin, en genel anlamıyla ütöpik bilincin modern tarihsel bir nesnesidir.

3.3.2.Ütöpik Bilincin Tanımlanması

Ütöpik bilinç olarak adlandırılan söz konusu anlayış tarzı ile ne kastedildiğinin anlaşılır bir biçimde ortaya konulabilmesi için ütöpik kelimesinin kaynağı olan **ütopya**dan hareketle bir çerçeve çıkarılması gerekmektedir. Edebî bir tür olarak ütopya, her ne kadar olmayan yeri tasvir eden bir anlatıma sahipse de nihayetinde bir ürün olarak, bir düşünme biçiminin sonucu olarak ortaya çıkmış bir üretim nesnesidir. Bu durumda ütopya olgusunu en geniş anlamda tanımlayabilmek için onun düşünsel bir üretim nesnesi olarak iki ana unsurundan hareket etmek gereği vardır: Bu iki ana unsur, üretici ve ham maddedir. Her toplumsal ürün gibi ütopya da onu ortaya çıkaran,

işleyen bir üretici/faile ihtiyaç duymakta ve ortaya çıkarılması için de başta dil ile dilin kavradığı gerçeklik olmak üzere işlenecek ham maddeye gereksinim duymaktadır. Bu iki ana unsur, her edebî ve düşünsel üründe olduğu gibi ütopyanın da toplumsal, tarihî ve kültürel üretim koşullarınca belirlenmiş olacağı için söz konusu koşulların da değerlendirilmesi gerekmektedir.

İlk olarak "söz konusu ütöpik nesnenin üreticisi kimdir?" sorusuyla üreticiye ve yani ideal bir toplum tasarımı yapan faile, ikinci olaraksa ütöpik nesneyi üretmek için kullanılan düşünsel kaynakların neler olduğunu tanımlamak için ham maddesine eğilinecektir. Bu iki ana unsurun analiz edilerek görünür ve anlaşılır bir hâle getirilmeleri, hem genel olarak ideal toplum tasarımları hem de özel olarak ütopya türevleri için kullanacağımız **ütöpik nesne** kavramının tanımlanabilmesi yanı sıra, bu nesneleri üreten ütöpik bilinç ile ne kastedildiğini de belirginleştirecektir. Şu hâlde, ütöpik bilincin faili ya da modernliğin milat kabul edildiği bir hat üzerinden dile getirirsek modernite öncesinde ortaya çıkan ideal toplum tasavvurları, sonrasında ütopya biçiminde tezahür eden kurgusal toplum tasavvurlarının (ütöpik nesnelerin) üreticilerinin kimler olduğunun ve onları bu tasarımlara yönlendiren motivasyonların neler olduğunun belirlenmesi amacıyla her birinde gözlemlenebilecek ortak koşulların tespit edilmesine geçilebilir.

Buna detaylı olarak eğilebilmek için sorunsalın bütünlüğünü koruyabilmek amacıyla kaba bir tasniflendirmeye hareket etme gereği vardır. Bu sebeple evvela ütöpik bilincin failinin tanımlanabilmesi için bir çıkış noktası olması ve meselenin felsefî zeminini oluşturmak amacıyla Ernst Bloch'tan hareketle ütöpik bilinçle umut kavramı arasındaki bağıntı merkeze alınacaktır. Umut kavramını merkeze almaktaki maksat şudur: Diğer türlerin doğayla ilişkilerine kıyasla insanın doğayı biçimlendirme ve kültür aracılığıyla yapay bir doğa üretme eğilimi, mevcut olan ve mevcut olması gereken arasında yapılan ayrımların insanî olduğu konusunda bir fikir vermektedir. Bloch'un, ütopya olgusunu açıklamakta merkezî bir yer verdiği umut kavramı (Bloch, 2007) hem insan doğasına içkin ontolojik bir ilke hem de insana mahsus transandantal bir yetidir (Çörekçioğlu, 2015:17). Aynı çerçevede ve daha geniş bir kapsamda değerlendirilirse insan, gerçekliği olduğu hâliyle kabul etmekten ziyade onu akıl vasıtasıyla anlamlandırma, yorumlama ve biçimlendirme eğilimi içerisindedir. İnsanın bütün olarak üretim faaliyetlerinin tamamı da özünde bu eğilimden ileri gelmektedir.

İnsanın bu eğilimi, doğal olarak mevcut gerçekliğin yerine ikâme edilebilecek daha iyi koşulların üretilmesine matuftur. Söz konusu koşulların gelecek zamana ilişkin varoluşları da ideal dünya ya da geleceğin tasarlanması anlamında umut fikriyle çakışmaktadır. Netice itibariyle ütöpik bilinci en genel anlamıyla temsil edebilecek olan -salt düşünsel olup yetkin olduğu değerlendirilen model anlamında- ütöpik nesnelerin (ideal toplum tasavvurlarının ve ütopyaların), düşünsel birer nesne olarak insan doğasının mevcut şartlarının ötesinde yer alan, daha iyi bir biçimde var olma imkânı barındıran birer düzen olarak tasavvur edildikleri görülür.

Buradan hareket edildiğinde şu sonuca ulaşmak mümkündür: Ütopya, "olmayan yer" olmakla birlikte var olmamışlığın bütününe işâret etmekten ziyade, var olması istenilen veya var olması için ümit beslenen yerdir. Burada konumuz açısından dikkat çekici olan bir nokta da şudur: Ütöpik bilinç, daha iyi koşullar ihtiva eden bir mekân (-topia) umut etmek ve onu tasarlamak suretiyle, mevcut durumundan memnuniyetsizliğini açığa vurmaı itibariyle zamansal olarak ileri doğru bir düş aracılığıyla failin varoluşunu aşmayı ümit etmesine karşılık gelmektedir. Ütöpik bilinç tarafından mekânın tasarlandığı nesne, aynı zamanda geleceğe dönüktür; yani zamansal karakteri itibariyle onun dikkate alınması gereken bir diğer veçhesi, toplumsal ve düşünsel bir hedef oluşudur. Bu sonuç, aşağıda detaylandırılacağı üzere onu ideoloji kavramıyla ilişkilendirmemiz ve ütöpik bilincin siyasallıkla ilişkisini anlamlandırmamız açısından önemlidir.

Yapılan bu genel değerlendirmenin özeti olarak, ütöpik bilinci en öz bir biçimde, mevcut toplumsal gerçekliğe ilişkin olarak ortaya çıkan memnuniyetsizlik ile daha iyi bir toplumsal düzen aramaya yönelmiş olan bir bilinçlilik hâli veya düşünme biçimi olarak tanımlayabiliriz. Burada ütöpik bilincin toplumsal dünyaya ilişkin olması yönünden, memnun olunmayan ve yeniden üretilmek istenen gerçekliğin toplumsal karakterine dair yapılan vurgu, onun bireysel arayışlar ya da bireysel umut ve hayâllerin ötesinde toplumsal bir yönelime ilişkin olduğunu işâret eder. Böylece, ütöpik bilinci sosyolojik bir nesne olarak inceleyebilmenin, onu toplumsal bir fenomen olarak ele almanın koşulları da açığa çıkar. Toplumsal bir üretim olması gerçeğine bağlı olarak ütöpik bilincin nesnesinin ihtiva ettiği iki temel unsur olan fail (üretici) ve ham madde de bu koşullar altında değerlendirilmeye tâbi olacaklardır. Böylece onu, belirli koşullara bağlılığı itibariyle aynı zamanda tarihsel bir olgu olarak da

tanımlamak mümkün olacaktır. Toplumsal bir olgunun tarihsel olarak açıklanması, söz konusu olgunun varoluşsal konumunun ve karakteristiklerinin, kendi çağcıl öznellikleri içinde belirlenmesini gerektirir. Yani toplumsal bir olgu olarak ütöpik bilincin varoluşunun nedenlerini gösterebilmek amacıyla, onun ortaya çıkmasını sağlayan toplumsal koşulların neler olduğunun aydınlatılmasına ihtiyaç vardır.

Bu ihtiyaç, ütöpik bilinci anlamak için onun ikili bir düzlemde tanımlanmasını gerektirmektedir. Bunlar, kaynak ve hedef düzlemleridir. Kaynak düzlemi itibariyle ütöpik bilincin değerlendirilmesinde, onu gerektiren ve ortaya çıkmasına imkân sağlayan zihinsel koşullar ile bu koşulları belirleyen tarihsel ve toplumsal koşulların neler olduğu dikkate alınacaktır. Bu inceleme bize ütöpik bilincin belirli bir amaçsallık içinde ortaya çıktığını göstermek suretiyle işlevsel değerini de anlamamızı sağlayacaktır. Böylece ütöpik bilincin işlevine ilişkin olarak onun hangi amaca veya toplumsal ihtiyaca cevap verecek şekilde ortaya çıktığını görünür kılacak olan soruların aracılığıyla ütöpik bilincin yönelimini incelememize olanak sağlayacak bir hedef düzlemine erişilebilecektir. Hedef düzlemi itibariyle ütöpik bilincin değerlendirilmesinde, ütöpik bilinç aracılığıyla giderilmek istenen ihtiyacın ve erişilmek istenen amacın ne olduğu esas alınacaktır. Özetle ifade edilirse ütöpik bilincin ortaya çıkışındaki tarihsel ve toplumsal koşulları dikkate alan ve onu toplumsal bir olgu olarak değerlendirmemize olanak sağlayacak olan kaynağı (ham maddesi ve ortaya çıkış sebepleri), bizi onun neyi hedeflediği sorusuna da erıştirmiş olacaktır.

3.3.3.Kaynağı İtibariyle Ütöpik Bilinç

Ütöpik bilincin ortaya çıkışının ana sebebinin insanda bulunan **umut ilkesi** olarak ele alırken kastımız, ütöpik bilincin var olmasının esas ve işlevsel sebebinin toplumsal dünyaya ilişkin olarak "daha iyi bir düzen"in aranması ve arzulanmasıdır.

Cioran bu sebeple sefaleti ütopyacının üzerinde çalıştığı madde, düşünceleri besleyen cevher ve saplantılarının koruyucusu olarak vasfeder:

“Onsuz münhal olurdu; fakat sefalet ütopyacıyı, zengin olup olmamasına bağlı bir biçimde meşgul eder, çeker ya da rahatsız eder; öte yandan, şimdiden kaçış imkânı üzerine bitmek bilmeyen bir meditasyon olan sefalet ütopyacısız da yapamaz; o teorisyene, o gelecek

hayranına ihtiyacı vardır; başka bir yeryüzü takıntısına saplanmadan üzüntüsüne pek tahammül edemez” (Cioran, 2013:82-83).

Bloch’un da kendi çalışması olan “Umut İlkesi”nin konusunun “olmuş günün ötesine dönük umuttan başka bir şey” olmadığını ifade etmesi (Bloch, 2007:29) iki düşünürü yaklaştırmaktadır. Bloch da Cioran gibi geleceğe bakışla, bilinmeyenin geriye dönük değil, ileriye dönük öteki yanının, yeni olanın sorgulanması aracılığıyla en büyük beklenti olan umuda yönelmek düşüncesindedir. Bu yönelimde ele alınabilecek nesne olarak bilinç, mevcut/hâlihazırda olanda, yaşanmış ve hatırlanmakta olanda tanımlanarak onun içinde kuvve hâlinde bulunan **Henüz-Olmamış**’ın bir önceden tasavvur edilişi vardır ki Bloch buna öngörücü tasavvur adını verir. Henüz gerçekleşmemiş olana ilişkin olan öngörücü tasavvurun etkisiyse umudun sahasında mümkündür. Bloch bu noktada umut ve geleceğe ilişkin öngörücü tasavvuru arasındaki ilişkiyi şöyle özetler:

“[U]mut yalnızca duyu olarak, korkunun karşıtı olarak değil (zira korkuyla da öngörücü tasavvurda bulunulabilir), daha esasa dair bir önemle, bilişsel mâhiyette istikamet tayin edici bir edim olarak alınacaktır (bunun da karşıtı, korku değil hatırlamadır)” (Bloch, 2007:30).

Anlaşılaçağı üzere Bloch’a göre umut vasıtasıyla ortaya çıkan öngörücü tasavvur, bilinci mevcut hâlden kuvve durumundaki **Henüz-Olmamış**’a yöneltmektedir. İşte bu noktada geleceğe ilişkin olarak ortaya çıkan umut kökenli yönelimin bilinçteki tasarım ve düşünceleri ütöpik nitelik kazanmaktadır. Bu noktadaki bir incelik, Bloch’a göre bilinci nitelemek için kullanılan mezkur ütöpik nitelik kelimesi, dar ya da genelde düşünöldüğü anlamda bir hayalcilik ya da soyut oyunbozanlık değil, bütünüyle öngörücü tasavvurun kapsamında bir niteliğı kasteder. Yani gündüz düşleri gibi değil de aklî birer tasarım olmaları anlamında ütöpiktir. (A.e., s.29-30).

Bu değerlendirme ile ütöpik bilincin bir ihtiyaçtan hareketle ortaya çıkmış olduğı da zımnen söylenmiş olmaktadır. Bu ihtiyaç ise özünde daha iyi bir durumun beklentisinden ileri gelmektedir. Daha iyi bir düzen aramanın koşulunun, mevcut/hâlihazırda olandan memnuniyetsizlik veya mevcut olanla tatmin olmama hâli

olması, ütöpik bilincin bir diğér vasfını da görünür kılmaktadır. Bloch, ütöpik bilinci niteleyen öngürücü tasavvur ve umut ilkesini bu sebeple birbirine bağlar ve ütöpik bilincin geleceğè ya da ileriye bakışının anlamını şöyle ifade eder:

“Ütöpik bilinç çok uzaklara bakmak ister, fakat netice itibarıyla sırf, Olmakta Olan her şeyin içinde eylediğî ve saklandığî, yaşanmış ânın çok yakınındaki karanlığını delebilmek için ister bunu. Başka deyişle: en yakındaki yakına nüfuz edebilmek için, en kuvvetli dürbüne, bilenmiş ütöpik bilince ihtiyaç vardır. İçinde Kendini-Bulma'nın ve Var-Oluş'un çekirdeğinin de yer aldığî, içinde dünyanın sırrının düğümünün de atılı bulunduğû, en dolaysız dolaysızlık olarak ütöpik bilince” (A.e.,s.31).

Çalışmamız açısından burada temel yönelimimiz, insanî bir durum olan mevcut olandan tatminsizlik hâlinin bilinçte ortaya çıkaracağı felsefî/düşünsel yapılandırma ilkesidir. Tatminsizliğin bilinçte ortaya çıkardığî arayışın, Levitas'ın ütopyaların işlevine yönelik belirlediğî **sosyal ihtiyaç** (Çörekçioğlu, 2015:17) tanımından hareketle anlaşılması da makuldür. Buna göre ütöpik bilincin yapılanması ve onun neticesi olarak ütöpik tasavvurun ortaya çıkışî, halihazırdaki durumdan ve yani maddî/altyapısal bir olumsuzluk hâlinde ileri gelmektir.

Bu durumun, daha iyi bir düzen umudu biçiminde ortaya çıkıp ütöpik bilinçte düşünsel olarak organize edilmesiyle üretilen tasarımların mevcut koşullardaki memnuniyetsizliklerin neler olduğuna bağli olarak biçimlenmiş oldukları da gözlenebilir. Ütopyalarda da gözlemlendiğî üzere bu metinlerin ortaya koydukları tasarımlar, özsel niteliklerinden çok arızî olan konumlarıyla bulunurlar ve yani ütopyalar birer tepki/eleştiri metinleri olarak da ortaya çıkarlar ve aşağıda detaylandırılacağı üzere mevcut gerçekliğin eleştirisi üzerinde yükselirler. Bu yön itibarıyla ütöpik bilincin kaynağı konusunda, maddî toplumsal koşullar ile felsefî üstyapının ilişkiselliğî önem arz etmektedir.

Sosyolog olan Levitas'ın, Bloch'un aksine ütopyacılığî umut ilkesine değil de arzuya dayanarak kavrayışının bir yöntemsel farklılıktan ileri geldiğî söylenebilir. Onun ütopyayı “daha iyi bir varoluşa ve yaşama tarzına duyulan arzu” olarak tanımlamasında mühim olan husus, bu arzunun ontolojik ve evrensel bir karakterde değil, aksine toplumsal bir karakterde ortaya çıkmasıdır. Ona göre ütopya,

toplumsallaşan bir insanın arzu ve istekleriyle bu arzu ve isteklerin karşılanması hususunda dağıtım ve paylaşım meselesiyle, toplumsal bir durumla ilgilidir. Bu mesele itibariyle ütopya bir eleştiri üretme metnidir de (Akt. Çörekçioğlu, 2015:15-17).

Eleştiri üretme arzusunu da içeren ütopya, yukarıda ifade edildiği üzere bu yönüyle tatminsizlik içindeki bir bilinç hâlini gerektirir. Levitas'ın ifadesiyle, ütopyacılığın ön koşulu şudur:

“[S]osyal olarak yapılandırılmış ve deneyimlenmiş ihtiyaç ile sosyal olarak düzenlenmiş ve aktüel olarak elde edilmiş doyum arasındaki dengesizliktir” (Akt. Çörekçioğlu, 2015:16).

Yani ütopyanın var olabilmesi için duyulan bazı toplumsal ihtiyaçların giderilemediği ya da giderilemediği düşünülen bir düzen içinde bulunma gereği vardır. More'un “Ütopya”sı da bu kapsamda dönemin İngiltere'sine yönelik bir ayna tutma ve eleştiri içerir (Kumar, 2005:10).

Tatminsizlik/memnuniyetsizlik içindeki bilincin sonraki süreçlere, geleceğe dair umudu ile geleceğin biçimsel (nasıl?) ve içeriksel (ne ile?) olarak tasarımı ve ortaya çıkan tasarıma dönük arzunun birbirinden bağımsız olarak düşünülmesi uygun görülmediği takdirde bu yaklaşımların aynı meselenin farklı yüzleri olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bu sebeple bu çalışmada ütöpik bilinç, Bloch'un felsefi/ontolojik açıklamasıyla Levitas'ın sosyolojik açıklamalarının beraberce ele alınabilecekleri bir konsept içinde değerlendirilmektedir. Yani ütöpik bilincin değerlendirilmesinde, insan türüne içkin ontolojik bir karakter olarak umut ilkesinin mevcudiyeti yanı sıra umut edilene yönelmenin, toplumsal şartlar altında biçimlenmesinin farklı modeller ürettiği öne alınmaktadır. Toplumsal koşullara bağlı olarak ütöpik modellerin temel olarak modern epistemolojiye göre iki temel tipe ayrıldığı ifade edilebilir. Bu iki tip, modern öncesinde gözlenen ideal toplum tasavvurları ile modern ütopyalardır. Bu iki tip aşağıda değerlendirilecektir.

Özet olarak ifade edilirse mevcut maddî duruma (gerçekliğe) ilişkin veriler ile bilincin gerçeklikle ilişkiselliğinden ortaya çıkan tatminsizlik ve eleştirelliğin yöneldiği **daha iyi bir duruma** dair umut etme ve öngörüler ile bunları gerçekleştirme arzusu, bir kaynak olarak ütöpik bilinci ortaya çıkarmakta ve beslemektedirler. Mevcut

olandaki olumsuz durumu aşmaya yönelmiş bulunması itibariyle sosyal ihtiyaç içerisinde tanımlanabilecek olan ütöpik bilincin, bu noktada siyaset ile aynı kaynaktan neşet ettiğı ifade edilebilir. Siyaset kurumu ve toplumun siyasal yapılanmasının altında Aristoteles'ten beri ifade edilen **sosyal ihtiyaç** işlevinin bulunması, ütöpik bilinç ile siyasal düşüneyi bir araya getirmektedir. Ütöpik bilincin nesneleri olan (modern öncesi) ideal toplum tasavvurları ve (modern) ütopyalar yanı sıra somut bir nesne olarak devlet olgusu da sosyal ihtiyaçların bir sonucu olarak mevcuttur. Ki zaten modern olsun olmasın ütöpik bilincin bütün ürünlerinde -doğrudan isimlendirmeye gidilme bile- toplumsal düzenin organizatörlüğü anlamında bir kurum olarak devlete daima müracaat edilmiştir.

3.3.3.1. Kaynağı İtibariyle Ütöpik Bilincin İki Tipi

Kaynağı itibariyle ütöpik düşünce, her hâlükârda belirli bir mevcudiyet algısı temelinde biçimlenmektedir. Mevcudiyet algısı ise gerçekliğin nasıl değerlendirildiğıyle ilgilidir. Gerçekliğin toplumsal olarak belirli bilgi koşulları ve bilme tarzıyla ilişkisinin değerlendirildiğı yukarıdaki açıklamalar göz önüne alınırsa mevcudiyet algısı ya da gerçekliğin değerlendirilmesi meselesinin bir bilinç hâlini işâret ettiğı söylenebilir. Her bilinç hâli, aynı nesnel olguları farklı biçimlerde değerlendirip farklı anlamlar yükleyerek yorumlayabilmektedir. Bu sebeple herhangi bir bilginin anlamlandırılmasında tarihsel olarak farklılıklar ortaya çıkabilmektedir. Örneğin gök gürültüsü belirli bir tarihsel toplumda tanrıların gazabıyla ilişkilendirilirken başka bir toplumsal durumda meteorolojik olarak açıklanabilmektedir. Bu örnek üzerinden de ifade edilirse bilginin anlamlandırılmasındaki çeşitlilik imkânı, tarihsel olarak gerçeklik kavrayışının da farklılaşabildiğı sonucunu bize göstermektedir.

Böylece ifade edersek ütöpik bilince dair incelememizin bu kısmında, ütöpik bilincin yaslandığı farklılaşan bilinç hâli ve bununla etkileşimdeki epistemolojiye göre gerçeklik kavrayışının farklılığı itibariyle ütöpik bilinç tarihsel olarak iki ayrı tipte görünürleşmektedir. Mevcut gerçekliğe ilişkin algı ve bu algıya göre biçimlenen beklenti, umut ve arzu ütöpik bilinci farklılaştırmaktadır. Bu farklılığın temelinde bulunan bilinç hâline göre bu iki tip, modern öncesi (geleneksel) dönemin epistemolojine dayanan **ideal toplum tasavvuru** ve modern epistemolojiye dayanan

ütopyacılık olarak adlandırılacaktır. Bu ayrım, burada ütöpik bilincin kaynağı yönünden gerekçelendirilmekle birlikte ileride ütöpik bilinci hedef itibariyle açıklamamız içinde de detaylandırılacaktır. Bu vesileyle çalışmamız, modern epistemolojiye dayandığını beyan ettiğimiz **ütopyacılık** fikrinin incelenmesine odaklanacaktır.

Söz konusu ayrımın epistemolojik farklılık üzerine kursak da bu farklılığı yapılandıran akılsallık durumlarının belirleyici bir etken olarak dile getirilmesi gerekir: Bu etkenin temel karakterini, yukarıda izah edildiği üzere modern dönemin öznel akılcılığının aksine geleneksel dünyanın nesnel akılcılığının belirlediği söylenmelidir. Modern öncesi filozofların başvurduğu ideal toplum tasavvurlarını, modern olan ütopyacılıktan ayırma ihtiyacımız, bu farklı akılsallıklarla ilişkili olarak çağcıl/bütüncül ideoloji etrafında biçimlenir; ilki modern öncesi çağın bilme tarzıyla ilişkili nesnel akılsallığına gönderme yaparken ikincisi modern dönem ve sonrasında ortaya çıkan bilme ve düşünme tarzına gönderme yapar.

Bu ayrımı, modern bir üslupla dile getirebilmek amacıyla Horkheimer'ın "Akıl Tutulması" (1998) isimli çalışmasına başvuracağız. Horkheimer akıllı, öznel ve nesnel olarak ayırır. Öznel akıl, **Batı düşüncesi** olarak imlediği toplumsal bir durumun belirtisi olarak son birkaç yüzyılda ortaya çıkmış bir akıl tipidir. Bu düşünce modeline göre akıl, bireysel ve insana mahsus bir olgudur. Bu dönemden önce var olan modele göre ise aksine akıl, sadece bireyin zihninden değil, insanlar arası ilişkilerde, toplumsal kurumlarda ve doğada da mevcut olan bir kuvvettir. Bu sebeple onu nesnel akıl olarak adlandırır. Horkheimer'a göre öznel akıl, amaçların akla uygun olup olmadığı meselesine itibar etmeksizin bir şekilde kabul edilmiş, benimsenmiş amaçlara ulaşabilmek için uygun araçların seçilmesine odaklanmıştır. Bu sebeple modern öznel akıl amaçlarla ve araçlarla ilgilidir. Öznel aklın benimsenmiş amaçlara ve onlara uygun olan araçlara odaklanmış olması faydacı karakteri itibariyle herhangi bir nesnenin kendi başına taşıdığı değerlerle, şeylerinde kendinde amaçlarıyla ilgilenmeyeceği açıktır. Nesnel akıl ise öznenin amaçlarına ulaşmak için kullanacağı bir araç değil, tam aksine özneyi de içine alan bir bütünlükteki uyumla ilgilidir. Bu sebeple nesnel akılsallıkta öznel akıl yadsınmamakta ancak o, evrensel bir rasyonalitenin kısmî, sınırlı bir ifadesinden ibaret sayılmaktadır. Böyle olması nedeniyle de nesnel akılsallık, öznenin bütün içindeki davranışlarını amaçlarla uydurma gayretine değil, yüksek

amaçların gerçekleşmesine odaklanmaktadır. Yani, Horkheimer'in ifadesiyle ağırlık araçlarda değil amaçlarda olmaktadır ve bireysel düşünce ve davranışların ölçütü de yalnızca insan ve amaçlarıyla sınırlanmamakta ve bütünün nesnel yapısında ortaya çıkmaktadır (Horkheimer, 1998:55-56).

Koçak, Horkheimer'in yazılarında bütünlük kavramının düzenleyici bir ilke olarak önemli bir yer tuttuğunu ve bunun, klasik Alman felsefesindeki anlayış (verstand) ve akıl (vernunft) ayırımına bağlı olduğunu ifade eder:

“Descartes'ın özne ile nesneyi kesin olarak birbirinden koparan ikiciliğinin Batı düşüncesi açısından belirleyici bir sonucu olmuştur: akıl, sadece özneye ait bir nitelik sayılmaya başlanmıştır. Nesne ise, düzensiz, karışık bir yığındır. Aklın görevi, bu yığına ayırtmak, sınıflandırmak ve kullanmaktır. Bu, Akıl Tutulması'nda Horkheimer'in 'öznel akıl' adını verdiği anlayıştır. Parçalayıcı, analitik ve biçimseldir; şeylerin dış biçimleriyle, görünüşleriyle ilgilenir ve kopukluklarını temel alır. Ama Kant ve Hegel'de bundan daha yüksek bir kavrayış düzeyi de vardır: akıl. Horkheimer, Hegel'in izinden giderek buna da 'nesnel akıl' adını verir. Nesnel akıl, öz ile görünüş arasında, özne ile nesne arasında parça ile bütün arasında bir bağlantı olduğunu görebilen akıldır. Dünyanın parçalanmış, bölünmüş görüntüsünü daha yüksek bir birlik ideali adına eleştiren de bu akıldır” (Koçak, 1998:40).

Horkheimer'in Platon'un ve Aristoteles'in felsefeleriyle skolastik düşünce ve Alman idealizmi gibi büyük felsefî sistemleri nesnel akıl teorisi içinde tanımlaması (Horkheimer, 1998:56) ve öznel aklın analitik, parçalayıcı ve ikici niteliğini Descartes felsefesiyle izah etmesi (A.e., s.130), öznel akıl açısından bir miladın mevcudiyetini göstermektedir. Mezkûr milat aynı zamanda bizim de atıf yaptığımız modern epistemolojinin ortaya çıkışıyla ilgili olarak ideoloji kavramıyla da ilişkilidir. Koçak, Horkheimer ve Frankfurt Okulu düşünürlerinin ideolojiyi siyasî bir akımın ve bir sınıfın sistematik dünya görüşüne ya da Marksist anlamda hâkim sınıfça belirlenmiş yanlış bilince indirgenmeksizin görünüşle gerçek arasındaki mesafe tanımlamasından söz eder ve bu bilinç içeriğinin normatif olarak doğru ama ampirik olarak yanlış olmasını, nesnel açıdan zorunlu bir yanılsama olarak niteler (Koçak, 1998:41).

Burada Mannheim'dan ödünç alacağımız bütüncül ideoloji kavramı, çağın düşünme biçimlerini belirleyen karakteristiği itibariyle modern epistemolojinin niteliklerini ihtiva etmektedir. Modern çağ itibariyle öznel akılsallıkça belirlenen

modern bütüncül ideoloji, nesnel gerçekliğe ilişkin olarak modern öncesinden farklı bir görünüş tanımlamaktadır. Bu ideolojik görünüşün dayandığı kavramsal gerçeklik düzleminden hareket edildiğinde modern ütöpik bilincin modern öncesinden farklı bir algıya dayanarak özgün bir ideal toplum modeli tasarlaması makul durmaktadır. Buna göre öznel akla tabi modern ideoloji içerisinde gerçekliğin algılanma biçimi, geleneksel toplumsallıktaki algı biçiminden ayrıştığı ölçüde farklı bir gelecek tasarımına ve umuda yönelmiş demektir. Yani her iki dönemin algısal gerçekliklerinin farklılığı, başvurdukları kaynakların farklı olması itibariyle iki tip ütöpik bilinç ortaya koymaktadır. Öz biçimde ifade edilirse her devrin idealize edilmiş toplumsal tasavvurunu içeren ve ütöpik bilinçten kaynaklandığını ileri sürdüğümüz tasavvur tarzı, kendi çağcıl gerçeklik kavrayışına göre biçimlenmekte ve buna göre oluşmaktadır. Modernlikle beraber gelişen epistemolojik farklılaşmadan önceki ideal toplum tasavvurları, milat kabul ettiğimiz modernliğin ütöpyalarından farklı olarak faillerin kendi epistemolojik kavrayışlarıyla kurgulamış oldukları bir gerçeklik modeline göre geliştirilir. Aynı şekilde modernliğe özgü olan ütöpyalar da modern bilgiyle birlikte ortaya çıkan gerçeklik kavrayışının karakteristiğini taşımaktadırlar.

Bu durum, söz konusu ayrımı yapmamızdaki temel gerekçeyi ve dayanağımızı da ortaya koyar: Çalışmamızın merkezini oluşturan temel iddianın, medeniyet kavrayışının modern epistemolojik bir kategoriden ortaya çıktığı ve İslâmcı söylemle paralel olarak öznel akla dayalı ve seküler bir karakter içerdiği yönünde olduğu dikkate alınırsa, mezkur modern olma niteliğini ortaya koyabilmek için modern öncesi ile arasındaki farklılığın ütöpik bilinç düzeyinde de gösterilmesi gerekmektedir. Bu sebeple konumuz olan medeniyet kavramının da tarihsel olarak modern dönemde neşet etmişliği dikkate alınacağı için burada sadece modern dönemi ele alacağız. Ancak modernliğin ne olduğu ya da modern epistemolojinin bu bağlamda ne anlama geldiğini görünür kılabilmek için modern öncesi dönemdeki kavrayışı da kaba bir özet olarak vereceğiz.

Modern dünyanın kurulumunda moderniteyi bir kök-ideoloji olarak isimlendirmek mümkündür. Kök-ideoloji kavramından maksat, toplumsal ve siyasal yapılanmaya ilişkin sistematik fikirleri içeren ideolojilerin modern karakterlerine atıfla, ortaya çıkışlarını mümkün kılan kaynak olarak modern zihinsel yapılanmanın toplumsal dünyayı bütüncül olarak biçimlendirme potansiyelidir. “İdeoloji” başlığı

altında bu konu ayrıca çözümlenecekse de şu belirtilmelidir: Toplumsal yapıya ilişkin olarak siyaset kurumu aracılığıyla ifade edilen sistematik düşünceler olarak ideolojilerin, kitlesellik çağı ya da Aydınlanma fikri etrafında ortaya çıktıkları tespitini yapan (Habermas, Mannheim, Mardin gibi) kimi yazarların bu düşüncelerinden hareketle ideolojileri mümkün kılan ontolojik ve epistemolojik kavrama modeli olarak modern düşünce, kendi başına geleneksel dünyanın düşünme modelinin uzağında yer alır. Bu durumda kök-ideoloji olarak modernitenin birincil etkisi, toplumsal dünyanın kökten dönüşümü yönünde bir talep eşliğinde açığa çıkmıştır denilebilir. Bu talep en alt düzeyde kişisel yani bireylere ait bir taleptir ki modern öncesinde bireylere dünyayı anlama açısından bir şablon veren din ile farklı bir şablon veren modern ideolojiler bu itibarla aynı işlevlere sahiptirler. Mardin, din ve ideolojinin bu ortak yönünü şöyle özetler:

“Kişi katında dindışı kültürü tamamen izah edemeyeceği bir olaylar tortusu olduğuna göre kişi, bunlar için bir başka türden izah arayacaktır. Kendisini izah aramaya sevkeden güdü ise; 1) Çocukluktan kalma, dünya karşısındaki zaaf duygusunun bertaraf edilmesi zorunluluğu, 2) Genel bir ‘anlama’ sistemini herhangi bir köşesini boş bırakmamak, dünyada karşılaştığı bütün olayları anlatabilecek bilişsel (cognitive) bir sisteme sahip olmak istemesidir” (Mardin, 1992:65).

Ancak toplumsal dünyanın kökten değişiminde etkin olan bu talep bireylere ait olmak bakımından ikincil bir öneme sahiptir. Her bireyin ancak içinde bulunduğu toplumsal koşulların neticesine bağlı olarak belirli bir bilme tarzını içselleştirdiği ve buna göre bir bilinç sahibi olduğuna ilişkin yukarıdaki açıklamalarımız üzerinden ifade edersek konu toplumsal ve tarihsel bir içeriğe sahiptir. Yani birey bir anlama sistemine sahip olabilme talebi yönünden içinde yaşadığı toplumsal ve tarihsel duruma tâbidir. Şu hâlde moderniteyle birlikte ortaya çıkan toplumsal dönüşüm, bireylerin sahip oldukları bir talep olmaktan önce ve ondan ziyade temelde toplumsal ve sınıfsal bir karakter arz eder denilebilir. Ki bu sebeple bir kök-ideoloji olarak modernitenin, temelde üretim güçleri ve ticaret ile ilgili olmak bakımından -sonradan burjuva diye anılacak- sermaye birikimi yapan ticaret sınıfının talepleri doğrultusunda, sınıfsal bir nitelikte biçimlendiğini söylemek mümkündür. Ancak bu ideoloji ticaret sınıfının

çıkarları doğrultusunda biçimlenmişse de zamanla tarımsal sınıflar/köylüler ile atölyelerdeki işçiler de dahil tüm üretim güçlerinin, iktidar yapısını (feodaliteyi) aşağıdan değişime zorladığı bir devrim hâlini almıştır ki 1789'da gerçekleşen Fransız Devrimi, bu sürecin kristalize olduğu ânı gösterir. Server Tanilli, Fransa'da kristalize olan bu devrimin sosyo-ekonomik dayanaklarını izah ederken Marx'a müracaatla toplumsal değişimin dinamiklerine dair şöyle yazar:

“Toplumun belli bir gelişme aşamasında, üretici güçler, o zamana değin geliştikleri çerçeve içinde üretim ilişkileriyle çelişme içine girerler. Bu çağını yitirmiş üretim ilişkileri, üretici güçlerin gelişmelerine bir süre yardımcı olduktan sonra, bir engel olup çıkmıştır karşılırlarına. İşte o zaman devrim dönemi gelir” (Tanilli, 1996:9-10).

Tanilli'nin üretici güçlerle üretim ilişkilerinin uyumsuzluğu şeklinde tarif ettiği söz konusu nesnel iktisadî sebep, yalnızca Fransız Devrimi ile ilgili olmayıp Avrupa'da toplumsal yapıdaki köklü değişimlerin modern karakterindeki bir belirleyici konumundadır. İktisadî alana bu suretle yansıyan bilişsel ve onun belirlediği ideolojik değişimse 1789'dan önce özellikle Rönesans döneminde bilgi ve bilim alanlarındaki değişimle ortaya çıkmıştır. Yukarıda Rönesans dönemine ilişkin yeterli değerlendirme yapıldığı için sadece şunu ifade etmekle yetineceğiz: Çalışmamızda moderniteyi epistemolojik devrim üzerinden tanımlamamızın bir dayanağı da epistemolojik farklılaşmanın zaman içinde siyasal ve toplumsal alanı kökten değiştirme gücünü potansiyel olarak içermesi ve bu potansiyelin modernleşme adı altında fiilî nitelik kazanabilmişliğidir.

Bu değişimin kırılma noktası olarak ele alınan Rönesans döneminde Thomas More ile başlayan ütopya yazıcılığının da yukarıda tasvir edilen modern çağın ruhu itibariyle anlamı vardır. Yani “Ütopya” metni, bir kök-ideoloji olarak modernite ile ve onun anlama sistemi içinde mümkün olmuştur. Çünkü “Ütopya” metni insan aklına ya da öznel akla dayanmak suretiyle geleneksel dünyanın (Avrupa açısından Kilise dolayımında) ilahî olarak kavradığı kozmos ile irtibatlı toplumsal düzeni, bir tasarım düzeniyle değiştirilmek istenmektedir.

Çörekçioğlu, tarihsel olarak Rönesans döneminin özgünlüğünü şöyle dile getirir:

“Rönesans, tarihsel ve kültürel koşullar bağlamında –ekonomik yapıdan siyasal yapıya, bilimden dine kadar uzanan geniş bir düzlemde- değerler ve önkabullerin toptan değiştiği bir dönemdi” (Çörekçioğlu, 2015:86).

Bu değişimlerin doğal olarak yoğun ve köklü bir biçimde yaşanacak bir yabancılaşma sürecini de beraberinde getirmiş olduğunu ifade eden Çörekçioğlu’na göre edebî bir tür olarak ütopya yazıcılığının bu dönemde ortaya çıkmasıyla söz konusu yabancılaşma arasındaki ilişki şaşırtıcı değildir. Bu sebeple Suvin’in ütopyanın temelinde yabancılaştırmanın yattığı fikrini aktarır:

“Ütopya insan topluluklarına benzeyen belirli bir topluluğun (a particular quasi-human community) sözel (verbal) yapılandırılmasıdır ki, orada sosyo-politik kurumlar, normlar ve bireysel ilişkiler yazarın toplumunda olandan daha mükemmel bir ilkeye göre düzenlenir. Bu yapılandırma alternatif bir tarihsel hipotezden çıkan bir yabancılaştırmaya dayanır” (Akt. Çörekçioğlu, 2015:77).

Brecht’in yabancılaştırma etkisini, “sosyal olarak koşullanmış bir fenomeni onu kavramamıza engel olan aşinalık damgasından kurtarma” (Akt. Çörekçioğlu, 2015:83) olarak tanımladığı göz önüne alınırsa, Suvin’in modern bilimsel eğilimde kuruculardan olan Galilei’nin izlediği yolu, görüldüğü hâliyle gerçekliğe yabancılaşması olarak tanımlaması anlamlıdır. Galilei’nin, mevcut (geleneksel) bilimsel söyleme şüpheyi yaklaşma ve bu vesileyle doğayı bilindik hâliyle değil de zihindeki yeni bir yapılanmaya bağlı sorular üzerinden sorgulayıp yeni deneyler yapmasının imkânını sağlayan yabancılaşma, alternatif bir hipotezin deney aracılığıyla sınanmasına vesile olmuştur. Ütopyaları bu dolayım içinde bilim-kurgunun bir alt türü olarak yorumlayan Suvin üzerinden söylenirse, ütopyanın bütüncül olarak Rönesans döneminde yaşanan yabancılaşmanın¹ bir sonucu olması doğaldır (Çörekçioğlu,

¹ Burada yabancılaşma olgusu ve bir metinde yabancılaştırma efektine müracaat konusu epistemolojik bir düzeyde ele alınmış olmakla birlikte coğrafi bir yansımasından da söz edilebilecektir. Rönesans döneminde Kopernikçi astronomiyle başlayıp uzak deniz yolculuklarıyla bütünlenen keşiflerin heyecanı, Rönesans insanının içinde yaşadığı kâinatı ve dünyaya yeni boyutlar kazandırmıştır (Urgan,1984:9). Ki ütopyaların anakaradan bağımsız adalarda temsil edilmesinin bununla ilişkili olarak okurun yabancılaştırılmasında bir rol oynadığı ifade edilebilir.

2015:76-91).

Bilim kurgunun, yabancılaştırma ve bilişin karşılıklı etkileşimini gerektiren edebî bir tür olduğunu ve temel biçimsel aracının da hayalî çatı olduğunu (Akt. Çörekçioğlu, 2015:80) yazan Suvin'in yaptığı bu değerlendirmeyi, hem epistemolojiyi kuşatması hem de yabancılaştırma aracılığıyla görünürleşen (modern) bilimsel yönelişin edebî alandaki etkisi bağlamında değerlendirdiğimizde ütopya yazıcılığını **büyüsü bozulmuş dünyanın** ifade araçlarından birisi olarak görmek de mümkün olur. Bununla yalnızca geleneksel dünyada kâinatın öznel akla müracaatla anlaşılma gayretinin bulunmaması gerçeğine gönderme yapmış olmakla kalmıyoruz, ütopya aracılığıyla ortaya konulan mümkünlerin geleneksel insanın mutlakiyete olan bağlılığını bozucu bir etki olarak muhtelif olasılıklar nedeniyle varoluşun tesadüflüğü ihtimalinin de göz özüne alınmaya başladığını ifade ediyoruz. Artık kâinat, Tanrı'nın mutlak iradesi altında, kaderin bir tecellisi olmak zorunluluğunu aşmakta ve aklî olarak açıklanabilir bir dizi yasayla kaim olmaktadır. Bu sebeple mezkûr yabancılaşma, temel olarak dünyanın büyü bozumuna da karşılık gelmektedir ve bu büyü bozumu vasıtasıyla başvurulmuş ütopya üretimi aracılığıyla da ilahî olan düzenin insan aklınca tasarlanabileceği fikri baskınlaşmaktadır. Jung'un dikkat çektiği üzere modern bilimin astronomi yasalarının keşfedilmesiyle başlamış olması da bu yüzden ilginçtir:

“İşin tuhaf yanı bilimin, astronomi yasalarının keşfiyle başlamış olması, yani en uzak yansımalarından geri çekilmeyle başlamış olmasıdır. Evreni etkileyen animizmin dışında kalan ilk adımdı bu. Her adımı bir diğeri izledi [...]. Modern bilimimiz, yansıtmaları ayırt edilemeyecek derecelere indirdi ama gündelik hayatımızda hala yansıtma cirit atıyor...” (Akt. Shyegun, 1991:69).

Daha açık bir ifadeyle dile getirilirse geçerli olan makrokozmosmik tanrısal düzen kavrayışına yabancılaşma aracılığıyla kâinatın inanç sahasındaki belirlenimi, yerini akılla kavranılan bir sistematığa bırakmakta ve bütün mistik açıklama, yeni gerçeklik karşısında dağılıp yok olmaktadır. Çünkü büyü bozumu, her şeyden fazla olarak gerçekliğe ilişkin kavrayışın dönüşmesi açısından ilgi ve dikkat çekicidir. Bu dönüşüm modern devletin biçimlenmesinde, siyaset felsefelerinde ve iktidarın kaynağı ile meşruiyeti konularında yeni bir söylemin karşılığıdır. Burada dikkat çekmek

istediğimiz husus, modern bilim ve rasyonalizm dolayımında toplumsal algının yönünün değişmesidir.

Moderniteyi kök-ideoloji olarak kavrama olanağı veren bu yeni toplumsal algı biçiminin, bilgi ve iktidar tarzlarında ortaya çıkan bir dönüşümle ilgisi bulunmaktadır. Bu ilginin ve doğal olarak ideolojilere kaynaklık eden kök-ideoloji olan modernitenin büyü bozumu biçimindeki anlamının doğrudan kâinatı bilme ve kavramada yeni bir süreç olarak sekülerizmle de ilgisi bulunmaktadır. Bunun daha da anlaşılır kılınması maksadıyla, Habermas'ın, Weber'in modernleşme açıklaması üzerine yazdıklarını özetlemek suretiyle bilgi ve iktidar tarzı arasındaki ilişkinin neticesinde ortaya çıkan dönüşümün Sekülerizmle bütünlenmesi faydalı olacaktır:

Habermas, kurumsal çerçeveye birlikte toplumsal ve varoluşa ilişkin gerçekliğin bütün olarak mitik, dinsel veya metafizik imlemlerinin sorgulanamaz meşrulaştırma zeminine dayandığını ifade ettiği geleneksel toplumlarda, iktidarın kozmolojik yorumlarla meşrulaştırıldığını yazar. Bu meşrulaştırmanın devamlılığı için amaç-rasyonel eylemin alt-sistemlerinin gelişmesinin, kültürel geleneklerin meşrulaştırıcı etkenliğin sınırları içerisinde kalması gerekmektedir. Bu, dinî açıklamaların sağladığı bir devamlılık demektir. Bu sebeple kurumsal çerçevenin üstünlüğü geleneksel biçimin eleştirel çözülmesini engellemektedir. Habermas, kapitalizmin kurumsal çerçevenin bu üstünlüğünü sarsıcı bir üretim tarzı ortaya koyduğunu, kendi düzenlediği ekonomik gelişmeyi kurumsallaştırdığını vurgular ki bunun aracı endüstriyalizmdir. Bu yönden kapitalizmin özgünlüğü, dinî açıklamaya dayalı kurumsal çerçevenin üretici güçlerin baskısı altında yapısal bir dönüşüme uğraması değil, fakat üretici güçlerin gelişim seviyesinin geleneksel kurumsal çerçeve üzerindeki iktidarın kozmolojik yorumlarıyla meşrulaştırılma biçimini sorgulamaya yol açmasıdır. Geleneksel dünyada dil yoluyla ortaya konulan iletişimsel eyleme bağlı rasyonellik, araçsal ve stratejik eyleme bağlı bir amaç-arac ilişkileri rasyonelliğiyle karşılaşır ki bu, iktidarın meşrulaştırılmasında kullanılan dilin çöküşü anlamına gelir. Kapitalizm böylece iktidar için meşrulaştırmayı dinsel dünyanın simge evreninden çıkarıp toplumsal çatışma alanına aktarır. Böylece malların takas edilebildikleri ve kişilerin kendi iş güçlerini takas edebildikleri âdil bir pazar düzenine bağlı olarak politik ilişki de bir üretim ilişkisi içinde, takas toplumunun pazarının rasyonelliği içinde meşrulaştırabilir hâle gelir. Kapitalist üretim tarzında “amaç-rasyonel eylemin

alt sistemlerini süreklileştiren bir ekonomik mekanizmanın” varlığı ile “bu ilerleyen alt-sistemlerin rasyonellik taleplerine uyum sağlayabileceği bir ekonomik meşrulaştırmanın oluşturulmasına” hizmet edecek bir iktidar sistemi bütüncüdür. Bu sebeple aşağıdan gelen rasyonelleştirme, üretim güçlerinin talepleri doğrultusunda bir kurumsallaşmayı gerekli kılmış ve böylelikle geleneksel ilişkiler de gittikçe artan bir şekilde araçsal ya da stratejik rasyonelliğin koşullarına tâbi kılınmışlardır. Ortaya çıkan kurumsallaşma; ulaşım ağı, haberleşme ve iletişim, özel hukuk ilişkisi kurumları ve finans yönetiminden yola çıkarak devlet bürokrasisini yapılandırmıştır. Bu açıklama, Habermas’a göre modernleşme baskısı altındaki bir toplumun alt yapısının biçimlenmesini ifade eder. Aşağıdan gelen rasyonelleştirme baskısı yukarıdan gelen rasyonelleştirmeyi zorlar ve böylelikle iktidarı meşrulaştırıcı kültürel gelenekler, kâinat yorumları kurumsallaşan yeni değerler karşısında çözülürler. Sonuç olarak dinî yorum da geriye itildiğinde ortaya çıkan sekülerleşmedir (Habermas, 1993:40-49).

Toplumsal alanlar ve bireylerin yaşamlarının akılcı, öngörülebilir ve hesaplanabilir olması, iktisadî akılsallığı gerektirmekle Tanrı-merkezli açıklamayı gereksizleştirmektedir (büyü bozumu). Gorz, Weber’in kapitalizmin kültürel kökleşmesine verdiği önemi burada görür: Ona göre bu kökleşme, iktisadî, idarî, bilimsel ve sanatsal alanları farklılaştırıp karmaşıklatacak; politik ve hukuksal alanı mutlakiyetçi devlet keyfilikinden uzaklaştırarak akılcılaştıracaktır (Gorz, 1995:47).

Açıktır ki sekülerleşmeyi de gerektiren kapitalist kurumsallaşma, aynı zamanda faaliyet alanlarını akılcılaştırırken bu süreç, modern bilimle bütünlüklü olarak ideolojilerin de ortaya çıkışını gerektirmiştir. Habermas bilim ve ideoloji ilişkisi üzerine şöyle yazar:

“Kırılmanlaşmış meşrulaştırmaların yerine, bir yandan geleneksel dünya yorumlarının dogmatikliğinin eleştirisinden doğan ve bilimsel karakter iddiasını taşıyan, fakat diğer yandan meşrulaştırma işlevlerini koruyan ve böylelikle edimsel güç ilişkilerini analizden ve kamu bilincinden uzaklaştıran yenileri geçirilmiştir. Daha dar anlamda ideolojiler ancak böylelikle oluşmuşlardır: modern bilim iddiasıyla ortaya çıkarak ve kendilerini ideoloji eleştirisinde haklılaştırarak geleneksel iktidar meşrulaştırmalarının yerine geçmişlerdir. İdeolojiler, ideoloji eleştirisi ile aynı kökene sahiptirler. Bu anlamda burjuva öncesi 'İdeoloji'ler var olamaz” (Habermas, 1993:49).

Habermas, ideolojilerin ortaya çıkışındaki modern bilimin işlevselliğini, modernleşme için sınırlı ve dolaylı olarak görse de yeni fiziğin felsefî imleminin doğayı ve toplumu yorumlarken doğa bilimlerini tamamlayıcı bir biçimde olduğunu belirtir. XVII. Yüzyıldan itibaren klasik doğal hukuk yeniden inşâ edilmiş ve eski meşrulaştırma biçimlerini yıkıcı burjuva devrimlerinin temelini oluşturmuştur (A.e., s.49).

Modern öncesi toplumsal dünyanın büyüü bozulmamış kavrayış modeli içerisinde nesnel akla dayalı olarak ortaya konulan ideal toplum tasavvurları ile içinde yaşanılan kâinata dair öznel akılca tespit edilebilen bir düzen ve bir takım yasaları dikkate alarak ortaya konulan ütopyacılık bu noktada ayrıışmaktadır. Beslendikleri kaynak olan gerçekliğin nasıl değerlendirildiğine tâbi mevcudiyet algısı veya kâinata bakış tarzı bu ayrıışmaya sebep olmaktadır. Şu hâlde ütopyacılığın modern bir olgu olan ideoloji ile ilişkisi, ideolojinin geleneksel dünyada dinin sağladığı anlama imkânının yerini alması dolayımındadır denilebilir. Yani modern dünyada dinî anlama tarzının yerini alan ideoloji olmaksızın ütopyacılık da ortaya çıkamayacaktı. Modern öncesi dönemle modern dönem arasındaki sözü edilen farklılığı izhar etmek yönünden More'un “Ütopya” adlı eserinin bilgi, gerçeklik ve gerçekliğin aşılması amacındaki tasarımcılığı şeklinde üç yönden anlamının ortaya çıkarılıp bir örnek olarak ele alınmasına ihtiyaç vardır. Bu örnek sayesinde gerçekliğe ilişkin bilgi ve algıyı bir üretim nesnesi olan ütopik tasavvurun ham maddesi şeklinde tanımlamamız kolaylaşacaktır. Böylece toplumsal bir üretim olarak değerlendirdiğimiz ütopik tasavvur nesnesi bir üretim süreci içinde anlamlandırılabilir ve bu nesne, tıpkı edebiyat eserinin toplumsal koşullar içerisinde anlamlandırılması gibi anlamlandırılabilir.

Bunun için şu yöntem izlenecektir: Rönesans döneminde ortaya çıkan “Ütopya”nın modern epistemolojiyle ilişkisi açılırken onunla mukayese etmek maksadıyla modern öncesi dönemin ütopik nesneleri de kendi epistemolojik bağlamı içinde değerlendirilecek ve gösterilecektir.

Modern ütopya, modern felsefe ve bilgiyle uyumlu olarak -kaynağı itibarıyla gerçekliği öznel rasyonalite dolayımında tanımlayarak kurulmaktadır. Bunu belirginleştirmek amacıyla çağın ruhu kavramı üzerinden dile getirirsek, ütopyacılık

modern çağın ruhuyla uyumludur. Geleneksel epistemolojik evrenden modern epistemolojik evrene doğru toplumsal gerçekliğin kavranılışının geçirdiği değişimin ana hatları şöyle özetlenebilir: Tüm varoluş ile birlikte toplumsal dünya da kategorileştirmeler aracılığıyla bilinmektedir. Şeylerin kategorize edilme tarzı, modern akılsallık ve bilgi aracılığıyla terk edilerek geleneksel dünyanın din/Tanrı-merkezli açıklama biçimi yerini seküler ve akıl/insan-merkezlilik itibariyle öznelliği esas alan bir açıklama modeli inşâ edilmiştir. Yeni (modernus) açıklama modeli içinde inkişaf eden “Ütopya” da buradan beslenmekte olduğu için, bu eserin üretiminin amacının veya hedefinin de rasyonalite ve öznellik ile ilişkili olduğunu söylemek imkânı vardır. Modern öncesi dönemde gözlenen ütöpik bilinç ile farklı bir bilme tarzına dayanan modern ütöpik bilincin kaynaklar itibariyle gerçekliği farklı algılamaları söz konusudur. Buna bağlı olarak da varoluşa ilişkin farklı bir yorumlama, izah çerçeveleri oluşturmaları, bu iki tip ütöpik bilincin farklı hedeflere yönelmeleri veya farklı amaçlara binaen ortaya konulmaları sonucunu kendiliğinden getirmektedir.

Bu farklılığı gösterebilmek için ilk olarak, çalışmamızın başında dikkate alacağımızı ifade ettiğimiz modernitenin üç ayırıcı vasfı üzerinden hareket edilecektir. Yaklaşık olarak Rönesans döneminde belirginleşen ve ontolojik izah ile epistemolojik dayanakların farklılığı itibariyle modern dönemi geleneksel dönemden ayıran bu üç vasfı şunlardır: a. Modernliğin rasyonalitesi (Öznel akılsallık), b. Öznelleşme ve insan-merkezlilik fikri, c. Sekülerleşme.

Birbirleriyle bir tamamlayıcılık ilişkisi içinde görülen bu üç özgün vasfı, yukarıda izahatı yapılmış olmakla birlikte ütopyacılık dolayımında kısaca şöyle özetlenebilir:

3.3.3.1.1. Modernliğin Rasyonalitesi

Bilginin nesnel akıldan ya da daha yüksek bir irade olan Tanrı’dan kaynaklandığı ve bireyin bilgiye ancak Tanrı’ya yönelmek suretiyle erişebileceği geleneksel bilgi anlayışının aksine, modern dönemde bilginin insan bireyinin aklında olduğu ve doğanın gözlemlenmesi suretiyle üretilebileceği fikri hâkimdir. Bu bilgi anlayışı içinde özne olarak insan, gerçeği kendi aklına başvurarak bilebilirdir. Bu, aklın insana mahsus doğası vurgusunu içerdiği için rasyonalizmin insan-merkezli bir açıklama modeli olduğu anlamına da gelmektedir. Rasyonalizm aracılığıyla insan, başta kendi hayatı

olmak üzere doğa üzerinde de hâkim olabilecek ve aynı zamanda doğanın yasalarını keşfedebildiği için toplumsal hayatı da yine öznel akla müracaat ederek düzenleyebilecektir.

Bu anlamda, ütopyacılık olarak görünürleşen modern ütöpik bilincin insan aklından hareketle bir takım tasarımlara yöneldiği gözlemlenebilmektir. Her şeyden önce More'un "Ütopya"sı bir eleştiri metni olmak bakımından toplumsal dünyaya yönelmiş olmakla birlikte Chambers'ın ifadesiyle "Hristiyan dünyaya tamamen zıt bir dünya" tasarımıdır: More, yaşadığı dönemdeki toplumsal bozuklardan hareket ederek çağdaşlarına dini merkeze almadan kurulabilecek bir düzen önerisi sunmaktadır (Akt. Atayman, 2014:13). Burada kastedilen "Ütopya"da dinin mevcut olmadığı değildir. Din ve inanç mevcuttur ancak, geleneksel dünyada dinin önemi, insanlara varoluşa ve hayata dair bir açıklama modeli sunmasıdır ve dinî söylem, epistemolojik bir çerçeve sağlayarak tüm varoluşla beraber insan bireyinin hayatını da bu çerçeve içinde **anlamli** kılar. Oysa "Ütopya"da din, sadece kişilerin vicdanî bir temayülüne karşılık gelip toplumsal düzenin yapılanmasında herhangi bir etkinlik taşımamaktadır. Ki dinsel hoşgörünün mevcudiyeti, sosyolojik ve antropolojik kapsamda insanların farklı açıklama modellerini benimsemeleri demektir. Bu, ortak yaşam anlamında geleneksel toplumsallıktaki kültürün uzağında bir anlam taşır.

Sekülerleşme konusunda bu hususa yine değinilecekse de şu ifade edilmelidir ki More'un "Ütopya"sı, toplumsal düzeni belirleyecek olan bilginin kaynağı konusunda dine ya da Tanrı'ya referans vermemekte, bilakis insan aklı aracılığıyla tespit edilebilecek ve gerektiğinde yenilenebilecek bir yasa üzerine inşâ edilmektedir. Atayman da metin içerisinde toplumsal düzen için başvurulduğu gözlenen **doğal akıl** ile tamamen Hristiyanlık inancı dışında bir akıldan söz edildiğini ifade eder (A.e., s.15). Ki metin içerisinde sıkça rastlanan **doğa kuralı** ifadesi de zaten doğada var olduğuna ilişkin insan aklınca tespit edilmiş düzenlilik yasalarını kasteder. Bu düzenlilik yasaları fikrinin kendisi de modern bir düşünceden ibarettir. Nihayetinde geleneksel toplumsal açıklamada kâinattaki her şey kadir-i mutlak olan Tanrı'nın iradesine tâbidir ve bu da mucizevî olaylar yanı sıra sıradan bir olguya olan inancın akılla açıklanabilir olmasına ihtiyaç duyulmasının önünde bir engeldir.

Buna karşın, örnek olarak ele alacağımız "Devlet" adlı eserinde Platon'un **doğal akıldan** ziyade doğa ile özdeş olan bir akıldan (nous) söz ettiği görülür: Platon'dan

önce antik Yunan felsefesi içinde varoluşu olduğu hâline sokan bir düzenleyici ilke anlamında kullanılan nous ismi, aynı zamanda geçmiş, şimdiyi ve geleceği de kuşatmış bir akıllı imler. Platon felsefesinde işlevi ideaları bilmek ve ruhun diğer kısımlarını yönetmek olarak belirlenen nous, hem kozmik olmak yönünden tanrısal hem de insan ruhlarına içkindir. Nous, varoluşa form vererek her şeyi yönetir ve onun göklerde yansıtılan devr-i daimi insan için de ahlâkî bir paradigma oluşturmaktadır. Ahlâkî paradigma olarak insanda içkin olan nous (akıl), insanın doğru hareket etmesi ve erdemli yaşaması için gereklidir ki bu vesileyle nous aracılığıyla ruh, ideaları algılayıp kavrayabilecektir (Peters, 2004:245-248).

Aynı kavram (nous/akıl), Aristoteles felsefesinde de hareket ettirici, yani varoluşun var olma ve hareketini sağlayan ilke (etkin neden)'dir. Madde ve madde-olmayan ayrılığı sebebiyle Aristoteles, bilgiyi formu bakımından bir başka şey hâline gelmek olarak tanımlar ve buna göre madde de üzerinde tâbi olduğu bir şeyin olmaması ve ilk neden olması bakımından Tanrı'yla özdeş olan nous'un düşünme konusu (noesis) ya da ilmî sureti olmaktadır. Madde, Tanrı'nın ilmindeki bir suretten ibaret olmak bakımından kendi kendini düşünen Tanrı'nın noesisi (düşünme konusu), kuvveden fiile geçmiş olur ve bu düşünülür olan formu duyulur görünüşü içinde bilmek demektir (A.e., s.248). Bu bağlamda ifade edilirse doğa (phûsis/fizik) da doğrudan -bu bilmenin konu olmak bakımından- nous'tan bağımsız değil, hatta onunla özdeştir. Plotinos felsefesi üzerinden dile getirilirse Nous, İlk ilke ya da Bir'in energeia'sı veya Logos'udur ve bununla kast edilen Nous'un, Bir'in mutlak hâlinden çokluğa taşmasının tipi olduğudur. Kozmik olan nous'un insandaki akletme gücüne bağlanması da böyle, tek olan Tanrı'dan çokluk hâlindeki insana doğru gerçekleşir (A.e., 254). Nihayetinde Platon'un "Devlet"i, tanrısal düzendeki makrokozmetik sistemin mikrokozmetik bir yansımasıdır; yapıları, yasaları ve kurumları ilahî ahengi yeniden üretir (Kumar, 2005:26).

Horkheimer'in nesnel akıl olarak da adlandırdığı bu akıl tipi, bilgiyi doğanın gözlemlenmesinden almadığı için insanî akla indirgenemez ya da onunla sınırlanamazdır. Horkheimer'in ifade ettiği üzere Platon ve Aristoteles'in felsefeleri, skolastik düşünce ve Alman idealizmi gibi felsefelerin üzerine kurulu olduğu bu akıl (kozmetik nous) kuramı, insan ve onun amaçları yanı sıra bütün varoluşu kuşatıcıdır. Bu yönüyle hiyerarşik olarak varoluşa içkin bir nitelikte mevcut olduğu için insan

hayatının da akla uygunluk derecesini gösteren, onun söz konusu varoluşsal bütünlükle uyumluluğudur (Horkheimer, 1998:56). Bu noktada, Horkheimer’ın nesnel akıl diye söz ettiği modern öncesi (geleneksel) rasyonalitenin varoluşa ve doğaya uyumu merkezî bir önem içerirken modern öznel akılda zikredilen uyumun yerini fayda ögesi almıştır. Aklın bu kullanımında fayda, öznellik itibariyle bir gereklilik arz eder ki pragmatizmin rasyonalizmle bütünlüğü de buradan ileri gelir.

Bilginin kaynağı yanı sıra yasanın kaynağı da Platon ve modern öncesi yazarlar için nesnel akıl aracılığıyla müracaat edilecek olan Tanrı’dır. More’un “Ütopya”sının aksine Platon’da yasa için doğanın gözlemine gerek yoktur. Zira doğa, akıl ve yasa ile zaten özdeştir. Bu sebeple şöyle yazar:

“[B]ir tanrının değil, bir ölümünün yönettiği ne kadar devlet varsa, insanlara felaketten ve acılardan kurtuluş yoktur; ama gene bu öyküye göre, her türlü çareye başvurup Kronos çağında olduğu söylenen yaşamı örnek almalıyız ve içimizde ölümsüz ne varsa, toplumsal ve kişisel yaşamımızda buna uyarak, aklın bu paylaşımına 'yasa' adını verip evlerimizi ve kentlerimizi yönetmeliyiz" (Platon, 2007:171).

Nomos (Yasalar)’un felsefî alana girişinin M.Ö. V. yüzyılda gerçekleştiğini yazan Peters’in belirttiği üzere bu durum, doğa (phûsis/fizik) kavrayışının fiziksel alandan etik alana kaymasının ardından gerçekleşmiştir (Peters, 2004:244). Doğa, içsel/etik yasalara tâbidir. Ki benzer bir biçimde Aristoteles de yasaların içsel olduklarını ve insanları erdemli olmaya zorlamak maksadı taşıdıklarını belirtir (Aristoteles, 1997:219-222).

Vernant, antik Yunan’da ilahî olan ve dünyevî olan arasında bir karşıtlık, net bir kopuş olmadığı gibi doğaüstü ile doğal arasında da bir kopuş olmadığını ifade eder ve böyle bir dinde bireyin merkezî bir rol oynamadığını yazar: Birey, külte kendi ruhunun kurtuluşunu amaçlayan tek mahlûk sıfatıyla kişisel olarak katılmamakta, toplumsal konumunun ona yüklediği rol ile orada bulunmaktadır (Vernant, 2016:11-12). Bu değerlendirme de dinle bütünlüklü olan siyasetin ve yasaların insanı akıl sahibi birey olarak değil, toplumsal olarak kavradığını göstermektedir.

3.3.3.1.2.Öznelleşme ve İnsan-Merkezlilik Fikri

Vernant'ın eski Yunan toplumsallığına ilişkin olarak “dinî olan siyasete tesir etmiştir demek aynı zamanda dinî olanın kendisinin de siyasete bağlı olduğunu kabul etmek anlamına gelir” (A.e., s.14-15) ifadesi, geleneksel toplumsallıktaki din ve siyasetin bütünlüğünün bir numunesidir. Bu bütünlük siyaseti biçimlendirmede ve meşrulaştırmada dine referans verilmesi demektir.

Yasalar için merkez olarak insan aklının değil de **ölümsüzlük** ile vafedilen Tanrı'nın referans kabul edilmesi, Platon tarafından her şeyin ölçütü olarak insan değil Tanrı'nın zikredilmesi (Platon, 2007:173) rasyonalizm yanı sıra ondan neşet eden öznelleşme fikrine de yabancılığı görünür kılmaktadır. Horkheimer'ın evrensel rasyonalite dediği nesnel akıl ile insan varoluşunu uyumluluk kanalıyla uzlaştırma gayreti itibarıyla Platon'un Yasa'yı (Nomi) doğanın kendisi kabul etmesi nedeniyle erdemi ön plana çıkaran bir tutum içinde olduğu görülür. Yasa insana mutlu olmanın imkânını sağlar. Ancak bu mutluluk bireysel haz ve faydaya bağlı değil, erdem ve ilahî nizama ilişkindir. Ki Platon, haz ve tutkuya düşkün ve bunlara aç-gözlülükle saldıran bir insanı, grubu veya yönetimi iyileşmez, sonu gelmez bir hastalıkla betimleyerek, onların yasaları hiçe sayacaklarını ve hiçbir kurtuluşlarının bulunmadığını vurgular (A.e., s.171).

Bu durum, öznellik ve insan-merkezlilik fikrinin tamamen dışında bir kavrayışı işâret etmektedir:

"Platon, Devlet adlı yapıtında, nesnel akla göre yaşayan insanın aynı zamanda başarılı ve mutlu bir hayat süreceğini de kanıtlamaya çalışır. Nesnel akıl kuramının odak noktası, davranışlarla amaçların birbirine uydurulması değil, bugün bize oldukça mitolojik görünebilecek bazı kavramlardır: sözelimi, en büyük iyilik, insanın kaderi ve en yüksek amaçların gerçekleşme biçimi gibi düşünceler" (Horkheimer, 1998:56).

Modern dünyada insan aklının doğayı ve toplumsal dünyayı organize edebileceği düşüncesine imkân sağlayan bilgilerin bireysel olarak edinilebileceği inancı, özne olarak insanın kendi hayatını da düzenleyebileceği ve yaşamını kendi kararları doğrultusunda biçimlendirebileceği inancını da geliştirir. Geleneksel dünyanın merkezinde yer alan kadir-i mutlak Tanrı fikri ile onun insana yüklediği kaderi, rasyonalizm içinde bir karşılığı bulunmamaktadır. Modern inanışta insan, hem

birey olarak hem de doğadaki bir tür olarak kendi kaderini yaratabilecek bilgileri edinebilirse hem kendi hayatına hem de doğaya hükmedebilecektir. Öznelleşme fikri bu anlamda hem tür olarak insanın varoluşu açıklamada merkezde yer aldığı, tüm doğanın ona göre kavranıldığı bir düşünceye hem de tek tek bireylerin kendi çabaları ve amaçları doğrultusunda doğru hayatı yaşayabilecekleri düşüncesini beslemektedir. Böylece insan, nesnel akılca belirlenmiş bir yönde ilerlemek yerine, kendi belirlediği öncelikler ve hedeflere göre hayatını anlamlı kılacaktır.

3.3.3.1.3.Sekülerleşme

Her üç yön de farklı düzeylerde karşılıklıklar içerseler de rasyonalizmin bilim aracılığıyla ağırlıklı olarak kâinatı açıklama modeli sağlaması, öznelleşmenin ağırlıklı olarak insan türü ve insan bireyini açıklama modeli sağlaması gibi sekülerleşmenin de ağırlıklı olarak toplumsal dünyayı açıklama modeli sağlamasından bahsedilebilir. Bu bütünlüklü ilişki içerisinde sekülerleşme bilim ve varoluşu açıklama ve bireysel hayatı düzenlemedeki etkinliği yanı sıra özellikle toplumsal dünya ve siyaset kurumu üzerinde baskınlaşmıştır. Sekülerleşme, modern dünyada tüm kavrama modelinin merkezinde yer alarak varoluşu Tanrı'ya gereksinim duymadan insan aklıyla açıklayarak toplumsal dünyayı biçimlendiren kurumların yeniden karakterize edilmesinde rol oynamıştır. Bu, Yasa'nın akla indirgenmesi anlamına gelir. Böylece yalnızca siyasal düzen değil, ekonomi, ahlâk, eğitim gibi kurumlar da sekülerleşme aracılığıyla insan aklınca belirlenmiş yasalar çerçevesinde yeniden izah edilmişlerdir. Bu bağlamda, More'un "Ütopya"sının düzen için başvurduğu doğal akıl kavramı, ifade edildiği üzere eserin ortaya çıktığı tarihsel koşullar içerisinde özelde Hristiyanlığın geneldeyse din olgusunun toplumsal yapıdan dışlanmasına karşılık gelmektedir.

Bu üç vasıf itibarıyla modern toplumsal düşüncenin ilerleme, gelişme, refah ve kalkınma gibi amaçlarının mevcudiyeti, ütopya yazıcılığını da belirlemiş ve genel anlamda ütopyalar, mevcut yetersizliklere ilişkin memnuniyetsizliklerden hareketle daha iyi bir yaşama duyulan umut ve arzuyu dile getirmiştir. Şu hâlde yukarıda dile getirdiğimiz **umut ilkesi** kapsamında ütopyacılığın temel motivasyonun toplumsal durumun iyileştirilmesi olduğu söylenebilir.

Bu yönden modern öncesine kısaca değinilirse; antik Yunan'da Platon'un ve müteakiben İslâm felsefesinde Farabî'nin yazdıklarından hareketle ideal toplum

tasavvurlarının temel motivasyonlarının erdemlerin öğrenilmesi ve doğru yaşamakla elde edilecek mutluluk ve ölümden sonra yeni yaşamın iyi olması gibi ahlâkî, dinî ve sonra toplumsal maksatlara müteveccih oldukları değerlendirilebilecektir. İslâm siyaset felsefesi üzerine yazan Rosenthal, hükümet etme sanatı olarak anılabilecek ülke yönetimi konusunda yazılan siyasetname yazarları ile felasifenin (başta Fârâbî, İbn Sina, İbn Rüşd ve İbn Bâce olmak üzere Müslüman filozofların) yaklaşım, yöntem ve amaç olarak farklı olduklarına değinmiştir (Rosenthal, 1996:164). Rosenthal'e göre siyasetname yazarlarıyla felasife arasındaki bu farklılığın esası, toplumsal durumu yapılandıracak olan yasaların kaynağına ilişkin kelamcılarla filozoflar arasındaki uyumsuzluktur. Filozoflar açısından vahiy ve akıl arasındaki problem siyaset felsefesi alanında uzlaşma kavuşmaktadır; filozofların başvurduğu ve nesnel aklın bir ifadesi olan faal akıl, nebevî bilme aracı olarak yasakoyucu nebiye mahsustur ve onun getirdiği bilgi vahiy suretinde ortaya çıktığı için yasalar da vahyî ve yani şer'î bir nitelik taşıyarak siyaseti biçimlendirmektedir.

Rosenthal, Müslüman filozofların faal akıl ve nebevî vahiy arasında kurdukları bu ilişkinin Yunan filozoflarıyla beraber siyaset alanında görünürleşmesini hukuk çerçevesinde bir payda olarak ele alır:

“Eflatun ve Aristo'da olduğu gibi Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün siyaset düşüncelerinde de merkezî bir yeri olan hukuk, bu ortak zemini sağlar. Bu demektir ki, “Devlet”, “Kanunlar” ve “Nikomakos'a Ahlâk”ın incelenmesi Müslüman felsefecileri (Yahudiliğin Tevrat'ındaki gibi) İslâm'ın Şariat'ındaki siyasî karakteri daha fazla kavramaya sevketti. Bundan dolayı vahiy onlar için yalnızca, Allah'la insan arasındaki doğrudan bir iletişim, doğru inanç ve akidelerin yayılması, aşk, adalet ve merhamet Tanrı'sı ile kendi suretinde yarattığı insan arasındaki bir diyalog değildir; aynı zamanda ve hepsinden önce, amacını gerçekleştirmek için toplumda yaşamak ve bir devlet ile siyasî olarak örgütlenmek zorunda olan insan için geçerli ve bağlayıcı bir kanundur. Kısacası o, ideal devletin kanunudur. O bu sıfatla, tıpkı Yunan kanununun tapınaktaki adak ve kurbanlarla ilgilendiği gibi, ibadet ve hayır konularındaki düzenlemeleri de içerir. İnsanın bu dünyadaki refahını sağlar ve onu öte dünyaya hazırlar. Böylece, dinî bir varlık olarak insanın mükemmellik ve mutluluğunu garanti eder. Bunu yaparken Yunan felsefesinin insan ürünü kanunu Nomos'un ötesine gider. Nomos insanın, amacı olan fikrî mükemmeliğe erişmesini mümkün kılacak bir biçimde düzenlenmiş olsa da, hiçbir ikili mutluluk kavramı tanımaz. Yüzeysel olarak bakılırsa, Şariat ile Nomos

arasında tam bir amaç özdeşliği kurulmuş görünür. Zira Nomos'un amacı da, insanı son tahlilde kanunun kendisinden türediği bir 'tanrıları izlemeye' yönelik olarak eğitmektir." (Rosenthal, 1996:167-168).²

Rosenthal, hukuka ve kaynağına ilişkin siyaset felsefesi etrafında yaptığı açıklamayı müteakip fıkıhçı düşünürler tarafından yazılan siyasetnamelerin içerdikleri hilafet teorileri ve bu kapsamda değerlendirilebilecek anayasal devlet sorunundan farklı olarak filozofların hukuk devleti konusuyla ilgilendiklerini ve anayasal biçimin ikinci planda kaldığını belirtir. Bunun daha anlaşılır olması için ifade edilmelidir ki Rosenthal'ın incelemesinde yer verdiği ve Orta Çağ'da pratik siyaset felsefesinin örnekleri olarak ele aldığı hilafet (ve devlet) teorileri, anayasal hukukla ilgilidirler ve siyasî gerçeklik içerisinde İslâm devletinin var olma amacı olan İslâm cemaatini birlik hâlinde tutma motivasyonu ile hareket etmişlerdir. Bu sebeple bazı tavizler de verebilecek bir faydacılık gözetilmiştir (A.e., s.161). Oysa filozoflar açısından Şeriat (Nomos)'ın otoritesi kesindir ve bu otoritenin küçümsenmesi devletin yanlış yönetime girmesi demektir. İslâm siyaset felsefesinin Aristoteles'ten aldığı temellerini atan Fârâbî üzerinden ifade edilirse insanın nihaî mutluluğu olarak âhîret saadatinin bağlı olduğu yasaya uymamak cehalettir ve ancak vehmî bir mutluluğa, geçici/dünyevî mutluluğa götürür (A.e., s.170).

Müslüman filozoflar açısından cehalet olarak alınan dünyevî mutluluk, onları devlet düzeni ve anayasal biçim konularına ilgisiz kılmaktadır. Zaten modern öncesi dönemin felsefî bilgi ve akıl bütünlüğü içinde dile getirilirse filozofların maddî refah ve teknik gelişmeyle ilgilenmedikleri, aksine din merkezli bir hayatın anlamı üzerinden hareket ettikleri açıktır. Modern öncesi dönem filozofları açısından zaman kavrayışının modern bilginin karakterine bağlı olarak karşılaşıldığı gibi ilerlemeci bir tarih fikrine değil, döngüsel/çevrimsel bir tarih fikrine yaslı olduğu için ideal toplum tasavvurlarının gelişmeci ve ilerlemeci bir anlamı bulunamayacaktır. Gerçekliğin din-merkezli olarak kavranması filozofların eserlerinde görüldüğü üzere dünyevî mutluluğun ve rahatın reddedilip erdemli olanla ilgilenildiğini göstermektedir. İnsanın anlamı, makrokozmos-mikrokozmos bütünlük ve uyum fikri etrafında tanımlandığı

² Burada belirtmeliyiz ki Rosenthal'ın Nomos'u insan aklının ürünü olarak nitelemesine katılmıyoruz ve bunu yukarıda Peters'ten hareketle faal akıl olarak Nous kavramı etrafında dile getirdik.

için bu eserlerde, bu uyuma göre bir yaşam öngörülür. Bu yaşam, Platon'un Nomoi'yi (Yasa'yı) özdeşleştirdiği doğa ile ilgilidir. Bu hususun önemi üzerine Rosenthal'in belirttiği gibi siyaset felsefesinin felsefenin yalnızca bir parçası olduğu; metafizik ve onunla ilişkili kozmoloji ve fizik ile ahlâk ve psikolojiden ayrı olarak değerlendirilemeyeceği gözden kaçırılmamalıdır (A.e., s.165).

Bununla birlikte modern öncesi bilme tarzının gerçekliğe ilişkin bakışında gözlenen farklılık, ideal toplum tasavvuru ile ütopyacılığı birbirinden ayıran temeli gösterir: Mevcut gerçekliğin antik filozoflarca bir yanılsama, edinilen bilgilerin doksa sayılması ve aynı şekilde zaman kavrayışına bağlı olarak şeylerin döngüsel varoluşları söz konusudur. Bu nedenle şeylerin geçicilikleri merkeze alındığında modern öncesi filozoflar için ütopyacılığın temel meselesi olan söz konusu mevcudiyet ilgilenmeye değer bir konu olmayacaktır. Sokrates bu sebeple filozof olanın etrafında olup biten yolsuzluklar, haksızlıklar ortasında temiz kalmakla mutlu olacağını, dünyayı ve siyaseti ciddiye almadan uzaktan bakacağını söyler (Platon, 2010:209).

Shayegan, Doğulu ontolojiler diye isimlendirdiği İslâm ve Uzak Doğu felsefelerinde hiçbir şeyin insanın demir atmasına izin vermeyeceğinden ve gerçeğin hep başka yerde olduğundan, bu sebeple esasen gerçek olarak bile kabul edilmediğinden, sadece bir yanılsama olduğundan söz eder. Ki bu, yalnızca Doğulu diye etiketlenen toplumsallıklarda değil, genel olarak geleneksel dünyada böyledir. Platon'un, Sokrates'in, Herakleitos'un, Plotinos'un ve Pisagor ile birçok antik filozofun da episteme ve doksa arasında ayırım yapmalarının da dayanağını oluşturan genel bir kavrama biçimidir söz konusu olan.

“O kadar gururlanarak nesne diye adlandırılan şeyin hiçbir anlamı yoktur; nesne, bir şeyin yansıması olarak vardır, hakkında hiçbir bilgi edinme olanağı olmayan bir üstgerçeğin gözü yanıltarak sunduğu görüntüsüdür. Zira bilgiler de, varlığın farklı halleri, mevcudiyetin farklı düzeyleri olduğu gibi vardır. Bu bağlamda nesnellik kurgusallaşıyorsa, nesnelliği kuran öznel daha da kurgusaldır. İnsan hiçbir şey değilken, merkezdir de. O herşeydir, çünkü ilahi Logos'u cisimleştirdiği ölçüde, yaratılmış diğer varlıklardan koparak yaratılışın gözbebeği olur; ama hiçbir şeydir, çünkü kurucu bir merci değildir. Olduğu, temsil ettiği her şeyi bir Başkası'ndan almıştır. Ve bu Başkası, en sonunda, evrenin dipsiz temelidir. Peki, eski insanların kökensel ontolojisiyle, yeni zamanların modernliğini kuran ontoloji arasında ne olup bitmiştir? Bir şeyin olup bittiği kesindir. Bakışın yukarıdan aşağıya kayması”

(Shayegan, 1991:40).

Bu noktada antik filozoflarca mevcudiyetin yanılsama olarak değerlendirilmesinin aksine, modern bakış açısının gerçeklikle kurduğu ilişki tam tersidir denilebilir: Modern öncesinde gerçek bilimin konusu olan epistemenin idealarla ilgili olmasının aksine, modern bilimin konusu duyumsanabilen nesneler olarak olgulardır. Pozitivizm öncesinde bilginin kaynağı ve edinilmesine ilişkin olarak akıl ve deney arasında kurulan modern ilişkiler üzerinden dile getirilirse, modern bir yazınsal ürün modeli olan ütopyacılık fikrinin hem ortaya çıkışı hem modern öncesinin ideal toplum tasavvurundan ayrılığı hem de kendi açmazını var etmesi açısından ilginçtir. Şöyle ki ütöpik bilincin kaynağı olarak ele aldığımız gerçeklik kavrayışında modern dönem öncesi ideal toplum tasavvurlarının mevcut gerçekliği dinî planda değerlendirerek toplumun bu yönde seyrini erdem kabul etmelerinin aksine, modern dönemde başlayan ütopyacılık mevcut duyumsanan gerçekliği kaynak olarak almakta ve onu aşma yönünde bir umut ve arzuya karşılık gelmektedir. Böylece ideal toplum tasavvurları kendi gerçekliklerine doğru yönelip yaklaşırken ütopyacılıksa mevcut gerçeklikten kaçma eğilimi içinde anlam kazanmakta ve bir hayalcilik olarak belirmektedir.

Bu ayrım iki ütöpik bilinç tipinin (ideal toplum tasavvuru ve ütopyacılığın) kaynaklarındaki farklılıkla ortaya çıkmış olmakla beraber doğal olarak varoluş amaçlarını da belirlemekte ve hedef düzlemi itibariyle birbirlerinden tamamen kopmalarına yol açmaktadır.

3.3.4.Amaçsallığı ya da Hedefi İtibariyle Ütöpik Bilinç

Yukarıdaki kısımlarda ütöpik bilincin bilgi temeli ve gerçeklikle ilişkisi açıklandığı için bu kısımda hedefi yönünden anlamına bakılacaktır. Hedef yönünden değerlendirmede de ütöpik bilincin söz konusu iki tipinin farklılıklarının gösterilmesi amaçlanmaktadır. Bu farklılığı şu şekilde özetlemek mümkündür: İdeal toplum tasavvurları siyasal olmaktan çok felsefî bir yöne sahip olarak modern öncesinin epistemolojik temelinde yer alan din-merkezli bir tasavvura dayanmaktadırlar; oysa ütopyacılık, siyasal bir yönelime sahip olmakta ve akıl merkezli bir kent ve devlet tasarımı hedeflemektedir. Netice itibariyle, ütöpik bilincin ortaya çıkışında başvuru

gerçekliğin kavranılma ve tasavvur biçiminin üretilen ütöpik nesnenin anlamını da belirlediği söylenebilecektir.

Bir önceki kısımda gerçekliğin kavranılması ve kaynak itibariyle izahatı yapılmış olan bu mesele, modern toplumsal dünyada gerçekliğin anlamına ilişkin iki eleştirel yorumcu olan Nietzsche ve Marx aracılığıyla da değerlendirilecektir. Bu değerlendirmenin nihayetinde çalışmamızın esasını teşkil eden medeniyet söylemi ve ütopyacılık ilişkisi dikkate alınacağı için ütöpik bilincin modern anlamına yoğunlaşılacaktır. Neticede İslâmcılık ideolojisi içinde medeniyet tasavvurunun modern bir karakter taşıdığı ifade edilmiştir. İslâmcılık özeline inmeden önce genel anlamda ütöpik bilincin siyasal alan ile ilişkisinin ortaya konulabilmesi murat edildiği için bu maksada binaen modern ütopyacılık konusu da ideoloji olgusuyla ilişkili olarak değerlendirilecektir. Zira modern dönemde, modern epistemolojiyle ilişkili olarak akli bir tasarımı ifade eden ütopyacılık, siyasal bir model teklifiyle ortaya çıkarken siyasal bir ideolojiyle bütünleşiktir.

Çalışmamızın bu noktasına kadar ütöpik bilinç, mevcut olanı aşmaya yönelik bir beklenti, umut ve talep içermesi nedeniyle kaynağı fail tarafından algılanan gerçeklik üzerine kurulmuş bir bilinç hâli olarak değerlendirilmiştir. Üretilen ütöpik nesnenin de bu kaynağın ham madde olarak kullanımına bağlı olduğu ve gerçeklik algısının bir yorumuna tabi olduğu ifade edildi. Bununla birlikte gerçekliğin, bilgi tabanına göre karakterize edilmesi sebebiyle bilginin varlığına ve biçimine göre şekillendiği, tarihsel olarak bilginin değişimine göre gerçekliğin de farklı şekillerde algılandığı dile getirildi. Yine, gösterildiği üzere modern epistemoloji bu bağlamda yaklaşık olarak Rönesans döneminde baskın hâle gelmeye başladığı için bu dönemden itibaren gerçekliğin de geleneksel dünyadan farklı bir biçimde değerlendirilmeye başlandığı, bilginin tanrısalıktan akılsallığa geçmesine bağlı olarak özcede tanımlanmasın yeni bir çağı meydana getirdiği de söylenebilecektir.

Mevcut gerçeklik algısının toplumsal bir tabana yaslı olarak var olduğu ifade edildi. Gerçekliğin toplumsal olarak inşâ edilmesi yönü, aynı zamanda toplumsal alanın hâkimiyetiyle de ilgilidir. Mannheim'ın ideolojiyi egemenlerin dünya görüşleri biçiminde tasavvur etmesinden hareketle toplumsal yapıya hâkim olanların ortaya koydukları gerçekliğin ideolojik karakterinin anlamına bakılması gerekmektedir. Bu sebeple ilk olarak Nietzsche'nin, gerçekliği egemenlerin idealleri olarak alması,

sonrasında da Marx'ın onu yanlış bilinç üzerinden egemen sınıfların söylemleriyle kurulmuş olarak nitelemesi önemlidir.

Toplumsal gerçekliğe ilişkin kısımda izah edildiği üzere toplumsal olgular, ontolojik olarak nesnel değillerse de bireyi zorlamak güçleri nedeniyle epistemolojik yönden nesneldirler. Neticede bireyin toplumsal olgularla ilişkisi, bir verilmişlik ilişkisidir. Bunun anlamı, birey için toplumsal gerçekliğin belirlenmiş bir yapı ya da unsur olmayıp zikredilen nesnel karakteriyle onu baskılayıcı bir etken olmasıdır. Durkheim'ın şeyler gibi incelenmesi gerektiğini yazdığı toplumsal olgular, tekil bilinçler üzerinde zorlayıcı etkileriyle kendilerini gösteren yapma ve düşünme tarzlarından ibarettirler (Durkheim, 1994:26). Bu sebeple sosyal bilimlerin konusu olan toplumsal olguların incelenmesinde bir nesnellığe ihtiyaç duyulur. Ne var ki sözü edilen epistemolojik nesnelliktir ve bu, bilginin öznenin bilincinden mutlak anlamda soyutlanmışlığı değil, ancak bir uyuşum sonu var olduğu anlamına gelir.

Nietzsche'nin Kant üzerinden modern bilgi tarzına yönelttiği eleştirinin taşıdığı değer de buradadır: Nietzsche, “Ahlâkın Soy Kütüğü”nde, bilgi ve şeyi birbirlerinden ayırarak şeye ait bilginin mutlak olmadığını ve sadece bilen özne için var olabileceğini yazar. Ona göre bir şeyi bilmek, ancak o şeyi belirli bir bakış açısından değerlendirmekle mümkündür. Buradan hareket ettiği için nesnelliği de bir yan tutmamak olarak değil de ele alınan meselenin olumlu ya da olumsuz taraflarını ortaya koyabilmek, değerlendirmeyi buna göre yapmak demektir; farklı bakış açıları ve yorumları bilginin hizmetinde kullanmak gerekmektedir. Kant'ı da bu noktadan hareketle eleştirerek, onun bir şey ile onun bilgisini bütünlemesine itiraz eder. Kant'ın bununla **kendinde şey** dediği duruma ilişkin olarak tüm öznelerin bakış açıları dışında kalan ve hiçbir yönden değişmeyecek olan bir mutlak bilgisinin bulunduğunu düşündüğünü yazar. Oysa Nietzsche açısından bu, görmenin bir şeyi görmek demek olmasının kavranamamasıdır. Nietzsche için bilgi bir şeye nüfuz etmeye yarayan bir araçtır ve öznenin bağımsız kalan ve nesneleştirilemeyen bir kendinde şey bilgisi, bir araç olan bilgiyi işlevsiz hâle getirmektedir. Nietzsche nesnelliği, birbirinden farklı bakış açılarının ve yorumların nesneye nüfuz etmeye ve böylece şeyi bilip kavramaya imkân tanıyacağı esasından ele alır (Nietzsche, 2003:123-124).

Bu nokta, bir göz olarak öznenin eşya ile ilişki kurabilmesi demek olduğu kadar öznelerarası değer de inşa edilebileceği alandır ki farklı gözler vasıtasıyla insanlar

gerçeklik üzerinde mutabık olabilsinler. Bu sebeple toplumsal gerçeklik, ontolojik bir gerçeklik değil, ancak belirli bir toplumsal grubun üzerinde mutabık oldukları gerçeklik şeklinde tanımlanmıştır. Mutabakat itibarıyla toplumsal gerçeklik ancak epistemolojik düzlemde anlam taşımaktadır. Bu özelliği nedeniyle toplumsal gerçeklik farklı toplumsal bilgi birikimleri içinde çeşitlilik arz edebilmektedir. Belirli bir grubun paylaştığı toplumsal bilgi, farklı bir epistemolojik düzlemde değer taşıyamayabilecektir. Ki bunun Kuhn'un kullandığı anlamda paradigma farklılığı olduğu da belirtilebilir.³

Buna göre gerçekliğin, gücün bir işlevi olarak açığa çıkan bilgi vasıtasıyla kurulmuşluğu, esas itibarıyla bir real/hakiki gerçeklik değil, fakat egemenlerin değerlerinin bir yansıması olmak bakımından ideal bir gerçeklikten söz edilmesi gerekmektedir.

Bilgi ve gerçeklik konusunda **camera obscura** imgesi üzerinden Marx ve Nietzsche'nin yakın oldukları değerlendirilebilir. Gerçeklik olarak sunulan **bu dünya**, özünde tersine çevrilmiş bir dünyadır ve arkasında egemenlerin değerlerini içkin söylemleri vardır: Doğru, iyi, erdem, ahlâk gibi kavramlarla Nietzsche'nin hesaplaşmasının altında yatan da bu tersine çevrilmiş dünyanın kurucusu olan bilgilerin öznelarası, farklı gözlerce edinilmiş bilgiler olmayıp, belirli çıkarlara hizmet edecek şekilde dayatılmış bilgiler olmaları sorunu vardır. İnsan bu sahte bilgiler aracılığıyla kendi gerçekliğinden koparılmıştır, tam olarak dünyanın tersine çevrilmişliğinin anlamı da zaten budur.

Nietzsche'nin, Kant'ın modern epistemolojiyi yapılandırmadaki rolü aracılığıyla modern bilgi kuramını eleştirisinin özünün, mevcut gerçekliğin ve onu kuran bilginin egemen söylemlerin ürünü olduğu fikrini içermesi olduğu söylenebilir. Bu eleştiri vesilesiyle ifade edilirse, mevcut gerçekliğin bir yanlış bilinçlilik hâli ya da yanılsama olarak ele alınabilmesi mümkündür. Bu imkân, söz konusu yanlış bilinci üreten egemenlerce kurulmuş düzenin ideolojisi hakkında Marx'ın değerlendirmesine yaklaşılabileceğini gösterir. Marx'ın gerçekliğin algılanmasına ve toplumsal bilginin işlevine ilişkin fikirlerine geçmeden önce şu ifade edilmelidir: Mevcut gerçekliği

³ “Paradigmaları, bir bilim çevresine belli bir süre için bir model sağlayan, yani örnek sorular ve çözümler temin eden, evrensel olarak kabul edilmiş bilimsel başarılar şeklinde tanımlıyorum” (Kuhn, 1991:35).

aşmaya yönelik eğilimler olarak ütopyalar, esas itibariyle söz konusu (yanlış bilince ait) bilgilere (ham maddeye) yaslanmaları ve bu vesileyle belirlenmişlikleri itibariyle ideolojiktirler. Bunun için ütopycılığın amaçsalılığı ya da hedef düzlemi itibariyle boyandıkları ideoloji olgusuna değinilecek ve ütopycılığın ham maddesi olan modern gerçekliğı ilişkin Marx'ın fikirleri de bu kapsamda değeriendirilecektir. Ki Jameson, Marksist ideoloji-bilim karşıtlığının Platoncu episteme (bilgi) – doksa (kanaat) ayırımına dayalı oluşu değeriendirir (Jameson, 2009:78).

3.3.4.1.İdeoloji Nedir?

İdeoloji ilk çıkışı itibariyle **doğru düşünme** bilimi için kullanılan bir isimdir (Mardin, 1995:20).

İdeoloji kelimesi, uygarlık söyleminin kurulumuyla eşzamanlı biçimde ilk olarak Aydınlanma döneminde Destutt de Tracy tarafından bilimsel düşünme yöntemini ve aklın rasyonelleştirilmesini ifade etmek amacıyla ortaya atılmıştır. Bilimsel nitelikli ve pozitivist metodolojiyle inşa edilen ideoloji aracılığıyla düşünürlerin dinî kurumları eleştirebilmeleri amaçlanmıştır. Ancak ideoloji bununla sınırlı kalmamış ve Fransız Devrimi sonrasında, ortaya çıkışındaki düşünce-bilim anlamı değışim geçirmeye başlamıştır. Özellikle devrim sonrasında devletindeki burjuva karakterine bağlı olarak ideoloji, yine De Tracy tarafından serbest piyasa ve özel mülkiyet gibi değerielerin savunulmasına hizmet eden liberal bir sosyo-ekonomik felsefe olarak vafsedilmiştir (Temirkaynak, 2008:6-9).

Neticede ideoloji kavramı, dayanaklarını yitirmesiyle bilimsellik söyleminin dışına taşmış ve bir grup, sınıf, zümre veya kitlenin dünya görüşünü siyasal zeminde temsil eden fikirler kümesi hâlini almıştır. Kişi veya grupların kişisel menfaatleri açısından fikirlerine yön verici bir nitelik üzerinden yapılacak bir tanımın, kaba ve ilkel bir ideolojik düşünceye karşılık geleceğı ifade edilebilir (Mardin, 1995:71).

Malum olduğu üzere ideoloji kavramı etrafında oldukça geniş bir literatür bulunmaktadır. Konumuz bağlamında (uygarlık söylemini üreten veya ortaya çıkaran ve ütöpic bilincin siyasal alana yansıması olarak) ele aldığımız ideolojiyi belirli siyasal bir sistematik düşünce olarak değil, Şerif Mardin'in kullandığı anlamda **yumuşak ideoloji**, yani dünyaya bakışı belirleyen içselleştirilmiş değerieler bütünü anlamında kullanıyoruz. Bu kavramla kitle toplumunun ortaya çıkmasıyla birlikte önem kazanan

inançlar ve idare edilenler arasında yaygın olan, yönlü fakat sınırlı, belirsiz fikir kümeleri kast edilir (Mardin, 1992:16).

Mardin şöyle yazar:

“İdeoloji, bir anlam kümesi olarak toplumun stratejik fonksiyonlarının birinin baş köşesini tutmaktadır, ideolojileri bu açıdan ele aldığımız zaman onları, insanlara istikamet vermeye yarayan birer "harita" olarak görürüz” (A.e., s.25).

Bu kapsamda (yumuşak) ideolojiden kast edilen, yalnızca siyasal bir konuyla alakalı değil, fakat olgu ve olayları değerlendirmede kullanılan temel bakış açısı ya da dünya görüşünü belirleyen anlam haritasıdır. Dünya görüşü ise varoluşa, yaşama ve fenomenlere yüklenen anlam ve değeri karakterize eden bakış açısıdır. Yumuşak ideoloji bu yönden, temel olarak **değer üreten bir anlam haritası** anlamını muhtevî olarak olaylara ve olgulara bakış açısını içeren dünya görüşünü ortaya çıkaran, öznel ancak toplumsal bir merkezi ve mekanizmayı ifade eder. Toplumsal olması, belirli bir kaynak/bilgi tabanı ya da temele bağlı olarak ortaya çıkan gerçeklik algısı ve ona bağlı açıklama ve değer üreten düşünsel yönelimle ilişkilidir. Gerçekliğin algılanmasına yönelik biçimlendirici rolü itibarıyla yumuşak ideolojinin, sert ve sistematik ideolojilerin modern karakterinin aksine modern öncesi döneme gönderme yapılarak da kullanılabileceği söylenebilir. Bunun için yumuşak ideolojilerin toplumsal anlam haritaları sunma işlevleri odağa alınabilir. Mardin’in ifade ettiği üzere, eski kültürlerde de insanların belirli toplumsal görüşleri oluşturabilmelerini sağlayıcı nitelikte, az veya çok sistematik olan toplum haritaları mevcuttur ve bu haritalar bugünkü ideolojilere benzer bir nitelik taşımaktadırlar (Mardin, 1995:122).

Bu noktadan hareketle ideolojinin yumuşak ve kültürel değer içeren yönünü, Mannheim’ın belirli çağ ve zümrenin düşünme biçimine atıfla başvurduğu bütüncül ideoloji ile ilişkilendirmek imkânı vardır. Kültürel bir anlam haritası olarak ideoloji, içereceği siyasal bir çerçeveye sınırlandırılmaksızın belirli bir toplumsal durumda mevcut olan ve o toplumsallık içindeki bireylerin düşünme ve hareket etme biçimlerini karakterize eden bir değerler sistemidir.

Mardin, bilgilerimizin şekillenmesinde temel olan iki farklı yanlılık unsuru olduğunu gösterir; bunların birincisi Mannheim’ın da bütüncül ideolojide taraf olarak

verdiği meslek grupları ve zümreleri gösteren, kişinin içine gömülü olduğu **grup etkisi**; ikincisiyse Mannheim’ın bilgi sosyolojisi kapsamında çağ veya tarihsellikle ilişkilendirdiği **kültür gözlüğüdür** (A.e., s.141).

Bu yanlılık unsurları toplumsal durum içindeki kişilerin bilgilerini belirleyici niteliktedirler. Allardt’ın ideolojiyi “insan eyleminin amacını, bu amaçlara nasıl varılacağını tanımlayan ve sosyal ve fiziki realitenin niteliğini belirleyen bir değerlendirici prensipler sistemi olarak” (Akt. Mardin, 1995:18) tanımlamasına yakın biçimde ifade edersek, belirli bir toplumsal durumda değerleri ve anlamları üreten kültür olayı⁴ olarak ideolojinin gerçekliği belirlemedeki rolü de dikkate alındığında, toplumsal bilginin üretim mantığı şeklinde bir tanımlama yapılması da mümkün görünmektedir. Toplumsal bir değer olan metanın üretim biçiminin bir ideolojiyi yansıtması gibi yine toplumsal bir değer olan bilginin de üretimi ideolojiyi yansıtmaktadır. Böylece belirtilebilir ki bu kapsamda kullandığımız ideoloji sözcüğü ziyadesiyle **bilişsel sisteme** karşılık gelmektedir.⁵

Bu yönden Mannheim’ın ideoloji konusunda De Tracy’in fikir, dilbilim ve mantık arasındaki birlik ve ilişkiye değinisi mühimdir. Nihayetinde ideoloji bilişsel bir soyutluluk olması yanı sıra fikrinsel bir üretimin de gerisinde durmaktadır ve bu yönden fikirlerin dil ve mantıkla bütünlüğü, fikir üretici fail açısından bilişsel bir değeri yansıtır. Destutt de Tracy ideolojiyi şöyle tanımlamaktadır:

"Bu bilim, yalnız konusu dikkate alındığında İdeoloji; yalnız tarzı düşünüldüğünde Genel Dilbilgisi ve yalnız amacı göz önünde bulundurulduğunda Mantık adını alabilir. Ona ne ad verilirse verilsin, kaçınılmaz olarak üç bölümü de içerir; çünkü diğer ikisi incelenmeden, biri, akla uygun bir şekilde ele alınamaz. İdeoloji bana cinsi bir terimmiş gibi geliyor, çünkü düşünceler bilimi, bu düşüncelerin ifadelerinin ve sonuçlarının bilimini de kapsar” (Akt. Mannheim, 2002:98).

Mardin, bu sebeple bilişsel sistemlerin oluşmasında, toplumsal bilgilerin üretilmesinde etkin olan dinsel kişiler, öğretmenler, yazarlar ve üniversite öğretim üyeleri gibi kişileri üçüncü bir yanlılık unsuru olarak toplumsal simge dağarcığının

⁴ İdeolojinin içinde değerlendirildiği “kültür olayı” için bkz: Mardin,1995:121.

⁵ “Bilişsel sistem” için bkz: Mardin, 1995:15.

koruyucuları olarak vasfeder (Mardin, 1995:141).

Bu statü, Bauman'ın entelektüel tabakaya atfettiği tarihsel yasakoyuculuk rolüne de karşılık gelmektedir. Bauman, kendine has isimlendirmede moderniteyi var eden iktidarı bahçıvana, modernite öncesi yönetici sınıfı ise kolektif avlak bekçisine benzetir: Gellner'ın, kendilerini bilinçli bir tasarım, nezaret, gözetim veya özel beslenme olmaksızın yeniden üreten vahşi kültürler değerlendirmesine atfen modern öncesi toplumsal durumu vahşi kültürlerle ve tasarım ve nezaret olmaksızın yabancı otlarla kaplanıp yok olacak olan işlenmiş bahçeleri de modern toplumsal duruma benzeten Bauman, bu iki model arasında bakıcılık rolleri olan avlak bekçileriyle bahçıvanları da iktidar tarzları itibarıyla birbirinden ayırır. Avlak bekçileri, kendilerine emanet edilen arazideki bitki ve hayvanları beslemez, ideal duruma yaklaştırmak amacıyla onlara bakım yapmazlar, sadece yeniden üremelerini güvence altına alırlar. Oysa bahçe kültürlerinin ihtiyaç durduğu okumuş ya da uzmanlaşmış bahçıvanlar, bahçenin yeniden üretimi için tasarım ve nezarete gereksinim duyarlar, onlar olmaksızın bahçeler yok olur ve her yanı yabancı otlar kaplar (Bauman, 2003:65-66).

Bauman'ın Radin'den hareketle, doğa olaylarını açıklamada dine başvuru (geleneksel) toplumsal durumda mevcut belirsizlik ve güvensizlik duygusunu yönlendiren bilgiyi elinde tutanların aynı zamanda güce de sahip olduklarını vurgular:

“ ‘Güvensizlik duygusundan’ yararlanma, yalnızca özel insanların özel koşullarda erişebildiği özel bir görüş açısının oluşturulması şeklinde kendini ortaya koyuyordu; bu bakış açısından, yüzeydeki rastlantısallığın ardında bir mantık görmek, böylece rastlantısal olanı kestirilebilir hale getirmek mümkündü. Böylece, dini biçimlendiren kişilerin önerdiği yazgının denetiminde aracılığı en başından itibaren bilgi yapıyordu; Radin'in ısrarla vurguladığı gibi, bu işlemin önemli bir ögesi, ‘zorlayıcı gücün öznenen nesneye aktarılması’ydı. (Radin'in betimlediği toplumdan binlerce Naturgeschichte [doğa bilgisi] yılı uzaklıktaki bir başka toplumda Francis Bacon'ın söyleyeceği gibi: ‘İnsan doğaya, doğanın kurallarına teslim olarak egemen olabilir.’) Bir kez yazgının belirleyicileri nesnelleştirildikten, bir kez öznenin dış nesneleri boyun eğmeye zorlama, ikna etme ya da yönlendirme gücü yadsındıktan sonra, kesinliğe yönelik ilkel itki açısından önemli tek güç bilgidir. Bilgiyi temsilen de bu, bilgiyi elinde tutanların gücüdür” (A.e., s.18).

İktidar içerisinde, iktidardan yola çıkarak ve iktidar yoluyla işleyen belirli bir

gerçeklik ekonomisi olmaksızın iktidar uygulamasının da olamayacağını yazan Foucault'nun da iktidar uygulamasını hakikat üretimi koşuluna bağladığı burada hatırlanabilir. Özneler ancak iktidar tarafından üretilen hakikat üretimine bağlıdır (Foucault, 2002:38).

Bilgiyi elinde tutanların güce de sahip olmalarının, bilginin tanrısal ve dinî kaynaklı olarak nitelendiği toplumsal durumlarda, geleneksel dünyada iktidarın da dinsel nitelikte oluşuyla ilişkisi açıktır. Yukarıda çizdiğimiz çerçeve kapsamında ideolojinin bilişsel bir sisteme karşılık gelmesi ve bu kapsamda toplumsal bilginin de üreticisi olan yazarlar, öğretmenler, dinsel kişiler gibi kişilerin ideolojinin üretiminde etkin oldukları ve bu itibarla da bilginin iktidarla bütüncül ilişkisi nedeniyle bu kişilerin de iktidarın yeniden üretimindeki etkinlikleri de gözlenebilecektir. Toplumsal bilgi aracılığıyla üretilen toplumsal gerçeklik de bu etkileşim ağı içerisinde ele alındığında ve bilginin gerçekliğin yapı taşı olarak değerlendirildiğinde gerçeklik ve ideoloji arasında bilgi temelli bir ilişki olduğu ifade edilebilir. Bu ilişki, bilgiyi elinde tutan iktidarın ya da egemen olanların ideolojisinin gerçekliğin tasarımında belirleyici bir role sahip olduğu şeklinde en özet bir biçimde dile getirilebilir.

Buna uygun olarak gerçeklikle ilişkisi kapsamında dile getirilirse ideolojinin, Marx'ın kullandığı gibi buğulu gözlük ya da çarpıtılmış gerçeklik anlamında yanlış bilinç olarak tesmiye ettiği (Mardin, 1995:32), bireyin içine gömülü olduğu (nesnelleştirilmiş) öznellik olduğu yinelenebilir. Sahip olunan bilgi aracılığıyla gerçek olanın ne olduğunun belirlenme gücüne sahip egemenlerce üretilip madunlarca bilgiye tâbiyetle benimsenen ideoloji tanımı, sistematik/sert ideolojinin tarihsel bir olgu olarak kitleselliğin ortaya çıktığı moderniteye özgü oluşuna rağmen dünya görüşü ve bilişsel sistem olarak yumuşak ideolojinin toplumsal ve kültürel varlığa bağlı biçimde daima bulunduğu fikrini de açmaktadır. Modernlikteki epistemolojik değişime göre değerlendirilirse bu yaklaşımın anlamı şudur: Geleneksel dünyada, gerçekliği açıklama ve anlamlandırma imkânı itibarıyla kendini dinî bir bilgi temeline yaslamasının neticesinde toplumsal dünya dinî/Tanrı-merkezli açıklamalar etrafında kurulmuş, moderniteyle beraber düşünsel/aklî (aklı merkez alan) dünya görüşüne bir kaymayla öznel ve rasyonel açıklamalar baskınlaşarak sert ideolojileri de ortaya çıkarmıştır. Bu nokta, hem baskınlaşan modern dünya görüşü açısından hem de bu yeni dünya görüşüne binaen siyasal alanı biçimlendirme söylemi olarak ideolojinin

sekülerleşmeyle ilgisi olduğunu da gösterir. Geleneksel dünyanın tanrısal inayet ve ilahî akılca belirlenmiş yasalara muhtaçlığının aksine modernlikle birlikte artık dünya, insan aklının tasarımlarından başka hiçbir şeye ihtiyaç duymamaktadır. Şu hâlde geleneksel toplum ve modern toplum arasındaki farklılık da özünde ideolojiden neşet eden **dünya görüşü** farklılığıdır.

Geleneksel ve modern dünya görüşlerinin biçimlenmesinin altında yatan bir faktör, insanın olgu ve olayları değerlendirmede başvurduğu kategorilerin farklılığıdır. Kant tarafından ortaya atılan kategoriler, insan aklında bulunan ve mekanik algılama işlevinin dışarıdan gelen etkileri algı katında şekillendiren ve duyularımızı zaman ve mekân boyutu içinde çalıştırmamızı olanaklı kılması yanı sıra bir soyutlayıcılık işlevidir. Kant, insanın dünyayı bir düzenlilik içinde algılamasının **a priori** nitelikteki kategoriler aracılığıyla olduğunu ve insan aklının da ancak deneyimden önce var olan kategorilerin biçimlendirmesi nedeniyle gerçeği değil görünüşü bilebileceğini ileri sürer (A.e., s.25).

Gerçekliği var kılan bilgileri de biçimlendiren kategoriler nazarından bakıldığında Horkheimer'ın gerçek ve ideoloji arasındaki farklılığı nesnel ve öznel aklın kavrayışına atfetmesi bütüncül bir görüş imkânı sunmaktadır: Modern dünya, öznel/insanî aklın çıkarımlarına tâbiyetle şeyler hakkında bilgi almak için onların ancak görünüşlerini (fenomeni) esas almaktadır (Koçak, 1998:40). Görünüş ise bir yanılsama üretir. Koçak, Frankfurt Okulu için ideolojinin, yanılsama ekseninde anlamını şöyle değerlendirir:

“İdeoloji, Frankfurt Okulu için, bir siyasi akımın hatta bir sınıfın sistematik dünya görüşü değildir. Marx'ın “Alman İdeolojisi”ndeki tanımıyla da (hâkim sınıfın, ezilen sınıflarca da paylaşılabilen, yanlış, çarpık düşünceleri) yetinmezler. Daha çok Marx'ın “Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi”nde ortaya koyduğu ideoloji tanımıyla (normatif olarak doğru ama ampirik olarak yanlış bilinç), “Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı”daki tanımının (nesnel açıdan zorunlu bir yanılsama, fetişizm) ve Nietzsche ile Freud'un düşüncelerinin gergin bir bileşiminde ısrar ederler. İdeoloji kavramı, bu tanım açısından, görünüşle gerçek arasında bir uzaklık olduğunu varsayar. Bu bilinç içeriğinin ‘normatif olarak doğru ama ampirik olarak yanlış’ olmasının tipik bir örneği, adalet düşüncesidir; bu düşünce kendi içinde doğrudur ama pratikte gerçekleştirilmiş bir ilke olarak görünmesi yanlıştır. Nesnel açıdan zorunlu yanılsamaların tipik örneği de ekonomik kategorilerdir: insanlar arası ilişkiler, kapitalizmde

şeyler arası ilişkilere dönüşmüştür, bu nesnel bir olgudur, ama yine de ardında yitik bir insani gerçeklik vardır” (A.e., s.41).

İdeolojinin ne olduğu, bilgi ve gerçeklikle ilişkisi hakkında buraya kadar ifade ettiklerimizi Şerif Mardin’in şu özetlemesiyle toparlamak mümkündür:

" '[İ]deoloji' kavramının üç çağrışım yarattığını görüyoruz: birincisi, gerçeğin, insanlara yansımada, içinden geçtiği ortamların etkisiyle, bir sapmaya uğradığı ve insanlarda yanlış imge ve izlenimler yaratabileceği, başka bir deyimle bazı insanların 'gerçek' olarak bildiklerinin aslında daha derin ve doğru bir gerçeği maskeleyişi; İkincisi, bu sapmaları ortadan kaldıracak bir yöntemin varolduğu; üçüncüsü -Napolyon'un sözcüğe bağladığı anlam- aydınların gerçekten çok uzak olan soyutlamalar üzerinde durdukları, uygulamaya yönelmiş girişimlere oranla bir 'rüya' aleminde yaşadıkları, fikirlerinin bir soyutluk tutkusunun izini taşıdığı" (Mardin, 1995:24).

İdeoloji ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi temellendiren dünya görüşünün önemini, geleneksel toplumların bir örneği olarak ele alınabilecek antik Yunan toplumundaki durum ile açıklamak mümkündür: Platon'un mağara metaforu, gerçekliğin bir yansıma olarak ortaya çıkışı ve insanların büyük çoğunluğu tarafından buna bağlılık hâlini göstermesi açısından önemlidir. Hakikatine erilmemiş gerçeklik bir yansıma, doksadır filozofa göre. Nihayet bireyin gerçekliği algılaması şahsî bir yönelimle değil, yukarıda yazıldığı kapsamda toplumsal gerçekliğin inşası ile ilgilidir ve birey, içine gömülü bulunması sebebiyle olgu ve olayları bu gerçeklik-bilgi tabanı üzerinden kavramaktadır.

Mannheim bu sebeple ideolojiyi, mevcut siyasal ve toplumsal düzeni korumak amacı taşıyan egemen sınıfların dünyayı algılayışı olarak, ütopiyayı ise mevcut düzeni değiştirmek isteyenlerin toplumsal dünyayı kavrama biçimi olarak tanımlar. Mannheim'da fikirler tarihsellik ile ilişkilidir: Her bilgi türü ve fikir veya Marksist anlamda üstyapısal unsur, kendi zamanının ve koşullarının içinde bir değer taşır. Bu yönden ideoloji de tarihselle koşullanmış bütünsel ve kapsayıcı bir düşünme modelidir. Hakikati yansıtsa bile bu sadece tarihsel an içinde mümkündür, bir sonraki anda geçerliliği kalmayacaktır, orada donar ve kemikleşir. Bu durumda ideoloji, gerçeklikle çatışan yanlış fikirler ve inançlar kümesi olarak yine Marksist anlamını kazanır

(Çörekçioğlu, 2015:47).

3.3.4.2.Ütopik Bilinç ve Siyasal Alan İlişkisi

Ütopik bilincin tanımının netleştirilebilmesi için, kaynağı olan gerçekliği tasavvur biçiminin yanı sıra ikinci esas unsuru olan hedefinin/amaçsallığının da belirlenmesi gerekmektedir. Kaynağı olarak zikrettiğimiz gerçeklik tasavvurunun tarihsel ve toplumsal koşullara göre biçimlenmiş bir bilgi tarzıyla ilişkili olduğu ifade edildiği gibi hedefinin de bu bilgi tarzıyla ilişkisi gösterilmektedir. Söz konusu bilgi tarzıyla şekillenmiş gerçekliğin filozoflarca bir yanılsama olarak görülebildiği ve bu yanılsamayı üreten egemenlerce yönlendirildiği dikkate alındığında ütopik bilincin de neşet ettiği gerçeklik tasavvurunun esasen ideolojik olması, üretilen fikirlerle beraber ütopik nesnelerin de ideolojik olmasına yol açmaktadır. İdeoloji ile mezkur bütünlüğü dolayısıyla ütopik bilincin siyasal alanda bir işlev ile ortaya çıkması da kaçınılmazdır. Burada, bu işlevin ve ütopik bilinç ile siyasal alan ilişkisinin ne şekilde biçimlendiği değerlendirilecektir.

Toplumsal gerçekliği yapılandıran bilginin tarihselliği ve yani ortaya çıktığı dönemdeki yapısı ve değerlendirilmesi konusuna dair yukarıda yapılan izahat dikkate alınarak ütopik bilinç ve ideoloji konusu bu bağlamda irdelenmelidir. Bilgi sosyolojisinin uğraşına geniş bir açıdan bakıldığında toplumsal bir üretim olarak görülebilecek olan bilginin doğal olarak toplumsallıkla karşılıklı bir etkileşim içinde olduğu, bilginin toplumsal durum ve şartlara göre oluşurken diğer taraftan da toplumsal durumu etkileyip yönlendirdiği söylenebilir. Bu aynı zamanda bilginin siyasal alanla da ilişkisiyle irtibatlı olarak bir iktidar aygıtı biçiminde de ele alınabileceğinin ipucunu barındıran bir yaklaşım olacaktır. Çünkü bilginin ortaya çıkıp karakterize olmasında toplumsal durumun rolü olduğunu söylemek, toplumsal alanı karakterize eden gücün aynı zamanda bilgiye etki edeceğini de söylemek demektir. Ki bu, yukarıda ifade edildiği üzere toplumsal alanın biçimlenmesindeki etkinlikleri ifade edilen egemenlerin/iktidarın bilgi dolayımında ideoloji ve gerçeklik konusundaki rollerine eğilmeyi gerektirmektedir.

Öz olarak ütopik bilincin, siyasal bir amaç olarak yöneldiği ütopik nesnenin ham maddesini oluşturan gerçeklik, Foucault'nun aygıt olarak ele aldığı toplumsal bilgiden üretilir denilebilir. Sarup'un belirttiği gibi kitaplarının birçoğunda modernleşme

sürecini çözümlemeye girişmiş olan Foucault, iktidar ve bilgi konularına daha fazla yöneldiği çalışmalarında aygıtlar üzerinde durur. Aygıt şöyle tanımlanabilir:

“İçinde söylenenler kadar söylenmeyenleri de bulup çıkarabileceğimiz söylemler, yasalar, kurumlar gibi ayrışık öğelerden oluşan bir yapıdır. Bu bakımdan aygıt hem bilgi türlerini destekleyen hem de bilgi türlerince desteklenen güç ilişkileri stratejilerini kapsamaktadır” (Sarup, 2004:97-98).

Aygıt (dispositif) olarak bilginin iktidar elinde gerçekliği kurma işlevine değinmeden önce Foucault’nun terminolojisine dair kısa bir özetleme yapmak icap etmektedir. Ferda Keskin, Foucault’ya göre iktidar alanının, bireyin öznesi olarak tanıtılan deneyimlerin kurulmasının gerçekleşiminin söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerin merkezinde olduğunu yazar. Yani iktidar alanı, öznenin tecrübesini kapsayıcı bir nitelikte olup biçimlendirici uygulamalar olan söylemlerden bağımsız olarak merkezî bir role sahiptir. Bu iktidar kavrayışı, Foucault tarafından hükümrancılık, yasa, yasaklama ve itaat sistemi içinde görülen ve hükümrancının yasama hakkına atıfla **hukukî-söylemsel** diye nitelenen, negatif-sınırlayıcı, geleneksel iktidar modelinden farklıdır. Ona göre XVII. yüzyılın sonundan itibaren Avrupa’da yeni ve pozitif bir iktidar modeli ortaya çıkmıştır ve öncekinden farklı olarak yaşamın sağladığı güçleri sınırlamaya değil artırmaya yönelik olmak bakımından pozitiftir. Foucault tarafından **biyo-iktidar** olarak adlandırılan bu yeni model, insanı daha verimli ve uysal kılmak amacıyla bedeni disipline edici bir yön ile nüfusu düzenleyici bir denetim mekanizması olarak kurulur. Anlaşılacağı üzere insan bedeni ve nüfus üzerinden uygulanan bu iktidar biçimi, kapitalizmin taleplerine karşılık gelmektedir (Keskin, 2014:16-17).

“Kapitalist üretim biçimi gereği bedenin sahip olduğu güçlerin emek gücüne dönüştürülmesi ve üretim gücü olarak kullanılması; ama aynı zamanda itaatkâr ve uysal kılınması, tabi kılınması (assujettissement) gerekir. Bu yüzden biyo-iktidar tahakküm ve hegemonya ilişkileri getiren ayrımcılık ve toplumsal hiyerarşi etmenleri olarak da etkili olmuştur. Ama bu etkiyi yaparken kullandığı teknikler negatif ve sınırlandırıcı değildir ve bedensel şiddeti dışlar; çünkü bireyin biyolojik yaşamı ve onun sahip olduğu güçleri sınırlamak ve en uç noktada yok etmek yerine daha da güçlendirmek, en iyi şekilde kullanmak,

örgütlemek ve denetlemek zorundadır. Böylece on sekizinci yüzyıldan itibaren kapitalizmin gelişmesine çok yakından bağlı olarak yalın anlamda insan yaşamı tarih sahnesine, siyasi tekniklerin alanına girmiştir. Yaşamın ta kendisinin siyasi stratejilerde ortaya sürülmesi Foucault'ya göre bir toplumun 'modernliğe girme eşiği'dir" (A.m., s.17).

Foucault'da aygıtların (dispositiflerin) işlevinin güç ilişkilerini güdümlmek, belli bir yönde geliştirmek veya önlerine geçmek, dengelemek, kullanmak olduğunu yazan Keskin, böyle bir işlevin gereği olarak aygıtların bir iktidar oyunu içinde olmak zorunluluğunu belirterek, onların iktidardan doğmuş olmaları yanı sıra iktidarı koşullayan bir bilginin sınırlarına bağlı olduklarını vurgular:

“Çünkü iktidar ve bilgi karşılıklı olarak birbirlerini içerimler; karşılığında bir bilgi alanı oluşturmayan iktidar ilişkisi olmadığı gibi iktidar ilişkileri varsaymayan ve oluşturmayan bilgi de yoktur. Bu bilgi alanının ve hakikatlerinin oluşturduğu söylemin ‘üretimi, birikimi, dolaşımı ve işleyişi olmadan iktidar ilişkileri ne yerleştirilebilir ne güçlendirilebilir ne de yürütülebilir” (A.m., s.18).

Foucault, iktidarın **nasıl** üzerine yazarken iki sınırdan söz eder: Bu sınırların ilki iktidarı biçimsel olarak sınırlayan hukuk kuralları ve diğeryse iktidar tarafından üretilen, yönlendirilen ve iktidarı sürdüren hakikat etmenleridir. İktidar ve hukuk ve gerçeklik arasındaki bu üçgende, hukuk kurallarını gerçeklik söyleminin üretimi için iktidar ilişkilerinin seferber ettiğini ifade eder ve iktidar ilişkilerinin toplumsal kitleye nüfuz ederek onu belirlediğini, oluşturduğunu yazar. Ona göre gerçek söylemin birikmesi, dolaşımı, işleyişi, üretimi olmaksızın iktidar ilişkileri de olamayacaktır. Yani gerçeklik söylemi, sadece iktidar ilişkileri tarafından üretilmez ancak aynı zamanda iktidar ilişkilerinin de var olma koşuludur. İktidar ve gerçeklik arasındaki bu içerimse bilgi dolayımında ortaya çıkmaktadır:

“Bu iktidar içerisinde, bu iktidardan yola çıkarak ve bu iktidar yoluyla işleyen belirli bir gerçeklik ekonomisi olmadan iktidar uygulaması olmaz. İktidar tarafından hakikat üretimine bağlı kılınırsız ve ancak hakikat üretimi yoluyla iktidar uygulayabiliriz. Bu her toplum için geçerli, ama sanırım bizim toplumumuzda iktidar, hukuk ve gerçeklik arasındaki bu ilişki çok ayrı bir biçimde düzenleniyor. İktidar, hukuk ve gerçeklik arasındaki ilişkinin

mekanizmasını değil ama yalnızca ilişkinin yoğunluğunu ve sürekliliğini belirtmek için şunu söyleyelim: o gerçekliği talep eden ve işleyişi için buna gereksinimi olan iktidar tarafından gerçekliği üretmeye zorunlu kılınıyoruz; gerçeği söylemeliyiz, gerçeği itiraf etmeye ya da bulmaya zorunluyuz, mahkûmuz. İktidar durmaksızın sorar, bizi sorguya çeker, durmadan soruşturur, kaydeder; gerçeklik arayışını kurumsallaştırır, bunu meslekleştirir, ödüllendirir. Sonuçta zenginlik üretmek zorunda olduğumuz gibi gerçeği üretmek zorundayız ve zenginlik üretmek için gerçeklik üretmek zorundayız. Ve başka taraftan, gerçeğin boyunduruğu altındayız aynı zamanda, şöyle ki gerçeklik yasayı koyar; bu, en azından kısmen, kararı veren gerçek söylemdir; gerçek söylem iktidar etmenlerini iletir, bizzat yürütür. Sonucunda, beraberinde özgül iktidar etmenleri taşıyan gerçek söylemlere: hukuk kurallarına, iktidar mekanizmalarına, gerçeklik etmenlerine, dahası: iktidar kurallarına ve gerçek söylemlerin iktidarına bağlı olarak bizler yargılanırız, mahkûm ediliz, sınıflandırılırız, görevlere zorlanırsınız, belirli bir yaşam biçimine ya da belirli bir ölme biçimine adanırız” (Foucault, 2002:38-39).

Hukuk tarafından sınırları çizilmiş bir iktidar alanı tarafından bilgi vasıtasıyla kurulan gerçekliğin, Foucault’nun ele aldığı XVII. yüzyılın sonu ve XVIII. yüzyıl burjuva iktidarı ve kapitalizmin belirli bir aşamasına karşılık geldiği söylenebilecektir. Bu dönem aynı zamanda onun çalışmaları içinde merkezî bir tarihselliğe karşılık gelir. Sarup, Foucault’nun bu döneme ilgisinin ardında XVIII. yüzyılda ortaya çıkan iki gelişmeden söz eder ki bunlar, insan bilimlerinin yeni biçimlerinin kurulması ve yeni teknolojilerin geliştirilmesidir. Buna göre bu iki gelişme aynı anda hem özne hem de bilgi nesnesi olarak felsefe tarafından ele alınan yeni bir İnsan anlayışıyla ilgilidir (Sarup, 2004:91).

Avrupa’da antropoloji ve sosyoloji eliyle ve sosyal darwinci eğilimle ortaya konulan uygarlık kavramının da bu dönemde ortaya çıkmış olmasıyla da ilgilendirilebilecek bu yeni İnsan anlayışı, akıl aracılığıyla doğaya hükmetme yanı sıra toplumsal düzenin sağlanabileceği yasaların da belirlenebileceği fikriyle bütüncüdür. Foucault’ya göre XVII. yüzyılın sonunda ortaya çıkmış olan pozitif iktidar modeliyle **modernliğe girme eşiği** aşılarak XVIII. yüzyılda Avrupa’da toplumsal düzen yeniden ele alınmaya başlanır (Keskin, 2014:17). Ki nihayetinde bu dönemde, 1789’da gerçekleşen Fransız Devrimi, mevcut toplumsal düzeni tümünden yok eden bir olay şeklinde değerlendirilmektedir (Giddens, 2009:15). Devrim sonrasında Avrupa’da

sosyal bilimler ve sosyoloji, ortaya çıkan bu dönüşüm ile modernleşme olgusunu anlama ihtiyacına binaen kurulmuşlardır (Hollinger, 2005:12). Burada özel olarak vurgulanması gerekmektedir ki toplumsal düzeni çözümlemek isteyen ilk sosyologlarla beraber, bilimsel devrim anlayışına bağlı olarak doğa bilimlerindeki bilimsel yöntemler, toplumsal yapının kavranabilmesi için uygulanmış ve böylece toplumsal dünya da tıpkı doğal dünya gibi din ile değil, bilim aracılığıyla anlaşılacak istenmiştir (Giddens, 2008:45).

İnsan bilimlerinin aldığı yeni şekil ile yeni teknolojiler arasında Foucault'nun yapmış olduğu vurgunun önemi şu noktadadır: Aydınlanmacı düşünürler tarafından benimsenen rasyonalizmin ve gelişen pozitivizmin sosyal bilimlerde de benimsenmesiyle geleneksel toplumsal yapının yıkıcı bir sorgulamaya tâbi tutulması anlamında modernleşme; toplumsal eşitsizliklere karşı bir tavır almak (Ercan, 1996:29) ve böylece modern söylemde bireyin rasyonalite aracılığıyla kurtuluş ve özgürlüğünün sağlanması demek olduğu kadar aynı zamanda iktisadî olarak endüstrinin, kentlerin, pazar kapitalizminin, burjuva ailesinin doğuşu anlamlarına da gelmektedir (Hollinger, 2005:12).

Belirli bir teknik durumun kazandığı gelişme ve ilerleme niteliğini üreten akılsallık olarak modern rasyonalite, geleneksel dünyanın ahlâk ve kozmoloji arasında ortaya çıkan hakikat katmanlarını bir bir yıkarak yeni bir gerçeklik üretimini üstlenmiştir. Bu gerçeklik de tıpkı geleneksel dünyanınki gibi bireysel ahlâktan kâinatı tanımlayan doğa bilimleri ve sosyal bilimlere kadar bilginin her alanını kuşatıcı mahiyettedir. Yukarıda ifade edildiği üzere siyasal duruma ilişkin ideolojiler de ilk defa bu dönemde belirmeye başlamış ve toplumsal düzenle birlikte siyasal düzen de aklî yasalar çerçevesinde karakterize edilmek istenmiştir. Bu aklî yasalarinsa Foucault'nun gösterdiği gibi sadece bir gerçeklik ekonomisi veya hakikat üretimi olarak okunması makuldür. Ki modern dönemde Nietzsche ve Marx gibi eleştirmenleri Platon ve Sokrates gibi antik filozoflarla buluşturan da temelde toplumsal gerçekliğin egemenlerce üretilmiş bir yanılsama olarak varoluşudur. Bu yanılsama en kaba hâliyle bize ideolojinin ne olduğu fikrini vermektedir.

Böylece denilebilir ki gerçeklikle ilişkisi itibariyle ideoloji olgusunun, gerçek olanın ne olduğunu belirleme gücüne sahip egemenlerin sunduğu bir (çarpıtılmış) gerçeklik olduğunu buraya kadar ifade etmiş olduk. Burada Mannheim'ın ideolojiyi,

mevcut siyasal ve toplumsal düzeni korumak amacı taşıyan egemen sınıfların dünyayı algılayışı olarak, ütopyaı ise mevcut düzeni değiştirmek isteyenlerin toplumsal dünyayı kavrama biçimi olarak tanımladığını anımsatarak, ütopik bilincin de tıpkı ideoloji gibi söz konusu (çarpıtılmış) gerçeklikten hareketle bir tasarıma yöneldiğini yineleyebiliriz. Ancak Mannheim'ın belirttiğı gibi, varoluğu aşkınlaştıran ve gerçeklikten uzak her türlü eğilimin ütopya olarak adlandırılması hata olacaktır:

“Her varoluğu ilgili tarihsel aşamanın etrafı, varoluğu daima aşkınlaştıran düşüncelerle sarılı olmuştur; ancak bu düşünceler ütopya olarak değil, daha çok bu varoluğuşsal aşamaya ait olan ideolojiler olarak -bu varoluğuşsal aşamaya ait dünya imajının içine “organik” olarak (yani devrimci bir etkinlik olmaksızın) inşa edildikleri müddetçe- etkinlik göstermişlerdir. Örneğın bu içeriksel değerler, feodal-klerikal ortaçağ düzeninin, cennetlik vaatlerini toplumsal kılığından tarihi aşkınlaştırıcı bir mekâna, öteki dünyaya sürgün edip, böylece onların devrimci etkinliğini kavrayabildiğı müddetçe, henüz bu düzenin bir parçasıydı. Bu ideolojiler ancak, belli insan topluluklarının, bu idealleri eylemlerinin içine alıp gerçekleştirmeye çalıştıklarında, ütopyalar haline gelmiştir” (Mannheim, 2002:217).

Modern ütopyaların da özünde birer ideoloji olduklarına dair bu vurgu, ideoloji ve ütopya arasındaki ayrışmayı fiilî düzlemde tanımlamakla beraber kuvve hâlinde her ikisinin de aynı varoluğuşsal zeminde olduklarını da göstermektedir. Daha açık olarak dile getirilirse, modern ütopyaların ham maddesi, yani ütopyaların beslendikleri ve kurucu kaynaklarını teşkil eden gerçeklik, iktidar tarafından üretilmiş bir ideolojiyle bütünleşiktir. Bu durum, modern olan ütopyaların özleri itibariyle ideolojik oldukları sonucunu kendiliğinden getirmektedir. Aynı biçimde modern olan ütopyaların hedefleri ve amaçsallıkları itibariyle de aynı ideolojik gerçeklikle bütünleşik oldukları sonucu da ortaya çıkmaktadır. Modern öncesi dönemin filozoflarının ideal toplumsal durum tasavvurlarının aklî değil, dinî bir niteliğı olduğı hatırlatması yapılarak modern olan ütopyalarda bunun tam tersi olduğı ve modern ütopyacılığın hedefinin ideolojik olduğı, hatta dinin de aklîleştirildiğı böylece ifade edilebilir. Nihayetinde modern ütopyalar, yanlış/çarpıtılmış bir gerçeklikten yola çıkmaktadır ve bu temel itibariyle öznel akla dayanarak siyasal bir tasarımı hedeflemektedirler ve ütopyacılık bu sebeple, modern anlamda rasyonel ve öznel zihnin bir ürünü olan ideoloji kavramı içerisinde anlamlı olduğı için amaçsallığı da ideolojik olmaktadır.

3.3.4.3. Toplumsal Gerçekliğin Bir İdeoloji Olarak İnşası

Ontolojik gerçeğin aksine epistemolojik gerçeğin insan zihnine mahsus varoluşu nedeniyle bazı yazarlar toplumsal gerçeğin inşâ edilmişliği sonucuna ulaşmışlardır. Burada temel olarak Viven Burr, John R. Searl, Thomas Luckmann ve Peter Berger'in fikirleri vasıtasıyla toplumsal gerçeğin ve buna bağlı olarak kavramsal düzlemde toplumsal dünyayı anlamlı kılan bilgi ve değerlerin üretilme süreçlerine değinilecektir.

Toplumsal gerçeğin inşâsından söz edilmesi için temel koşul, toplumun üyeleri tarafından gerçeği gerçeklik olarak algılamaya imkân sağlayan toplumsal bilginin mevcudiyeti ve bu bilginin üzerindeki toplumsal uzlaşma hâlidir. Bu temelde toplumsal bilgiden kasıt, toplumsal olgulara ilişkin bir bilme sürecinin zihinsel parçalarıdır. Mardin'in ifadesiyle belirli bir kültüre ait simge dağarcığı, o kültür içindeki bilgilere bir ufuk çizmekte (1995:152) olduğu için, bilimsel bilgi diye adlandırılanlar dâhil tüm bilgiler inşâ edilmişlikleri itibarıyla toplumsaldır. Ancak daha özel bir anlamda toplumsal bilgi, toplumsal olguların bilen özne ile ilişkisinin sonucunda geçerli gerçeklik durumunu algılamaya aracılık eden bilgilerdir. Şöyle ki toplumsal bilgiyi, toplumsal ilişki ağları içinde topluluğun üyelerince duyumsanan gerçeğin koşulu olarak ele aldığımızda söz konusu epistemolojik gerçeğin kurulumunun yapıtaşdır demek mümkündür. Bu nokta-i nazardan dile getirilirse toplumsal gerçeği kurucu (toplumsal) bilgi, bireyleri belirlemek ve bireylerce belirlenmek şeklinde ikili bir karakteri olan günlük yaşamı sürdürücü nitelikteki bilgilerin bütünüdür. Ontolojik gerçeğe ilişkin bilgi türünde gözlenemeyecek olan bu ikili karakter, bilgi ve toplumsal gerçeğin karşılıklılığından ileri gelmektedir: Gerçeklik toplumsal bilgi aracılığıyla kurulur ancak bu bilgi de gerçeğin bir ürünü olarak vardır. Böylece şu dile getirilebilir ki toplumsal bilgi, sosyolojinin inceleme konusu olmak itibarıyla toplumsal fenomenlere dair belirli bir toplumsallığın üyelerinde bulunan bilgidir. Toplumsal fenomenlerinse doğasında bireyi baskılama eğilimi her zaman vardır.

Gerçeklikle doğrudan ilişkisi yönünden toplumsal bilgi, toplumsal fenomenlerin bireye aşkın karakteriyle birlikte açığa çıkar: Birey açısından gerçeğin verilmişliği

kadar toplumsal bilginin verilmişliği de (Mardin, 1995:91) söz konusudur ki bu, toplumsal dünyanın nesnel karakterini ortaya koyar. Toplumsal bilginin verilmişliği, Marx ve Freud'un gerçekliği algılamada göze geçirilmiş gözlükler nedeniyle şeyleri olduğu gibi değerlendirememesi durumuna bir de simge sistemi gözlüğü takmak anlamına gelir. Nihayetinde insanların bilgiyi edinme kanalı doğa değil toplumdur ve bilgi toplumun süzgecinden geçerek insana ulaşır.

Bununla birlikte toplumsal fenomenler, tıpkı toplumsal bilgi gibi bireylerce içselleştirildikleri kadarıyla nesnel olmaları yönünden şeyler olarak ancak bir ilişkisellik içinde vardırılar: Durkheim'ın toplumsal fenomenleri şeyler olarak kabul edip araştırılmalarında şeylerin araştırılmasıyla aynı yöntemlerin kullanılmasının gerektiği fikri, toplumsal fenomenlerin birey üzerindeki baskıcı ve zorlayıcı karakterinin bir nesnellik koşulu olarak değerlendirilmesinden ileri geliyordu denilebilir. Sosyolojinin öz alanı kabul ettiği toplumsal fenomenleri Durkheim, bireyin dışında bulunan ve kendini empoze eden davranış, duyuş ve düşünüş tarzları olarak tanımlar (Durkheim, 1994:26). Fakat toplumsal fenomenler, doğanın insan üzerindeki -oksijen, su ihtiyacı gibi- zorlayıcı biçimine hiçbir şekilde sahip değildirler. Onların zorlayıcılıkları, ancak birey tarafından içselleştirilmiş olan toplumsal bilgi aracılığıyla mümkündür: Herhangi bir toplumsal dünyada bireyi zorlayan bir toplumsal olgu, o kültürden uzak bir toplumsallıkta hiçbir işlev taşımayabilir. -Ahlâkî bir zorlama ya da yönlendirme bir kültür içinde bireyin toplumsal eylemini belirlerken başka bir kültürde belirleyici olmayabilecektir. Bunun nedeni, iki kültür arasında davranışı belirleyici ahlâkî farklılık, yani toplumsal bilgiden kaynaklı tutum farklılığı olabilecektir. O hâlde toplumsal bilgiyi, toplumsal fenomeni meşrulaştırıcı bir işlevle tanımlamak, bu yolla toplumsal gerçekliğin üretilebilirliğinden söz etmek gerekir.

İlk olarak toplumsal gerçekliğin üretimi konusu içinde bu bilginin, toplumsal fenomen ile birey arasında toplumsal eylemin bir faktörü olduğunu dikkate almak gerekir: Berger ve Luckmann'ın toplumsal olguları Durkheim'ın tanımıyla şeyler olarak kabul etmekle birlikte Weber'in biliş nesnesine dair, onun toplumsal eylemin öznel anlam-bileşimi olduğu vurgusunu da göz önünde tutma uyarıları, yukarıda sözü edilen ikili doğaya ilişkin bir gerekliliktir:

“Durkheim bize şunu söyler: ‘İlk ve en temel kural şudur: Sosyal olguları şeyler gibi

inceleyin.’ Weber ise şunu tespit eder: ‘Hem günümüzdeki anlamıyla sosyoloji açısından hem de tarih açısından bakıldığında biliş (cognition) nesnesi, eylemin sübjektif anlam-bileşimidir.’ Bu iki ifade birbiriyle çelişmez. Toplum, gerçekten de objektif bir olgusallığa sahiptir. Ve yine toplum, gerçekten de sübjektif anlamı ifade eden eylem vasıtasıyla inşâ edilir” (Berger ve Luckmann, 2008:28).

Yani toplumsal bilgi nesnel olarak bireyi baskılayıcı nitelikteyken aynı zamanda öznel olarak da bireylerce belirlenme, toplumsal eylemin konusu olma bakımından bir anlam içinde değerlendirilme niteliğini de haizdir. Özet olarak dile getirilirse toplumsal dünyadaki olgular nesnel fakat anlamlar öznel dir fikri, epistemolojik gerçekliğin doğasına içkin bir hâldir. Şöyle ki toplumsal fenomenleri araştırma faaliyeti olarak sosyal bilimler, ontolojik bir fenomenal evreni değil, epistemolojik bir evreni incelerler. Durkheim’ın fenomenleri, kolektif ruhun belirli bir hâli olarak tanımlamasıyla (Durkheim, 1994:43) ifade edersek toplumsal olgular ancak bir kolektivitenin varlığı koşuluna bağlı olmaları bakımından ontolojik olarak öznel dirler -yani sadece belirli bir konumdaki insan bilinci açısından bir gerçekliğe sahiptirler.

Bu durum, toplumsal gerçekliğin tarihsel değişkenliğine dair bir izah imkânı içerdiği için önemlidir. Ki Burr’un dile getirdiği üzere **gerçek**’in tarihsel ve kültürel olarak değişimi, insanların anlama yollarının tarihsel ve kültürel göreceliliğiyle ilgilidir (Burr,2012:4).

Ancak yine de bu ayrıştırmanın özcü bir ikili yapılandırma tarzından ötede, bir düzey farkını işâret ettiği de belirtilmelidir: Searle’ün gösterdiği anlamda ontolojik fenomenler, epistemolojik fenomenleri kapsarsa da her ikisinin de nesnellik ve öznellik koşulları birbirinden farklıdır (Searle, 2005:23-24). Sosyal bilimlerin doğaları gereği, ortaya çıkan insanî **anlam dünyası**yla yani epistemolojik nesnellikle meşguldürler. Bu temelden bakılırsa sosyal bilimlerin nesnesi, doğa bilimlerinin nesnesinden farklıdır ve bu nesne, epistemolojik olarak nesnel koşullar içinde açıklanabilirse de ontolojik olarak öznel olmak durumundadır: Nihayet sosyal bilimlerin nesneleri toplumsal kurumların ürettiği bilgiler aracılığıyla tanımlanabilirler ki bu yönden söz konusu nesneler, oldukları gibi olmayıp tarihsel koşullar yönünden inşâ edilmiş anlamların taşıyıcılarıdır.

Toplumsal gerçeklik itibariyle bir olgunun nesnel olarak incelenebilmesine ilişkin kendi araştırma koşullarımızı ve yaklaşımımızı gösterebilmek için şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür: Gulbenkian Komisyonu'nun “Sosyal Bilimleri Açın” raporunda nesnellikten anlaşılan şeyin, tarafsız bilimcinin kendi dışındaki dünyayı yeniden üretmesi olması hâlinde böyle bir nesnelliğin haklı olarak imkândışı olduğu belirtilir. Bütün bilimciler ancak belirli tarihsel ve toplumsal koşullar içinde var olmak yönünden her olguya belli önkabul ve önyargılar içinde yaklaşacaklardır. Nesnellikten söz etmek; bilginin a priori olmadığı, araştırma sürecinde öğrenilenlerle kurulduğu ve bu yönden de esas itibariyle toplumsal bir ürün olduğu gerçeğinde temellenir (Gulbenkian Komisyonu,1996:84-87).

Bu durum, sadece kurumsal bilgiler için değil, doğal bilgiler için de geçerli bir sonuçtur: Nihayet, fiziksel bir kütlenin boyundan, hacminden, ağırlığından söz etmek suretiyle ortaya konulacak olan bilgi de insan zihninin kategorik temsilleri olan boy, hacim, ağırlık gibi ölçütler içinde inşâ edilmektedir. Bunun anlamı ontolojik nesnellik koşulları içinde var olan bir şeyin öznelliğinden söz etmek zorundalığı değildir, ancak o şeye ilişkin **bilginin** öznel olmak zorundalığıdır ki yukarıda dile getirildiği üzere ontolojik gerçeklik karşısında ele aldığımız epistemolojik ve toplumsal gerçekliğin niteliği de budur.

Nesneye değil, nesnenin bilgisine dair bir araştırmada da nesnellik bu kapsamda sadece **öznelerarası mutabakat ideali** ile sınırlanmak durumundadır. Zaten bilginin şeyden ayrı olarak ontolojik bir öznellikle nitelenmesi de burada anlam bulur. Toplumsal fenomenlerde nesnelliğin zamansal veya mekânsal olarak evrensel olamayacağı durumu, toplumsal bilginin belirli bir toplumsal yapı içerisinde nesnel olabileceğini gerektirdiği için tarihselliğinden söz edilme ihtiyacı duyulmuştur.

Toplumsal fenomenler ontolojik olarak nesnel olmasalar da birey açısından zorlayıcı olmaları itibariyle epistemolojik yönden nesneldirler. Bireyin toplumsal fenomenlerle ilişkisi de bir verilmişlik ilişkisidir. Çünkü toplumsal gerçeklik, bireyin bilinciyle belirleyebileceği bir yapı değil, nesnel karakteri itibariyle bireyi baskılayıcı bir etkidir. Bununla birlikte bilgi sosyolojisi, bilginin toplumsal olarak tanımlanmasıyla meşgul olduğu için, salt bireysel anlam ve değerden ibaret kabul edilebilecek toplumsal eylem ile toplumsal gerçekliğin kurulumundan sonraki baskıcı karakterini birlikte açıklamak durumundadır.

Şu hâlde sosyal bilimlerin meşgâlesi olmak itibariyle fenomenleri incelerken müracaat edilen (epistemolojik açıdan) nesnelliği, bilginin öznenen mutlak bir soyutlanmışlığı açısından değil bir mutabakat açısından ele almak gerekmektedir. Searle toplumsal gerçekliğin üretilmesi ve insanlar tarafından üzerinde gerçeklik olarak uzlaşılması-mutabakatı sürecini üç zihinsel aygıt vasıtasıyla açıklar: İşlev yükleme, ortak niyetlilik, kurucu kurallar:

İşlev yükleme, bilinçli öznelerin nesnelere ve diğer fenomenlere işlevler yükleyerek olgular var etmesidir. İnsan zihni, şeyleri maddî nesneler olarak kavrayamaz ancak onları bir şey olarak kavrar. Bu kavrama biçimi işlev atfetme dolayımında mümkündür; şeyi, sandalye, ağaç, masa olarak kavrar. Ancak dikkat edilmesi gereken husus, bu işlevlerin şeylere içkin olmadıklarıdır, işlevler daima gözlemciye göreli olarak vardır. Searle'e göre bu olguya insanı kör kılan şey, işlevlerden söz ederken doğaya içkinmişler gibi bahsedilmesidir: Örneğin kalbin kan pompalayıp bazı süreçleri kapsar bir bütün olması doğaya içkindir ancak "kalbin işlevi kan pompalamaktır" denildiği zaman burada içkin özellikleri kaydetmenin ötesinde insanî bir kavrama biçimi içinde "kalbin değerlendirilmesi" söz konusu olur. Doğa açısından kalbin böyle bir işlevi yoktur; ancak insanın değerlendirme biçimi bunu ona atfeder. Bu yönden doğada keşfedilen bir işlev, nedensel süreçlere atfedilen bir amaçlılığı da içermektedir. Şöyle ki kalbin doğada varoluşu bir işlevi yerine getirmek yönünden değilken, insan bedeni bütünlüğü ve onu bütünlüğü içindeki parçaların birbirleriyle ilişkileri ve sürekliliği insan zihni tarafından tüm parçaların yöneldiği bir amaçlılık (organizmayı hayatta tutmak) biçiminde kavrandığı için kalbin de bu amaçlılık doğrultusunda bir işlevi olduğu sonucu çıkarılır. Amaçlar, hedefler ve genel değerler tarafından tanımlanan bir sistemin parçalarıdır ya da parçaları olarak vardır. Burada bir incelik olarak, bir şeyin başarılı-doğru olması gibi nitelenebilmesi, onun kaba gerçekliğe değil de kurumsal/insanî gerçekliğe ait olduğunun bir göstergesidir: Doğada başarılı-başarısız olan kalpler yoktur ancak insan zihni açısından, yüklenmiş olan işlevi yerine getiren ve getiremeyen kalpler vardır. Taşa estetik bir işlev yüklenmediği sürece güzel taşlardan ve çirkin taşlardan bahsedilemeyeceği gibi. Doğal olarak bir işlevin keşfi, sadece önceden belirlenmiş bir değerler dizisi içinde mümkündür; bu dizi, amaçsallıkla ilgilidir. Nedensel olgular, kalbin kanı pompalayıp beyne, karaciğere göndermesinden ibarettir: Nedenlerin aksine işlevler gözlemciye

görelidir. Bu çerçeve içerisinde ifade edilirse bir olgunun toplumsal olarak benimsenmesi, insan grubunun inanç, istek ve niyet yönünden ortaklığını da gerektirir. Ortak niyetlilik, birlikte bir şey isteme olarak toplumsal bütünün bir nevi çimentosu işlevine sahiptir ve bu işlev ancak toplumsal olarak benimsenmiş belirli kurucu kaideler etrafında var olabilecektir. Çünkü salt insanî olan olgular, ancak insan zihni tarafından yapılandırılmış bir sistem içinde tutarlı olabilecektir (Searle, 2012:30-37).

Toplumsal gerçekliğin karmaşık bir sistemin ürünü olmasına rağmen onu **doğallıkla** karşılamamızın ve de taşımamızın temel nedeni hafifliği ve görülmezliğidir. Bunun nedeniyse toplumsal gerçekliğin insanî amaçlar doğrultusunda üretilmiş olmaları ve elbette bu amaçların içselleştirilmeleri oranında doğallaşmalarıdır. Toplumsallaşma sürecinde çocuk bu gerçekliği verili olarak aldığı için zamanla merak ve hayret duygusu tatmin olarak yaşar. Kurumsal olarak var olan ev, okul, sokak, kitap, para gibi olgular günlük hayata katılıp yinelenidikçe doğallaşır. Bu doğallaştırma, kişinin toplum aracılığıyla şeylerin işlevlerini öğrenmesiyle ilgili olarak yine toplumdan edindiği kendi amaçlarıyla örtüşerek gelişir. Bu yönden toplumsal gerçekliğe katılım, bireyin toplumdan edineceği ortak amaçlarla paralellik gösterecektir. Ki bu amaçlara yönelim, onun bazı araçların işlevlerinden istifade etmesini gerektirir. Bu aynı zamanda bireyin doğru, iyi, güzel vs. değerlerinin ve zıtlarının karakterize edildiği bir süreç olarak kültürün giyinilmesidir (kültürleme) ve normların içselleştirilmesi anlamında gerçekliği yapılandıran zihin için normal ve anormal hakkında kalıpların da oluşturulması demektir (A.e., s.29-47).

Toplumsal gerçekliğin genel olarak kabul edilmiş şekli ve yani Durkheim'ın kast ettiği anlamda toplumsal fenomenlerin birey üzerinden baskı ve zorlama oluşturan doğaları itibariyle nesnellikleri, gerçekliğin kolektifliği olarak değerlendirilebilir. Bu kolektif durum, gerçekliğin değerlendirilmesi anlamında kolektif bilinç olarak adlandırılan genel nesnellik duyumsamasını ortaya çıkarmaktadır.

Bu duyumsamanın aygıtı olan dilin toplumsal fenomenlerle doğrudan bir ilişkisi mevcuttur: İnsanın dil ile ilişkisi bir maruz kalma hâlini gösterir. Bu, somut anlamda kelimeler ve onlar üzerinden yürüyen iletişimin sınırlılığına mahkûmiyetten fazla olarak, belirli bir gramatik sistemleştirilmiş semantik modelin, yani dilin mekanik işleyişini ortaya koyan bir anlamlılık modelinin birey üzerindeki kaçınılmaz baskısıdır. Söz konusu baskı, bireyselliklerce inşâ edilebilecek bir kaçış alanını bilkuvve ihtiva

etse de kişinin toplumsallaşma sürecinde içselleştirdiği nesnel gerçekliği tanımlama biçiminde kurucu pozisyonadadır. Tarihin biçimlendirmesi altında yapılanmış toplumsal dünya, semantik model vasıtasıyla olguların yorumlarını/alımlanma şeklini bireysel psişede büyük ölçüde sınırlarken öznel gerçekliğin oluşmasını da belirleyicidir. Anne ile ilişkiden başlamak üzere genelleşen aile, mahalle, okul, iş yaşamı gibi toplumsallaşma dairelerinin her biri, gerçekliği dilin somutlaşması şeklinde kuran pratikler aracılığıyla sınırlarını da bireye belletir: Birbirinin yerine belirli bir ölçüde ikâme edilebilecek toplumsal rollerin bireyce benimsenebilmesi her bir rolün alanını ve sınırını bilmekle mümkündür. Dilin, toplumsal tahakkümün bir aygıtı olarak toplumsallaşmadaki işlevi, öznelerarasındaki olası ilişkisellikleri bir kalıba dökmek olduğu kadar tikel ve tümel arasında da bir dolayım kurarak parçanın bütünün varlığını benimsemesini de gerektirir. Bu yönden dilin birey üzerindeki tahakkümünün anlamı, aynı zamanda birey üzerindeki her türden tahakküm biçiminin meşruiyetinin sağlanmasını da içerir: Birbirlerinin yerine ikâme edilerek öznel gerçekliğe tahvil edilen toplumsal rollerin konumları itibarıyla sınırlanmaları, birey için anlam alanlarının da belirlenmesi demektir ki sonraki dairede karşılaşılan öğretmen rolü anne-baba rolleri üzerinden, patron rolü öğretmen rolü üzerinden v.d. tanımlanarak benimsenir.

Toplumsal dünyayı dil vasıtasıyla içselleştirmenin boyutları hakkında fikir vermesi açısından Bourdieu'nün dilin doğallaştırma yönüne yaptığı vurguya bakılabilir: Dili, doğallaştırma vesilesiyle göz ardı edilen bilinçdışı inşâ araçlarını içeren bir ön kabuller deposu olarak tasvir eder Bourdieu (2014:246). Dilin, insan bireyinin dışarıdan aldığı bilgisini tasnif edici bir karakterde zihinsel kategoriler var etmesi yoluyla toplumsallaşma sürecindeki bu işlevi, bireyin fikirlerinin oluşumunda etkin olan ön kabulleri benimsemesine aracılık eder. Whorf bunu şöyle ifade eder:

“Her dilin içinde mündemiç [the background linguistic system] sistem, yani gramer, fikirleri ifade etmek için bir iletici araç olmakla kalmaz. Daha doğrusu şudur: dil kendi kendine fikir şekillendirir, kişinin düşün faaliyeti, algılarının analizi, fikir dağarcığında taşıdıklarının sentezi için bir program ve rehber sağlar” (Akt.: Mardin, 1995:94).

Nihayetinde toplumsal gerçekliği oluşturan toplumsal bilgi dilin içselleştirildiği

toplumsallaşma süreciyle aktarılmaktadır. Toplumsallıkla dolayına girmemiş ham gerçeklik anlamında nötr bilgi, bir değer yüklenmemiş olarak ontolojik gerçeklik biçiminde mevcutsa da toplumsallaşma sürecinde bireyin zihnini yapılandıran kategoriler ham gerçekliği olduğu hâliyle kavrama yetisini yok edicidir. Gerçekliğin toplumsal olarak inşâ edilmesi, söz konusu ham gerçekliğe ilişkin olarak belirli bir bakış açısında bilgi üretimi ve anlam yüklenmesidir. Bu sebeple bilimsel bilgi de dâhil olmak üzere her bilgi ve bilgi türü, toplumsal bir nitelikte ve bir ürün olarak mevcuttur. Yani, insanın kâinattaki varoluşunun değerlendirilmesinden günlük hayatındaki sıradan meselelere kadar her şey, toplumsal bilgi üretiminin süzgecinden geçmekte ve bireyin toplumsallaşma süreci içerisinde durmaksızın karşılaştığı belirli anlamlar, gözlemlediği fenomenler için yüklenmiş değerlere dönüşmektedir. Bu değerlerin benimsenmesi içselleştirilme olarak adlandırılmaktadır:

“[İ]çselleştirme, ilkin bir kişinin kendi hemcinsini anlamasında, ikinci olarak da bu dünyanın anlamlı ve sosyal bir gerçeklik olarak kavranmasında temeldir” (Berger ve Luckmann, 2008:190).

Toplumsallaşma sürecinde gerçekleşen içselleştirme, bireyin ham gerçekliği algılayamamasına ve ham gerçekliğe toplumsal olarak yüklenmiş değer/anlamlar gözlüğüyle bakmasına neden olmaktadır. Bunun değişebilmesi ancak geçerli olan anlamları/değerleri üretip yaygınlaştıran zihinsel kategorilerin ve o kategoriler aracılığıyla temsil edilen hâkim epistemolojinin değişmesiyle olanaklıdır ki bizim modernliği epistemolojik farklılaşma temelinde ele almamızın altında bu durum yatmaktadır.

Modernliğin yukarıda kök-ideoloji olarak nitelenmesi aracılığıyla ifade edersek modern epistemolojinin bilgiye ilişkin tanımlamaları modern bilgi ve bilme biçimini karakterize etmekte ve bu bilme tarzı üzerinden modern bir varoluş açıklaması ortaya konulmuş olmaktadır. Bir kök-ideoloji olarak modernlik kendisinden önce mevcut olan din/Tanrı-merkezli açıklama modelinin (geleneksel dünya görüşünün) yerini almıştır.

Emmet’in yaklaşımıyla ifade edersek; insanın kullandığı kelimelerin bir **dünya görüşü** içerisinde yer alması önemli bir toplumsal işleve karşılık gelmektedir ve bu

işlev açısından kültür, insana kâinatı algılama olanağı sağlayan dünya görüşü sunar ve onun her bir parçası da bir simgedir (Akt.: Mardin, 1995:88). İdeolojinin anlamı üzerine yazarken kültüre ilişkin bu yaklaşıma değinen Mardin, dünya görüşü, kültür ve simgeler arasındaki bütünlüklü ilişkiyi şöyle özetler:

“‘Simge’ler bize toplumun iki alanında rehberlik eder, birincisi ‘bilgi’lerimizi sistematikleştirmemizi mümkün kılan bilişsel çerçeveyi sağlar: ‘Üzüm’le ‘bağcı’yı birbirinden ayırmamıza yarar; İkincisi, ahlâkî ve duygusal hayatımıza bir düzen verir: ‘hırsız’ı ‘aziz’den, ‘iyi’yi ‘kötü’den ayrı tutmamızı sağlar” (A.e., s.88).

Bu noktada ham gerçekliği anlamlı/değer yüklü bir gerçekliğe dönüştüren toplumsal bakış açısı ya da görme biçimini belirleyen dünya görüşü ve bu dünya görüşünün gerektirdiği yaşama biçiminin bir neticesi olarak ortaya çıkan yaşam dünyasının temsillerini içeren simgeler ağı olarak kültürden söz edilmiş olmaktadır. Bir kök-ideoloji olarak modernlik aracılığıyla üretilen dünya görüşü ile ideoloji arasındaki bu ilişki, kültürle bütünleşmiş olmaktadır. İdeolojinin ne olduğuna ilişkin yaptığımız değerlendirme kapsamında onun burada özetlediğimiz kültür ve ona imkân tanıyan dünya görüşü ile bağıntısı da görünürleşmektedir. Burada ele aldığımız kapsamıyla dünya görüşüne karşılık gelen yumuşak ideoloji ve ona yakın biçimde çağ ve coğrafyayla ilişkilendirdiğimiz Mannheimci bütüncül ideoloji, toplumsal bir çerçeve olarak içinde doğan bireyi toplumsallaşma sürecinde biçimlendiren yapıyı işâret etmektedir. Bu biçimlendirmede denildiği gibi başat role sahip olan dil de bireyin zihinsel kategorilerinin üreticisi konumundadır.

Buraya kadar yazdıklarımız temelinde ifade edersek Mannheim’ın ideolojiyi hâkim sınıfların vizyon ve fikirleri olarak nitelendirmesi, kültürün belirli bir iktidar ilişkileri içinde ortaya çıkması sonucunu da sağlamaktadır. Bilginin saltık ya da nötr bir olgu değil de toplumsal bir alanın üretimi olması sebebiyle kültürü de biçimlendiren -bilginin üreticisi konumundaki- iktidar yapısının vizyon ve fikirleriyle örtüşmesi de olağan olmaktadır. Bu durumda bireyin toplumsallaşması da aile, eğitim, kültür, din ve ideoloji gibi bütün kurumlarla temas hâlinde gerçekleşmekte olduğu için bireyin gerçekliğe ilişkin bilgi ve algısının da toplumsal bir üretimin neticesi olduğu ve bir iktidar yapısının vizyonunu yansıttığını söylemek mümkündür.

Şu hâlde öz olarak dile getirilirse toplumsal gerçeklik, mutlak bir ontolojik gerçekliğin kavranılışı değildir; fakat onun belirli bir bakış açısından, bir dünya görüşü içinden, belirli bir gözlükle görülmesidir. Ki epistemolojik çerçeve bu noktada anlamlı hâle gelmekte, ontolojik mevcudat belirli bir bilme tarzı açısından nesneleştirilmektedir. Bu durum epistemolojik kavrayışa bağlı olarak toplumsal gerçekliğin belirli bir kültürü belirleyen bir ideolojinin ürünü olduğu sonucunu mümkün kılmaktadır.

Mannheim'ın ideoloji ve ütopya arasında kurduğu ilişki hatırlanırsa; ideoloji mevcut gerçeklik algısını yapılandıran hâkim söylemi, ütopya ise bu gerçekliği aşma eğilimini ifade etmektedir. Toplumsal gerçekliğin belirli bir ideolojinin kurduğu semboller arası bir ilişki biçiminden ibaret oluşu, ütöpik bilinç için gerçekliğin mutlak değil, ancak mümkünlerden birisi olması hasebiyle aşılabileceği ve yeni bir imkân yaratabileceği fikrini ilham eder. Ütopyacı tahayyül böylece söz konusu imkânı, mevcut gerçekliğe yönelik eleştirileri aracılığıyla inşâ etmektedir. Ütopyacılık için işlenecek ham madde olarak modern gerçeklik, aynı zamanda modern dönemde ortaya çıkmış İslâm medeniyeti söyleminin çözümlenmesinde de müracaat noktamızı oluşturacak olan gerçeklik modelidir. Ki bu model, İslâmcılar tarafından Avrupa'da kullanıma giren civilisation kavramının karşılığı olarak icat edilmiştir. İdeolojiye ilişkin verdiğimiz tanımlama itibarıyla onun mevcut gerçekliğe uygunsuzluk ifade eden bir bakış açısı olmasından hareketle civilisation/uygarlık söyleminin de ideolojik bir kavrayıştan ileri geldiği ve hatta inşâ edilmiş bir toplumsal gerçeklik biçimi olduğu dikkate alınabilir.

3.4.Modernleşme Bağlamında Ütöpik Bilinç ve Uygarlık Söylemi İlişkisi

Ütöpik bilincin mevcut gerçekliği aşma, onu yeniden tasarlama eğiliminin kaynak ve hedef düzleminde görünür kıldığı ideoloji, özü itibarıyla mevcudiyetin akıl aracılığıyla yeniden tasarımı fikrine dayanır. Bu çerçevede ifade edilmelidir ki uygarlık söylemi de tıpkı ütöpik bilinçte olduğu gibi ideolojik bir tasavvura bağlı olarak bir mevcut gerçekliği aşma eğilimidir. Her ikisi de bir kök-ideoloji olarak tanımladığımız modernlik ve modern gerçeklik temeli üzerinde bina edilmişlerdir. Bu sebeple bu kısımda, XVIII. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan uygarlık söyleminin

toplumsal gerçeklik modeli inşâ eden ideolojik karakteri ve bu vesileyle ütöpik bilinç ile ilişkisi irdelenecektir.

Uygarlık söylemi, özü itibariyle tekniğe ilişkin bir unsur olan gelişme ve ilerleme fikrinin merkeze alınarak toplumsal dünyaya ilişkin mevcudiyetin yeniden tanımlanması aracılığıyla üretilmiştir. Bu tanımlamada akıl aracılığıyla ortaya konulan bir değer skalasında Avrupa öznelleşmesinin türettiği bir yaklaşımı ifade eder, yani Avrupa-merkezcidir. Modernliğin üzerine inşâ edilen uygarlık kavramının temellendiği toplumsal/insanî dünya algılaması, aynı zamanda mevcut uygarlığın daha ileri taşınması fikrini de üretmiştir. Bu itibarla ilerlemecilik ve gelişme söylemi, sözü edilen ilerleme ve gelişmenin yönünü incelemek açısından ideolojilerin doğumuyla siyasal bir nitelik de kazanmıştır. İdeolojiler, mevcut olan bir gerçeklikten hareket ederek toplumların terakki etmesi için gerekli unsurları ön plana çıkarmak suretiyle ortaya çıkmışlardır. İleriye taşınmak istenen uygarlık söyleminin kendisi de yaslandığı ideolojiler de bu sebeple nesnel bir gerçekliği işâret etmez, ancak Avrupa'nın öznel değerleri kapsamında ortaya konulan bir değerler skalasından hareket ederler. Bu sebeple uygarlık söylemi, dikkate aldığı bir değerler skalası ve ilerlemenin yönü fikri itibariyle ütöpik bir tasarımdan ibarettir.

Uygarlık söylemi, tekniğe ilişkin gelişme ve ilerleme söylemlerinde olduğu gibi normatif bir temelden hareketle toplumsal gerçekliği, bir değer skalası etrafında kurgular: İnsan topluluklarına ilişkin müracaat edilen uygar ve ilkel ayrımı üzerinden uygarlığı evrensel bir değer olarak ortaya koyar. Bu kavrama modelinde değeri yansıtan teknik ilerleme ya da maddî güç gibi kıstaslar modern Avrupa düşünce dünyası için bir **idea**ya da karşılık gelir. Bir idea olarak uygarlık, mevcut toplumsal durumdan hareketle inşâ edilen ideal toplumsal duruma yönelik daha fazla bilgi, teknolojik ilerleme ve maddî güç birikimi vasıtasıyla üretilmiş olup ilerlemeye bağlı biçimde gelecekte de mükemmelleşecektir. Maddî ilerlemeyle üretilen uygarlık söyleminin normatif yapısının uygarlığı, dünya ölçeğinde ortaya konulan toplumlar hiyerarşisinde en üst form için hem coğrafi hem de tarihî olarak Avrupa'ya mahsus kılması, Avrupa'daki toplumsal durumu diğer toplumlarca da arzulanması ya da yönelinmesi icap eden bir **ideal** olarak tasarlar. Bu sebeple modernleşme olgusu da sosyal bilimlerle toplumsal dünyaya ilişkin bir değer ifade ederek kurulmuştur.

Uygarlık söyleminin ütöpik bilinçle ilişkisinin gösterilmesi, çalışmamızın

temelini oluşturan İslâm medeniyeti kavramının da ütöpik bilinçle ilişkisini açığa çıkaracağı için önemlidir. Netice itibariyle İdeolojik bakışın bir ürünü olarak ortaya konulan uygarlık hâli, İslâmcı ideoloji aracılığıyla ortaya konulan İslâm medeniyetine söylemsel düzeyde denk olmaktadır. Bir söylem olarak inşâ edilen uygarlık, toplumsal dünyayı kavramaya dair model olmak bakımından; modern bir söylem olması ve toplumsal gerçekliği tanımlamada belirli bazı hususları öne çıkararak kavramaya bağlı kurgusal bir söylem olması gibi iki niteliğe sahiptir.

Böylece öz biçimde söylenirse uygarlığa ilişkin bu kavrama modeli içerisindeki gerçekliği mevcut durum olarak algılama ve ondan hareketle ileri bir yöne doğru hareket etme (ilerleme) nazarından dolayı, ütöpik bilincin bir nesnesi olduğu fikrini vermektedir.

3.4.1.Uygarlık Söyleminin Kaynağının Ütöpik Bilinçle İlişkisi

Buraya kadar yapılan açıklamada uygarlık söyleminin, modern dönemde ortaya çıkmış olmasının temel dayanağının gerçekliğe ilişkin algı olduğu ifade edildi. Modern düşünce doğa ile birlikte toplumsal dünyayı da rasyonel olarak belirlenmiş bir düzenlilik merkezinde değerlendirerek doğada olduğu değerlendirilen hiyerarşinin toplumsal dünyada da mevcut olduğu fikrine yönelmiştir. Bu duruma, tarihe atfedilen doğrusal anlam kapsamında ilerleme fikriyle birlikte Avrupa-merkezci bir hiyerarşiye ve yani ilkel-uygar ayrımı ve sıralanımı imkân tanımıştır.

Epistemolojik temele bağlı olarak algılanan toplumsal gerçekliği, ütöpik bilincin kaynağı olarak ele aldığımızda buna göre ütöpik bilinç de gerçekliğe karşı gelişen eleştirel bir bakış olarak onu aşma eğilimini temsil eder. Bu yönden ütöpik bilincin mevcut gerçekliği aşmak amacıyla onu yeniden yapılandırıp düzenlenmesi ile uygarlık söyleminin gerçekliği kavrama ve yapılandırma biçimi arasında bir paralellik vardır. Bununla uygarlık söyleminin olgusal bir temelde değil, kurgusal bir temelde ortaya konulduğu ifade edilmiş olmaktadır.

Bunun daha açık hâle getirilmesi amacıyla uygarlık söyleminin Avrupa’da neşet ettiği XVIII. yüz yıldaki toplumsal duruma bir göz atma ihtiyacı vardır. Yukarıda zikredildiği üzere Bauman, modern kültürü, modern öncesi kültürden farklı olarak bir gözetim, nezaret ve bilinçli bir tasarım olmak yönünden bahçe kültürüne benzeterek

aynı zamanda bilgiye sahip olan entelektüelleri de bahçıvan şeklinde tasavvur eder. Foucaultcu anlamda iktidar-bilgi bütünlüğü itibariyle Bauman'a göre moderniteyle beraber, vahşi kültürler bahçe kültürüne dönüşürken entelektüeller bir yasa koyucu vasfı kazanmışlardır (Bauman, 2003:65-66). Moderniteyle gerçekleşen bu dönüşüm yazara göre, inisiyatif hakkı ile zaman ve mekân üzerindeki denetim anlamında toplumsal iktidarın yeniden düzenlenmesi, bilgili olanların yönetimi ve yönetici güç olarak bilginin yeni bir egemenlik yapısını tedricen inşâsı demektir.

“Geleneksel, kendi kendini yöneten ve kendi kendini yeniden üreten kültür yerle bir edilmişti. (...) İnsan ruhlarını ve bedenlerini dönüştürmede ve eğitmede uzmanlaşmış uzman ‘yöneticiler, öğretmenler ve ‘toplum’ bilimciler’e olan yeni talebi doğuran temel etmen, modernlik öncesi halk kültürünün yıkılmasıydı. Kültürün, kendi bilincine varacağı ve kendi pratiğinin bir nesnesi olacağı koşullar yaratılmıştı” (A.e., s.84).

Bauman’ın modern dönemin yasa koyucu entelektüalizmi, XVIII. yüz yılın tekelci kapitalizmin üretim tarzına uygun olan tek merkeziliğinin de bir temsili olarak görülebilir. Modern entelektüel, tekelci kapitalist dönemde üretim yapan modernist sanatçı ya da bilim insanı gibi gerçeğin merkezindedir. Bu merkezîyet, anlamı belirleyicilik yönünden onun ruhban sınıfından devraldığı mutlak otoritesini gösterir. Bu durum, vahşi kültürleri ıslah etme görevinin verildiği bahçıvan olarak entelektüel ile iktidar arasındaki bütüncül ilişkiyi de göstermektedir. Bu değerlendirme, Featherstone’un “Postmodernizm ve Tüketim Kültürü”nde yeni orta sınıf ile genişlettiği entelektüelin **kültür aracı**sı olarak nitelemesine de paralel gözükmetedir.⁶ (Featherstone, 2005:85)

Bununla birlikte söz konusu kültürel aracılık, Bauman’ın XVIII. yüz yılda icat edildiğini belirttiği kültür kavramı bağlamında bilhassa eğitim konusuyla ilişkilidir. Entelektüeller alt sınıfların orta ve üst sınıfların değerlerini edinmeleri konusunda işlevseldirler. Yani alt ve orta sınıfların kendilerinden bir üst sınıfa ait değerleri edinmeleri entelektüeller aracılığıyla sağlandığı içindir ki kültür aracı kavramı bu bağlamda değerlendirilmektedir. Aşağı sınıfların yukarı doğru meyletmesi, bir

⁶ Her ne kadar Featherstone bu kavramı postmodern durumda ve yani daha güncel bir temelde kullanmaktaysa da esas vurgusunun “simgesel malların ve hizmetlerin sağlanmasıyla meşgul olunması” nedeniyle entelektüeli de kuşatması söz konusu olan kullanışlı bir kavramdır.

sirkülasyon var ederek ilerlemeyi sağladığı gibi söz konusu değer edinimi yeni (modern) toplumsal düzenin işlerliğinin, yani modernleşmenin koşuludur. Bu durum uygarlık söylemi dolayımında değerlendirildiğinde hem vahşi ırkları (yabancı ilkel toplumları) uygarlaştırma misyonuna uygun bir kolonyalizmin meşrulaştırılması hem de bireyin kültür içinde toplumsallaşması konusuyla uyumludur. Her iki durumda da iktidarda bulunan, ilkel ya da alt sınıf olan madununu bilgi ve kültür aracılığıyla, yani entelektüeller eliyle ehlileştirmektedir.

Uygarlık söylemi, mevcut gerçeklikten hareket etse de ona upuygun olmaması ve yukarıda izah edildiği üzere bir değer skalasına tâbi olarak normatif ve kurgusal olması ve geleceğe ilişkin ilerlemeci bir umut içermesi hasebiyle ütopyik bilincin bir yansımasıdır.

Ki Bauman bir eylem yüz yılı olarak nitelediği XVIII. yüzyılda civilisation sözcüğünün insanın yaşadığı dünyanın bir betimlemesi hâline gelmeden önce iktidar retorikine bir proje olarak, bir niyet beyanı ve eylem tasarımı olarak girdiğini ifade eder. Kavramın etimolojisinden ve kullanım biçimlerinden hareketle civilisation sözcüğünün kökeninden türetilen **civiliser** fiilinin tek tek bireylerden çok insanlar arası ilişkiler ağı üzerinde gerçekleştirilecek olan bir işlemi işâret ettiğini ve diğer taraftan da bireyleri ıslah etmek suretiyle de arzu edilen insanlar arası ilişkiler örüntüsüne ulaşmayı göstermektedir. Buna göre uygarlaştırmak dolayimli bir etkinliktir ve uygarlaşmış anlamında barış içinde, düzenli, ideal bir toplumsal duruma ulaşma amacıyla bir eğitim çabası kast edilmektedir. Bu yönden civilisation, bilim ve kültür insanların (entelektüellerin) kolektif bir çabası olarak toplumsal düzende stratejik olarak en önemli konuma ulaşma yönündeki amaçlarıyla ilgilidir. Entelektüellerin bu amaçları da modern mutlakiyetçi devlet iktidarlarının yerel zemine dayalı yaşam tarzlarını uygarlaştırma eğilimiyle bütüncüldü. Evrenselcilik ve Avrupa-merkezcilik özellikleri itibarıyla kültür ve onun bir ürünü olarak tasvir edilen civilisation, siyasal bir işlev üstlenmiş olan savaş terimleriydi (Bauman, 2003:109-117).

Bu değerlendirme, Avrupa'da ortaya çıkan uygarlaştırma misyonun ürettiği söylemlerin bir ideolojiye dayalı olarak ortaya çıkmasına işâret eder. Ayrıca uygarlık söyleminin ideolojik olmak yanı sıra kuvve hâlinde bulunmanın ötesinde fiilî alana yansıdığını ve böylece tıpkı ütopyacılık gibi etkin bir hâlde bulunduğunu da ifade eder. Bu iki yön itibarıyla uygarlık söyleminin ütopyacılıkla örtüştüğü ya da geniş anlamda

ütöfik bilincin bir nesnesi olarak neşet ettiğı ifade edilebilir. Ki kolonyalizmi meşrulaştırması itibariyle uygarlık söyleminin etkinliğı de ayrıca ele alınabilecektir.

3.4.2.Etkin Bir İdeoloji ve Kapitalizmi Meşrulaştırma Aracı Olarak Uygarlık Söylemi

Böylece uygarlık söyleminin yaslandığı ütöfik bakış açısına işâret edilmiş olmakla birlikte bu noktada onun belirli bir geleceğe yönelik amaçsallık içeren siyasal yönü itibariyle bir ideoloji olarak da değerlendirilebileceğı ifade edilmektedir. Yani uygarlık söyleminin ideolojik karakterinin içerdığı amaçsallık, onun ütöfik bilincin kaynak düzleminden sonra ikinci yönü olarak ele aldığımız hedef düzlemiyle bütünlüklüdür.

Uygarlık kavramı temelinde oluşan dünya görüşünün gerçekliğın tasviri ve tanımına ilişkin olarak Avrupa-merkezci söyleminin oluşturduğu yeni tasnif biçimi, bilimlerle beraber dünyaya dair oluşturduğu kategorizasyon aracılığıyla toplumsal olan her şeyi yeniden bölümlemiştir. Bu bölümleme modeli, mevcut durumu kavrama tarzına ilişkin rasyonel bakış açısının ürünüdür. Bununla birlikte dünyayı ve insan topluluklarını tasnif etmede civilisation/uygarlık kavramına müracaat eden bu söz konusu temel bakış açısı; rasyonalist karakteri, seküler düzenleyiciliğı ve Avrupa-merkezci/özelci yönüyle bütüncüdür. Moderniteye ilişkin bu esas karakteristik itibariyle ifade edilirse uygarlık söyleminin temelindeki modern bilme tarzının, gelişme fikrine yön veren teknik durum-teknoloji olgusu (Marksist anlamda kültürle ilişkili olarak) insanlık tarihiyle birlikte insanların toplumsal durumlarına ilişkin bir yeniden yorumlamaya dayanmaktadır. Ancak burada civilisation/uygarlık'un salt söylemsel varlığı değil, kavramın da dayanağı olan ilerleme fikrinin nesnesi olarak tekniğın fiilî etkinliğı önem kazanmaktadır. Tekniğın etkinliğı, üretim biçimi üzerindeki doğrudan tesiri aracılığıyla üretim güçlerini teşkil eden üretici sınıflar ve bu vesileyle gündelik yaşam aracılığıyla kitleler üzerinde biçimlendirici bir güç olarak belirmiştir. Zaten uygarlık söyleminin kitlelerin düşünme biçimlerini yapılandırması anlamında bir ideoloji olmasından da kast edilen budur.

Habermas, Marcuse'un Weber'in modernleşme için başvurduğu rasyonelleştirmede rasyonelliğın kendisinin değil, fakat rasyonellik adına hareket eden bir politik iktidar biçiminin bulunduğı vurgusuna değinir. Bu iktidar biçiminin amacı

doğa ve insan üzerinde denetim kurmaktır. Bu denetim, doğru stratejilerin seçimi ve uygun teknoloji kullanımı ile amaca uygun sistemlerin kurulmasını hedeflemesi itibariyle toplumsal ilgilere ilişkindir. Toplumsal ilgiler ve yaşam ilişkilerinde kurumsallaşmış bir iktidar için rasyonelleşmeye dayanmaktadır. Toplumsal alanda bir sistemin kurulması ile bu sistemin stratejilerinin hesaplanması ve bunlara uygun teknolojilerin kullanımının gereği olarak toplumsal sistemin teknik aklı da politik içerikle bütüncül olmaktadır (Habermas, 1993:33).

Marcuse, bu bütüncüllüğü tespit ederek tekniğin mevcudiyeti ve ayrıca onun kullanımıyla kurulan iktidara ilişkin şöyle yazar:

"Belki de teknik akıl kavramı bizzat ideolojidir. Tekniğin salt kullanımı değil, bizzat kendisi de (doğa ve insan üzerinde) iktidardır, yöntemli, bilimsel, hesaplanmış ve hesaplayan iktidar! İktidarın belirli amaçları ve ilgileri (Interesse) tekniğe ancak 'sonradan' ve dışarıdan empoze edilmiş değillerdir -onlar bizzat teknik aygıtın yapısına dahildirler; teknik her defasında tarihsel-toplumsal bir tasarımdır; ve onda bir toplumun ve ona hükmeden ilgilerin insanlara ve şeylere yaklaşımları yansıtılmıştır. İktidarın böyle bir amacı 'maddi'dir ve bu bakımdan bizzat teknik aklın biçimine aittir" (Akt.: Habermas, 1993:33).

Marcuse, toplumsal ilgileriyle beraber modern bilimsel yöntemle teknik aklın iktidarının doğaya hükmetme saikinin bu hükmetme aracılığıyla insanlar üzerinden giderek etkinleşen bir iktidarın kavram ve aletlerini de sunduğuna değinir:

"Doğaya gittikçe daha etkin bir hükmetmenin yolunu açan bilimsel yöntem, daha sonra doğaya hükmetme aracılığıyla insanların insanlar üzerindeki gittikçe daha etkin iktidarı için saf kavram ve aletleri de sunmuştur. [...] Bugün iktidar kendini salt teknoloji aracılığıyla değil, tersine teknoloji olarak ölümsüzleştirmekte ve genişletmektedir, bu da bütün kültür alanlarını içine alan, geniş politik erki, büyük meşrulaştırmayı sağlamaktadır. Teknoloji bu evrende insanlığın özgürlüğünün büyük rasyonelleştirilmesini de sağlamakta ve özerk olmanın, yaşamını kendi kendine belirlemenin "teknik" olanaksızlığını da kanıtlamaktadır. Çünkü bu özgürlük ne usdışı ne de politik olarak değil tersine daha çok yaşamın rahatlıklarını arttıran ve çalışma verimliliğini yükselten teknik aygıtın boyunduruğu altına girme olarak görünmektedir. Böylelikle, teknolojik rasyonellik iktidarın haklılığını ortadan kaldırmaktan çok onu korumaktadır ve aklın araçsalçı ufku rasyonel türde bütünselci bir topluma

açılmaktadır” (A.e., s.35).

Bu yaklaşımda da olduğu gibi teknik akıl dolayımında ve doğa üzerinde tahakküm aracılığıyla inşâ edilen iktidar ve onun doğruluğunu ve haklılığını üreten uygarlık söylemi, ilkel toplumsal dünyanın uygarlaştırılmasına dayalı bir kolonizasyon için de bilimsel bir meşruiyet oluşturmuştur. Bu konuda sosyal bilimlerin işlevi de mühimdir. Fen bilimlerinden sonra sosyal bilimlerin de bilgiye ilişkin evrenselcilik ve nesnellik nitelikleriyle kuşatılması, Avrupa-merkezci ilerleme fikri için bir dayanak olduğu gibi **civilisation** da uygarlaştırma misyonu aracılığıyla sömürü ilişkilerinin üzerini örtmeye hizmet etmiştir denilebilir. Bilimsel yöntem ve gelişmeyi, kapitalizmden bağımsız görmenin bir imkânı bulunmadığından, bu kapsamda civilisation'u ve uygarlık söyleminin bütünü, tarihsel kapitalizmin bir süreci ve aşaması olarak değerlendirmek mümkündür.

Bilim ve tekniğin kapitalizmin işlerliğinde bir ideoloji olarak işlevine değinen Habermas şöyle yazar:

“Kırılğanlaşmış meşrulaştırmaların yerine, bir yandan geleneksel dünya yorumlarının dogmatığının eleştirisinden doğan ve bilimsel karakter iddiasını taşıyan, fakat diğer yandan meşrulaştırma işlevlerini koruyan ve böylelikle edimsel güç ilişkilerini analizden ve kamu bilincinden uzaklaştıran yenileri geçirilmiştir. Daha dar anlamda ideolojiler ancak böylelikle oluşmuşlardır: modern bilim iddiasıyla ortaya çıkarak ve kendilerini ideoloji eleştirisinde haklılaştırarak geleneksel iktidar meşrulaştırmalarının yerine geçmişlerdir. İdeolojiler, ideoloji eleştirisi ile aynı kökene sahiptirler. Bu anlamda burjuva öncesi 'İdeoloji'ler var olamaz. Modern bilim bu bağlamda özgün bir işlev üstlenir. Modern deneyim bilimleri eski tipteki felsefi bilimlerden farklı olarak Galilei'nin günlerinden beri, olası teknik kullanımının aşkın bakış açısını yansıtan yöntemsel bir ilişki sistemi içinde açınmışlardır. Bu yüzden modern bilimler biçiminden (öznel niyetinden değil) ötürü teknik olarak yararlanılabilir bilgi olan bir bilgi üretirler; genelde uygulama fırsatları ancak sonradan ortaya çıksalar da. 19. yüzyılın sonlarına kadar bilim ve teknik arasında karşılıklı bir bağımlılık olmamıştır. Modern bilim o zamana değin ne teknik gelişmenin hızlandırılmasına, ne de aşağıdan gelen rasyonelleştirme baskısına katkıda bulunmuştur. Modernleşme sürecine olan katkısı daha çok dolaylı bir katkıdır. Yeni fizik felsefi bir imlemi, doğayı ve toplumu, doğa bilimlerini tamamlayıcı bir şekilde yorumlamıştır. 17. yüzyılın mekanik evren imgesini deyim yerindeyse tümevardır-

mıştır. Klasik doğal hukukun yeniden inşasına bu çerçevede girişilmiştir. Bu modern doğal hukuk, eski meşrulaştırma biçimlerinin nihai olarak yıkılmalarını sağlayan 17., 18., ve 19. yüzyılların burjuva devrimlerinin temeli olmuştur” (a.g.e, s.49).

Buradan hareketle, uygarlık kavram ve söyleminin temel dayanağını oluşturarak Avrupa-merkezci üstünlük fikrini oluşturmaya hizmet eden modern bilim ve teknolojinin bir ideoloji olduğu ve kapitalizmle bütünlüğü vesilesiyle bir anlam taşıdığı ifade edilebilecektir şu hâlde. Bu fikri bütünleyen bir değerlendirme de şudur: Attali’nin, XV. yüzyılın sonunda Avrupa’nın gelecekteki imgesini meydana getirecek beş çehrenin egemenliğini vurguladığını ve Tüccar, Matematikçi, Diplomat, Sanatçı ve Kâşif olarak sıralanan bu kişilerin Avrupa için hem bilimsel uyanışla beraber keşif ve buluşların hem de dünyayı ele geçirmenin öncüleri olduğunu yazan Koray, kapitalizmin verimlilik anlayışından çok önce aklın ve bilimin öncelik kazandığına değinir (Koray, 2005:39-40). XV. yüzyıldan itibaren çok yüksek kârlar getiren seferlerin Avrupa’ya daha önce var olmayan büyük bir zenginliği aktardığını yazan Koray, on binlerce insanın canına mal olan bu zenginliğin de Avrupa’daki sermaye birikimi ve sonraki kapitalist gelişmenin esas kaynağını olduğunu belirtir:

“Kolonilerle ticaret Avrupa’yı zengin ederken, bu ticaret yalnız mal değil insan ticaretini de kapsıyordu. Siyah köle ticareti on altıncı yüzyıl başlarında başladı ve yüz yıl boyunca kral ve kraliçelerin de ortak olduğu en kârlı ticaret alanı olarak devam etti. Böylece, Coğrafi Keşifler sonucu önce Kuzey ve Güney Amerika, daha sonra Afrika ve Asya derken Avrupa için artık birkaç yüzyıl sürecek ve ticaret, yağma, sömürü biçiminde önemli bir sermaye birikimine yol açacak sömürgecilik çağı açılmıştı. Sömürgeleştirme ve sömürgelerle ticaret açısından önde gelen İngiltere, endüstrileşme ve kapitalistleşmeyi de ilk gerçekleştiren ülke olmuştur” (A.e., s.42).

Bir modern Avrupa ideolojisi olarak uygarlık söyleminin uygarlaştırma misyonu, rasyonelleştirmeye bağlı olarak teknik gücün uygulanması aracılığıyla inşâ edilen ilkel-uygar dünya skalasında kendini evrensellik üzerinden meşrulaştırırken aynı zamanda Avrupa toplumsallığını da ilkel dünya için bir kurtarıcı kimliğiyle de bütünleştirmiştir. Cioran, yayılmacı olan bu kimliğin özünde emperyalist olduğunu vurgularken şöyle der:

“Her uygarlık kendi hayat tarzının tasarlanabilir tek iyi hayat tarzı olduğuna, bunu dünyaya benimsetmesi ya da zorla kabul ettirmesi gerektiğine inanır; ona göre, acil ya da örtülü bir kurtuluş bilgisine, gerçekte ise zarif bir emperyalizme tekabül eder bu; askerî maceranın kendisine eşlik etmesi durumunda zarafetini hemen yitiren bir emperyalizme...” (Cioran, 2013:33).

Emperyalizm, temelde gelişmenin var olma koşulunu oluşturan ham madde, enerji kaynakları ve ucuz/ücretsiz işgücü olarak uygar olmayanları köleleştirmeye ilgilidir. Braudel bu ilişkiye şöyle değinir:

“Gelişmenin koşulu, kuşkusuz insanların her yerde hazır işgücü ile diğer ikâme enerji kaynakları arasındaki makûl bir dengedir. İnsanın bu kaynaklarla, Antik dünyada veya insanların ucuza çalışmalarının sonunda makinacılığı kilitlediği Çin’de olduğu gibi, ölçüsüzce rekabet etmesi, yanıltıcı bir kârdır: Eski Yunan ve Roma’nın köleleri, Çin’in fazlasıyla etkin ve aşırı kalabalık kulileri. Gerçekte insanın belli bir değer kazanması olmaksızın gelişme olmaz. İnsanın belli bir maliyeti olan bir enerji kaynağı haline gelmesi ve ona yardım edilmesinin, daha da iyisi ikâme edilmesinin düşünülmesi gerekir” (Braudel, 2004:309).

Avrupa’da uygarlaştırma misyonu ile bütünleşik olan duruma dair bakış açısını örneklemek açısından şu da kıymetlidir: Civilisation’un, Viyana Kongresi (1815) ve sonrasında bir araya toplanan Avrupa’nın dünyaya bakışında dikkate değer bir kavram olarak belirmeye başladığını yazan Baykara, bu bakışı örneklemek maksadıyla C. Beaufort’un “Karamania” adlı eserinden şu iktibasa yer verir:

“Eğer bu [Avrupa ile ticaret] isteği devam ederse her iki taraf da menfaatini karşılıklı eşya değiş tokuşunda bulacak, Avrupa mâmulleri için giderek yeni pazarlar açılacak ve ‘civilisation’ ile sanayi, şimdilerde bu yarı-barbar bölgeleri istilâ eden cehalet ve tenbelliğe karşı bir gün zafer kazanabilecektir” (Akt.: Baykara, 1992:7).

Ticaret aracılığıyla yeni pazarların açılmasına odaklanmış bu değerlendirmenin bunu yaparken **yarı-barbar** olarak nitelediği Osmanlı mevcudunu uygarlaştırma beklentisi, bölgeye taşınacak olan civilisation/uygarlık’ın emperyalist niteliği

hakkında bir fikir vermektedir. Ki Fransız Hükümeti de Cezayir’i işgâl ederken kendi kamuoyuna “barbarlıkta olan Cezayir’e civilisation götürmek”ten söz etmektedir (A.e., s.34).

Zaten civilisation kavramının Türkçeye intikali de ilk olarak bu kapsamda, daha yüksek bir kültür ve ileri bir toplumsal duruma dair bir anlayışı, uygar olma fikrini yansıtıcı olarak gerçekleşmiştir. Nihayetinde civilisation’un veya uygarlık söyleminin Türkçede de gelişmişlik/terakki söylemiyle paralel olarak vücut bulduğundan söz edilebilecektir. İslâmcılıkla beraber diğer ideolojilerde de ortak bir olgu olarak işleyen ilerleme fikri dolayımındaki modern ideoloji içinde uygarlık söylemi, idealize edilmiş bir duruma yönlendiricidir. Ki Cioran şöyle yazar:

“Toplulukların yaşamında ütopya, halkların yaşamında misyon fikrine tahsis edilen işlevi doldurur. Mesihçi ya da ütopyacı hayaller olan ideolojiler bunun bir yan ürünüdür ve kaba bir ifadesi gibidir” (Cioran, 2013:93).

Son bölümde ayrıntılı olarak tahlil edileceği üzere İslâm medeniyeti kavrayışı da bu temelde, idealize edilen gelişmişlik fikrinin gölgesinde doğmuştur. Ne var ki sözü edilen idealize durumun İslâmcı söylemde geriye döndürülmek suretiyle, toplumsal ilerleme fikrinin olmadığı bir dönem, söz konusu gelişme fikrine odaklanılarak tanımlandığı için tarihsel bir uygunsuzluk içermektedir. Bu durum bize, uygarlaştırma misyonunun modernleştirici ve seküler bir araç olması hasebiyle İslâmcı düşüncede yer ettiğini ve tam karşılığını bulduğunu göstermektedir. Ki XIX. yüzyılda İslâmcı aydınların modern bilimsel gelişmeye/terakkiye vurguları ve ona atfettikleri önem de bunu doğrulamaktadır.

Uygarlık söyleminin bir ideoloji olarak ortaya çıkışının, ilerleme düşüncesi etkisinde geleceğe dönük fikrî tasarımlarla bir gelişme düşüncesini beslemesi itibariyle ütopyik bilincin amaçsallığı yönünden değerlendirilebilmesi imkânı, uygarlık söylemini benimsemiş olan İslâmcı düşünce açısından önem arz eder: Son bölümde çözümlemesi yapılacak olan İslâmcı söylemin de kendi amaçsallığını ifade etmekte başvurduğu medeniyet kavramının henüz kökeninde ütopyik bilincin bulunması da bu kapsamda bir değer ifade etmektedir.

4.BÖLÜM

İSLÂMCI SÖYLEMDE MEDENİYET KAVRAMININ ÜTOPİK BİLİNÇLE İLİŞKİSİ

“Fikir için gerçekliği, ideoloji için de fikri bırakmış olduğundan, insan, çarpılmış evrene, kurgunun temel bir veri olma faziletini kazandığı bir yan-ürünler dünyasına doğru kaymıştır.”

E. M. Cioran (Cioran,2013:19).

Yaptığımız ayırım itibariyle ütopyacılığın modern öncesi ideal toplum tasavvurundan farklı olarak siyasal yönelimsellik içerisinde ortaya konulduğu ve ideolojik olgunun, bir gerçeklik temelinden hareket ettiği neticesini ifade ettik. Bu suretle modern dönemde ortaya çıkan uygarlık söyleminin de kaynağı itibariyle ideolojik bir gerçeklik algısından hareket ettiğini ve böylece siyasal bir yönelimi içermesi itibariyle de ütopyacı bir karakterde olduğunu da belirttik. Böylece Avrupa’da ortaya çıkan uygarlık (civilisation) söyleminin sahiplenilmesiyle başlamış olan İslâm medeniyeti söyleminin de bu vesileyle ütopyacı tasavvur ve tahayyülle ilişkisinin değerlendirilmesinin koşulları ifade edilmiş oldu.

Sonuç kısmı olarak bu bölümde, ortaya konulmuş olan zemin üzerinde, genel olarak İslâmcı söylemin özel olaraksa XIX. asırdaki temsilcilerinin medeniyet kavramına yükledikleri anlamın ve bu anlamın ütöpik bilincin bir faaliyeti olarak ütopyacı tasavvur ve tahayyülle ilişkisinin gösterilmesi amaçlanmaktadır.

Burada belirtilebilir ki çalışmamızda bilhassa XIX. yüzyıla odaklanmamızın temel gerekçeleri şöyle sıralanabilir:

1) Evvela XIX. yüzyıl, İslâmcı siyasetin söylemin belirgin bir şekilde ortaya çıkıp netleştiği bir dönemdir,

2) Bu dönem civilisation sözcüğünün tercüme edilerek Türkçede ilk defa medeniyet biçiminde benimsendiği ve bir değer olarak toplumsal ve siyasal düşüncede yer etmeye başladığı bir dönemdir.

Bu iki özel koşulun yanı sıra XIX. yüzyılda medeniyet kavramını Batılılaşma süreci içinde anlamlı kılan başka gelişmeler de meydana gelmiştir. Bunlar aracılığıyla ifade edilirse XIX. yüzyılda Mardin'in nitelemesiyle Osmanlı modernleşme hareketinin başlangıcı olarak Tanzimat döneminin (Mardin, 1992:132) etkileri hissedilmektedir. Bu etkilerden birisi, Yeni Osmanlılar eliyle ülkeye getirilen gazeteciliğin **kültür aracılığı** rolü; bir değeri, özellikle hukuk alanında ortaya çıkan ve geleneksel yöneten-yönetilen ikiliğini aşmada etkin olan yeni evrensel uyruk nitelemesi (A.e., s.134) ve son olarak da Genç Türkler kuşağını etkileyen pozitivist bilimselliği üreten eğitim kurumlarının yapılandırılmasıdır (A.e., s.137).

Sıralanan bu gelişmelerin tamamı, XIX. yüzyılda dünya görüşlerinin biçimlenmesinde etkin olan kültürel yapılanmada tezahür eden modernleşmenin, aydın zümresi üzerindeki etkilerin izahatında bir arka plan oluşturabileceklerdir. Bu sebeple uygarlık söyleminin ithali ve medeniyet söyleminin inşâsı üzerinden modernleşme sürecine dair bazı değinilere ihtiyaç duyulmaktadır.

4.1. Modernleşme ve Türkçede Medeniyet Kavramı

Medeniyet kavramının Osmanlı münevveri açısından bir ilerleme söylemi içinde değerlendirilebilmesi için, yaklaşık olarak XVII. yüzyılla birlikte Osmanlı Devleti'nin gerileme sürecine girdiğine ilişkin değerlendirmeleri göz önünde tutmak gerekmektedir. Bu sürecin **gerileme** olarak tavsifi, dönemin aynı zamanda modernleşme süreci olarak Avrupa'da ortaya çıkmış olan ilerleme söyleminin etkisiyle değerlendirildiğini göstermektedir. İlerleme söyleminin Avrupa'da ortaya çıkmış olması ve Osmanlı aydını tarafından benimsenmişliği, mevcut siyasal ve toplumsal durumun Avrupa devletleriyle mukayesesinin yapıldığı ve bu mukayeselerde Avrupa-merkezli bir bakış açısına müracaat edildiğini de göstermektedir. Nihayetinde mevcut durumun giderilmesi amacıyla sonradan üretilen ve Batılılaşma diye anılan toplumsal ve siyasal icraatlar sürecine girilmiş olması da söz konusu Avrupa-merkezli bakış açısına bağlı olmuştur. Gerileme söyleminin aşılması için duyulan ihtiyacı kuşatıcı bir anlam ile değerlendirilen civilisation sözcüğü de bu tarihsel ortam içinde ilerlemenin yönünü ifade eder bir nitelikle karşılanmıştır. Bu sözcüğün muadilleri olarak kullanılan **medeniyet** ve **uygarlık** sözcüklerinin o dönemde Türkçede bulunmadığı da dikkate alınarak ifade edilirse, civilisation sözcüğünü Avrupa aydınlarından alarak kullanan

Osmanlı aydınlarının Avrupa-merkezli toplumsal gerçekliği benimsemiş oldukları söylenebilecektir. Avrupa'daki modern bilgi ve teknik ile bunlarla inşa edilen uygarlık söylemine karşılık gelen söz konusu toplumsal gerçeklik, bu süreç içerisinde idealize edilmiş ve Batılılaşma gayretlerinin hedefi olarak benimsenmiş bir toplumsal durumu ifade etmektedir.

Felsefî bir çerçeve çizmemize olanak tanıyacak bir biçimde Cioran, idealize etme ve taklit konusu hakkında şöyle der:

“Bir uygarlığın verimli olduğu, diğerlerini kendini taklide teşvik etme melekesiyle ortaya çıkar; hele onların gözünü kamaştırmamaya bir başlasın, kırıntı ve kalıntı yığından ibaret bir hale gelir” (Cioran, 2013:27).

Bir durumun idealize edilmesi, toplumsal teveccühün yönünü belirleyici bir etken olarak yeni veya modern bir mesele de değildir. Nitekim İbn Haldun'un mağlupların galipleri takip edeceği ve böylece iktidaya (tâbi olmaya) uğrayacaklarına ilişkin tespitin de (İbn Haldun, 2012:361) bunu işâret ettiğini değerlendirebiliriz: Kendi toplumsal durumunu bir ilerleme ihtiyacı içinde kavramanın koşulu da zaten bir geri kalmışlık fikrinin mevcudiyeti yanı sıra ileride olanın durumunu benimseme ve zihinsel olarak ona benzemek için onu idealize etmedir.

Bu çerçeve içerisinde değerlendirirsek Osmanlı aydınlarında geri kalmışlık bilinci mevcuttur. Bu bilince yönelik ortaya çıkan modernleşme ve Batılılaşma temayüllerine bağlı olarak medeniyet sözcüğünün icat edilmesinin Tanzimat döneminde gerçekleşmiş olması olağan bir neticeyi işâret etmektedir. Tanzimat dönemi, siyasal olarak Tanzimat Fermanı (1839) ile Batılılaşma eğiliminin resmileştiği bir dönem olmakla birlikte modern okulların açılmaya başlanması ve bu okullarda eğitim alan ve veren münevverlerin modernleşmeyi benimsedikleri bir dönemdir. Söz konusu münevverler Avrupa'yı tanımak gayreti içinde olup yabancı dili önemsemekte, yurt dışından getirilen gazete ve mecmuaları takip etmekte ve hatta Avrupa'da eğitim almak ve yaşamak için yurt dışına çıkmaktadırlar. Bu husus şu yönden önemlidir: Sabri Ülgener, zihniyet kavramı etrafında aydınları, bir çağın zihinsel yapısının ürünü olarak niteler ve toplumsal değişimde bir unsur olarak kültür değişmesine öncülük etmek, değişen kültürün yaygınlaşmasına aracılık etmek, yeni zevk ve üslupların öncülüğünü

yapmak, toplumun politik ve toplumsal tercihlerini etkilemek, bir kamuoyu oluşması için fikirleri, inançları ya da bilgiyi yaygınlaştırmak hususunda aydınların etkin bir rolleri olduğunu yazar (Ülgener, 2006:89-92). Civilisation sözcüğünün Osmanlı kamuoyuna girişinde ve bu yönde bir kavrayışın ortaya çıkışında münevverler de etkin bir rol almışlardır. Gerek civilisation sözcüğü, gerek sözcüğün Türkçe okunuş biçimi gerekse de medeniyet ve ona alternatif olarak başvurulmuş diğer sözcükler, Tanzimat döneminden itibaren olağan ve cari bir kavrammış gibi münevverlerce kullanıldıkça dile girişi ve yerleşmesi mümkün olmuştur.

Civilisation ve medeniyet sözcüklerinin Türkçede kullanılmaya başlanmasına ilişkin bir başka çalışmamızdan aktaracağımız şu bilgiler sıralanabilir¹: Kaynar, sözcüğün Tanzimat döneminde ortaya çıkışını belirterek ilk etapta doğrudan Türkçe söyleyiş biçiminde (sivilizasyon olarak) kullanan Mustafa Reşit Paşa'yı zikreder: "İnsanların eğitilmesi ve nizamın (hukukun) uygulanması" anlamında "terbiye-i nâs ve icrâ-yı nizâmât" olarak tarif eder Mustafa Reşit Paşa kavramı (Karaçavuş, 2015:127). Karaçavuş, Baykara'dan iktibasla Sadık Rıfat Paşa'nın 1838'de ilk defa medeniyet sözcüğünü kullandığını yazar ve bu sözcüğü tam olarak Mustafa Reşit Paşa'nın kullandığı **sivilizasyon** sözcüğünün karşılığı olarak kullanır. Yani medeniyet sözcüğünün dolaşıma ilk girdiğindeki anlamı Tanzimat ideolojisinin genel çizgisine paralel biçimde bilgi ve referans sistemi olarak Avrupa'yı esas alan anlamdadır ki bu anlam, modernleşme eğilimiyle bütünleşiktir. Sadık Rıfat Paşa'nın sivilizasyonu tarifte kullandığı ifadeler ilginçtir:

"Avrupa'nın şimdiki sivilizasyonu, ya'nî usûl-i me'nûsiyet ve medeniyeti iktizasınca..." Karaçavuş, me'nusiyet'in ünsiyetle ilgili olduğunu ve evcilleşme, yabanilikten çıkma anlamına geldiğini yazar (A.e., s.131). Bu bakış açısı, medeniyet sözcüğünün ilkelik-uygarlık dikotomisini içkin bir tarifle kullanıldığını göstermektedir.

Sözcüğün kullanımının zaman içinde evrildiği de söylenmelidir. Said Halim Paşa tarafından da kullanılan medeniyet sözcüğü, İslâmcı ideolojinin Avrupa'daki uygarlık göstergelerinden ziyade Osmanlı toplumsallığındaki dinî yaşama göndermeyle anlanılır. "İdeallerimiz, sosyal ve siyasî kanaatlerimiz tamamıyla dinimizden

¹ Bu kısımdaki bilgiler için bir başka çalışmamızdan özet aktarılmıştır, bkz. Gürkan,2016.

doğmuştur.” diyen Said Halim Paşa, toplumların sosyal ve siyasî kanaatlerinin oluşmasında en güçlü âmil diye dini işâret eder (Gündüz, 2010:145). Bunun anlamı, civilisation/uygarlık kavramını biçimsel olarak alıp Osmanlı'nın toplumsal yapısına uyumlu bir şekilde yeniden değerlendirme çabasına giren Tanzimat ve sonraki dönemde münevverlerin medeniyet fikrinin din ekseninde Avrupa'ya karşı yanıt içerdiği fikrini vermesidir.

“İslâm dini ihtiva ettiği en yüksek idrakler ve hakikatlarla, insanlığın en muazzam bir dinidir, en sahih ve en mükemmel ruh ve mânasıyla insanlık medeniyetinin hizmetçisi değil, bizzat o medeniyetin kendisidir” diye yazan Said Halim Paşa'nın din ve medeniyeti eşitlediği ve Batı dünyasının gayesi, temayüleri, ihtiyaçları ve bunların giderilmesi için başvurduğu vasıtaların Hristiyanlık ile ilgili olduğunu ve İslâm'ınkilerin de bunlardan farklı olduğunu, söz konusu tezahürlerin dinlerden doğduğunu ileri sürer” (Said Halim, 1970:108).

Said Halim Paşa'nın Batılılaşma yanlısı aydınları eleştirirken onları kendini bilmemekle suçlaması üzerinden de değerlendirilirse medeniyet ve milliyetin aynı şeyler olduklarını ifade etmesi ve Batılılaşmayı kendi medeniyetini inkâr olarak değerlendirmesi önemlidir (A.e., s.108). Bu değerlendirmede yaşam biçimi ile din arasında kurduğu doğrudan koşutluk da dikkate alındığında ifade edilebilir ki Batılılaşma ideolojisinde geri kalmışlık meselesinde İslâm'a atfedilen olumsuz role karşı, Said Halim Paşa özelinde dile getirilirse İslâmcı düşünürler Asr-ı Saadet ya da Medine tecrübesine yönelerek bir cevap üretmeye çalışır görülmektedirler. Onlara göre geri kalmaya da din değil, dinden uzaklaşma sebep olmuştur ve medeniyet bilinci bunu tekrar onarma işleviyle yüklüdür. Meriç'e atıfla denilebilir ki devrin İslâmcı düşünürleri medeniyet ve temeddün kavramlarıyla kendi köklerinde buldukları fikrî, siyasî ve iktisâdî düzeni ifade etmektedir (Meriç, 1998:81-86).

Şu hâlde, medeniyet kavramı her ne kadar Avrupa'daki civilisation kavramı gibi Osmanlı münevverinin kendi köklerinde bulacakları değerleri işâretle kullanılsa da Avrupa'nın ilkel-uygar skalasında kendine biçtiği uygarlık rolünü de karşılamakta ve yani medeniyet bu kapsamda manevî değerleri içermekle birlikte maddî olarak gelişmişlik ve ilerleme söylemlerini de ihtiva etmektedir.

Lütfi Bergen'in **Batı Çıkmazı** diye nitelediği ve İslâm dünyasını da saran bir

zihin modeli söz konusudur: Sömürgeciliğin bilim ve teknik kamuflajıyla Asya'dan aldığı maddî kültürü medeniyet olarak kabul etmektir sözü edilen (Bergen, 2016:367-369).

Geri kalmışlık maddî kültürün bilim ve teknik ile tekrar edilmesi sayesinde çözülecek tarihsel bir araz olarak kavranmıştır. Tanzimat sonrası İslâmcı söylemin Osmanlı Devleti'ni İslâm ümmeti bütünlüğünde tutma eğilimi, Avrupa'daki gelişmenin toplumsal yansımalarını taklit değil, fakat teknik ilerlemeyi elde etme fikrine yaslanmaktadır. Onlara göre Osmanlı'nın geri kalmışlığı, doğa ve fizik bilimlerinden uzaklaşmışlıkla ilgilidir ve bu aşılabilir.

Bu yönden II. Abdülhamid dönemi politikasında modern eğitim sistemi ve tekniğin alınması çabaları dikkate değerdir. II. Abdülhamid dönemi idaresinde, din eksenli bir kültür politikası uygulanarak İslâmiyet'in ve modernleşmenin bir süreklilik içinde sentezlendiği gözlenmektedir (Somel, 2015:19-23). Nişanyan'ın ortaya koyduğu tabloya göre Tanzimat reformlarına muhalif olmadığı değerlendirilen II. Abdülhamid dönemindeki modernleşme, özellikle eğitim kurumunda cumhuriyetin ilanıyla başlayan Mustafa Kemal dönemine oranla çok daha yoğundur (Nişanyan, 2009:195-239).

Medeniyet kavramı daha sonra Ziya Gökalp tarafından Cumhuriyet ideolojisine göre uyarlanmış ve kültür millîlik, uygarlık da beynelmilel olma içinde tasnif edilmiştir. Gökalp'e göre millete ait olan kültürün inkişafıyla medeniyet doğabilecektir. Gökalp, "Bir cemiyetin üst tabakasını başka cemiyetlerin üst tabakasına rapteden müesseseler de medeni"dir şeklindeki tanımla medeniyete bakar (Gökalp, 1972:1). Bu yaklaşım modern Türkiye için bir hedef olarak **muasır medeniyetler seviyesinin** işaret edilmesiyle paraleldir. Sözcüğün bu kullanımında da medeniyet, Avrupa'daki asrî gelişmişlik düzeyine atıf yapar ki Gökalp'in kavramı sosyolojikleştirilmesinde pozitivist metodolojisinin etkisi de vardır. Yani, medeniyete ilişkin evrensellik kodlaması onu normatif bir olgu ve değer olarak ele almasına sebep olmaktadır denilebilir. Mehmed Âkif'in medeniyeti **tek dışı kalmış canavar** şeklindeki tarifi de kavramın o dönemde anlaşılmasındaki Avrupa-merkezci yapıyı göstermektedir.

Bu genel kullanımın yanı sıra her ne kadar kavram olarak medeniyet, Tanzimat döneminde icat edilmişse de fikir olarak eskiye götürülebileceği ve temeddün, medine ve umran kavramlarının tarihsel olarak medeniyet anlamında kullanıldığına ilişkin

yaklaşımlar da mevcuttur. Fazlıoğlu muhafazakâr, dindar ve milliyetçi öğrenci ve akademisyenlerle yaptığı vak’a çalışmasında katılımcıların %87’sinin, “Çağdaş Batı Medeniyeti”ni insanlık tarihinin zorunlu sonucu şeklinde kavradıklarını, geçmişini bugünü verecek şekilde yorumladıklarını tespit eder. Medeniyet sözcüğünün onlar için hem geçmiş, hem de ulaşılması gereken gelecek fikrini temsil ettiğini ve yani kavramın çizgisel ve ileri doğru bir kavrayışla belirlendiğini yazar (Fazlıoğlu, 2014:105).

Burada dikkate alınması gereken bir nokta, ilerlemeci perspektifin Osmanlı münevverleri tarafından da içselleştirilmesi problemidir. **Geri kalmışlık** yönündeki mutabakat da **ilerleme** fikrinin açıkça veya zımnen kabul edilmişliğini göstermektedir (Bulaç, 2005:61). Toplumların değişmesi olayı Rönesans öncesinde hiç vurgulanmamış olup değişme kural dışı bir gelişmedir (Mardin,1995:125). Medeniyet sözcüğünden ziyade sözcükle işaret edilen uygarlık veya gelişme modelinin modern nitelikte olması, Osmanlı münevverinin medeniyet sözcüğünü geçmişe doğru kavraması sebebiyle bir uygunsuzluk içermektedir. Moderniteden önce zaman kavrayışının çizgisel/ilerlemeci değil, dairevî/durağan kavranırlığı da dikkate alındığında medeniyet sözcüğüyle ima edilen toplumsal gelişmişlik durumu veya bunun tarihsel süreklilik içinde yorumlanması bir tür anakronizm oluşturmaktadır: Gelişmiş İslâm medeniyeti söylemiyle, tarihsel olarak modern dönemde ortaya çıkmış bir olgu (uygarlık/gelişme), o günün bilgi ve değerleri merkeze alınarak tarihte anlamlandırılmış olmaktadır. Kutluer de ilerleme fikrinin belirli bir uygarlık anlayışından soyutlanmış bir **inanç** olduğunu ve Avrupa’nın kendi ulaşmış olduğu noktayı tespit etmekte kullandığı uygarlık söyleminin Avrupa-merkezci bir ifadesi olduğunu yazar (Kutluer, 1985:93). Mardin’in de aktardığı üzere;

“Tarih akışının bir birikimle sonuçlandığı ve belirli bir birikim devresinden sonra nitelik bakımından farklı bir aşamaya geçildiğini ilk defa olarak anlamlı ve sistematik bir şekilde ortaya atan Giambattista Vico’dur” (Mardin, 1995,s.125).

Ondan önce böylesi bir birikim ve gelişme söylemi anakroniktir.

Medeniyet, temeddün ve medine kelimelerine temel olan din sözcüğünün, kaba bir kullanımla toplumların yaşam biçimini kuşatıcı olmaktan ziyade bir hüküm çevresi şeklinde anlaşılması gerektiği de ifade edilmiştir. Karaçavuş, **mâdinâ** sözcüğünün

Arâmiceden Arapçaya geçen şehir anlamında cins isim olup asıl anlamının “bir mahkemenin yetki alanında bulunan kaza ve sonra şehir” olduğunu belirtir. Buna göre köken anlamında medine idarî birim olarak şehirden çok adlî hükümle ilgili çevreyi ifade etmektedir. Semantik yönden **müddün** kökünden türeyen **temeddün** ve **medeniyet** kavramları da bir topluluğun ilerlemişlik veya uygarlık durumunu değil, hüküm çevresi olarak şehir hayatındaki toplumsallığı işâret ederler (Karaçavuş, 2015:105-108).

Medine kelimesinin menşesinde bulunan iki anlam olan 1. Mülk ve itaat ve 2. Ceza ve siyaset manalarının ilkinde göre medine “mülk ve itaat yeri olarak memleke” ve ikinciye göreyse “inzibat ve siyaset altına alınmış memlûke” anlamıyla **şehir** isim olmuştur. Bu kapsamda medenî ve medeniyet de şehirli, şehre mensup, şehre mensup hasletler gibi anlamlara gelmektedir (Şulul, 2015:19-20).

Kalın'a göre Kınalızade Ali Çelebi'nin kullandığı temeddünün anlamı, “ictimâ'-ı efrâd-ı insan”dır, yani bireylerin toplu hâlde yaşamaları. “Anda olan temeddün ü ictimâ'ın sebebi hayrât u mesâlih ola” diye yazan Kınalızade'ye göre insanlar bir araya gelerek erdemli toplum kurmak düşüncesindedirler (Kalın, 2010:2). İslâmcı düşünür Şeyh'ülislâm Musa Kâzım da medeniyeti, Aristotelesçi olan bu kavrayış ile ele alır:

“ ‘Medeniyet’ bir şehirde, bir köyde, neresi olursa olsun bir mahalde toplu olarak yaşamak demektir. Bu da insan türünün tabiatı ve yaratılışı gereğidir. Çünkü insanın yaşayışı, hayvanın yaşayışı gibi basit ve sade değildir. İnsan, yaşayabilmesi için tek başına tedarik edemeyeceği bir takım şeylere muhtaçtır. Binaenaleyh ta yaratılışın başlangıcından beri birbirine yardım ederek ve bir yerde toplu olarak yaşayagelmışlerdir ki insanın tabiat olarak ve yaratılıştan medenî olmasının manası da budur” (Akt.: Kara, 1997:130).

Ayrıca daha önce Fârâbî erdemli/fâzıl toplum fikrine istinaden “Medine'tul Fâzıla” adlı bir eser de yazmıştır. İbn Haldun da “Mukaddime”de **umran** kavramını kullanmıştır. Bu üç örnekte de kavramlar (temeddün, medinetül fazıla ve umran) XIX. yüzyılda anlaşıldığı kapsamda bir civilisation/uygarlık anlamını veremeyeceklerdir. Nihayetinde yukarıda izah edildiği üzere civilisation/uygarlık, modern dönemde Avrupa'da tezahür eden ilerleme düşüncesine tâbi uygarlık söyleminin bir unsurudur. Bununla birlikte dikkat çekilecek bir nokta, modern öncesi olan bu kavramların

toplumsal duruma atfen soyutluluk ifade etmeleridir. Bu konuya ilişkin olarak Platon ve Fârâbî'nin eserlerinin ütopyacı tahayyülden ayrıştığına dair değinilerde de ifade edildiği üzere filozofların işâret ettikleri ideal toplumsallığın, maddî bir yapılanma biçimiyle ilgili teorilerden ziyade dinî ve felsefî spekülasyon olarak kurguladığı ve olgusal bir gerçekliği işâret etmediği belirtilmelidir. Krishan Kumar, Platon'un "Devlet"te bir ütopya ortaya koymadığını, kitabın felsefî tefekkür için yazıldığını; eylemde, somut kurumlarda ve yaşam biçimlerinde örneklendirilebilecek değil yalnızca betimlenebilecek ilkeleri ele aldığını belirterek şöyle yazar:

"Platon'un Devlet'teki derdi iyi ya da adil toplum olmaktan ziyade, iyi ya da adil insan idi. Hatta sorunsalı daha da soyuttu, bizatihi adaletin doğasıydı" (Kumar, 2005:66-68).

Platon'un geleneksel epistemolojiye dayalı varoluş açıklamasında esasî teşkil eden idealar âlemi fikri hakkında gerçek bilginin edinilebileceği tek alandır. Kentin de içinde olduğu gözlenebilir dünya ancak doksa âlemidir ve hakkında gerçek ve tutarlı bir bilgi edinmek mümkün değildir, çünkü sürekli değişir. Oysa kentsel biçim temelinde maddî ilerlemeye bağlı olarak ortaya çıkmış bir kavram olarak civilisation/uygarlık kavramı modern epistemolojinin bir ürünüdür.

Umran kavramı ise civilisation/uygarlığa içkin temel ilerleme fikrine baştan aykırıdır. İbn Haldun'un başvurduğu **umran** kavramı, şehir yaşamı (hadariyet) yanı sıra göçebe yaşamını (bedeviyet) da kapsayıcıdır. Bu yönden **umranın** uygarlık söylemindeki maddî-teknik gelişmişliği içeren bir kavrayışla özdeşleştirilmesi uygun olmayacaktır (İbn Haldun, 2012:323). Baykara da "insanlığın maddî ve manevî bakımdan yüksek olduğu refah dönemlerini ifade eden sözcükler" bulunduğunu ama umran sözcüğünün civilisation/uygarlık sözcüğünü karşılamaktan da uzak olduğunu ifade etmiştir (Baykara, 1992:27). Zaten bu sebepten Baykara'ya göre civilisation içinde bedeviyet uygun değildir, hatta barbarlıkla eşanlamlı olan bedeviyet bazı Osmanlı sözlüklerinde medeniyetin zıddı olarak da tanımlanmıştır (A.e., s.30). Bununla birlikte Şulul'a göre İbn Haldun insanların toplu yaşamları anlamında **el-ictimâu'l-beşerî** tabirine başvurmakla birlikte daha çok, umran, umran'ül âlem, el-umran'ül beşerî tabirlerini kullanır; hadare terimini ise bilim ve sanatların gelişimiyle ince zevkler ve refahın artmasıyla ilişkilendirmektedir (Şulul, 2015:23-

4.2. İslâmcı Söylemde Medeniyet Kavramının Algı Çerçevesi

Medeniyet sözcüğünün spesifik olarak İslâmcı kesim tarafından alımlanması ve İslâm medeniyeti tanımlaması biçiminde kullanılışına eğilebilmek maksadıyla modernitenin İslâmcılık üzerindeki belirleyiciliğini göz önünde tutmak ihtiyacı vardır. Bu kapsamda dile getirilebilir ki Osmanlı modernleşmesinin bir uzanımı olarak ortaya çıkan İslâmcı söylemde yer bulan medeniyet kavramının temel iki niteliği mevcuttur: İlk olarak medeniyet söylemi, İslâmcı ideolojinin modern varoluşuna rağmen kendini tarihsel süreklilik içinde ifade etmesine olanak tanıyarak içeriye dönük bir meşrulaştırma aygıtı olarak inşâ edilmiştir. Turhan'ın İslâmcılığın bir programı olmaktan ziyade çok defa şeriatın “mahzı hikmet, mahzı hakikat ve mahzı adâlet” olduğuna dair bir methiye olduğunu beyanı burada anlamlıdır. Ona göre ikinci olarak da İslâmcılık, İslâm'ın terakkiye mani olmadığı müdafaasıdır (Turhan, 1972:288-289). Ki ikinci yön çerçevesinde medeniyet kavramı, Avrupa'nın siyasî ve ekonomik baskısına karşı Osmanlı'nın kendi varoluşunu savunmasına yönelik dışarıya dönük bir söylem aygıtı olarak ortaya çıkmış, bu çerçevede kavrama müracaat edilmiştir. İslâmcıların siyasî programlarının özellikle hukuken ve toplumsal alanda bir İslâmîleşme/İslamizasyon gereğine dayanması olduğu dikkate alınırsa bu anlamda medeniyet kavramının ikinci yönü veya niteliği de ilkiyle paralel olarak ortaya çıkmaktadır:

Her iki yönü de ihtiva eden bazı örnekler ele alınabilir. Örneğin Musa Kâzım, medeniyeti, insanların belirli ihtiyaçlar etrafında toplu hâlde yaşamalarına ilişkin olarak kabul edilen Aristoteles, Fârâbî ve İbn Haldun gibi yazarların ortak görüşleri üzerine inşâ ederek tanımlar. Söz konusu filozoflardan ilhamla insanın dünyadaki amacını refah ve saadet olarak tespit ettikten sonra medenîleşmeyi gerektiren ihtiyaçlar ile refah ve saadetin Avrupa medeniyetindeki algısını eleştirir ve medeniyetin din ve ahlâk ile bütünlenebileceğini ifade eder. Musa Kâzım, “insanlara her türlü saadet ve refah sebeplerini bahşeden bir medeniyet” diye tanımladığı sahipsiz medeniyetin Avrupa’da bulunmadığını, orada bu refah ve saadete ancak çok az insanın erişebildiğini ifade ederek medeniyetin ancak din ile kemal bulacağını yazar:

“[K]i o da [sahih medeniyet] her işte istikamet, her hususta adalet, kendi türüne yardım, bütün aklî ayıplardan sakınmakla hâsıl olur; bunlar da ancak hak dinle kaimdir. Zira insanda yaratılışı gereği bir takım hayvanî kuvvetler ve şehvî arzular vardır ki eğer insan kendisini manevî bir terbiye altında bulundurmaz; nefsinin galip bir kuvvete, kahir bir kudrete karşı mahkûm olduğunu tasdik etmezse, yalnız zikredilen kuvvetler ve arzuların gerektirdiklerini elde etmeye çalışıp aklî melekesinin gerektirdiklerine asla önem vermez” (Akt.: Kara, 1997:130-131).

Said Halim Paşa’nın İslâm dinini, insanlık medeniyetinin bizzat kendisi (A.e., s.161) olarak tanımlamasına yakın biçimde, “Mevcut dinler içinde İslâm dini kadar ahlâkî, içtimaî, idarî, siyasî esaslara istinat etmiş bir dinin daha mevcut olmadığını” (A.e., s.137) yazan Musa Kâzım da bir akide olarak beyan ettiği üzere “Dünyada hak din ancak birdir, başkaları cehalet ve sapıklıktan ibarettir” diyerek gerçek medeniyeti imler (A.e., s.135). Bununla yazarın nazarında hak dinin bir tane olabileceğine ilişkin ifadesi dikkate alındığında medeniyete dair tasavvurunun biçimlenmesinde Avrupa’daki ilmî ve fennî terakkiyle İslâm maneviyatının bütünleşmiş bir imgesinin var olduğunu gözlemlemek mümkündür.

Bu bütünleşmenin bir paradoks ürettiğini düşünen Ali Bulaç, kendini dışarıdaki **saldırgan** güce karşı tanımlayıp tarihsel mirasına da bu tanım çerçevesinde başvurmak olarak vafettiği İslâmcılık düşüncesinin, özünde sekülerlik, bireylik ve ulus-devlet olan modernliği Kur’ân, sünnet, cihat gibi temel İslâmî ve dinî kavramlara giydirme gayretini olduğunu yazar (Bulaç, 2005:60). Bulaç, İslâmcılığın zihinsel arka planında üç paradoks bulunduğunu ve bunların ilerlemecilik, kartezyen düşünce ve iki dünya arasında kurdukları tartışmalı analogiler olduğunu ifade eder: İslâmcıların Avrupa karşısındaki durumu **geri kalmışlık**la nitelemelerinin neticesi olarak açıkça ve zımnen **ilerlemeci** olduklarını, bu konuda özellikle kültürel ve manevî gelişme yanı sıra bilimsel ve teknolojik kalkınmayı ayrı ayrı ele almalarıyla kartezyen düşüncede olduklarını ve bu vesileyle yöneldikleri pozitivist tutumun neticesinde bilimsel bilgiyi mutlak doğru kabul etmeleriyle de dinî söylemi buna uydurmak maksadıyla ilginç analogilere başvurmak zorunda kaldıklarını belirtir (A.e., s.60-64).

Modern dünyayı okuma hatasından ileri gelen bu paradokslar üzerinden dile

getirilirse İslâmcı düşüncenin, İslâm tarihine ilişkin savunmacı tutumunun bir sonucu olarak üretilen medenîlik vurgusu; mevcut siyasal ve toplumsal duruma ilişkin bir değerlendirme yanlışlığına dayanmakla birlikte ideolojik olarak kendini meşrulaştırmasına da hizmet etmektedir. Bunun ilginç örneklerinden birisi olarak Musa Kâzım'ın yazdıklarına bakıldığında, İslâm'ın terakkiye mani olmadığını aksine terakkiyi ve yükselmeyi emrettiğini, hatta ona sevk edip sebep olduğu fikriyle beraber bir milletin terakki etmesi ve medenîleşmesi için gereken usullerin de bütünü İslâm'da bulunduğu anlayışı gözlenir (Akt.: Kara, 1997:137).

Bu örnekler, yukarıda İslâmcıların medeniyet kavramını alımlamalarındaki iki yön olan dışarıya ve içeriye dönük söylem aygıtı olarak kullanımına ilişkindir. Aşağıda detaylandırılacak olan her iki niteliği itibariyle İslâmcı söylemde yer bulan medeniyet kavramının ne şekilde biçimlendirdiğinin ve anlam çerçevesinin ne olduğunun ortaya konulması, müteakiben de ortaya çıkan bu söylemin ütöpik bilincin modern karakteri olan ütopyacılıkla ilişkisinin analiz edilmesi gerekmektedir.

Bu maksatla çalışmamızın sonuç bölümü olan bu kısımda izlenecek yöntemin kısaca değerlendirilmesine ihtiyaç vardır. Buraya kadar yapılan analiz vasıtasıyla temel olarak iki noktanın aydınlatılmasına gayret gösterilmiştir: Birinci olarak çalışmamızın temel dayanağı, bilginin tarihsel ve toplumsal olarak ortaya çıkan bir ürün olduğu fikrine bağlı biçimde, Rönesans sonrası dönemin modernite kavramı aracılığıyla kendi içinde epistemolojik bir bütün olarak ele alınabilmesinin gerekleri ve koşulları açığa çıkarılmak istenmiştir. İkinci olaraksa bilgiye ilişkin söz konusu farklılaşmaya bağlı olarak modern dönemde yeni bir karakter kazanan gerçeklik kavrayışının değerlendirilmesine bağlı biçimde ütöpik bilincin, ileride ortaya çıkacak ideolojilerle bütünlüklü bir biçimde siyasal bir işleve yönelerek ütopyaları üretmesinin toplumsal altyapısı ortaya çıkarılmak istenmiştir. Bu iki temel nokta üzerinden ana iddiamızı şöyle özetleyebiliriz: XIX. yüzyılda İslâmcıların kullandıkları anlamda medeniyet veya İslâm medeniyeti kavramları, Osmanlı modernleşmesinin bir gereği olarak ortaya çıkan İslâmcı söylemin ütopyacı tasavvur ve tahayyülle ilişkili olarak inşa ettiği modern bir ideolojik tasarım nesnesidir.

Bu noktaya kadar ileri sürdüğümüz iddiayla ilgili olarak medeniyet kavramının modern bir algı nesnesi oluşunun kaynakları ortaya konulmuştur: Kaynak itibariyle medeniyet kavrayışının, modern epistemolojik bir temele yaslı gerçekliğin

algılanmasından ve yorumlanmasından ortaya çıktığı için çalışmamızın bundan sonraki kısmında medeniyet kavrayışının, hedef itibariyle ele alınmasına ihtiyaç vardır. Medeniyet kavramının hedef itibariyle değerlendirilmesi vesilesiyle toplumsal ve siyasal kapsamda ulaşılmak istenen bir düzen fikrine bağlı olarak kavramın ideolojik bir işlevi olduğu ortaya konulacaktır. Bunu müteakip, hem kaynak hem de hedef itibariyle medeniyet kavramının İslâmcı söylemde ütopyacı tahayyülle ilişkisi bir mukayeseye imkân sağlayacak şekilde iki olgunun ideolojik işlev yönünden ortak nitelikleri sıralanacaktır. Bu yapılırken, İslâm medeniyetinin bir ütopya olduğu değil, ancak ve sadece iki olgunun ideolojik işlevsellik itibariyle aynı amaca matuf oldukları ileri sürülecektir.

Nihayet çalışmanın temelini oluşturan medeniyet kavramının tarihselliğine eğilme gereği, bu kavramın çağa bir tepki ile ortaya çıkışında yatmaktadır. Bunun dönemsel bir tepki olması itibariyle medeniyet kavramını ideolojinin söylemsel temeline yerleştiren İslâmcılığın bir sığınak olarak tarihe başvurmasıyla ilgili olduğu değerlendirilebilecektir. Bu bağlamda Çörekçioğlu'nun ütopya üzerinden ifade ettiği korku-umut diyalektiği (Çörekçioğlu, 2015:26) medeniyet kavramı açısından da geçerlidir denilebilir: Avrupa ile cisimleşen emperyalist taarruz veya saldırganlık karşısında ülkeyi kurtarma kaygısı altındaki İslâmcı münevver, geçmişten çıkarılacak malzemeye bağlı olarak topluma bir umut çerçevesi çizmek amacıyla ve yani geçmişin güçlü Müslüman toplumsallığını gelecek için bir hedef ve sığınak olarak ortaya koymak için İslâm medeniyetinden söz etmek ihtiyacı duymuş görünmektedir.

Şu hâlde İslâmcı söylemin de ortaya çıktığı mevcut koşullar altında medeniyet kavrayışının, tarihsel bir süreklilik fikriyle, bu tarihsel durumun belirli ve istenilen bir yöne doğru ilerlediği fikri üzerine kuruludur demek mümkündür. Mardin'in Rönesans döneminde ortaya çıkan, insanların kendi kaderlerine hâkim olabilecekleri fikrinin (Mardin, 1995:126) bir yansımasının Osmanlı modernleşmesi içinde yer bulması da olasıdır: İnsan aklına olan bu güvenin İslâmcı düşüncenin reformist ve rasyonalist karakteriyle uyumlu olduğunu gözlemlemek mümkündür. İslâmcı söylemi ortaya çıkaran siyasî ve askerî kayıplar, bir yönden siyasal olarak emperyalist taarruza karşı birlik olma maksadına binaen ümmetçilik fikrini ön plana çıkarma refleksini doğurduğu gibi diğer taraftan da bu fikrin tarihsel bağlam içinde medeniyet kavramı çerçevesinde oluşturulmasına sebep olmuştur. Ümmet kavramı üzerinden dile

getirilirse Osmanlı toplumsallığının dağılmasına ilişkin korku ile sıkça dile getirilmeye başlanan medeniyetçi umut arasında bu yönden de bir bütünlük mevcuttur.

Bu bütünlüğün bir örneği, “bir dine mensup olmak”la tanımladığı ümmetin varlığının sarsılmaz bir rüknü olarak sıraladığı üç itikadın sağlayıcısı olan din ve ahlâkı zikreden Musa Kâzım’da görülür. Din ve ahlâk, insanlığa ve medeniyete hizmet ederken ondan gelen üç itikat ile ümmeti ve medeniyeti de ayakta tutmaktadır. Yazara göre bu üç rükün şunlardır: İnsanı hayvanî doğasından koruyacak olan “İnsan[ın] yeryüzünün meliki ve yaratıkların en şerefli” olması; insanı ticaret, ilim, fen ve sanatlarla medeniyeti takviyeye yöneltecek olan “Dünyada hak din ancak birdir, başkalarının cehalet ve sapıklıktan ibaret” olduğu ile insanın yaradılış maksadını ifade eden “bu suflî âlemden o ulvî âleme intikal etmek”tir. Bu çerçeve içerisinde var olan tek hak din mensuplarından teşkil bir medeniyet fikri, bir ümmet tasavvurunu da zorunlu olarak gerektirmektedir. İnsanlığın yıkıcılarına karşı medeniyetin koruyucusu da ancak onlar olabilecektir (Akt.: Kara, 1997:135-136).

Ki Musa Kâzım bir başka yerde şura-yı ümmet esasını, İslâm dininin, medeniyetin temel esası olarak ortaya koyduğunu da ifade eder. Yazarın bu değerlendirmesi, bilhassa istibdadın İslâm âlemini karanlığa sürüklemesi ve ümmetin siyasî kararları meşveret usulüyle almasının faydası hakkındadır (A.e., s.138).

Şeyhülislâm’ın bu değerlendirmelerinde meşrutiyete yönelik olumlu tutumunun bir yansıması olduğu da değerlendirildiğinde istibdat rejimine karşı teklif edilen meşrutî düzende ümmet olarak Müslümanların siyasî yapıda etkin olabilecekleri fikri açıktır. Bu fikrinse köklerini Kur’ân’daki "Her işte ümmetinle müşavere et" (Al-i İmran, 3/159) âyeti ile rasulün uygulamasına dayandırır. Her ne kadar yazara göre İslâm dininin vazettiği şura-yı ümmet ile mevcut olan aynı tarzda değilse de istibdada tercih edilmektedir. Başka bir yerdeyse rasul ile sahabe arasındaki müzakere biçimini meşrutiyet olarak tespit eder (A.e., s.151).

Erwin Rosenthal ümmet kavramının ilk kullanımına ilişkin şöyle yazar:

“Ümmet kavramı İslâm imparatorluğunun çok çeşitli halkları arasında birleştirici faktör olarak kalmaya devam etti. Bunun için biz bu ümmetin, içinde ‘Medine Sözleşmesinin’ yapıldığı Medine’nin çekirdeğini oluşturan az sayıdaki Hz. Muhammed taraftarından neş’et ettiğini gözümüzden uzak tutmamalıyız. Ümmet terimi, yalnızca Müslümanlara değil, fakat

dinî bir topluluğa işaret eder; zira bu terim, kendi içlerinde bir ümmet olan ve bu ‘Sözleşmeyle’ ‘diğer insanlardan ayrı olarak’ (min dūni’n-nâs), yani Hz. Muhammed’in Medine’deki cemaatinin dışında kalan bütün insanlığın hâricinde, mü’minlerle yani (Allah’a) inananlarla birlikte İslâm ümmetini meydana getiren Yahudilere de uygulanır” (Rosenthal, 1996:37).

Usûl olarak karşılıklı görüşme ve oydaşma ile hayata geçirilen Medine Vesikası’nın sadece Müslümanları değil, şehirde yaşayan dinî, kültürel ve etnik grupları tam siyasal katılım ile bütünlemesi ve bununla beraber unsurlara hukukî özerklik sunarak bir çoğulculuk var etmesi (Bulaç, 1995:20), Osmanlı Devleti açısından çoğulculuk olanağını sürdürme potansiyelini içermekteydi. Ancak Vesika’nın yorumlanmasında öznel bir bakışa yönelinmiş ve ümmet kavramının anlamı daraltılmıştır². İslâmcı düşüncenin siyasî kaygılarla gerçekleştirdiği bu değişim ile ümmet üzerinden Müslümanlık siyasal bir kimliğe indirgenmiştir demek mümkün. Bu indirgeme Müslümanlığın modernleştirilmesinin veya İslâmcı Sekülerizmin bir neticesidir. Burada da görüleceği üzere modern çağda üretilmiş yapıları tarihte geriye götürerek onlara bir kaynak atfetme eğilimini İslâmcı söylem içinde görmek mümkündür. Bunlardan birisi doğrudan ümmet kavramının içeriğinin yeniden üretilmesi olduğu gibi bir diğerinin de meşrutî rejim ile şura-yı ümmet fikri arasında İslâmî esaslar aracılığıyla bir bağ kurulabilme gayretidir. Her iki tutumun da dinî kavramların mevcut siyaset adına işlevsel bir hâle getirilmesi ve söylemi destekleyecek bir çerçeve içine sokulması olduğu söylenebilir.

Buna dayanarak, modern dönemde icat edilmişlikleri itibariyle ütopya ve medeniyet kavramlarının ideolojik söylemler içerisinde yüklendikleri görevlerden ve yani **işlevsellik yönünden** özdeşlikleri sonucuna ulaşmak da tabiidir. Nihayetinde edebî türün zamansallığı için geçerli olan tarihsellik aynıyla kavramlar için de geçerlidir ki kavramlar da çağa bir yanıttır. Yine de vurgulanmalıdır ki bu özdeşlik iki kavramın anlamına ilişkin kavramsal bir özdeşlik olmayıp, iki kavramın siyasal işlevsellikleriyle ilgilidir. Söz konusu işlevsellik, ütopya gibi medeniyet kavrayışının da ideolojik bir öge olarak gerçekliği aşmak için bir itki olması anlamına gelmektedir.

² Bulaç, ilgili çalışmasında Medine Vesikası’nın 2. Maddesinde anlaşmanın taraflarının ümmet olarak ifade edilmelerini müteakip 25. maddede daha açık olarak ifade edildiğini gösterir: “Benü Avf Yahudileri, mü’minlerle birlikte bir ÜMMET teşkil ederler. Buna gerek mevlaları ve gerekse bizzat kendileri dâhildirler.” (Bulaç, 1995:163).

Bu tespitin değeriendirilebilmesi amacıyla ütopyacı tasavvur ve tahayyül ile İslâm medeniyeti söyleminin mukayese edilmesine ihtiyaç vardır.

4.3. İslâm Medeniyeti Kavramı ile Ütopyacı Tasavvur ve Tahayyülün Mukayesesi

İdeolojik gerçekliği aşma arzusuna bağlı olarak söz konusu gerçekliğin eleştirisine başvurularak toplumsal dünyanın yeniden tasarlanması gibi genel bir eğilimle ifade edilebilecek olan ütopyacı tahayyülün bu tanımında üç vasfı ön plandadır:

- a. İdeolojik olarak sunulan gerçekliğin eleştirisi,
- b. Gerçekliği aşma eğilimi,
- c. Eleştirel gerçeklik kavrayışı temelinde toplumsal durumun aklî olarak yeniden tasarlanması.

Koşulları detaylı olarak ele alınmış olan ütopik bilincin özgün faaliyeti olarak ütopyacı tahayyülün burada sıralanan üç vasfı yönünden modern dünyanın bir ürünü oluşu bulgu ve değeriendirmemize uygundur. Bu üç vasf her şeyden çok, ütopyacılığın ya da ütopyacı tahayyülün, modernitenin üç karakteristiği olarak ele aldığımız znecilik, rasyonalizm ve sekülerizm ile btnleşikliğinin de göstergesidir. Gerçekliğin algılanışındaki öznel tutum, modern öncesi filozoflarca mağara metaforuyla gösterildiği biçimiyle modern algılamadaki ideolojik/çarpıtılmış gerçekliğin ifadesidir. Söz konusu öznel ideolojik gerçekliğin kavranma biçimi ve onun aklî düzenlemelerle aşılma arzusu da rasyonel ve seküler kavrayışın bir neticesidir.

Yukarıdaki bölümlerde ütopyacılığın antik Yunan ve İslâmî felsefedeki ideal toplum tasavvurlarından farkı yeterince gösterilmiş olmakla birlikte şu nokta hatırlatılmalıdır ki modernitenin mezkûr üç karakteristiği yönünden değeriendirildiğinde, modern öncesi dönemde İslâmî bir ütopyacılığın mümkün olmadığı, ütopyacılığın öznel akla dayanmasının aksine ideal toplum tasavvurunda nesnel akıl ve idealar fikri etrafında farklı bir açıklama modelinin bulunduğu görülmektedir. Böylece dile getirilirse İslâm medeniyeti isimlendirmesinin de modern öncesi dönemde ortaya çıkmamış olmaması ve bu isimlendirmenin modern olması da onun ütopyacı tahayyülle temasını açıklamakta yeterli değilse de tarihsel olarak

mümkün kılmaktadır. Bununla birlikte şu da ifade edilmelidir ki çalışmamızda ele aldığımız İslam medeniyeti kavramından kasıt, bilhassa sonraki dönemlerde ifade edilen İslâm medeniyeti terkihi ile İslâmcı medeniyet tasavvurunu bütünleme amacına matuftur. Bu kapsamda İslâmcıların sadece medeniyet olarak başvurdukları söylem de İslâm medeniyeti içerisinde değerlendirilmektedir. Bu terkihin, XIX. yüzyılda kullanılma sıklığı görece azsa da onunla özel olarak İslâmcı ideolojinin medeniyet kavramına yüklediği anlamlar işaret edilmektedir.

İslâm medeniyeti söyleminin ortaya çıkışı ve İslâmcı söylem içerisinde yapılandırılışının dönemsel olarak Avrupa'daki civilisation kavramıyla ilişkisi ve bu kavramın yukarıda gösterildiği gibi sunduğu ideolojik gerçekliği aşma eğilimi, onun ütopyacı tahayyülle kesişme noktasını oluşturur. Bir gelişmişlik ve ileri olma durumuna atıf yapan medeniyet sözcüğünün modern dönemin epistemolojik kavrayışının bir ürünü olması ve böylece modern bir karakter taşıması temelinde ütopyacılık ve medeniyet kavrayışı arasındaki mukayesenin yapılabilmesi için çağcıl bilgi anlayışı ve ideolojik gerçekliğin yukarıda açıklanan önemi dikkate alınmalıdır.

Toplumsal gerçekliğin ne olduğu ve ideolojik olarak inşâ edilmesine dair yapılan değiniler dikkate alındığında, ütopyacı düşüncenin kavradığı ve aşılmasını tasarladığı gerçeklik ve onu var kılan toplumsal bilgi nesnelerinin bir iktidar sürecinde üretilmişliği, problemin anlaşılır kılınmasına katkı sunacaktır. Bu değini bize, ontolojik gerçekliğin değişmez doğasının aksine toplumsal gerçekliğin tarihsel, coğrafi ve kültürel olarak farklılaşabilmesi konusunun detaylandırılması imkânını vermiştir. Böylece toplumsal gerçekliğin tasarımı konusunda yapıtaşı niteliğinde olan ve toplumsal bir ürün olarak ortaya çıkan bilginin varoluş süreçleri incelenmiş, bilgi aracılığıyla kurulan gerçekliğin belirli bir amaçsallıktaki işlevinden söz edilmiştir. Bu işlev, belirtildiği gibi hem ütopyacılığın hem de medeniyet kavrayışının müşterek varlık nedenleridir: Her iki kavram da belirli bir tarihsel dönemden sonra ortaya çıkmış, aklî ve öznel bir bilgi, gerçeklik ve ideolojik bakışın ürünü olarak var olmuşlardır.

Buraya kadar ifade ettiklerimizi medeniyet kavramı üzerinden dile getirerek şöyle özetleyebiliriz: Bir duruma ilişkin bilgi olarak Avrupa'dan alınan medeniyet kavramının yeniden üretimi, mevcut toplumsal gerçekliğin tanımlanmasından ibarettir. Bu tanımlama, Avrupa'nın teknik gelişmişlik ve toplumsal duruma atfen kurduğu

uygarlık (civilisation) söyleminden hareketle yapılmaktadır. Yani Avrupa’da mevcut ilerlemişlik söylemine yaslı olarak kurulan uygarlık söylemi, Osmanlı aydını için de bir kaynak olarak medeniyet söylemine zemin hazırlamıştır. Bu tespit, medeniyet söyleminin Avrupa’ya verilen bir cevap olarak tepkisel olduğu kadar ideolojik bir kavrayışın da nesnesi olduğunu göstermektedir. Medeniyet kavramı altında üretilen bilginin söz konusu ideolojik saikleri kavramı, İslâm medeniyeti tamlamasıyla kullanan İslâmcıların ideolojik kavrayışları ve amaçsallıklarına da ışık tutmaktadır.

Osmanlı’nın modernleşme sürecinde ortaya çıkan İslâmcılık ideolojisi, içinde farklı yönelimleri içerse de temelde iki grup olarak tasnif edilebilecektir. İlk grup şeriattan hiçbir surette taviz verilmesini onaylamayan Şeyh’ülislâm Musa Kazım ve Mahmut Esad’ın olduğu radikal kesim; ikincisiyse Mehmed Âkif, M. Şemseddin, Said Halim Paşa gibi terakki yanlısı, gelişmenin önünde İslâm’ın değil Müslüman pratiğinin olduğunu söyleyen kimselerden oluşmaktadır. Genel olarak İslâmcı ideolojide gözlenen modernleşmeci eğilim, Avrupa’daki teknik ve bilimle ilgilenmeyi ve toplumsal hayatta medenî yaşam istikametinde düzenlemelerin talebini ortaya çıkarmıştır (Safa, 1997:64-69).

Tunaya’nın belirttiği üzere İkinci Meşrutiyet dönemi düşüncesine hâkim siyasî ve ideolojik hareketlerin en etkilisi olan İslâmcılık, hem ideolojik hem de siyasî bir hareket olarak toplumsal duruma ilişkin belirli bir öngörü ve niyetlilik çerçevesinde hareket eden bir cereyandır:

“Bu cereyan da, Garpcılık, Türkçülük, Adem-i merkezîyetçilik ve fikir alanında ikinci planda kalmış sosyalizm cereyanları gibi ideolojik ve siyasi bir karaktere sahiptir. İdeolojiktir çünkü, müesseseler ihdas edecek bir fikir ve inanç sistemi olduğunu iddia, gerçekleşmek için de toplumsal bir hareketi davet etmektedir. Siyasidir, çünkü topluluğu, yani Osmanlı Devleti’ni blok halinde muhafaza ve bütünlüğünü idame için de onu belli bir gayeye yöneltmek istemektedir. İslâmcılık cereyanının asıl özellikleri diğer cereyanlara nazaran daha fazla çeşitliliğe sahip oluşunda da siyasi müesseseler üzerinde daha fazla durmuş olmasındadır” (Tunaya, 1998:13).

İslâmcıların toplumsal müesseseler üzerindeki yapılandırıcı siyasetlerinde özel bir anlam yükledikleri ideolojik medeniyet kavramı, bu kapsamda dışarıya ve içeriye

dönük olarak kendi söylemlerinin kurulumunda bir aygıt olarak kullanılmıştır: Medeniyet sözcüğü bu çerçevede, Osmanlı özelinde İslâmî toplumsal kurumsallığın bütünlüğünü temsil etmektedir. Bu aygıt vasıtasıyla İslâmcı söylemin ürettiği (ideolojik) gerçeklik, Avrupaî uygarlık söyleminin ortaya koyduğu (ideolojik) gerçeklikle bir çatışma etrafında biçimlenmiş olmaktadır. Bu çatışmada İslâmcı söylemin amaçsallık yönünden, baskın durumdaki Avrupaî uygarlık söyleminin gerçekliğini aşma eğilimi, Mannheim'ın ütopyacılığa atfettiği anlam kapsamında İslâmcılığın ütopyacı yönünü göstermektedir. Avrupa'nın egemenlik söylemi karşısında muhalif durumda bulunan ve üretilen egemen ideolojik gerçekliği aşma gayret ve iradesi gösteren İslâmcı söylem, iktidar konumundaki ideolojinin karşısında ütopya olarak gözükmektedir. Bu vesileyle ifade edilebilir ki İslâmcıların muhalif ve ütopyacı tutumlarının dayanağı olan medeniyet kavramı ve İslâm medeniyeti tamlaması, mevcut egemen gerçekliğe bir alternatif gerçeklik modeli sunarken ütopyacı işlev yüklenmiş olmaktadır. Ya da başka bir ifadeyle, İslâm medeniyeti kavrayışı, İslâmcı ideolojinin siyasî amaçları çerçevesinde ütopyacı işlev olarak ortaya çıkmıştır.

Aşağıda açıklanacak olan bu değerlendirme, ütopya ve medeniyet kavrayışlarının mukayesesi açısından önem taşımaktadır. Bu çerçevede ütopyacılığın tanımlanmasında başvuru unsurları olan (kaynak düzlemi, hedef düzlemi ve failer) belirleyici olacaktır. Bunun için ilk olarak kaynak, yani kullanılan ham madde olarak ele alınan gerçekliğin kavranılma biçimi; ikinci olarak hedef, yani ideolojik amaçsallık yönünden arzulanan toplumsal tasarım mantığı ve üçüncü olarak da failer, yani ütopyacı tasavvura sahip kişilerin toplumsal ve siyasal konumları değerlendirilecek ve XIX. yüzyıldaki İslâmcı ideoloji bu üç yönüyle ele alınacaktır.

4.3.1. Gerçekliğin Kavranılışı Yönünden İslâm Medeniyeti Söylemi ile Ütopyacı Tasavvur ve Tahayyülün Mukayesesi

Ütopyacı tahayyül, bir tasarım nesnesi olarak ütöpik düşünceye veya ütopyaya müracaatla mevcut gerçekliği aşma eğilimidir. İdeolojinin toplum tarafından olduğu gibi ütopyanın faili tarafından da içselleştirilmişliği yönünden değerlendirilirse

ütopyacı tasavvur ve tahayyülün kaynağı, yanlış bilincin ürettiği gerçeklikten ibarettir. Yani ütopyanın ham maddesi olan gerçeklik kavrayışı, temeli itibariyle gerçekliğin ideolojik bir yorumu olarak belirlenmiştir. Bu belirleme de doğal olarak ütopyacılığın yanlış bilincin bir eğilimi olduğunu gösterir.

Benzer şekilde, İslâm medeniyeti söyleminin modern bir söylem olduğuna dair değiniler dikkate alındığında söylemin kendisinin, itiraz edilen Avrupaî uygarlık söyleminin inşâ ettiği gerçeklik kavrayışından hareket etmesi, onun tarafından belirlenmesi söz konusudur. Ki uygarlık söyleminin insanî durumlara ilişkin normatif kodlarının yansıttığı ikellik-uygarlık skalası ile vücut bulan söz konusu gerçeklik, İslâmcı söylem tarafından da aynı şekilde benimsenmiş, sadece aktörler değiştirilerek uygarlığın yerine **gerçek İslâm** fikri yerleştirilerek oluşturulmuştur.

Bunun bir örneğini alan İsmail Kara, İslâmcıların tarihi ele alışlarında, tarihte tam olarak belirli olmayan müspet bir dönemdeki üstünlüğün Müslümanlarda olduğu söylemine dikkat çeker. İslâmcılar, içinde bulundukları geri kalmışlık hissiyatının sebebi olarak gördükleri gerçek İslâm'dan uzaklaşma sorununun çözümü için tarihe başvururlar ve bu başvuru ister istemez bir döneme ilişkin olarak bir üstünlük iddiası etrafında yapılmaktadır.

“İslâmcıların, kurtuluş ve kalkınma (terakki, teâli, ihya, ıslah, tecdid, tekâmül, intibah, istihlas, necat...)” için ‘parçalanmış ve halkaları kopuk bir tarih’ telakkisinde karar kılmaları, İslâm dünyasının gerilemesini (tereddi, inkıraz, izmihlal, tefessüh, cümud, atalet...) pek de tartışmadan, bir vakıa olarak kabul edip bunun sebeplerini, doğrudan İslâm'da değil müslümanların yaşantılarında yani İslâmın tarihinde aramalarının bir neticesidir (gerçek İslâm/tarihi İslâm ayrımı). Tablonun geneline bakıldığında şu türden tasvirlerle sıkça rastlanacaktır: Bir zamanlar cihanın en güçlü ve terakki etmiş unsuru olan Müslümanlar bugün sefalet içindedir. Zamanında her biri bir medeniyet mamuresi olan İslâm beldeleri bugün harabe ve virane halindedir. İnsanlık tarihini cesaret, gayret ve kahramanlık menkıbeleriyle dolduran Müslümanlar bugün atalet ve meskenet girdabına düşmüştür...” (Kara, 1998:29).

Bu meselenin değerlendirmesine ilişkin olarak Kara, M. Şemseddin'den bir alıntıya yer verir:

“[E]vvelki Müslümanlar hakikatin perestîşkârı idiler, şimdiki müslümanlar ise hurafatın

esiridir. Evvelki müslümanların dini onlara gayret ve irfan nurları saçıyordu, şimdi Müslümanların akideleri ise kendilerini zulmet ve hüsrân uçurumlarına doğru sürüklemektedir” (A.e., s.30).

Kara’ya göre, ilk bakışta tarihsel bir dönemi övmeye yönelik gibi duran bu ifadeler, metnin bütünlüğü içinde bu işlevden ziyade mevcut durumun eleştirisinde kullanılan bir araç mesabesinde. Yani M. Şemseddin’in sözü edilen ama hiçbir belirtme olmadığı için hangi döneme ait olduğu bilinemeyen bu tasvirlerinde esas vurgu o günkü mevcut siyasî idarenin kötü durumuna ilişkindir (A.e., s.30).

Bu örnekte de görüleceği üzere mevcut gerçekliğin kavranmasında başvurulmuş tarihsel iyi, bugünü doğrudan kötü olarak vâsfedebilmekte ve yani Müslümanların tarihsel varlığı üzerinde normatif bir çatı kurularak o gün Avrupa’da gözlenen tarihsel iyinin, gerçek İslâm’ın yaşandığı bir dönemde Müslümanlarda bulunduğu imâ edilmektedir. Bir diğer yönden de dinin gelişmişlikte önemli bir etken olarak öne çıkarılması söz konusudur. Ki benzer bir tutumun gözlemlendiği Mehmed Âkif de Avrupalıların dinlerine düşkünlüklerinden, kiliselerin hıncahıncı dolduğundan, Pazar günü dükkânların açılmadığından söz etme gereği duyarken zamane Müslümanlarına ağır eleştirilerde bulunur: “Avrupalılara, Amerikalılara dinsiz derler. Size bir hakikat daha söyleyeyim mi? Dünyada din ile en az mukayyet olan bir memleket varsa o da bizim memleketimizdir” diye yazar (Akt.: Kara, 1997:500).

Musa Kâzım’daysa dinin getirdiği hürriyetten söz edilirken Kara’nın işâret ettiği gibi mevcut durumun bir eleştirisi olarak okunabilecek ifadeler görünürleşmektedir: Yazar, hükümdardan bile sadır olsa başkasının hakkına tecavüzü, haksız muameleyi reddetmeyi hürriyet içinde tanımlarken geçmişte Müslümanların arasında haksız bir muamelenin pek az görüldüğü gibi bir mübalağaya başvurabilmektedir (Akt.: Kara, 1997:139).

Bu örneğin de yer aldığı ve içerisinde milletin medenîleşmesi için lazım gelen ve dinin de ihtiva ettiği belirtilen usûl ve esasların sıralandığı söz konusu “İslâm ve Terakki” başlıklı metnin 1901 (h.1309)’de yazılmışlığı göz önüne alındığında, yazarın II. Abdülhamid dönemine dair bir gerçekliği görünürleştirdiği ifade edilebilir. Ki hürriyet, adâlet ve eşitlik gibi talepleri İslâmî söylem içerisinde anlamlandırarak kullanırken bir yerde, “zalim bir hükümdara karşı doğru sözü söylemeyi cihadın en

faziletlisi saydığı”na ilişkin bir hadis de (Akt.: Kara, 1997:139) aktarır ki bunlar, politik atmosfere ilişkin çerçeve hakkında, en azından İslâmcı siyasetin gördükleri için bir takım göstergeler olarak değerlendirilmeye müsaittirler.

Toplumsal gerçeklik, nesnel olarak var olan bir duruma değil, toplumsal bir durumun belirli bir yönden kavranılma biçimine karşılık gelmektedir. Yani toplumsal gerçeklik özü itibariyle inşâ edilmişliği yönünden belirli bir bakış açısının ürünü olarak mevcuttur. Bu sebeple toplumsal gerçekliğin, tarihsel ve toplumsal olarak üretiminde belirli bir söylem içinde karakterize olduğunun ve bu söylemin oluşumundaki ideolojik yönelim doğrultusunda gerçekliğin tasvirinde müracaat edilen bilginin işlevselleştiğinin dikkate alınması elzemdir.

Ütopik bilincin ve medeniyet söyleminin kaynak düzleminde başvurdukları gerçekliğin kavranılma biçiminin değerlendirilebilmesi maksadıyla modern dünyayı biçimlendiren toplumsal gerçekliğe dair bir değerlendirilme yapılmalıdır.

4.3.1.1. Modern Dünyanın Gerçekliği

Yukarıda izah edildiği üzere toplumsal gerçeklik, mutlak bir ontolojik gerçekliği ifade etmez. Fakat onun belirli bir bakış açısından, bir dünya görüşü içinden, belirli bir gözlükle görülmesidir. Ki epistemolojik çerçeve bu noktada anlamlı hâle gelmekte, ontolojik mevcudat belirli bir bilme tarzı açısından nesneleştirilmektedir. Bu durum epistemolojik kavrayışa bağlı olarak toplumsal gerçekliğin belirli bir kültürü belirleyen bir ideolojinin ürünü olduğu sonucunu mümkün kılmaktadır.

Emmet, insanın dil aracılığıyla kullandığı kelimelerin bir **dünya görüşü** içinde yer almasının mühim bir toplumsal işleve karşılık geldiğini ifade eder. Bu işlevde kültür, içinde var olan insana kâinatı algılamasını sağlayan bir dünya görüşü vermektedir. Bu dünya görüşünün her bir parçası da bir simge işlevi taşımaktadır (Akt.: Mardin,1995:88). İdeoloji ile ilgisi aracılığıyla kültüre ilişkin bu yaklaşımı aktaran Mardin, dünya görüşü, kültür ve simgeler arasındaki bütünlüklü ilişkide simgelerin bilgiyi sistemleştirme ve ahlâkî/duygusal hayata düzen verme işlevleri olduğunu belirtir. (Mardin, 1995:88).

Burada ele aldığımız çerçeve içinde dünya görüşü ve ona yakın olarak kavradığımız çağ ve coğrafyayla ilişkili Mannheimci bütüncül ideoloji, toplumsal bir çerçeve olarak içinde doğan bireyi toplumsallaşma sürecinde biçimlendiren bir yapıdır.

Bu biçimlendirmede denildiği gibi başat role sahip olan dil de bireyin zihinsel kategorilerinin üreticisi konumundadır.

Modernliği bir kök-ideoloji olarak tanımlamamızın anlamı da bu noktada belirginleşmektedir denilebilir: Modern dünyanın, modern epistemolojiye göre karakterize olmuş olan semboller evreni içinde doğan insanlar için bir açıklama modeli temin etmesi söz konusudur. Kök-ideoloji olarak modernite, modern öncesinde var olan din/Tanrı-merkezli açıklama modelinin ya da bir başka isimlendirmeye geleneksel dünya görüşünün yerini böylece almıştır. Bu yerini alma ile ham gerçekliği anlamlı bir gerçekliğe dönüştürme olanağı sağlayan toplumsal bakış açısını belirleyen dünya görüşünde bir değişme gerçekleşmiştir.

Mannheim'ın ideoloji ve ütopya arasında kurduğu ilişki hatırlanırsa; ideolojinin mevcut gerçeklik algısını oluşturan hâkim söylemi, ütopyanın bu gerçekliği aşma eğilimi olduğu ifade edilmektedir. Toplumsal gerçekliğin de ancak belirli bir ideolojinin kurduğu semboller arası bir ilişki biçimi oluşu, ütöpik bilinç için gerçekliğin mutlak değil fakat mümkünlerden birisi olması hasebiyle aşılabileceği ve yeni bir imkân yaratabileceği fikrini ilham eder. Ütopyacı tasavvur ve tahayyül de bu vesileyle mezkûr imkânı, mevcut gerçekliğe yönelik eleştirileri aracılığıyla inşâ etmektedir.

Burada bir kök-ideoloji olarak modernlik açısından ütopyanın anlamının değerlendirilmesi gerekmektedir. Ki ütopya fikrinin üretildiği gerçekliği ham madde olarak alıp eleştiri aracılığıyla işlerken ütöpik bilincin önünde modernlikle beraber ortaya çıkan bir gerçeklik modeli mevcuttur. Yani ütopyanın ham maddesi olan modern gerçeklik, doğal olarak aynı epistemolojik temele yaslanan ütopyanın niteliklerini de belirleyici bir konumdadır.

Ütopyacılık için işlenecek ham madde olarak modern gerçeklik, aynı zamanda modern dönemde ortaya çıkmış İslâm medeniyeti söyleminin çözümlemesinde de müracaat noktamızı oluşturacak olan gerçeklik modeli olduğu için çalışmamız açısından mühimdir.

4.3.1.2. Ütopya ve Modernite İlişkisi

Gerçekliğin kavranılışı yönünden ütopyacı tahayyül ve İslâm medeniyeti söyleminin mukayesesinin sağlıklı olarak yapılabilmesi amacıyla bu kısımda yukarıda

aktarılan ütöpik bilince dair verilenlerden hareketle ütopya türünün mahiyeti ortaya konulmak istenmektedir. Bu sayede Rönesans'tan itibaren görölmeye başlanan ütopyacılığın modern karakterine dair bulgular aktarılacaktır. Söz konusu bulgular, ütopyacı tahayyülle İslâm medeniyeti söylemlerinin mukayesesinin gerçekliğin kavranılışı temelinde olması hasebiyle önem arz eder. Bu sebeple bu kısımda ütopya olgusunun ve onu karakterize eden modernlikle ilişkisi dolayımında ütopyacılığın fail ve kaynağı özetlenerek daha sonra İslâm medeniyeti söylemi ile aynı esaslar temelinde bir mukayese yapılacaktır.

Bu kapsamda ütopyanın modern olmasının anlamı iki aşamalı olarak değerlendirilecektir:

- a. Ütopya olgusunun modern felsefe ile ilişkisi (kök-ideoloji olarak modernlik fikri),
- b. Ütopyanın sosyo-ekonomik anlamlar yönünden değerlendirilmesi.

Bu iki aşamanın birlikte değerlendirilmesi bize bir bütüncül bakış imkânı sağlayacaktır. Nihayetinde tarihsel bir olguyu ele almamız hasebiyle toplumsal ve tarihsel durumla ilişkili olarak modernlikle ortaya çıkan genel felsefî yönelimin açıklanması ancak maddî gelişmeler ışığında görünür hâle gelebilecektir. Bu yönelim, modern kavramlar olarak ütopya ve medeniyet kelimelerinin ve tabii onların gösterdikleri aklı/tasarımsal toplumsal kategorilerin ortaya çıkışlarının nedeni hakkında ipucu verirler. Bu iki konunun tamamlanmasını müteakip ütopya ile ideoloji ilişkisi incelenecek ve bu kapsamda ütopyanın tarih yazımı ve bilinç üreticiliğiyle ilişkisini, ütopya vasıtasıyla görünürleşen (madunların) iktidar arzusu değerlendirilecektir. Ütöpik bilince adını veren bir ürün tipi olarak ütopyanın bu gerçeklik düzlemini örneklemesi için ortaya çıkışına dair değerlendirmelerin ardından aşağıda yeri geldiğinde aynı bakış açısı, İslâm medeniyeti kavramının ideolojik işlevinin açıklanmasına da uygulanacaktır.

4.3.1.2.1.Ütopya Olgusunun Modern Felsefe ile İlişkisi

Önceki bölümlerde yeterince işlenmişse de söylenebilir ki genel dünya görüşü açısından Tanrı-merkezli dünya görüşünün (gelenekselliğin) terk edilmesi süreci olarak modernite, sekülerleşme olarak ütopyaya imkân vermiştir. Tanrı-merkezliliğin

yerini alan insan-merkezli söylem ile hümanizmin insana atfettiği anlamın bir sonucudur bu. Belirtmek gerekir ki geleneksel dünyada da toplumsal gerçeklik bir dünya görüşü gözlüğüyle anlamlandırılıyordu. Yukarıda Platon'un mağara metaforu kapsamında gerçekliğin bir yanılsama olması hususunda bu konu yeterince ele alındığı için sadece şu vurgulanmalıdır: Geleneksel dünyada da var olan bu dünya görüşü gerçeklikle insan arasındaki ilişkide Tanrı-merkezli söylem üzerinden bir rıza üretimi sağladığı için kâinattaki akışa uyum, (kadercilik veya **amor fati**/yazgıyı sev ilkesi gibi) Tanrı'ya boyun eğme söylemi ve bununla ilişkili biçimde Tanrı'nın iradesinin sembolü olan siyaset ve yöneticiye bağlılık önemli erdemler olarak toplumsal durumda etkin bir role sahipti. Filozofların da ideal toplum tasavvurları dinî bir yönelişi/uyanışı kastettiği için bu anlam çerçevesinde değerlendirilmekteydi. Sıradan insan içinse bu tasvirler, söz konusu bilişsel evrende erdeme ve Tanrı'nın krallığına giden manevî yolu göstermekteydi. Zaten bilginin seçkin karakteri nedeniyle filozofların sözlerini halk, sadece din adamlarının bakış açısından öğrenmekteydiler. Din adamları sınıfı da filozofları dinî dünya görüşü ekseninde okuyup anlatmaktaydılar. Mardin'in ifadesiyle toplumsal değerlerin aktarılmasında bilgi, geleneksel dünyada dinsel bir çerçeve içinde değerlendirilmekteydi:

“Simgeler dünyası hatırlanacağı üzere, toplumun inanç, bilgi ve dünya görüşlerine şekil veren nisbeten tutarlı simgeler kümesidir. Bahis konusu "simgeler" kesitinin kapsadığı girişimler arasında toplum değerlerinin yeni nesillere aktarılması (eğitim), kâinat görüşlerinin anlatılması (din), toplumu pekiştiren merasimlerin devamlılığını sağlama sayılabilir” (Mardin, 1995:144).

Geleneksel insanın gerçeklikle ilişkisini, onun ilahî düzenin akışı olarak kavranılışı fikrini değiştiren, modern söylemin dünyaya yüklenecek anlamda özneyi esas alması olmuştur. Öz olarak ifade edilirse moderniteyle beraber öznelleşme ve rasyonalizm aracılığıyla her şeyin özneye göre düzenlenebileceği fikri baskınlaştığı için toplumsal alanın tasarımı anlamında ütopyacılık da böylece imkân bulmuştur. Bu kapsamda ütopyacılığın rasyonalizm-öznelleşme çerçevesinde anlamı şu yönden önemlidir: Temel olarak ütopyacılık farklı bir bilgi kavrayışını gerektirdiği için aklı kategorizasyon olarak doğayı ve kültürü biçimlendirici özne fikriyle beraber ortaya

çıkar. Bunun uzun vadede karşılığı olan ulus-devlet, toplum mühendisliği ve şehir planlamacılığı gibi toplumsal ve siyasal alanı akla dayanarak yeniden organize etme temayülü ve tasarlama eğilimleri de ütopyacılık-rasyonalizm ilişkisi itibariyle birer göstergedirler.

Avcı, ütopyacılığın var olma şartı olarak sekülerleşmeyi ele alırken onun akıl yoluyla hümanizmle ilişkisi hakkında şöyle yazar:

“Ütopyanın varlık şartları ancak Tanrısal olandan kopuşla mümkün olduğundan ütopyik gelişmeler sekülerleşmeyi takip etmiştir. Ortaçağ yaşam biçimini ve Hristiyanlığın mevcut formasyonunu gayr-ı insani bulan hümanist bir kesimin öncülüğünde başlayan ‘içsel dönüşüm/Rönesans’ insanın kendi krallığını ilan ederek tanrıyı yeryüzünden atmasının ilk kıvılcımlarıydı” (Avcı, 2012:389).

İnsanın yeryüzünde kendi krallığını ilan etmesi bir anlamda onu tasarımcılığa mecbur bırakmıştır. Çünkü modern bakışın bilgi üzerinden akla yüklediği işlev neticesinde kendi aklıyla varoluşu açıklayacağı ve böylece onu kendisine göre düzenleyebileceği fikri nedeniyle insan dünyada âdeta yalnız kaldığı fikrine kapılmıştır. Kendi yaşamında öne çıkardığı özgür iradeyle ve modern bilgi vasıtasıyla doğaya hükmetme kabiliyetini görmesiyle birlikte insan, toplumsal düzeni de aklı yasalarla yapılandırabilecek bir potansiyele sahip olduğunu görmüştür.

Avrupa’da More’un yaşadığı dönemde Hristiyan ülkeler bir kargaşa içindelerken yazılan “Ütopya” aracılığıyla Hristiyan bile olmayan Ütopyalıların akla güvenerek düşünce özgürlüğü ve dinsel hoşgörü içinde yaşayabildikleri anlatılır. Bu bir ders verme olarak görülebilecektir. (Urgan, 1984:70).

İnsan aklına yüklenen merkezî konum, More’un “Ütopya” kitabında her şeyden önce şehirlerin yerleşim düzeni ve fizikî planlamasındaki ayrıntıcı tutumla açık olur: Ada üzerine kurulu Ütopya’nın doğal yapısı anakaraya bağlı iken Kral Utopus tarafından açtırılan bir kanal ile suni adaya dönüştürülmüştür. Kentler aynı planlamaya göre tasarlandığı için bir kenti görenin hepsini görmüş gibi olacağı ifade edilir. Cadde biçimleri ve ev tipleri standarttır (More, 2014:60-64). Hanelerden oluşan kentlerde nüfus dikkatle takip edilir, bir kentin fazla büyümesine izin verilmez ve gerekirse bireyler diğer ailelere, komşu kentlere yada başka kıtalara gönderilerek denge sürekli

gözetilir (A.e., s.70).

“Ütopya”da günlük yaşamda da ayrıntıcı bir planlama söz konusudur: Ütopyalılar günü yirmi dört saat olarak kabul edip çalışma süresini toplam altı saat olarak belirlemişlerdir, kalan boş vakitlerinde nelerle uğraşacakları da akşam yatacakları saat de belirlidir (A.e., s.64-67).

Ütopyalılardaki aklî tasarımcılık, doğal ve toplumsal yapı açısından ortaya çıkan eşitsizlikleri gidermeye yönelik olup bir telafi maksadına binaendir denilebilir. Bu amaçla yönetim biçiminde yapılan düzenleme bir kralın zorbalığına izin vermeyecek şekildeyken ayrıca dönemin Avrupa’sında karşılaşılan toplumsal eşitsizlikleri de çözmeyi amaçlar. Sınıfların olmadığı Ütopya’da din adamları da dahil herkes –kadın ve erkek, bekâr ve evli ayrımı hariç- aynı kıyafeti giyer (A.e., s.66).

More’un çalışmasında insan aklı aracılığıyla yapılan tüm tasarımlarda insan merkezdedir; doğa da Tanrı da ancak onun akıl süzgecinden geçtikten sonra bir anlam taşımaktadır demek mümkündür. Zaten ütopyacılığın hümanizmle aynı dönemde ortaya çıkışı kadar ilk ütopya yazarı olan Thomas More’un da hümanist felsefeyi benimsemiş olması bu sebeple önem arz eder.³ İnsan düşüncesinin dinî açıklamadan ayrılması, Rönesans insanının yalnızca gelecekte ve öteki dünyada değil, hemen ve bu dünyadayken mutlu olma istediğine imkân tanımıştır (Urgan, 1984:10).

Bu durum modernlikle eşzamanlı olarak düşünsel bir yeniden yapılanmayı gösterir. Felsefi olarak gerçeği aşır olmasa gereken anlamında aklî olarak türetilen idealler bir hesap ürünü olarak ortaya çıkarlar. Böylece ütopya bir mükemmellik arayışı olarak felsefi yerine oturtulabilir. Söz konusu mükemmellik arayışını toplumsal durum açısından yönetimle ilişkilendiren Avcı, bir dönemin yönetim biçiminin iyi olması durumunda ütopyaların ortaya çıkıp çıkmayacaklarını sorar ve toplumsal gerçekliğin belirlediği şartların aynı zamanda ihtiyaçları da belirlediğini ifade eder (Avcı, 2012:380). Bu ihtiyaçlar açısından geleneksel insanın Tanrı’ya yönelmesi ve cenneti umarak zorluklara katlanması karşısında Avcı’nın yazdığı üzere ütopyalar Tanrı’nın cennetine karşı ilgisizdirler ve kutsala ilişkin bir referans düzlemine ihtiyaç duymadan insan-merkezli bir dünyayı mutlaklaştırma eğilimi içindedirler (A.m., s.388).

³ More’un hümanistliği hakkında bkz. Çörekçioğlu,2015:14.

Buna rağmen Cioran'ın, tarihin bir amaçtan bağımsız akışından insanın razı olmayacağı fikri etrafında mükemmellik arayışına vurgu yapan Avcı, bu arayışının kaynağının insana içkin cennet özlemi oluşundan ileri gelen çelişkiye değinir. Bu durum, esası yönünden Rönesans'ta belirginleşen felsefi söylem olarak Tanrı-merkezli bakıştan insan-merkezli bakışa geçişte insanı âdeta bir tanrı gibi tasavvur etmeyle biçimlenen felsefi çerçeveden ileri gelir. More'un "Ütopya" adlı eseri de Orta Çağ'ın değil Rönesans'ın özelliklerini içerir: Orta Çağ'da Hristiyanlar insanın doğuştan günahkâr ve kötü olduklarına inanırlarken, Ütopyalılar insanların özlerinde iyi olduklarını düşünürler; Orta Çağ'da savaş ve şövalyelik övülürken, Ütopya'da savaş kiralık askerlere bırakılmış iğrenç bir iştir; Orta Çağ'da beden, kötü isteklerin kaynağı sayılırken Ütopya'da beden ve bedensel haz önemsenir; Orta Çağ'da gerçek mutluluk ölüm sonrasında düşünülürken, Ütopya'da henüz yaşarken mutluluk aranır; Orta Çağ'da dinsel bağnazlık hâkimken, Ütopya'da düşünce özgürlüğü ve dinsel hoşgörü mevcuttur (Urgan, 1984:13-14).

Avcı, Kumar'ın ütopyayı toplumsal düzenin devamlılığına meşruiyet kazandıran insan biçimli itikadın belirleyiciliğindeki pagan kültürün geleneksel tanrısal düzene bir meydan okuması olduğu tanımını zikreder ve şöyle der:

"Bu kültür içinde 'tanrı-insan', aklın bir yaratısı sayılan ideal kenti tasarlamıştır. Kumar'a göre ütopya laiktir, Rönesans hümanizminin bir ürünüdür. Thomas More, dindar Hristiyan olmasına rağmen yazdığı ütopyada dini değil aklı referans almış ve Tanrı Kenti ile değil, İnsan Kenti ile ilgilenmişti" (Avcı, 2012:388-389).

Bununla birlikte Kumar, ütopyaların oluşumunda diğer idealizasyon türleri ya da ütöpik bilinç örneklerinin yaptığı dört katkıyı anarak şöyle sıralar: Arzu ve tasarım, uyum ve umut. Bedensel hazlarla örülü Cockayne anlatısı ütopyaya arzuyu katarken, mutluluk ve huzurla örülü Cennet ve Altın Çağ anlatıları ahenk unsurunu, gelecekte gerçekleşecek bir kurtuluşa dayalı Binyıl anlatısı umut unsurunu ve filozofların değeri akıl olan İdeal Kent anlatısı da tasarım unsurunu katmaktadır (Kumar, 2005:32-35). Bu dört unsur ütopyada birleşirken mükemmellik arayışı insan varlığının her veçhesine yönelmiş gibi görünmektedir.

İnsanın akıl vasıtasıyla ortaya koyduğu mezkûr mükemmellik arayışının

ütopyacılığın toplumsal düzene ilişkin teklifi kapsamında değerlendirilmesi bizi, onun siyasal bir yönelim olması bakımından daha dikkatli bir bakışa sürüklüyor. Her şeyden fazla olarak ütopya olgusunun siyasal oluşuysa onun mevcut siyasal durum ile görünürleşen gerçekliğe karşı aldığı eleştirel tutum itibariyledir.

“Ütopya her zaman siyasal bir mesele olmuştur ve edebi bir biçim için bunun çok alışıldık bir durum olduğu söylenemez.” diye yazan Jameson’ın Soğuk Savaş dönemindeki algıyla ilişkilendirse de tüm zamanlara yayılmasında bir mahzur bulunmayan vurgusundaki gibi ütopya fikri, bir program olarak kusursuz bir sistemin tekbiçimlilik ve ideal saflık iradesini ele vermiştir daima (Jameson, 2009:9).

Jameson, ütopyacı düşüncenin alternatif bir siyasal sistem üretmekle aynı zamanda mevcut siyasallıktan radikal bir farklılaşma, radikal bir ötekilik üzerine de düşünmüş olduğu için toplumsal bütünlüğün sistemsel doğası hakkında da bir düşünme olduğunu yazar. Ütopyacı siyasetin kendisinininkinden radikal derecede ayrı bir sistem üzerine düşünmesi nedeniyle ütopyacılığın temel dinamiğinin de Özdeşlik ve Farklılık diyalektiğinde yattığını yazan Jameson, bu dinamiğe yaslı olan bir diğer tür olarak bilimkurgunun da mevcut olanlardan yola çıktığına değinerek Alexander Gerard’ın yaklaşımını aktarır:

“Toplumsal düzlemde, tahayyüllerimizin yaşadığımız çağın üretim tarzının (ve belki de geçmiş üretim tarzlarından bugüne kalmış öğelerin) tutsağı olduğu anlamına gelir. Ütopya’nın olsa olsa zihinsel ve ideolojik tutsaklığımızı daha çok fark etmemizi sağlama gibi olumsuz bir amaca hizmet ettiğini (benim sık sık dile getirdiğim bir husus) ve dolayısıyla en iyi Ütopyaların en kapsamlı başarısızlık sergileyen Ütopyalar olduğunu öne sürer. Bu önermenin olumlu yanı, Ütopya tartışmasını içerikten temsile kaydırmamızı sağlamasıdır” (A.e., s.11-12).

Ütopyacı tahayyülün, mevcut toplumsal ve siyasal düzen üzerinden neşet eden Farklılık ve Özdeşlik diyalektiğine bağlı ürünü, bir temsil olarak mükemmellik arayışının nesnesidir. Bu bağlamda genel kavrayış açısından ütopya kavramının, mükemmellik arzulayan ideolojik bir vizyonun olgunlaşmış temsillerini içeren (bu yönüyle geleceğe atfedilen) bir nesnesi olduğu da görülebilir: Buradan hareketle tüm ideolojilerin doğaları gereği toplumsal gerçeklik hamurundan üretmek istedikleri bir

mükemmel toplum biçimi tasavvuru taşımaları nedeniyle ütopya ile meşgul oldukları söylenebilir. Bu meşguliyet gönüllü olarak ütopya adını alsın ya da almasın ütopya kavramının ardında yatan mükemmellik fikri ve yönelilen mevcudiyete bu toplumsal biçimin bulunmaması (olmayan-yer), ideolojilerin son tahlilde vaadedilen bir ütopya'ya sahip olduklarını gösterir.

4.3.1.2.2.Ütopyanın Sosyo-Ekonomik Anlamlar Yönünden Değerlendirilmesi

Tarihsel durumun, epistemolojik yönelime göre modernlik ve öncesi şeklinde tasnif edilmesi vesilesiyle ütopyik bilincin iki temel türü olduğu yukarıda ileri sürüldü: İlki modernlikten önceki (geleneksel) bilme tarzlarıyla ilişkili olarak Platon ve Fârâbî gibi filozoflarca başvurulmuş ve siyasetten ziyade felsefenin konusu olan ideal toplum tasavvurları, ikincisiyse Rönesans'ta Thomas More ile başlayan ütopyacılık. Bu ayrımı yaparken bilgi sistemleri ve bilme tarzları temel alınmakla birlikte söz konusu epistemolojik eğilime uyumlu gerçeklik algısının, insanların ideal dünya algısını doğrudan şekillendirdiği de ifade edildi.

Ütopyik bilincin, faille birlikte temel iki unsurundan birisi olan ve ham maddesini oluşturan gerçeklik algısı; bilginin türü ve miktarı, müracaat edilen kavramlar gibi zihinsel değerlendirmelerin doğrudan çağcıl etkiler altında biçimlenmişliği bugünü olduğu gibi yarını da verili yönelimlerle karakterize edecektir. Bu yönelimlerin ütopyacılık yönünde analizi, Mannheimci anlamda çağın ruhu değerlendirmesi altında ütopyacılığın ideolojik ve rasyonel karakterini de görünür kılmaktadır. Modernite ekonomik, toplumsal ve kültürel olarak farklı bağlamlarda ele alınan bir konu olmakla birlikte burada modernite epistemolojik farklılaşma yönünden odağa alınmakta ve diğer unsurları sadece bu bağlam içerisindeki anlamlarına göre değerlendirilmektedir.

Yukarıda tarihsel olarak epistemolojik karakteri verilmiş olan modern bilgi, denildiği gibi modern toplumun hem oluşturucusu hem de onunla etkileşimi kapsamında sürekli yenilenen bir kavrama şeklinin ürünüdür. Ütopya da modern bir olgudur. Ütopyanın modernliği hakkında Jameson şöyle yazar:

"More'un Ütopya'sı, görünüşe göre modernliği tanımlayan çoğu yeniliğin (Yeni Dünya'nın fethi, Machiavelli ve modern siyaset, Aristoteles ve modern edebiyat, Luther ve

modern bilinç, matbaa ve modern kamusal alan) neredeyse tam anlamıyla çağdaşdır" (Jameson, 2009:17-18).

Jameson'ın, ütopyacılığın ilk örneği olan More'un Ütopyası'nı modernliği tanımlayan yeniliklerle çağdaş olarak ele alması vesilesiyle görünürleşen bu bütüncüllük içerisinde değerlendirilerek öz olarak söylenirse ütopyacılık, modernitenin ortaya çıkardığı durumlar ve gelişmelerin bir ürünü olarak var olmuştur. Böylece epistemolojik anlamda dile getirilirse dini merkeze alan felsefî bakışın farklılaşması, doğal olarak toplumsal yapıda da bir farklılaşma var etmiştir. Bunu Avcı, Rönesans dönemi kapsamında şöyle ifade eder:

“Reformasyonun sonucu olarak İncil'in Avrupa dillerine çevirisi yapıldı ve zamanla milliyetçiliğe dönüşecek olan bir ulusal değerler ve menfaatler dizgesi oluşmaya başladı. Sömürgelerin ve buralardan gelen kaynakların ticari ağa dahil edilmesi konusunda da bir rekabet başlayınca krallıklar arasında savaş, krallık sınırları içinde ise eşitsizlik ortaya çıktı” (Avcı,2012:389).

Burada gözlemlenen farklılaşmanın daha sonra Fransız Devrimi ile zirveye ulaşacak toplumsal dönüşümler için birer tohum mahiyetinde oldukları dikkate alınmalıdır. Ayrıca modernlikle birlikte ortaya çıkan değişimin sosyo-ekonomik gelişmeler kapsamında ele alınması bu çalışmanın boyutlarını açacaksa da şu ifade edilmelidir ki Avcı'nın işaret ettiği bağlamda ütopyacılık toplumsal bir krizin ürünüdür: Avrupa'da ekonomik gelişmelere bağlı olarak krallıklar arası savaş ve krallıklar içinde eşitsizliklerin büyük sorunlar üreten potansiyeli Rönesans döneminde işaretlerini vermeye başlamıştır. Ki Thomas More'un eseri de bu işaretlerden bağımsız değildir. Örneğin Russell Ames, More'un, yaşadığı erken kapitalist dönemde Avrupa'da yükselmekte olan ticaret burjuvazisinin sözcülüğünü yaptığını ve feodalizme bir itiraz ürettiğini ileri sürer (Atayman, 2014:14). Jameson da ütopyaların sınıf temelli yönüne dikkat çekerek More'un bir avukat ve kralın sarayına yakınlığı olan bir hümanist olması yanı sıra Orta Çağ'ın feodal yönetimiyle yükselmekte olan mutlak monarşi arasındaki geçiş döneminin çift anlamlılıklarının da izlerini taşıdığını ifade eder (Jameson, 2009:235).

Bu değerlendirmeler ütopycılığın başlangıç döneminin tarihsel yönden bireyleşme ve liberalizm eğilimleri, dinî alanın protestanlaşması ve doğal olarak kapitalizm faktörü yönünden de modern karakterinin görünürleşmesine imkân sağlayıcıdır. Mannheim, bu itibarla ütopycılığın, söz konusu gelişmelerin belirmeye başladığı Rönesans döneminde başlamasının **tinsel** yönden önemini şöyle vurgular:

"Bireyin, kolektif tinden çıkmasının başlangıç tarihini rönesans olarak varsayan belirlemenin öne çıkartılması gerekir. Bu belirlemenin önemi, örneğin ortaçağ tinine ya da doğu kültürlerine kıyasla mutlak değil, sadece görelidir. Demek ki, ilk bakışta belli bir tabakanın ütopyasını sadece tek bir birey şekillendirmiş olsa da; bu ütopyanın, son kertede, kolektif içtepleri o bireyin başarisına uygun gelen bir tabakayla ilişkilendirmek mümkündür" (Mannheim, 2002:230).

Dönemsel olarak feodalizmin çözülmesine yol ačan sosyo-ekonomik gelişmelere bağlı olarak kök-ideoloji olarak ele aldığımız modernlik, çağın ruhu kapsamında bütüncül bir ideoloji olarak ortaya çıkar ve bunun sınıfsal anlamı da burjuvazinin sınıf olarak yükselişine tekabül etmektedir. Ütopik tahayyülün mevcut ideolojik/sosyo-ekonomik gerçeklik kavrayışı temelinde yükselmesi ve onun aşılmak istenmesi eğilimi toplumsal bir krizi böylece gösterir: Ütopycılık, modern Avrupa'yı biçimlendirecek olan burjuvazinin dayanacağı rasyonel felsefi söylem için âdeta bir tohum işlevine sahip olduğu kadar, Aydınlanma ile toplumsal durumu biçimlendirme gayretleriyle ortaya çıkan ve sosyo-ekonomik dünyaya ilişkin sistematik düşünsel eğilimler olan ideolojilerin vaatlerinde kurucu bir niteliği haizdir.

4.3.1.3. İslâm Medeniyeti Söylemi ve Modernite İlişkisi

Ütopycılığın ortaya çıktığı nesnel koşullar ile İslâm medeniyeti söyleminin İslâmcılar tarafından kullanılmaya başlanmasının nesnel koşulları arasında bir koşutluk gözlemek mümkündür. Nesnel koşulların taşıyıcıları ve göstergeleri olarak ele alınabilecek toplumsal durumların başında sosyo-ekonomik faktörler yer almaktadır ve bu yönden her iki eleştirel tutum da toplumsal durumda yaşanan bir kriz

vaziyetini ihtiva eder.

More'un "Ütopya"yı kaleme aldığı XVI. yüzyıl büyük ölçek içinde değerlendirildiğinde Hristiyan Avrupa için Müslümanların Akdeniz hâkimiyeti nedeniyle bir kuşatma biçiminde tasavvur edilebilecektir.⁴ Yukarıda da ifade edildiği üzere Rönesans'ın temel dinamiklerinden birisi de 1453'te İstanbul'un da Müslümanlar tarafından alınmasıyla kısıtlanan ticaret olanaklarına bir çözüm bulma ve bu kuşatma hâlinde bir çıkış amacı içeren gayretlerdir.⁵ Rönesans döneminde bilginin tanımıyla başlayan ve varoluşu yeniden değerlendiren bakış açısı aklı önceleyerek toplumsal durumun da bu minvalde değerlendirilmesine olanak tanımış ve böylece yeni bir toplumsal duruma ilişkin aklî bir tasarım olarak ütopyacılık olgusunun ortaya çıkışı için nesnel bir koşul var etmiştir. More'un "Ütopya" adlı eserinde bir adaya yapılan gemi seyahatinden hareket edildiğinden, ütopya anlatıcısı Raphael Hythlodeus'un Amerigo Vespucci ile yolculuklar yaptığından söz edilmesi dikkate alınır, bunun, söz konusu dönemde gerçekleştirilen Coğrafi Keşifler'in bir yansıması olarak değerlendirilebileceği görülecektir.

Coğrafi Keşifler'i hem olanaklı kılan hem de bu keşiflerin neticelerinden etkilenen Rönesans bilimselliği, Avrupa'da yükselen yeni sınıf olarak burjuvazinin ticaret yapma kapasitesine katkısı ile de ilişkilidir ki bu kapsamda burjuvazinin, bilimsel gelişmenin ve Coğrafi Keşifler'in finansmanını üstlendikleri de dikkate alınmalıdır (Cadiou vd., 2013:50-70).

Burjuvazinin temelde ticaret olanaklarıyla ilişkili bu yönelimi; toplumsal düzende liberal eğilimlerin, onunla ilişki olarak dinî yaşamda Protestanlığın ve bilimsel alandaysa pragmatizmin ortaya çıkışı ve güçlenmeleriyle de ilgilidir. Rönesans döneminin ihtiva ettiği bilimsel, ekonomik, toplumsal ve siyasal alana etki

⁴ Henri Pirenne'in yazdıklarına göre IX. yüzyılda Müslümanların İspanya ve Afrika'daki fütühatları sonucunda Batı Akdeniz bir Müslüman gölü hâline gelmiştir. Doğu ve Batı Roma İmparatorluklarının da kopuşuna yol açan ve Akdeniz birliğini yok eden bu durum Avrupa tarihinde bir dönüm noktası olarak Antik Geleneği yıkmış ve Orta Çağ başlatmıştır (Pirenne, 1984:199-201).

⁵ Samir Amin, Avrupa-merkezci bakış açısının ortaya çıkışını Atlas Okyanusu aracılığıyla Akdeniz'in merkezden çevreye dönüştürülmesinin bir sonucu olarak ele alır:

"Rönesans'tan sonra dünya kapitalist sistemi ortaya çıkınca merkez Atlas Okyanusu kıyılarına kaydı, buna karşılık eski Akdeniz sistemi çevresel duruma geçti. Yeni Avrupa kültürü, Akdeniz'in güneyindeki dünyanın karşısında Avrupa'ya coğrafi bir süreklilik atfeden bir mit çerçevesinde kuruldu: Böylece Akdeniz, merkez ile çevre arasındaki yeni sınırı meydana getiriyordu. Avrupamerkezciliğin esası bu mitsel kurguya dayanır" (Amin, 2007:32-33).

eden söz konusu nesnel koşulların, bütüncül bir dönüşümü bir ihtiyaç olarak ortaya koymuş bulunduğu ve yine dönemin yükselen değeri olarak akılcılığa müracaatın yoğunlaşmasında etkin oluşu toplumsal ve siyasal alanda da deneyciliği ve tasarımcılığı gerektirmiştir. Bütüncül anlamda ütopyacılık da ancak böylesi koşulların içinde mümkün olabilecektir.

Ütopyacılığı doğuran nesnel koşullara benzer koşulların Avrupa’da kullanılan civilisation sözcüğünün Osmanlı münevveri tarafından da kullanılmaya başlandığı XIX. yüzyılda mevcudiyeti de gözlemlenebilirdir. Modern Avrupa’da ortaya çıkan maddî güç karşısında, literatürde XVII. yüzyıl olarak kabul edilen **gerileme sürecine** giren Osmanlı üstünlüğü, XIX. yüzyılda neredeyse tamamen tükenmiş durumdadır. Bu yüzyılı önemli kılan bir özellik olarak Osmanlı Devleti’nde Tanzimat Fermanı (1839) ile başlayan ve Batılılaşma diye anılan sürecin somutlaşmasıdır: Osmanlı Devleti için çıkar yol olarak görülen Batılılaşma, siyasal ve askerî yönden Avrupa devletleri karşısında zayıflamanın itirafıdır. Daha genel anlamda modernleşme olarak okunabilecek bu kriz süreci; toplumsal ve siyasal alanın yeniden biçimlendirilmesine matuf olarak eğitim, ekonomi, din gibi toplumsal kurumların modern Avrupa’ya göre yeniden gözden geçirilmesi ve köklü değişikliklerin yapılmasını gerektiren nesnel koşullarla ilgilidir. Söz konusu koşullar; ütopyacılığın ortaya çıkışına imkân tanıyan koşullara benzer biçimde, XIX. yüzyıl Osmanlı toplumsal durumunun modern bilgi ve eğitime dayalı ve akılcı bir yeniden organize olma arayışını ortaya çıkarmıştır: Osmanlı Devleti ve toplumu; tıpkı Rönesans döneminde Avrupa toplumlarının yaşadığına benzer bir kriz içerisinde bulunmakta; ekonomik ve askerî yönden sıkışmışlık hâli içerisinde geleneksel bilgi kodlarını reddedip modern bilgi ile dünyaya bakmayı, toplumsal ve siyasal durum için aklî düzenlemeleri önceleemektedir.

Bu nesnel koşulların bir sonucu olarak ortaya çıkan İslâmcı ideoloji de siyasal teklifi ve toplum tasavvuru ile modern bir söylem üretmiş ve bunun yanı sıra modernleştirici ve seküler bir ideoloji olmuştur (Kara, 2005:41). İslâmcı yazarların Avrupaî civilisation kavramına karşılık başvurdukları medeniyet kavramı etrafında inşa ettikleri İslâm medeniyeti söyleminin sözü edilen nesnel koşulların ürünü olması açısından taşıdığı modern karakteri bu noktada önem taşımaktadır.

Şu hâlde yukarıda değinilen “Modernite ve ütopyacılık” arasındaki ilişkiye benzer biçimde, modern gerçeklik kavrayışının İslâmcı söylemi biçimlendirişinin ele

alınmasına ihtiyaç vardır. Bu vesileyle, İslâmcıların siyasal söyleminin oluşumunda ham madde olarak kullandıkları mevcut gerçekliği modern bilgi üzerinden tanımlamaları neticesinde müracaat etmeye başladıkları medeniyet kavramının modern yönüne eğilinilecektir.

Her şeyden önce, İslâm medeniyeti söyleminin uygarlık söylemi ile aynı düzlemde, bir yabancılaşma süreci içinde inşâ edildiği söylenmelidir. Çörekçioğlu, tarihte yaşanan ilk büyük yabancılaşma süreci diye nitelediği Rönesans döneminden söz ederken bu nitelemenin sebebi olarak söz konusu dönemde yaşanan değişimi şöyle vurgular:

“Rönesans, tarihsel ve kültürel koşullar bağlamında –ekonomik yapıdan siyasal yapıya, bilimden dine kadar uzanan geniş bir düzlemde- değerler ve önkabullerin toptan değiştiği bir dönemdi; böyle bir ortamda yabancılaşmanın yoğun ve köklü bir biçimde yaşanacağı açıktır” (Çörekçioğlu, 2015:86).

Osmanlı Devleti tarafından Tanzimat Fermanı aracılığıyla kabul edilen yeni değerler ve bu değerlere ilişkin esasların siyasal düzlemde ele alınması çerçevesi itibariyle İslâmcı ideolojinin müntesiplerinin benzer bir tarihsel kırılmayla yüzleştikleri ve bir yabancılaşma sorunu yaşadıkları muhakkaktır. Bu yabancılaşma her şeyden ziyade bilgi temelli bir yabancılaşmadır: İzah amacıyla örneklersek, modernliğin aksine modern öncesi dönemde bilginin kaynağının Tanrı olması hasebiyle ona ampirik bir nitelik atfedilmemesine bağlı olarak gerçeklik algısı da tanrısallıkla ilişkilendirilmektedir. Bu bağlamda doğa olaylarında gözlenenler Tanrı’nın rahmeti ve gazabı olarak yorumlanırken doğal olarak toplumsal düzenin gerekleri de tanrısallıkla ilişkili değerlendirildiği için toplumsal gerçeklik de bu düzlemde kavranıyor ve tanrısallıkla ilgili değeriyle yakınlığın bir ifadesi olan hiyerarşik örgütlenme normal kabul ediliyordu. Fakat bilginin kaynağının insan aklı olarak kabulüyle birlikte, bilginin ediniminde başvurulacak ampirizm, doğal gerçekliğin olduğu kadar toplumsal gerçekliğin de kavranılma modelini değiştirmiştir. Aydınlanma düşüncesinin toplumsal olana etkisi de bu minvalde anlamlıdır ki modernlikle birlikte artık toplumsal hiyerarşinin meşruiyeti yerini eşitlik söylemine bırakmıştır. Müteakiben bir metodoloji olarak pozitivizm de bu temelden yükselecek ve XIX.

yüzyıla gelindiğinde bilgi açısından gerçeğin tek yolu olarak benimsenecektir.

İslâmcılar, modern bilgiyi içselleştirmiş olmaları ya da pozitivist dolaylı yoldan benimsemelerine dair Mardin'in adlandırmasıyla ikincil pozitivist kavrayışları (Mardin, 1995:77) nedeniyle Osmanlı devlet ve toplumunu kurtarmak fikirlerinde modern düşünce aracılığıyla hareket etmişlerdir. Bununla geleneksel bilgi kodlarıyla birlikte onun düşünsel ve siyasal alandaki karşılığı olan İslâm felsefesinden, İslâm siyaset nazariyesinden ve kültürel anlamda da halktan kopmuşlardır. Bu kopuşun **medeniyet** kavramı ekseninde ne anlama geldiğini ifade etmek için Şerif Mardin'e başvurmak faydalı olacaktır: Mardin, Osmanlı toplumsal yapısının iki hayat tarzı barındırdığını; bunların birinin Türkmen aşiretleri ve köylü yığınlarından oluşan inanç olarak heterodoks olan ve yönetilip vergilendirilen bir kesim olduğunu, diğerininse yüksek kültürle ilişkili olarak ortodoks İslâm'a tâbi, vergiden muaf yönetenler olduklarını yazar. Bu yapılanma içerisinde Türk sözcüğü aşiretten olmak anlamına geldiğinden kötüleyici kabul edilmekteyken, şehirli ya da uygarlık anlamındaki **medeniyet** kavramı da Osmanlı egemen sınıfının kendisi hakkında beslediği hayal ve iddiaların merkezi olmaktan ibarettir (Mardin, 1992:126-127).

Osmanlı İslâmcı tipinin de dâhil olabileceği söz konusu seçkin zümre moderniteyi içselleştirdiği ölçüde dinî anlamda halkın heterodoksisinden daha fazla uzaklaşmış, siyasal ve toplumsal olaraksa bilhassa İslâm siyaset felsefesinin ortaya koyduğu toplumsal durum ve yapılanma modelinden koparak modern siyasal ve toplumsal teorilere bağlanmışlardır. İslâmcıların yaşadıkları bu yabancılaşmanın ilk verimi olarak dinî söylem, müteakiben toplumsal ve siyasal söylem değerlendirilerek moderniteyle beraber yaşanan yabancılaşma göz önüne serilecektir:

Bu çerçevede dile getirilmelidir ki İslâmcıların söylemlerini temellendirdikleri ve halkın inançlarını reddederek oluşturdukları **gerçek İslâm** savı, esas olarak İslâm'ın modern bir yorumuna dayanmaktadır. İslâmcılık, Anadolu'da yaşayan İslâm ve tasavvuf kültürünün toplumun geri kalmasına sebep olan olumsuzluklarını (A.e., s.99) aşmak gerektiği fikriyle şekillenmiştir. İslâmcılar açısından terakkiye mani olan İslâm değil, Müslümanların tembellik ve bilgisizlikleriydi; İslâm, eşitlik, hürriyet, adâlet gibi değerlerle donanmıştır (Kara, 1997:143). Bir reform hareketi anlamı taşıyan İslâmcılık, Mardin'in tespitine göre halkın inançlarının kendi içinde anlamlı bir tür olduğunu kabul etmemiş ve bunları **hurafe** olarak nitelemiştir, doğal olarak

reformcular olarak bu hurafeleri sökmek için çabalamışlardır:

“Reformcular, halk dinini kuraldışı saymakla Şeyhülislâmların pek de beğenmiş olacakları bir tutum almışlardır. Ziya Gökalp, Mehmet Akif ve Şemsettin Günaltay bu bakımdan aynı temellerden hareket etmişlerdir. Reformları sünnî İslâmın ortodoks şekline yeni ve ‘medeni’ bir şekil vermek üzerinde durmuştur” (Mardin, 1992:147).

İkinci bölüm içerisinde detaylandırılmış olan ve sekülerleşmenin de anahtarı olarak kabul ettiğimiz bu durum, seçkin zümrenin kendine atfettiği medeniyet hâli ile gerçek İslâm’ın bir karşılığı olarak görülmekte ve böylece gerçek İslâm’a/öze dönüş ile İslâm’ın terakkiye mani olmadığı fikri de işlenmektedir. Burada dikkat çeken bir husus olarak belirtilmelidir ki **öze veya köklere dönüş fikri**, Avrupa’daki Rönesans dönemiyle de uyumlu bir yeniden diriliş fikrini de verir. Tunaya’nın, İslâmcı talebi bir Rönesans isteği olarak yorumlaması da bu noktada ilgi çekicidir:

“Osmanlı İmparatorluğu, hilafeti devir aldıktan sonra son büyük İslam imparatorluğu halinde hala yaşamaktadır. Ve onu yaşatmak, bekasını temin için de İslami bir rönesans istenmektedir. İslâmın asli prensiplerine dönüş, ‘İslâmcı’ adı verilen fikir cereyanının ana tezidir. Mazisi, medeniyeti ve düşüncesi bakımlarından, İslâmın zengin tarihi istenilen ve aranılan delilleri ve emsalleri sağlamaktadır. Bu birinci derecede bir tesir kudretidir” (Tunaya, 1998:14).

Aslî prensiplere dönüş adına, heterodoks akımlar ve bilhassa tasavvuf ve Melamîlik gibi tekke örgütlenmelerinin dünyevî değerlere sırt çevirmişlikleri, reformcu İslâmcılar tarafından din dışı hurafe şeklinde nitelenmelerine yol açmaktadır. Bu niteleme aracılığıyla kendilerine atfettikleri medeniyet hâli de doğal olarak dünyevî gelişmeyi içermektedir.

İslâmcıların dünyevî gelişme adına halkın inançlarını yadsımlarının oluşturduğu yabancılaşma bu çerçeve içinde anlam taşımaktadır. Bu kapsamda Avrupa’da modern felsefe ve bilginin ortaya çıkışında etkin olan Descartes’ın ve Newton’un dindarlıkları ile İslâmcıların reformcu dindarlıkları da oldukça anlamlı bir ilişkiyi gösterir. Ki Shayegan’ın klasik Avrupa biliminin Hristiyan teolojisinin

sekülerleşmesi anlamını taşıdığını ifade etmesi (Shayegan, 1991:25) dikkate alındığında İslâmcılığın da benzer bir sekülerleşme faktörü olarak değerlendirilmesi mümkündür. Nihayetinde sekülerleşme olgusu, bir din karşıtlığı biçiminde değil, fakat dinin yeni bir yorumunun neticesidir ki İslâmcıların **medeniyet** kavramına yükledikleri ve uğruna dünyaya sırt çevirmiş dinî yorumları din dışı olarak kabul etmelerine sebep olan anlam da dünyevî bir anlama müteveccihdir. Ayrıca belirtmelidir ki İslâmcılığın gerçek kaynaklara dönme ve orijinal İslâm'a yönelik selefi savunularını ifade eden reformist karakteri, Protestanların bireylerin orijinal metinleri okuyarak gerçeğe ulaşmaları gerektiği söylemleriyle de paraleldir.

İslâmcıların din vesilesiyle yaşadıkları yabancılaşmanın mahiyeti böylece verilmiş olmakla birlikte toplumsal ve siyasal yapıya ilişkin yabancılıklarının değerlendirilmesine geçilebilecektir: Ali Bulaç, İslâmcılığın çıkışı olarak Islahat Fermanı'nın ilan edildiği tarih olan 1856'yı esas almaktadır. Bunu yapmasının gerekçesiye, ferman ile birlikte millet sisteminin yerine getirilen vatandaşlık sistemidir ve Bulaç'a göre bu sisteme tepki İslâmcılığı ortaya çıkarmıştır (Bulaç, 2005:48-52). Bilhassa moderniteyle beraber baskınlaşan uluslaşma fikrinin Osmanlı Devleti'ni zayıflatması esassından değerlendirildiğinde ona karşı bir direnci ifade eden İslâmîleşme fikri olarak İslâmcılık, vatandaşlık yerine ümmetçilik etrafında bir toplumsal yapıyı öngörmektedir. İslâmcılığın diğer dinî milletleri dışlayıcı olarak kullandığı ümmet kavramı merkezinde yer alan halifelik kurumuyla beraber, siyasal merkeziyetçi yönelimlerle toplumsal mühendislik diye anabileceğimiz ıslahatçılık ve özel bir akılcılıkla da ilişkilendirilebilecektir. Bu akılcılık ile İslâmcılığın bütüncül söylemi çerçevesinde dinî unsurlar ve modernleşme talebi bir arada tutulmakta ve toplumsal durum da modern çerçevede değerlendirilen ümmet kavramı ile yeniden yapılandırılmak istenmektedir.

Bulaç'ın paradoksal olarak nitelediği bu durum (A.m., s.60), Kur'ân ve sünnete dayalı gerçek İslâm ile modern bilginin rasyonalitesini uzlaştırmayı amaçlamaktaydı. Bu uzlaştırma gayretinin örnek şahsiyetlerinden birisi olarak görülebilecek olan Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914), "Islahat ve İstikbal" başlıklı yazısında İslâm âlemini zulmete sokan cehaletten söz ederek mevcut zamanın dışında kalan kavrayışları ve **din ile meşgul olanları** muhafazakâr olmaları sebebiyle eleştirirken İslâm cemiyetlerinin önce duraklama ve sonra hastalık ve ölümüne işâret

ederek **tekâmül** yasasına dikkat çeker. Ahmed Hilmi'nin tekâmül olarak ele aldığı kavram, İslâm ve özellikle tasavvuf geleneği açısından salt dünyevî olarak okunamayacaksa da sonraki sayfalarda bu kavramı terakki ile birlikte anarak zihnî bir yenilenmenin ancak modern bilimin öğrenilmesi aracılığıyla mümkün olduğuna ilişkin değinisi, İslâm âlemini içinde gördüğü **duraklama ve alçalma** durumuna bir çare olarak sunduğunu göstermektedir (Akt.: Kara, 1997:73). Ahmed Hilmi, **fikir manzumesi** diye adlandırdığı dinî içtihad meyvelerini, modern bilim ve fennin karşısında görür ve din ile ilim arasındaki karşıtlıkta Katolikliğin düştüğü idare-i maslahat usulü yerine ıslahatın gerekli olduğunu vurgular ve bu yapılmadığı takdirde Avrupa Hristiyanlık âleminde olduğu gibi dinî şeklin mahvolacağı uyarısında bulunur (A.e., s78). Denilebilir ki düşünürün modern bilimsel verilere güveni tamdır ve çekidüzen verilmesi gereken nokta, dinî fikirlerdir. Bununla ilişkili olarak “İslâm’da Fikir Hürriyeti” başlıklı yazısında da ayrıntılara ilişkin konularda İslâm’ın tekâmüle tâbi olduğunu şöyle ileri sürer:

“[S]öylemek mecburiyetindeyiz ki İslâmiyet esaslar itibariyle son sözünü söylemiştir. Ve hatta bunun için müsbet (sabit, tesbit edilmiş) bir dindir. Fakat teferruatta anlamak ve anlatmak fikrî terakkilerden mülhem olur” (A.e., s.110).

Reinhart Dozy'nin, Abdullah Cevdet tarafından tercümesi yapılan “İslâm Tarihi” isimli eserinde İslâm’a yönelik değerlendirmelerini ele alırken Hristiyanlığın da tarihte benzer sorunlar yaşayıp bunu aşmasını zikrederek ulemanın fikirlerinin modern bilim ve zihniyet ile bağdaşmazlıklarının sonuçlarını şöyle değerlendirmiştir:

“Bizde de kurtuluşu, ancak tabii ilimleri ve maarifi, bütün ilerleme ve terakki meyvalarının, dinimize ve dolayısıyla içtimai saadet ve refahımıza yararlı etmekle bulabileceğiz. Ne yazık ki, bu hakikat, henüz, İslâm âleminde lüzumlu olduğu derecede tezahür edemiyor. Ulemanın, zaman ve muhitte uyuşmayan telkinleri, bugünkü zihniyet ve malumat ile bağdaşmaz bir tezat teşkil ettiğinden, Müslümanlar, garip ve elim bir ızdırara düşüyorlar: Ya tabii ilimler, septik meslekler ve inkar felsefesinin tesiri altına düşerek, din ve milliyetlerinden uzaklaşıyorlar veyahut da ilimlerden ve fenlerden nefret ediyorlar, yani cehle yuvarlanıyorlar” (A.e., s.75).

Din ve bilime ilişkin yukarıdaki değerlendirmelerinden sonra Ahmed Hilmi'nin toplumsal ve siyasal yapıya ilişkin tespitlerine bakıldığında da aynı tutumu sürdürdüğü ve Avrupa devletlerinin dünyaya hükmetme güçlerini olumlayarak modern siyasal ilkeleri benimsediği gözlenir. Ahmed Hilmi şöyle yazar:

“Bugün bütün kavimler, Avrupa fen ve marifetinin zebunudur. Aynı seviyeyi bulmadıkça, esaretten kurtulmaları ve henüz mahkûm olmayanların mevcudiyetlerini muhafaza etmeleri mümkün değildir” (A.e., s.79).

Ahmed Hilmi Avrupa'daki gücün kaynağı olarak ilim ve fenni anmaktadır. Bu güç ise Fransız Devrimi'nin ortaya çıkardığı bir toplumsal düzenin meyvesi olarak görülmektedir:

“Fransız Büyük ihtilali medeniyet âleminde, yeni bir zihniyet, yeni bir içtimai usul meydana getirmiştir. Bu zihniyet ve usul, fert ve insan haklarının birtakım muğlak düsturlardan kurtarılarak, bütün açıklığı ile meydana konulmasını ve hayat mücadelesinde fertlerin ve milletlerin galebesini temin etmiştir” (A.e., s.79).

Fransız Devrimi'nin toplumsal durum ve siyasete ilişkin geleneksel dinî tasavvurların terk edilmesi hususunda bir dönüm noktası olduğu dikkate alındığında Ahmed Hilmi özelinde gözlemlenebilen İslâmcılığın toplumsal ve siyasal yapıya ilişkin yabancılaşmasının anlamı açıklık kazanmaktadır. Üstelik onun Devrim'i olumlu karşılamasının gerekçesi gibi görülebilecek olan **güç istencinin**, Avrupa devletlerine karşı İslâmcıların genel muhalefet hattının da esas çizgisi olduğu söylenebilecektir. Ki “Kuvvet Hazırlamak-İlim ve Mektepler” başlıklı yazısında Musa Kâzım'ın Kur'ân'da Müslümanların düşmana karşı kuvvet hazırlamaları gerektiği emrinin vücut için olduğunu beyan ederek ilim, fen ve maarif ile sanayi oluşturmak ve servet biriktirmek gerektiği (A.e., s.144) sonucu da bu hatta anlam kazanır: Sanayiın üretim tekniğinin ya da sanayi ile ortaya çıkacak üretim tarzının sosyolojik ve çevresel etki ve sonuçlarına ilişkin herhangi bir düşünüm olmaksızın kuvvet hazırlama aşkı, İslâmcılık siyasetinin birçok söylemini motive eden mağlubiyet duygusunun bir neticesi gibidir. Kara'nın tabiriyle “düşmanın silahıyla silahlanmak”ın düşman gibi

olmak, ona benzemek, onun gibi düşünüp onun ağzıyla konuşmak hâlini alması söz konusudur. Düşmanın silahıyla silahlanabilmek için ihtiyaç duyulan teknolojik donanım, maddî ve askerî güç arayışı kuvvet ve iktidar odaklı yeni bir kültür ve medeniyet tasavvurunun geliştirilmesinde etkili olmuştur. Bu sürecin dinî ve millî hassasiyetlerin kaybolması neticesini vermesi de doğaldır (Kara, 2005:39). Ki bilhassa sanayi aracılığıyla ortaya çıkacak üretim tarzı değişikliğinin sosyolojik etki ve neticelerinden kastımız, kültürel ve dinî yabancılaşma ile budur.

İskilipli Mehmed Âtîf'ın da Batı medeniyetinin maddî ve manevî yönleri olduğunu ve her iki yönün de yararlı ve zararlı yönleri bulunduğunu yazdıktan sonra demiryollarının, topların, uçakların, fabrikaların vs. hadislerle emredilmiş dünya işleri sınıfından olduğunu ve ihdas edilmelerine müsaade edildiğini yazdığı görülür. Bunun yanı sıra İslâm medeniyeti içerisinde de yükselme devirlerinde güzel sanatların bulunduğunu da yazan yazar, sözünü ettiği sanatlarla modern sanayi arasında bir mukayese yapma gereği duymaz.

“İslâm dini medeniyetin kısımlarından yeryüzünün imarı ve toprağı işleme, ilimler, fenler ve sanayi gibi faydalı işleri emredip başka kavimlere muhtaç olmayacak kadarını öğrenmeyi müslümanlara farz kılmış olduğu içindir ki İslâm medeniyeti yükselme devirlerinde seçkin meziyetleri bünyesinde toplayan güzel sanatları keşfetmiş, icat etmiştir” (Akt.: Kara,1997:335).

Güç istencinin ortaya çıkardığı bu bakış açısındaki değişme, İslâmcıların içinde doğdukları topluma yabancılaşmalarında oldukça etkili olmuştur. Nihayetinde üretim tarzına ilişkin yenilik beklentileri ile bunun siyasal düzlemdeki karşılığı da paralel olacaktır. Yabancılaşma orada da geçerlidir. Öyle ki İslâmcılar tarafından Fransız Devrimi ile özdeşleşmiş bulunan “eşitlik, kardeşlik, özgürlük” gibi prensiplerin savunulduğu da gözlenmektedir: Musa Kâzım'ın, bu ilkelerin tamamının ve daha fazlasının İslâmî esaslar olduğunu izaha çalışan “İslâm ve Terakki” (1901) başlıklı yazısı buna bir örnektir. Ki yazarın burada geleneksel İslâmî söylemin dışında bir eşitliği İslâm'ın esaslarından birisi olarak saydığı da görülür (A.e., s.137-141).

Modern siyasî yapılanmaya karşı beklentinin bir diğer boyutu özellikle II. Abdülhamid döneminde İslâmcıların meclis talepleriyle de kristalize olmaktadır:

Netice itibariyle geleneksel siyaset, yöneten ve yönetilen ikiliğine başvurarak dengelediği toplumsal ve siyasal durumda, yönetilenlerin oyları etrafında belirlenebilecek bir meclis fikrine tamamen yabancı durumdadır. Geleneksel siyasal duruma ilişkin Fârâbî, İbn Rüşd, İbn Bacce gibi filozoflarca ve son dönemde Kâtip Çelebi gibi düşünürlerce çerçevesi çizilen ve Osmanlı toplumsal durumunda da karşılığı olan dört sınıflı yöneten ve yönetilen ayırımına dayalı toplumsal duruma bütünüyle yabancılaşmış olan İslâmcı söylem, bu modeli görmezden gelmekte ve modern Avrupa'nın siyasal modellerini, meclis gibi kurumlarını Musa Kâzım ile **şura-yı ümmet** (A.e., s.137-138) gibi bir isimle formüle ederek teklif edebilmektedir.

“Özellikle “İslam Devletinin Siyasi Yapısı” başlığıyla tercüme edilen makalesinde Said Halim Paşa, batıdaki siyasi sistemleri tanıtip eksiklerini belirttikten sonra Kur'an'a dayalı siyasi sistemi içinde milletin oylarıyla seçilen, hükümet işleriyle görevli devlet başkanı, yine milletin oylarıyla seçilen ve hükümeti murakabe edecek meclis, yasama hakkına sahip hukuk komisyonu ve hatta siyasi partilerin de yer aldığı bir siyasi sistemin tavsifini yapmıştır. Musa Kazım Efendi de İslam'ın ilerlemeyi teşvik eden araçlara sahip olduğunu bunların “şura-yı ümmet”, “hürriyet”, “kardeşlik” ve “idâd-ı kuvvet” olduğunu bildirip, “idâd-ı kuvvet” prensibini ordu düzenlemekten, endüstri, tarım ve sanat vb. her türlü alanda muasır seviyeye yükselecek çabayı göstermek diye açıklar ve bu çabanın her Müslüman için farz olduğunu belirtir” (Sarıkaya, 1999:109).⁶

Bu noktada Tanıl Bora'nın klasik modernleşmeden klasik sapma yolu olarak ideal-tipleştirilen Alman örneğindeki Romantizm-Muhafazakâr Devrimcilik çizgisinin, Batı-dışı dünyadaki gelenekçi-muhafazakâr yönelimleri anlamak için kullanılabileceği tespitinden hareketle gelenek ve modernleşme ilişkisi için İslâmcılığın aldığı konuma bakılabilir: Bora'ya göre bu toplumlarda Geleneği/Özü/Aslı var etme hedefi ile toplumu modernleştirme hedefi arasında bir iç bağıntı mevcuttur ve modernist, değişimci, ilerici programlar ile muhafazakâr yönelimler arasında bir akrabalık ilişkisi mevcuttur (Bora, 2003,s.71).

Bu ilişkiyi göz önüne alarak ifade edersek İslâmcı söylemin öznelciliği ve

⁶ Said Halim Paşa'nın başka bir yerde, “İslamda Siyasî Teşkilat” yazısında akılcılık ve “millî iradenin hâkimiyeti” fikirlerine şeriat lehine itirazlarının bulunduğu da not edilmelidir; bkz: Kara,1997:160.

tarihseli ele alış biçimiyle Alman muhafazakârlığının ilk özgül biçimi olan Romantizm arasında da bir yakınlıktan söz etmek mümkündür. Tanıl Bora, söz konusu ideolojinin Geleneğe yaklaşımı etrafında şöyle bir değerlendirmede bulunur:

“Geleneği veya daha doğrusu Gelenek olarak tasarlanana ve onun söylemini, kendi içinden dönüştürerek değil, Geleneği -tabiatıyla dışsal bir konumdan- önce vareden bir fikrî pratikten sözediyoruz. Bu, modern rasyonalizmin öznelciliğinin, her şeye kadir özne fikrinin muhafazakârlaşması demekti” (A.e., s.65).

Benzer biçimde İslâmcılığın da yeni değerler üzerinden inşâ ettiği Gelenek fikriyle bir muhafazakârlaşmaya yöneldiği ölçüde öznelci ve rasyonalist karakterini öne çıkardığı açıktır ve zaten böylece **yeni/modern** olan ile sentezci bir ilişki kurmaktadır.

Burada dikkat çeken bir husus, İslâmcılıkta yeni olanla ilişkisi kapsamında modern karakterini göz önüne getirmek için toplumsal alana ilişkin başvuru akılcılıkla, esas itibarıyla dinî yahut geleneksel söylemin yerine aklın konulmasıdır. Kızılçelik, Frankfurt Okulu düşünürlerinin, modern Avrupa’da Aydınlanma’dan itibaren yaşanan aklın krizine dair değerlendirmelerine ilişkin olarak aklın, kendi nesnel içeriğini yok ederek dinin yerine söylemsel felsefî düşüncüyü bir gelenek olarak ikame etmeye yöneldiğini yazar (Kızılçelik, 2000:86-90). Buna benzer olarak İslâmcılık söyleminin de modern bilgi ve düşünme aracılığıyla başvurduğu toplumsal duruma ilişkin değerlendirmelerinde akılcı tutumlarını dinî söylemin yerine ikame ettikleri söylenebilecektir.

Bununla birlikte bu akıl kullanımı bazan da muhafazakârlık eleştirisinden hareketle üretilmektedir. Ahmed Hilmi’nin yeni adına muhafazakârlığı eleştirirken Fransız Devrimi ile neticelerini olumladıktan sonra hem gelenekselliğe hem de **tarımsal nitelikli** olan mevcut toplumsal duruma dair ilerlemeci tutumunun bir yansıması olan şu ifadeleri dikkat çekicidir:

“Bugün Ortaçağ dimağının mahsulü olan bir ictihadı yaşatmağa çalışmak, bir fosil canlandırmak kadar imkânsızdır. Veleve, böyle bir fikir ve ictihadı yaşatmak mümkün farzedilse bile bu, yine bir felakettir. Zira, bugünkü ictimaiyata karşı yarı bedevî bir ictimaiyatla rekabete

kalkışmak, öküz arabalarıyla şimendifere rekabete kalkışmak kabilindendir” (Akt.: Kara, 1997:80).

Bu tutum, özü itibariyle İslâmcıların yaşadıkları (hem dinî hem de toplumsal/siyasal) yabancılaşmanın altında yatan bir saiktir.

Söz konusu yabancılaşma değerlendirmesi içerisinden ifade edilirse İslâmcı söylemin başvurduğu kapsamda medeniyet söyleminin iddia edildiği üzere gelenek ve tarihsel süreklilik söylemlerinden uzak olduğu ve bunun aksine modern bir görünüm arz ettiği de açıktır. Nihayetinde İslâmcı ideoloji, dinsel öze dönüş fikri etrafında Anadolu’da kaim yaşayan İslâm’ı temsil eden unsurlara yabancılaşmasıyla birlikte yine de onları bir **ümme**t potası altında eritme gayretine girişmekte ve fakat bu gayrette **ümme**ti, sünnet kapsamı içerisindeki anlamından uzaklaştırarak sadece Müslümanlarla sınırlamaktadır. Bu anlamda sıklıkla yinelenildiği üzere İslâmcıların modern bilgiyi esas alan yöntemleri ve kartezyen düşünce modelleri de dikkate alındığında gerçek İslâm adına yüklendikleri reformist tutumla, kendileri İslâm’ın sünnet boyutuna aykırı düşmüş olmaktadır. Zaten tam olarak bu aykırılık ve yabancılaşma nedeniyle, modern bakış açısıyla oluşturdukları toplumsal duruma ilişkin tasavvurları medeniyet kavramıyla aracılığıyla dile getirdikleri geleneğin ve tarihin dışına çıkmaktadır. Zira bunun bir boyutunun, yaşayan İslâm’ı reddetmeleri vesilesiyle geleneğe ve tarihsel sürekliliğe aykırılık olması yanı sıra diğer boyutu da toplumsal durum ve siyasal düzene ilişkin tekliflerinde geleneksel siyaset felsefesinin ilkelerini dikkate almamalarıdır.

Toplumsal duruma ilişkin olarak ayrıca göz önünde tutulması gereken bir nokta, İslâmcı söylemin ekonomi kurumunun yapısına ilişkin modern değerlendirmeleridir ki bu değerlendirme de sözü edilen yabancılaşmanın bir boyutunu, geleneksel iktisadî tutumdan kopuşu gösterecektir. İslâmcılar açısından **terakki** olgusunun, yani modern Avrupa’da ortaya çıkmış bir sosyo-ekonomik ilerlemeci perspektifin kabul edilip benimsenmesi modern bakış açısına bir örnektir. Ayrıca Tunaya’nın yazdığı gibi İslâmcılar açısından maneviyat için Avrupa’dan bir yenilik iktibasına ihtiyaç duyulmasa da Avrupa’daki üstünlüğü teknik, makine/sanayileşme ve ticarete gördükleri için ve gerekli buldukları iktisadî kalkınma için malzeme yanı sıra usulleri de almak zorunluluğu değerlendirilmiştir (Tunaya, 1998:89). Ki Ahmed Hilmi’ye göre

Avrupa medeniyetinin en açık vasfı "ilerlemede, teşebbüste, icrada sürat"tır ve en azından müdafaa için çabuk ve pratik tedbirler alınması gerekmektedir (Akt.: Kara, 1997:81). M. Şemseddin'e göre de İslâm dünyası geri kalmıştır ve yücelmesi için Batı'nın terakkisine şiddetle muhtaçtır. Batı, medeniyet yolunda sürekli ilerlerken Osmanlı, "Lale devrini küşad" etmişti (açmıştı, başlatmıştı), Osmanlı'nın bu durumdan kurtulması bir gerekliliktir (Akt.: Tunaya, 1998:70).

İslâmcıların sahip oldukları bu genel değerler, bir kök-ideoloji olarak modernliğin İslâmcı söylemi belirleyiciliğini açık etmektedirler: Bir üst boyuttan değerlendirildiğinde İslâmcıların düşüncelerinin gerisinde yatan tutumun ve düşünce tarzlarını oluşturan bakış açılarının modern karakteri göze çarpmaktadır. Böylece denilebilir ki çalışmamızın başından itibaren modernliğin geleneksel olana izafen temel karakteristiğini ifade etmek için kullandığımız üç unsurun İslâmcıların yabancılaşmasında etkin oldukları ve onlar tarafından ortaya koyulan medeniyet tasavvurunda da gözlemlenebilir bir şekilde var oldukları açıktır: İslâmcı düşünce, siyaset düşüncelerini belirleyen söylemleri ve bu söylemin dayandığı medeniyet tasavvuru itibariyle öznelci, rasyonalist ve seküler bir nitelikte ortaya çıkmış ve var olmuştur. Temel olarak İslâm medeniyeti kavramı aracılığıyla İslâmcılar; toplumsal duruma ilişkin her ne kadar Şeriat'ı merkeze almaktan söz etseler de Şeriat'ın uygulanmasına ilişkin olarak geleneksel siyaset felsefesinin sabite hâline gelmiş değerlendirmelerine değil, modern bilgi ve akla göre bir toplumsallık teklifinde bulunmak itibariyle öznelci ve rasyonalist bir tutumu temsil etmekte ve yine bunlara bağlı olarak da seküler bir tutumu yansıtmaktadırlar.

Yaptığımız mukayese itibariyle dile getirilirse bu üç karakteristik aynıyla ütopyacılıkta da gözlemlediğimiz karakteristiklerdir. Öz olarak belirtilirse; dinî yorum ve geleneksel toplumsal duruma yabancılaştığı ölçüde İslâmcı ideolojinin başvurduğu İslâm medeniyeti söylemi de her şeyden önce modern, modernleşmeci ve seküler bir nitelikte ortaya çıkmakla, modern Avrupa'nın tarihsel durumunu ifade etmek için kullanılan **civilisation** söyleminin bir karşılığı olarak anlam taşımaktadır. Ancak modern Avrupaî durum açısından civilisation/uygarlık'ın temel ölçütlerinin, sosyal darwinizm kapsamında bir teknik ve ekonomik gelişmeye bağlı kültürel ve siyasal bir bütünlükle ilişkili olması nedeniyle İslâm civilisation'undan söz etmek anakronik bir tavra karşılık gelmektedir. Bununla birlikte, İslâm medeniyetinin modern dönem

öncesinde Müslüman toplulukların refah ve maddî gelişmişlik düzeyleri etrafında değerlendirilmesi de böylesi değerlerin modern öncesi dönemde mevcut olmayan ilerlemeci söylemin ifadesi olması bakımından da yine anakroniktir. Ki Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'nin modern Avrupa zihniyetine sahip olunmasına yönelik – İslâmiyet'i mahvedeceğini düşündüğü için- ikircikli düşüncesinde Avrupa'nın niteliği olarak ortaya konulan **sanayileşmiş** sıfatını **medenileşmiş** sıfatı takip eder. Yani Avrupa'nın medenileşmiş olması ile onun teknik ve iktisadî gelişiminin neticesi olan sanayileşme aynı durumu işâret etmektedir (Akt.: Kara, 1997:79).

Şu hâlde İslâm medeniyeti söyleminin modern bir icat olarak ortaya çıktığı ve onunla var edilen şablona tarihin giydirilmeye çalışıldığı, tarihsel olanın modern bir kavram etrafında yeniden anlamlandırılıp ona uydurulduğu dile getirilebilecektir. Böylesi bir tutum da mevcut gerçekliğin yerine, arzulanan bir modelin etrafında yeniden anlamlandırılması çerçevesinde onu ütöpik bilinçle ilişkili hâle getirmektedir.

Yukarıda ütöpik bilince dair yaptığımız değerlendirmeler üzerinden ifade edilirse, ütöpik bilinci en genel anlamda temsil edebilecek olan ütöpik nesnelerin (yani ideal toplum tasavvurları ve ütopyaların), temelde mevcut şartların ötesinde bulunan ve daha iyi bir biçimde var olma imkânı barındıran birer düzen olarak tasavvur edildikleri esasî mühimdir. Zira **ütöpya** kavramıyla inşâ edilen olmayan yer, salt yokluğa değil, **olması arzulanan yeri** işâret etmektedir. Bu anlamda ütöpik bilinç, memnun olunmayan mevcudiyetten daha iyisini umut etmekle ve onu tasarlamakla öznenin gerçekliği aşma eğiliminin yapılandırdığı bilincin ifadesidir. Bu anlamda ütöpik bilinç geleceğe dönük olarak bir amaçsallığı ifade eder ki bu yönden ütöpik bilinç, siyasal bir ideoloji ile birlikte var olmak durumundadır.

İslâm medeniyeti nitelemesine dönecek olursak, bu kavramın tarihsel süreklilik iddiasıyla birlikte geçmişte tanımlanıyor olması, geleceğe ilişkin bir değer ifade etmediği anlamına gelmemektedir. Nihayetinde İslâmcı ideoloji, İslâm medeniyeti kavramına müracaatla toplumsal durumu taşımak istediği yönden söz etmiş olmaktadır ve fakat bu yön, onlara göre yepyeni bir toplumsal duruma değil, geçmişte zaten vuku bulmuş bir gerçekliğe karşılık gelmektedir. Garp ve Şark olarak ayırdığı iki konumun düşünce tarzı ve ruhî hâllerinin farklılıklarına değinen Said Halim Paşa'nın İslâm toplumunda hürriyet ve eşitlik yönünden belirebilecek krizlerin yer bulamayacağını, İslâm toplumunun **demokrat** olduğu beyanı buna bir örnek olarak görülebilir (Said

Halim, 1970:77). Fakat bu türden etiketlemelerde isabet edildiğini söylemek pek olası gözükmez. Zira yapılan şey, bugüne (modern olana) ait bir anlamı geriye, tarihsel olana giydirmekten ibarettir.

Bu anakronik tutumun, ele aldığımız İslâmcı kuşaktan sonrasında, özellikle modern Türkiye İslâmcılığında sıkça başvurulmuş bir kültürel tutum olarak güçlenip yaygınlaştığı ve şayet geçmişe dönük yapılabilsen Jameson'un adlandırmasıyla **Disneyleştirme** biçimi aldığı da gözlemlenmiştir. Disneyleştirme, miras alınmış kültürel imgelerin yapay olarak yeniden üretimidir (Jameson, 2009:291). Ancak XIX. yüzyıl İslâmcılığı açısından bunun arketipi olarak okunabilecek anakronik tutum, Osmanlı modernleşmesinin sentezci karakterinin bir neticesi olarak mevcuttur: İslâm medeniyeti söylemi de böylesi bir sentez olarak modern Avrupa'nın gelişmişlikle ilişkili uygarlık söyleminin temel değerlerinin tarihe uygulanmasıyla üretilmiştir.

“İslâm'ı demokrasi, sosyalizm ya da liberalizm kadar sekülerize olmuş kavramlar üzerine oturtmaya devam edildiği müddetçe, sorunları çözmekten ziyade zihinlerde kargaşa yaratacak melez karışımlara, patlayıcı kokteyllere varılacaktır” (Shayegan, 1991:36)

Fikrî ve ideolojik karışımlara dikkat çeken Shayegan'ın melezlik attettiği bu sentezde açığa çıkan seküler bir değer olarak ilerlemeci düşünce, modern ideolojiler açısından olumlu olsa da İslâmcılık eliyle İslâm'ın sekülerleştirilmesinde bir rol oynamış da olmaktadır.

Ütopycılığın özünde, onun modernitenin bir ürünü olmasının izah edilmesinde bunun sebebinin kaynak düzleminde modern bilgi ve gerçeklikten yola çıkışın bulunması olduğu vurgulandı. Benzer şekilde İslâm medeniyeti söyleminin de kaynak itibarıyla aynı bilgi ve gerçeklik kavrayışından yola çıkan İslâmcılar tarafından kullanıldığı gösterildi. Bu benzerliğin sosyo-ekonomik kapsamının anlaşılır olması maksadıyla ütopya da olduğu gibi İslâm medeniyeti söyleminde de bilhassa toplumsal alana ilişkin olarak öne çıkan modern eğilimlerin dikkate alınmasına da ihtiyaç vardır. Bununla ilgili olarak en önemli husus, İslâmcıların İslâm'ın terakkiye mani olmadığına dair söylemleridir: Yukarıda da belirtildiği üzere, terakki olgusunun modern sosyo-ekonomik kapsamı dikkate alındığında İslâmcı ideolojinin reformist ve rasyonalist tutumu açısından pozitif bir olgu olarak kavranması da bu noktada doğal

gözükmektedir.

Böylece ütopyacılık ile mukayese ettiğimiz kapsamda İslâmcı ideolojideki medeniyet tasavvurunun oluşumunda toplumsal durumla ilişkili olarak modernlikle ortaya çıkan genel felsefî yönelimi açıklayıcı durum ortaya konulmuş olmaktadır. Bu yönelim, modern kavramlar olarak ütopya ve medeniyet kelimelerinin ve tabi onların gösterdikleri aklı/tasarımsal toplumsal kategorilerin ortaya çıkışlarının nedeni hakkında ipucu verirler: Yinelerseniz, modernlik, geleneksel insanın anlayışındaki kâinatın kendiliğinden akışının ya da modernlik öncesi dönemde dine atfedilen anlam kapsamında tanrısal bir yaratı ve düzen olarak değerlendirilen (varoluşun) anlamını ve bunlarla ilişkili olarak insanın anlamı ve insanî yaşamsallığı imleyen tinsel varoluşu açıklamada, insan algısını merkeze koyan yeni bir epistemolojik süreci işâret eder. Bu yeni olanın eski ile farkının gösterilmesi, hem bilimsel kavrayış düzeyinde hem de dünya görüşü/din düzleminde anlamlar taşımaktadır.

Mevcut gerçekliğin ve onu kuran bilginin egemen söylemlerin ürünü oluşu ve bu yönden uygarlık söyleminin bir ürünü oluşu fikrini içermesi nedeniyle, algılanan mevcut gerçekliğin bir yanlış bilinçlilik/yanılsama olduğu değerlendirmesi hatırlatılabilir. Bu yanlış bilinci üreten de egemenlerce kurulmuş düzenin ideolojisidir. Doğal olarak bu gerçekliği aşmaya yönelik eğilimler olarak ütopyalar da söz konusu (yanlış bilince ait) bilgilere yaslanmaları (belirlenmişlikleri) itibarıyla ideolojiktir.

Aynı koşullar nedeniyle İslâm medeniyeti söyleminde de olgusal bir gerçekliğe değil, ideolojik bir gerçekliğe yaslanılmakta ve oradan hareketle bir söylem inşâ edilmektedir. Ütopyacılıkta olduğu İslâm medeniyeti söyleminin de kaynak düzleminde mevcut gerçekliğin ideolojik değerlendirmesi toplumsal duruma ilişkin bir fikir geliştirmekte ve onun aşılmasına yönelik bir tasarıma bu sayede müracaat edilmektedir. XIX. yüzyıl İslâmcılarının toplumsal duruma ilişkin değerlendirmeleri ile memnun olunmayan bu durumun aşılabilmesine matuf olarak tarihsellik içerisinde var olduğunu ileri sürdükleri İslâm medeniyetine ilişkin değerlendirmeleri bu ekseninde örtüşmektedir. Böylece, İslâmcı ideoloji, mevcut gerçeklikte karşılaşılan meselelerin çözümü için tarihe başvurmakta ancak tarihsel durumu, mevcut değerlendirmeler ışığında tasavvur etmektedir. Bunun doğal neticesi olarak tarihte buldukları İslâm medeniyeti de kendi yaşadıkları dönemin değerleri etrafında inşâ edilmektedir. Söz konusu anakronik tavırdan kaynaklanan uyumsuzluk da yabancılaşma diye andığımız

bir sonucu ortaya çıkarmaktadır: İslâmcıların din, toplumsal durum ve siyasete ilişkin değerlendirmeleri; geleneksel İslâmî söylemle de mevcut İslâmî yaşamla da uyuşmamaktadır. İslâmcıların öze dönüş adına yaptıkları reformist çağrı da özsel ya da aslî değer olarak ele aldıkları dinî, toplumsal ve siyasal değerler; bütünüyle modern Avrupa tecrübesinin ortaya koyduğu bilgi anlayışı üzerinden tanımlanmaktadır. Bu sebeple ilerleme/terakki gibi kavramlara müracaatlarının da açığa çıkardığı gibi başta zaman tasavvuru olmak üzere geleneksel gerçekliğin yerine modern gerçeklik kavrayışının kodlarıyla tarihe baktıkları gözlemlenmektedir. Böylesi bir bakışın ortaya çıkardığı anakronizm nedeniyle İslâmcıların başvurdukları İslâm medeniyeti, tarihsel bir durumdan ziyade onların devleti kurtarmak adına tasarladıkları ideolojinin unsurlarından müteşekkil olmaktadır.

Yinelersek, bizim açımızdan İslâm medeniyeti bir ütopya değilse de onu inşâ etmeye yönelik söylemsel unsurlar ütopyiktir. Söz konusu unsurların ütopyacı bir mahiyette olduğunu göstermek amacıyla çalışmamızın bundan sonrasında ütopyacılık ve İslâm medeniyeti söylemlerinin amaçsallıkları değerlendirilecektir.

4.3.2. İdeolojik Amaçsallık Yönünden İslâm Medeniyeti Söylemi ile Ütopyacı Tasavvur ve Tahayyülün Mukayesesi

Ütopyacı tahayyülün ortaya çıkarılışında başvuru alan gerçekliğin kavranma ve tasavvur biçiminin ütopyanın anlamını belirlediği kadar onun tasarlanan nesnesinin biçimini de belirlediği yukarıda gösterilmiş olup ütopyanın oluşumundaki bu düzlem kaynak düzlemi olarak nitelenmiştir. Ütopyacı tasavvur ve tahayyülle paralel olarak ve İslâm medeniyeti söyleminde de kaynak düzleminde gerçekliğin kullanılmasında aynı ham maddeye başvurulduğu, yani söylemin inşâsında modern epistemoloji aracılığıyla kurulan modern gerçeklikten hareket edildiği gösterildi. Bu nokta itibarıyla İslâm medeniyeti söylemi ve ütopyacı tahayyülün toplumsal işlevselliğine eğilmek ve böylece siyasal amaçsallık yönünden ne anlama geldiklerine değinme gereği vardır.

Bu maksatla öncelikle ütopyanın, sonrasında İslâm medeniyeti söyleminin hedef düzleminde değerlendirilmesi yapılacaktır. Bu değerlendirmenin çalışmamızın bütünü açısından uygun yere yerleştirilebilmesi için iki olgunun işlevsel değerlerinin tespiti

gerekmektedir. Bu tespit yapılırken daha önce çalışmamızın esas problematiğindeki vurgunun; ütopyacılık ve İslam medeniyetçiliği fikirlerinin özdeşliğine değil, iki olgunun toplumsal ve siyasal işlevselliklerinin gereği olan unsurların özdeşliğine ilişkin olması nedeniyle öncelikle bu işlevin ne olduğu gösterilecektir.

4.3.2.1 Ütopyanın İşlevi

Ütopycı tahayyül, mevcut gerçekliğı ilişkin tutumundaki eleştirel ve değışim talep eden yön itibariyle, işlevsel olarak bir ideolojinin itkisi olarak anlam taşımaktadır. Yani Mannheim'ın kullandığı kapsamda dile getirirsek ütopyacılık, hâkim ideolojik yapılanmaya dair eleştiriler üretme ve bu yapılanmayı değıştirme amacı taşıyan yeni bir ideolojik görüşün hedeflerini içeren bir taşıyıcı temsildir.

Jameson, Gerard'ın toplumsal düzlemde insanın tahayyüllerinin yaşadığı çağın üretim tarzına tutsaklığı fikrinden hareketle ütopyaların zihinsel ve ideolojik tutsaklıkları fark etme gibi olumsuz bir amaca hizmet ettiğini öne sürüşünden hareketle, “Bu önermenin olumlu yanı, Ütopya tartışmasını içerikten temsile kaydırmamızı sağlamasıdır” diye yazar (Jameson, 2009:12). Ütopyanın bu noktada temsil ettiği şeyi ideolojik amaçsallığın bütünü olarak ele almak ve ütopyanın içeriğini de bu bütün içindeki bir işlevsellik şeklinde değıerlendirmek mümkündür.

Marx ve Engels'in, Fourier ve Owen gibi ütopyacı sosyalistler hakkındaki yorumlarının da bu konuda bir fikir verdikleri söylenebilir: Marx, Kugelmann'a yazdığı bir mektupta “Fourier, Owen vb.nin ütopyalarında yeni bir dünya öngörüsü ve bunun yaratıcı ifadesi vardır” derken, Engels de şunları yazar:

“Alman teorik sosyalizmi, Saint-Simon, Fourier ve Owen'in omuzlarında yükseldiğini hiçbir zaman unutmayacaktır. Bu üç adam fantezilerine ve ütopyacılıklarına karşın tüm zamanların en önemli beyinleri arasında sayılmalıdır, zira bizim kesinliğini bugün bilimsel olarak saptadığımız sayısız meseleyi onlar dehalari sayesinde öngörmüşlerdir” (Akt.: Jameson, 2009:14).

Bize göre buradaki esas nokta, ütöpik tahayyül ile sosyalist ideolojinin hedefi arasındaki temsilî benzeşmedir: Her ikisi de belirli bir amaca ve hedefe yönelmişlikleriyle muhtemelen aşılacak bazı engeller görürler ve bunu aşma

yöneliminin biçimi de ütöpiktir. Ütopyalar, yazarlarının içinde yaşadıkları toplumsal düzlemin koşullarına bağılırlarsa da bu bağılılığın yalnızca kaynak düzleminde değil, aynı zamanda hedef düzleminde de bir etki var etmesi söz konusudur. Bununla beraber ifade edilebilir ki ütopya, mevcut gerçekliği aşmak isteyen bilincin onu eleştirisinden sonra görülen eksik ve yanlışların düzeltilmişliği üzerine bir düşüncedir. Kusurları giderilmiş bir gerçeklik olarak ele alınabilecek olan ütopya fikri, netice itibariyle onu toplumsal ve siyasal alanı yapılandırmak isteyen devrimci/değişimci bir ideolojinin içinde anlamlı kılar ki bu durum, ütopyanın işlevidir.

Thomas More'un toplumsal, ekonomik ve siyasal sorunlara doğrudan ağır eleştiriler getirmek yerine hayâlî bir ülke tasarlayarak örnek çözümler üretme ve ders verme gayreti, bu işlevin somut biçimidir. More, zihninde boğuştığı bu sorunların çözümsüz olmadığını, farklı toplumsal yapı ve farklı ahlâklara sahip yöneticilerle aşılabileceğinin mümkün olduğunu göstermeye çalışmıştır (Dürüşken,2009:8-9). Yani ütopya aracılığıyla ulaşılabilecek sonuç olarak ütopyanın nesnesi, içinde toplumsal ve siyasal sorunların çözümünü barındıran bir ideolojinin temsili olurken, bu, bir ideolojiyi bütünleyen araç olması bakımından da ütopyanın işlevini göstermektedir.

Jameson, ütopyacı arzusunun tarihsel dönemlerdeki toplumsal inşâlara göre **biçim, içerik, işlev** şeklindeki üç bileşenine vurgu yapar. Ütopyanın farklı işlevler üzerinden anlaşılması ütopyadaki çeşitliliği de açıklamaya dönüktür ona göre; farklı işlevler, farklı ütopyaların ortaya çıkışına sebep olmuştur. Toplumsalın biçimlendirilmesinde ideolojinin bir yönelimi olarak ütopyayı bu bağlamda değerlendiren Jameson'ın ele aldığı üç işlev; eleştiri, tazmin (telafi) ve değişikliktir. Bu üç işlev ütopyayı karakterize edecek olan bir ideoloji için anlam taşımaktadırlar (Jameson, 2009:19).

Söz konusu üç unsur yönünden bakıldığında örnek olarak ele alınabilecek olan Platon'un "Devlet"i ile More'un "Ütopya"sı arasında biçim yönünden özdeşlik olsa da içerik ve işlevde farklılaşma söz konusudur. İçeriksel farklılaşmanın bazı detayları şöyle sıralanabilir: "Devlet"te mülkiyet ortaklığı savaşçılar ve bekçiler sınıfına aitken "Ütopya"da tüm toplumu kapsar ki bu sınıflı ve sınıfsız toplumlar arasındaki farktır, Platon "Devlet"te eşitlik ve demokrasiye inanmazken More eşitlik bir demokrasi önerir, Platon için savaş ve savaşçılık önemli değerlerken More'a göre pis bir iştir, "Devlet" yeniliklere kapalı ve tutucuyken Ütopyalılar yeniliklere açıktır (Urgan, 1984:79-82).

Ortaya çıkan bu farklılaşmanın amaçlanan durumla ilgisi vardır ki bu yaslandıkları dünya görüşü farklılığıyla izah edilebilir. İçeriksel farklılaşma aynı zamanda işlevsel farklılaşmaya da götürür. Tazmin etme ve değiştirme işlevleri, özü itibariyle çıkış noktası olarak eleştiriye bağlı olduğu için bizim değerlendirmemiz açısından öne çıkardığımız ve gerçeklikle ilişki dolayımında ele aldığımız eleştiri işlevi, mevcut toplumsal yapının sorunlarına işâret ederek onun nasıl aşılabileceğini ya da aşılması durumunda ortaya çıkacak olanın ne olduğunu gösterme potansiyelidir. More'un "Ütopya"da önce ikinci bölümü, sonra birinci bölümü yazmasının muhtemel sebebi de bir mukayese sunabilmek ve kusursuz düzeni anlattıktan sonra kendi ülkesindeki ve Avrupa'daki kötü durumu daha da belirginleştirmek istemesidir (Urgan, 1984:47).

Bu sebeple Jameson, More'un "Ütopya"sı hakkında şöyle yazar:

"Ütopya'daki elli dört şehir Londra'daki elli dört kazanın bir kopyasıdır ve bu nedenle More'un hayali adası VIII. Henry'nin gerçek yaşamdaki krallığının basitçe ters çevrilmiş halidir. Ütopyacı olduğu düşünülen görü, aslında İngiltere'nin içişleri ve durumu hakkında teferruatlı bir yorumdan başka bir şey değildir" (Jameson, 2009:58-59).

Jameson, Ütopya'nın ham maddesini İngiltere'nin sağladığını ifade eden Kendrick'in şu değerlendirmesini de aktarır:

"Siyasal bilinçdışının içeriği çoğunlukla bir dizi kabul edilmiş toplumsal temsilden oluşur... Siyasal bilinçdışının... bir tür kaleydeskop gibi işlediği düşünülebilir: İdeolojinin geçmişinden 'toplumsal imgeler' derlemesini, aslına bakılacak olursa şu ana kadar var olmuş bütün [üretim] tarzlarının dayattığı günlük yaşama bağlı mükerrer ikilemlere, çelişkilere, travmalara yanıt olarak kompulsif bir şekilde parçalayan, karıştıran ve yeniden bir araya getiren bir tarz" (A.e., s.59).

Böylece denilebilir ki ütopya, mevcut gerçekliğe eleştirelilik ve siyasal amaçsallığı bütünlüyen bir temsil olma vasfıyla vardır. Jameson'un belirttiği üzere temsiliyetin gerçekleşebilmesi için, toplumsal ve tarihsel an bir şekilde kendisini bir durum olarak gösterebilmeli ve onda etki ve tepkiler, sorunlar ve çözümler, sorular ve

yanıtlar bir arada okunabilmelidir (A.e.,s.33). Bununsa ancak bir ideolojik bütünlük içinde mümkün olacağı söylenebilir. Nihayetinde ideoloji üzerine yukarıdaki yaklaşımımız ele alınırsa onun toplumsal ve tarihsel bir anlama şeması olarak detaylandırılan bütüncül yönü, çözümler ve sorunlar için bir çerçeve çizmektedir.

“Ütopya”da More, hırsızlık olgusunu toplumsal yapıyla ilişkilendirirken hırsızların idam edilmesini de eleştirerek ütopya anlatıcısı Raphael Hythlodeus’un ağzından şöyle der:

“Hırsızlara bu tür korkunç cezalar verileceğine, onlara geçimlerini sağlayacak iş olanakları sağlansa ve insanlar kelleleri pahasına çalmaya muhtaç edilmese çok daha iyi olur” (More,2014:30).

Örnek olarak alınacak bu tür bir sorun belirleme ve çözüm biçimi, mevcut siyasal ve hukukî işleyişi eleştirirken ölüm cezasına ve hırsızların ortaya çıkış sebebi olarak -savaşlarda organ kaybedilmesi üzerinden- savaşa karşı da hümanist tutumun bir yansıması olarak tezahür etmektedir.

Benzer şekilde More’un anlatısında barış zamanında şehirlerdeki asker fazlalığından (A.e., s.32), soyluların ve din adamlarının zenginliklerinin artışı ve köylülerin sefalet mahkumiyetleri (A.e., s.33-34), toplumun her kesiminde görülen lüks düşkünlüğü (A.e., s.35) üst üste sıralanır. Bu eleştirilerin temelinde toplumsal mevcudiyete ilişkin çarpıklıkların ardında feodal düzenden kaynaklanan toplumsal yapılanma olduğuna ilişkin bir kanaat gözlenebilmektedir.

“Erkek arılar gibi aylak aylak ortalıkta gezen, başkalarının alın teriyle geçinen, topraklarında çalışan insanları sömüren, onların sırtından daha fazla para kazanabilmek için neredeyse derilerini yüzen aristokratların sayısı bir hayli çoktur” (A.e., s.30-31).

Özetle denilebilir ki toprağı tekelinde tutan soyluların hâkimiyeti ve feodalizm, tüm bu sorunların baş sebebidir. Şu hâlde burada ütopyanın temsil olma vasfı ile işlevselliğinin aracı olduğu bir ideolojiye dikkat çekilmektedir.

Bu ideoloji özü itibarıyla toplumsal düzenin yeniden yapılandırılmasıyla ilgilidir ve temelinde yukarıda çizilen mevcut yapının mülkiyet sahipliğine dayandırılmasının

eleştirisini içerir. Anlatıcıya göre “dünyada devlet sözcüğünü hak eden yegâne ülke” olan Ütopya, kimsenin özel mülkünün olmadığı ve herkesin kamu yararına çalıştığı bir düzen içindedir. Anlatıcı, bütün devletlerde devleti yönetiyormuş gibi görünen ve kirli yollarla edindikleri servetleri korumaya çalışan zengin kesimin kendi yararına her yolu denediğini ve fakirlerin emeklerini kolayca sömürecek bir yasa düzeni ürettiklerini ifade eder (A.e., s.125).

Ütopya’da bu açıdan Avrupa’daki durumun tam karşısı bir düzen vardır: Avrupa’da zorba krallar varken Ütopya’da kralsız bir özgürlük, Avrupa’da vicdan özgürlüğü yokken Ütopya’da dinsel hoşgörü, Avrupa’da mal mülk edinmek önemliken Ütopya’da bilgi edinmenin önemi, Avrupa’da eğitim üst sınıflara mahsusken Ütopya’da herkese açık eğitim, Avrupa’da zenginler ve çoğu kadın aylakça gezerken Ütopya’da çalışma zorunluluğu, Avrupa’da bir azınlık fazla varlıklıyken Ütopya’da ulusal servetten herkesin eşit olarak yararlandığı bir düzen vardır (Urgan, 1984:53).

Siyasî yönetim yönündense “Ütopya”da anlatılan düzen, dönemin Avrupasında görülen krallıkların aksine bir nevi eşitlikçi demokrasidir. Her yıl otuz aile bir yönetici (Syphogrant) seçer ve onlar da ant içtikten sonra kentin dört bölgesinden belirlenen bir listeden gizli oyla Prens seçerler. Kent temsilcisi ve başkanı olan Prensler üç günde bir toplanarak bir yönetimi gerçekleştirecek bir kurultay oluştururlar (More, 2014:64-65).

“Ütopya”nın modern olması, Rönesans ve Reform ile ilişki bir düşünce ve eylem patlamasının ürünü oluşu; onun Helenci akılcılıkla Protestan reformculuğuyla bir çıkış bulan Hristiyanlığın demokratikleştirici itkisinin harmanlanması demektir (Kumar, 2005:83-84). Bu harmanlanma modern siyaset düşüncesinin yönelimleri hakkında birçok detayın tohum hâlindeki ifadesini de böylece vermektedir.

Ütopya’nın ideolojik bir üretim olduğu fikri böylece özetlenerek onun ideolojik işlevine işaret edilen yönü gösterilmiştir. İdeolojiyi en genel anlamıyla kaynak olarak bireysel akla ve onun ürettiği bilgi ile yapılanmış gerçekliğe dayanan, hedef olarak bu akıldan hareketle toplumsallığı karakterize eden siyasal bir yönelimle kurulmuş gerçeklik algısı biçiminde kavradığımız zaman, ütopyacı tahayyülün nesnesi olarak ortaya çıkan ütopya tasavvuru bir ideolojinin hedefi olarak nitelenecektir.

Ütopyacı tasavvur ve tahayyülün ortaya koyduğu nesne (ütopya), mevcudu aşan bir ideal tasarım olarak ve bireysel hayâlin ötesinde toplumsala ilişkin bir öge olarak

algılanan gerçeği aşmak istemektedir. Algılanan gerçekliği aşma amacı konusunda bir olduklarını değerlendirdiğimiz modern öncesi ideal toplum tasavvuru ile modern ütopyacı tasavvur, gerçekliği oluşturan bilgi biçimleri ve bilme tarzlarının farklılığına dayalı olarak ayrılmaktadır. Bu ayrımla ilgili olarak yukarıda “Kaynağı İtibariyle Ütopik Bilincin İki Tipi” başlıklı bölümdeki değerlendirmemizden hareketle şu ifade edilmelidir: Modern öncesi dönemde algılanan gerçekliğin mağaradaki yanılsamalara benzediğine dair metaforlar, ideal toplumsal düzeni metafizik bir düzlemde kavramakta ve bu sebeple politik bir amaçsallığa değil ahlâkî/erdeme dair bir tutuma yönelmektedirler. Ancak modern epistemolojide bilginin insan duyum ve aklı ile deneyimine indirgenmesine bağlı olarak modern öncesinde mağaradaki yanılsama şeklindeki olarak nitelenen algılanan gerçeklik, tek gerçeklik olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bu nedenle Rönesans’tan itibaren başlayan ütopyacılık da toplumsal bilgi ve koşullanmalar neticesinde benimsenmiş bir gerçeklik olan algılanan gerçeklikten yola çıkması itibariyle kaynak yönünden yanlış bilinç anlamında bir ideolojinin ürünü olarak anlam kazanmıştır. Böylece ütopyacılık, ideolojik bir tasarımla ilişkili olarak ortaya çıkmış olmaktadır. Yani modern öncesi ideal toplumsal düzen fikri yanılsamayı (koşullara göre değişebilen, algılanan gerçekliği) terk etme eğilimiyle, modern ütopyacılık ise söz konusu yanılsamayı esas alarak onu aklî olarak yapılandırmayla bir çözüm arayışındadır.

Bu noktada Çörekçioğlu’nun analizinden hareketle ideoloji ve ütopya konusunda Mannheim’ın görüşlerini şöyle özetleyebiliriz: Mannheim, ideolojiyi de ütopya gibi **mevcut düzen** ile uyumsuzluk üzerinden tanımlamaktadır. Mannheim’a göre ideolojinin yanlışlığı (gerçeğe uyumsuzluğu), onun zaman ya da tarih karşısında ritme uyamayarak kemikleşip donması hâlidir. Değişimi görememesiyle açığa çıkan düşüncedeki statikleşme onun bir sonraki tarihsel aşamayla uyumsuzluğunu doğurur. Yukarıda değindiğimiz, modern zaman kavrayışı ile ütopya burada bütünlenir: Doğrusal zaman anlayışı itibariyle ütopya bir sonraki zamanın gerçekliğini kurma eğilimidir. Bu sebeple Mannheim için bir diğer düzenle uyumlu olmayan (gerçeği karşılamayan) düşünme modeli ütopyadır. O da ideoloji gibi taşıyıcısı olan bir toplumsal tabakayla münasebete sahiptir; ancak onu sosyolojinin konusu yapan yönü, tarihi ve toplumu dönüştürme potansiyelidir ve bu potansiyel aynı zamanda ideolojiden ayrıştığı noktadır. İdeolojinin tarihsel durumdan beslenen hakikate

yabancılaşmasının aksine, ütopyacılık geleceğe atıf içermesiyle henüz dinamik hâlde bulunan bir düşünme modelidir. Varoluş ile ütopya arasındaki ilişki bu sebepten diyalektiktir; o varoluşa dönüşen, varoluşun **gerçekleşmemiş olanını** içerendir. Bu yönden ütopya gerçeğe dönüştüğü an, yani amaçsallığını gerçekleştirdiği anda ideolojileşecek ve onun kaderini yaşayacak, gerçekte uyumsuzlaşacaktır. İdeoloji geçmişe ve şimdiye bağlılığıyla mevcut durumu meşrulaştırmaya çalışırken ütopya geleceğe yönelerek mevcut durumu yıkmaya/aşmaya çalışır (Çörekçioğlu, 2015:61).

Şu hâlde bu ayrım üzerinden denilebilir ki ütöpic ve ideolojik olanı ayırmak, ancak sonradan bakarak tasarının gerçekleşip gerçekleşmediğine göre karar vermeyi gerektirmektedir. Bu ayrımın yapılabilmesi için sonuçtan hareket etmek gerektiğine göre, başlangıç itibarıyla ütöpic olan ve ideolojik arasında bir fark bulunmadığı ya da yukarıda ifade ettiğimiz üzere, ütopyanın ancak bir ideolojik amaçsallık içerisinde anlam taşıyabildiği sonucu makuldür.

Jameson ütopyanın her zaman ideolojik olmak zorundalığına değinirken ideolojik olanı Mannheim’a yakın bir kapsamda yerleşiklikle niteler:

“İdeolojinin kaçınılmazlığının, bizim kaçınılmaz yerleşikliğimizden kaynaklandığı kapsayıcı bir ideoloji kavramıyla üretilir; sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet bakımından yerleşikliğimiz, milliyet ve tarih bakımından yerleşikliğimiz, kısacası hiçbir şeyin kaçıp kurtulamayacağı ve yalnızca birkaç gecikmiş idealizmin ya da iflah olmaz derecede akılcı ve evrenselci Aydınlanma felsefesinin aşmayı düşünebileceği her türlü belirlenim bakımından yerleşiklik” (Jameson,2009:233).

Bu yerleşikliğin çerçevesini çizen ve tüm tahayyülleri kapsayan tarihsel deneyimin soyut düşünceleri ve özlemleri, önsözleri de belirlediğini ifade eden Jameson tam da bu nedenle mümkün olan tüm ütopya imgelerinin ideolojik olacaklarını tespit eder (A.e., s.233-234).

Söz konusu yerleşiklik itibarıyla henüz kaynak (gerçekliğin algılanması) yönünden belirlenmişlik içerisinde ortaya çıkmakta olan ütopya, Mannheim’ın değerlendirmesi kapsamındaki ideolojiyle özdeş bir kaynağa dayanmış olmaktadır. Aralarındaki farklılık ise ideolojinin, geçmişten hareketle belirlenen toplumsal düzenin meşrulaştırılması olarak tanımlanırken; ütopyanın, stükoyu reddedip aşan bir

niteliklerle tanımlanmasıdır.

“ ‘Kendini çevreleyen ‘varoluş’la upuygunluk içinde bulunmayan bir bilinç, ütöpik bir bilinçtir.’ Mannheim bu cümleyle, gerekli, ama yeterli olmayan bir ütopya tanımı sunar -Ama ütopyanın esrikliğine vurgu derindir; ya da uygunluk-upuygunluk kavramlarıyla ütopyanın anti-teori içeren yapısına vurgu da açık olmasa bile anlamlı ve ufuk açııcıdır, çünkü ütöpistte, ütopya teörinin yerine geçiyor-. Zira, ‘ideoloji’yi de buna benzer bir şekilde tanımlar. Buna göre ideolojiler, ‘bünyelerinde tasavvur edilen içeriksel değerlerin gerçekte asla gerçekleşemeyen varoluşu aşkınlaştıracı tasarımlardır’. Varoluş ile ütopya diyalektik bir ilişki içindeler: Ütopya, bir sonraki aşamada gerçekleşen ve böylece varoluşa dönüşen varoluşun gerçekleşmemiş olanını içerir. İdeolojiyi, özü gereği başından itibaren ütopyadan ayırmak mümkün değildir Mannheim’a göre.

‘Bu, sonradan ancak olabilir. Bir düşüncenin ütöpik ya da ideolojik olması, onun uygun bir şekilde gerçekleşmesine ya da gerçekleşmemesine bağlıdır’” (Okyayuz,2002:20-21).

Bu genel değerlendirme, bize ütopyacılığın siyasal anlamı üzerine bir fikir vermekle beraber, yukarıda değinildiği gibi uygarlık söyleminin ideolojik işleviyle de bir kesişim noktasında buluştuklarını göstermektedir. Uygarlık söyleminin gerçekliğe ilişkin tasviri illiklikten uygarlığa doğru bir dizilim üzerinden yaptığı gibi ütopyacılık da eleştiri nesnesi olarak ele aldığı gerçekliği normatif bir dizilim içinde tanımlayıp geleceğe bu dizilimden bakar. Özü itibariyle uygarlık söyleminin içselleştirilmesinden ve öznel bir karakterle İslâm toplumsallığına adapte edilmesinden ibaret olan İslâm medeniyeti söylemiyle ütopyacı tasavvuru birleştiren de bu noktadır.

4.3.2.2. İslâmcı İdeolojide İslâm Medeniyeti

Söyleminin Siyasal İşlevi

Çalışmamız kapsamında İslâm medeniyeti söyleminin ütopyacılıkla nitelenmesinin işlevsellik yönünden olduğu belirtilmiştir. Bundan kastedilen, bu söylemin İslâmcı ideoloji içerisinde taşıdığı işlevin, tıpkı ütopyaların bir ideoloji için itki olarak mevcudiyeti gibi olduğudur. Buradan hareketle ütopyanın siyasal iktidarı ele geçirmek isteyen unsurların ideolojileri için işlevselliği gibi İslâm medeniyeti söylemi ile aracılığıyla oluşturulan kurgu da İslâmcıların Osmanlı iktidarını taşımak istedikleri yöne ilişkin bir işlevselliğe sahiptir denilebilir.

Bu açıdan, İslâm medeniyeti söylemi, İslâmcı ideoloji için gerekli olan kurucu unsurların inşasında kullanılan genel bir âlet çantası gibi işlevlendirilmiştir. Bu unsurlar; ümmet, ittihad-ı İslâm, gelenek, Asr-ı Saadet gibi İslâmcı ideolojinin siyasî amaçlarını tanımlamaya hizmet eden söylem oluşturma araçlarıdır. Bu kapsamda, Çağın Ruhu'ndan söz edildiği bölümde yapılan vurgulamanın hatırlatılması elzemdir: Her metin, edebî türler ve kavramlar, ortaya çıktıkları tarihsel koşullara bağlı olarak bazı toplumsal işlevler yüklenmiş oldukları ve yani bir anlamda içinden çıkılan toplumsal koşulların ihtiyaç duyduğu bazı değerleri içermeleri nedeniyle bir karşılık bularak var olmaktadır. Bu durumda özellikle ortaya çıkan metin ve kavramların, o çağın çelişkilerini görünür kılması yanı sıra istek ve beklentilerine de cevap vermesi, alımlama imkânı açısından bir gereklilik olarak belirir. Bununsa temel sebebi, söz konusu metnin veya kavramın toplumsal ihtiyaçlara yönelik bir işlev yüklenmesidir. Her işlev, nesnenin kendi özelliklerini olduğu kadar tarihsel ve toplumsal durumun gerekliliklerini de gösterir.

Bu değerlendirme, İslâmcı ideolojinin kendisi kadar onun taşıyıcısı olan söylemler ve kavramların da ortaya çıkışı hakkında bir fikir vermektedir. Bu yönden İslâm medeniyeti söylemi ile bu söylemin taşıyıcısı olan ümmet, ittihad-ı İslâm, gelenek, Asr-ı Saadet gibi kavramlarının kabul görerek bugüne kadar gelen siyasî söylemleri biçimlendirmede etkin olabilmeleri, içerdikleri işlevsel değeri anlamlı ve önemli kılmaktadır. Söz konusu işlevsel değer anlam ve öneminin anlaşılması için de ortaya çıkış koşulları ile işlevlerinin bütüncül okunması gerekmektedir.

Siyasal ve toplumsal bir kriz döneminin ürünü olan İslâm medeniyeti söyleminin ideolojik bir öge olarak gerçekliği aşmak için bir itki olması işlevini daha detaylı ele alabilmek için medeniyet kavramının İslâmcı söylemdeki yukarıda verilen genel kapsamından daha özel olan konumunu göstermek gerekmektedir. Bu maksatla kavramın İslâmcı söylemin kurulumundaki anlamı, onun Avrupa'nın civilisation/uygarlık söylemine karşı yapılandırılışı ve tarihsel süreklilik fikriyle gerçek İslâm'ı temsil etme iddiaları ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Bu ayrım, medeniyet sözcüğünün dışarıya dönük ve içeriye dönük olarak İslâmcı söylemi üretmede ona yüklenen rol ile belirlenebilir.

Başvurmuş olduğumuz söz konusu ikiliğin, yani dışarıya dönük ve içeriye dönük söylemselliğin kaynağı yine İslâmcı yazarların tespitlerinden gelmektedir:

Tunaya, İslâmcıların (siyasî çözüme ilişkin) fikirlerini sardetmeden önce üzerinde ısrarla durdukları bir müşahede konusu olarak Osmanlı'nın gerilediği fikrinde olduklarını ve bunun üzerine sebep araştırmasına girdiklerini yazar (Tunaya,1998:17-18). Buna göre iç sebepler ve dış sebeplerden söz etmek mümkündür ki bu ikilik, bize göre İslâm medeniyet söyleminin inşâsında karşılaştığımız içeriye dönük ve dışarıya dönük tanım ve kavrayış farklılığıyla doğrudan ilişkilidir.

İslâmcılara göre Osmanlı Devleti'nin Avrupa karşısında hissedilen gerilemesinin dış sebebi; Hüseyin Kâzım'ın ifadesiyle, Avrupa'nın (Batı'nın) Hristiyan kimliğiyle İslâm'ın son kalesi olan Osmanlı Devleti'ne ağır baskısı ve kültür, teknik, rasyonalite ve müstemlekeci kin ile Müslümanlık dünyasına saldırması; Mehmed Âkif'e göreyse adâletten, hakka bağlılıktan, geleneklere saygıdan yoksun, ahlâken düşkün olan müstemlekeci Avrupa'nın İslâm âlemine saldırmasıdır (A.e. ,s.18).

İç sebebiyse, İslâmiyet'e değilse de Müslümanların atalet ve gafletlerine dayandırılmaktadır; Hüseyin Kâzım'ın ifadesiyle Müslümanlarda gözlenen yenilik düşmanlığı; M. Şemseddin'in ifadesiyle Müslümanların kendi hakikatlerinden sapmaları (inhiraf) yanı sıra bir taraftan kendi mazilerindeki ve diğer taraftan da edyan-ı sairenin (diğer dinlerin) sapkınlıkları (dalâletleri) içinde batmaları söz konusudur. Bu iç sebepler, Müslüman âleminin geri kalmasına ve bir sefalet mahkûm olmalarına temel oluşturmaktadır (A.e. ,s.18).

Bu iki tip sebep araştırması, Osmanlı Devlet ve toplumu özelinde Müslümanların **geri kalmış** olduklarına ilişkin bir değerlendirmeden ortaya çıkmıştır. Burada problem edilecek bir konu, **geri kalmışlık** algısının varlığıdır. Zira bu algı Avrupa-merkezci bir tarih ve toplum okumasının neticesinde ortaya çıktığı kadar geleneksel anlamıyla Müslümanların zamanı ve mevcudiyeti algılama tarzlarına da uyumsuzdur. Bu uyumsuzluk yukarıda yabancılaşma kavramı ekseninde ele alındığı için meselenin sadece şu yönü yinelenenecektir:

İslâmcı düşünürler Avrupa'daki civilisation/uygarlık söylemi karşısında ve bu söylemi içselleştirerek iki farklı tavrı aynı anda belirlemişlerdir. Birinci tavır; uygarlık söylemi karşısında Avrupa'ya itiraz edilerek Mehmed Âkif'in deyişiyle uygarlığın **tek dişi kalmış canavar** olarak tahkir ve tahfif edilmesi, bu vesileyle Avrupa'nın hak ve adâlet bilmez müstemlekeci kimliğinin öne çıkarılmasıdır. Bununla aynı anda geliştirilen ikinci tavrısa uygarlık söyleminin içerdiği ve normatif olarak ilkel

toplulukların zıddını işâret eden **yüksek kültürel olgunluk** gibi evrimci bir söylemin içselleştirilmesi neticesinde Müslümanların kendi yüksek hakikatlerinin tarihsel anlamının öne çıkarılmasıdır. İslâm medeniyeti söylemi de bu iki tavrın iç içeliğiyle bir anlam kazanarak neşet etmiştir: Burada kabaca ifade edersek içeriye dönük olarak Müslümanların hataları aracılığıyla ortaya çıkan noksanlık ve olumsuzlukları tazmin edici; dışarıya dönük olaraksa Avrupa toplumlarına atfedilen olumsuz niteliklerin zıtları aracılığıyla eleştirel bir öztanıma başvurma motivasyonunun İslâm medeniyeti kavramının içeriğini doldurması söz konusudur. Özetle, medeniyet kavramının kendisi Avrupa'dan civilisation olarak alınıp zaman içerisinde medeniyet olarak icat ve inşâ edildiği için içeriği de Avrupa'nın belirlediği ölçüt ve değerler etrafında doldurulmuştur. Ancak doğal olarak bu içeriği doldurma eylemi bir öztanıma vücut verecek şekilde İslâmîleştirilmiştir. Zaten İslâmcı siyasetin bütün söylemlerinin toplumsal ve siyasal alanı İslâmîleştirilmek olduğu göz önüne alındığında İslâmcıların medeniyet kavramına sahip çıkmaları da tarihsel süreç açısından olağan olmalıdır.

4.3.2.2.1.Dışarıya Dönük Söylem Aygıtı Olarak Medeniyet Kavramı

Medeniyet kavramı, kavramın esas olarak Avrupa'dan/Fransızcadan alınmışlığı ve ona karşı bir tepkiyle oluşturulmuşluğu açısından öncelikle dışarıya, yani Avrupâî civilisation/uygarlık söylemine karşı oluşturulan bir söylemin parçasıdır. Bu yön, medeniyet kavramının dışarıya dönük olarak taşıdığı eleştiri ve cevaplama işlevini imler: Bu işlevin temelinde Avrupa'nın siyasî ve ekonomik baskısına karşı Osmanlı'nın kendi varoluşunu savunmasına yönelik bir söylemin kurulması yatmaktadır. Bu yönden medeniyet kavramının işlevi, ilkel toplumlara civilisation/uygarlık götürerek onları terbiye etme misyonu yüklenmiş olan Avrupa'nın üstünlük söylemine karşı tepkinin dayanağı olmasıdır: Buna göre Osmanlı özelinde İslâm, Avrupa'da ortaya çıkan ve geçici olduğu değerlendirilen maddî üstünlüğe rağmen hakkı ve doğru olanı temsil etmektedir.

Özellikle medeniyet durumunu Avrupa ile özdeşleştiren, Mehmed Âkif'in **tek dişi kalmış canavar** ya da Avrupa siyasetine ilişkin Ahmed Hilmi'nin **medenî vahşet** (Akt.: Kara,1997:87) gibi nitelermeleri dışarıya dönük tepkinin Cumhuriyet dönemine

kadar olan süre içerisinde aldığı en ileri biçimin örnekleri olarak değerlendirilebilir.⁷ Buna yakın olarak Said Halim Paşa da medeniyet kavramına din dolayımında müracaatına rağmen Avrupa'nın artık **Haç** adına değil, **medeniyet ve insanlık** adına Şark'a tecavüz ettiğini yazar (Said Halim, 1970:156).

Medeniyet kavramının şekillenme süreci içerisinde ortaya çıkan bu menfi anlam, Baykara'ya göre Balkan Harbi (1912-1913) sonrasında vücut bulmuştur. Bu dönemde İngiltere ve Fransa'nın Türkiye'ye yönelik olumsuz tutumları, onlarla özdeşleştirilen medeniyete dair bir hoşnutsuzluk var etmiştir. 1870'de Almanların Fransa'ya karşı galibiyetlerinden sonra Almancada medeniyete ilişkin aynı durumu karşılamakta kullanılmaya başlanan **kultur** (kültür) kavramı, medeniyet kavramıyla bir çatışmaya girmiştir. Böylece Türkler Almanya ile yakınlaşmaya bağlı olarak medeniyete karşı ama kültürün yanında yer almaya başlarlar. Birinci Dünya Savaşı'nda İngilizlerin medeniyet için savaştıkları şuurlunda olduklarını yazan Baykara, Çanakkale Savaşı (1915) ve sonrasında Mondros Mütarekesi (1918)'nde de medeniyetle karşı karşıya kalındığını ve Millî Mücadele'nin medeniyetin Türklüğü yıkmak için saldırısına karşı yapıldığını yazar. Baykara, İstiklâl Marşı'nda Âkif'in medeniyete karşı olumsuz niteliğinin o dönemde kimse tarafından yadırganmamasını da buna bağlar (Baykara, 1992:78-81).

Bu süreç içerisinde İslâm medeniyeti ise Avrupa devletlerinin saldırganlığıyla ilişkili olarak tarihsel anlamda adâletin gözetildiği bir inşâ ile biçimlenir, yani Avrupa'nın civilisation/uygarlığının aksine adâleti önceleyen bir tasavvur biçimiyle değerlendirilir. XX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Almanya ile ittifakı çerçevesinde Fransız-İngiliz anlayışını temsilen medeniyetin kazandığı bu olumsuz anlam, XIX. yüzyılda bu kadar yoğun değildir. Tarihsel akışı bir cetvel üzerinden düşünürsek Tanzimat Fermanı (1839) ile başlamış olan medeniyetin içeriğinin doldurulmasındaki pozitif anlam⁸, 1914'e gelindiğinde tamamen negatife dönmüş, **tek dişi kalmış**

⁷ Âkif'in "Safahat'ta "medenî" sözcüğünü kullanımı için diğer birkaç örnek şöyle sıralanabilir:

"Müslüman, fırka belâsiyle zebun bir kavramı,

Medenî Avrupa üç lokma edip yutmaz mı?" (Ersoy,1974:178).

"Siz ki son lem'a-i ümidisiniz İslâm'ın,

Dayanın gayzına artık medenî akvamın" (A.e., s.179).

⁸ Mustafa Reşit Paşa'nın, Paris'te "Courrier Francais" adlı gazetede Evans adlı bir yazarı aylıkla tutarak Osmanlı devleti aleyhinde basında çıkan yazıları cevaplandırma gayretinde civilisation vurgusu bunun bir göstergesidir. Bu vesileyle Fransız kamuoyuna aşlamak istediği anafikirler ise şunlardır: "Türkiye Civilisation-medeniyete intisap etmiştir. Sultan II. Mahmud'un girişmiş olduğu ıslahat

canavar şekline bürünmüştür. Tanzimat Dönemi’nde erişilmesi gereken yüksek bir değer olan medeniyet, Millî Mücadele döneminde **canavar** hâline gelmiştir. Bu dönem bir anlamda İslâmcı söylemin Millî Mücadele’de baskın hâlde bulunan Türkçü söylemin içinde eriyişine de karşılık gelmektedir. Ancak bundan önce de Mehmed Âkif’in “İslâm âleminde pek büyük bir mevki ve itibarı” olduğunu söylediği Türk milletinin devrilmesi hâlinde bütün cihan-ı İslâm’ın zelzeleye tutulmuş gibi sarsılacağından söz ettiği de bilinmektedir (Akt.: Kara,1997:510). Bu durum, özü itibariyle üç tarz-ı siyaset ya da Osmanlı ideolojilerinin bütününde yer alan öznelci yaklaşımın kültüre ağırlık vermesi olarak nitelenebilir.

Bu nedenle burada ifade edilen dışa dönük tepkiselliğin bir diğer boyutu, medeniyetin bir kültürcülük söylemine de kapı aralmasıdır ki kültür bu çerçevede bir içe kapanmayı ifade eder. Bu kültürcülük İslâmî değerler ile modern bilimi uzlaştırma gayretleri itibariyle İslâmcıların **kafa karışıklıklarının** bir ürünü olarak görülebilir. Nitekim Ahmed Hilmi, Müslümanların medenîleşmiş ve sanayileşmiş Avrupa karşısında siyaset ve iktisat alanlarında rekabet edebilmek için Avrupa zihniyetine sahip olmalarının İslâmiyet’i mahvedeceğini yazar ve fakat “Orta Çağ dimağının mahsülü” dediği içtihadı tenkit ettikten sonra da şöyle bir orta yol önerir:

“Eğer biz, tarih ve irsî hallerimizi, muhitimizi ve millî fikirlerimizi hiç nazar-ı dikkate almadan, Avrupa’yı körü körüne taklide kalkışacak olursak, sosyolojinin katı kanunlarıyla çatışacağımız için, muvaffak olacağımız son derece meşkûl olmakla beraber, şayet muvaffak olursak, millî ve manevî simâmızı kaybetmemiz, diğer bir şekle istihale etmemiz icab edecek. Diğer bir tabirle, böyle bir istihalenin, zaruri şartı, köklü İslâmî kaidelerden uzaklaşmak olacaktır. Şu halde yapılacak şey, dinî his ile fennî düsturları bağdaştırmak ve her ikisini yekdiğerine yardımcı kılmaktır. Acaba, bu emel mümkün müdür? Bizim zannımızca mümkündür” (A.e. ,s.80).

Said Halim Paşa’nın ifadeleriyle “diğer tabî kanunlar hakkında vukuf ve ihataları bugün tarihin hiçbir devresinde görülemeyecek kadar yükselmişken, [...] ictimâî ve ahlâkî kanunlara karşı hayret edilecek derecede cehalet ve bilgisizlik içinde” (A.e., s.164) bulunan Batı’nın bilimi ve gücü ile o bilim ve gücü mümkün kılan

toplumsal koşullar arasında bir ilişkinin olabileceği sağlıklı bir şekilde değerlendirilmemiş gözükmektedir. Bu nedenle söz konusu bilim ve onun imkân sağladığı askerî güç ve siyaset, imrenilecek bir cazibeye sahipken arkalarında yatan zihniyet dünyasının uzantısı olan ve doğaya ve insana yüklediği anlam ile izhar olan modern ahlâkî unsurların ayrıştırılabileceğine hükmedilmektedir. Avrupa'ya yönelik olarak “ilmini alalım, ahlâkını almayalım” şeklinde formüleleştirilebilecek bu yaklaşımlarına rağmen İslâmcıların Anadolu'daki Türklüğü ve İslâm'ı yozlaştırdığını düşündükleri için Tanzimat Dönemi'nden itibaren olumsuzladıkları kültür, onlardan bağımsız olarak bilhassa üç tarz-ı siyasetten birisi olan Türkçüler elinde yeniden anlamlandırılmak istenmiştir. Ne var ki bu kültürcülüğün de besleyici unsuru yine tarih olmuştur ve bilhassa Ziya Gökalp de anlamını bulan kültür, hars sözcüğüyle dile dâhil edilirken medeniyetin evrenselliğine karşı yerel değerleri bütünlemeye matuf bir çerçeve kazanmıştır (Gökalp,1972:25).

Dışarıya dönük tanımlamada Avrupa'da gözlemlenen birçok olumsuzluktan söz edilebilecekse de bir örnek olarak Ahmed Hilmi'nin **medenî vahşet** ile nitelediği Avrupa'yı eleştirirken bunun bilgisizlikten ileri gelmediğini ifade için başvurduğu sözlerine bakılabilir:

“Biz Avrupa'nın maddî medeniyetinin en samimi takdîrkârı ve hayranlarındanız. Avrupa milletlerinin bugün ulaştıkları sınaî olgunluk her mütefekkeri hayran bırakacak bir azamettedir. Lakin manevî medeniyetinin düştüğü zilletin en aşağı derecesi tarihte misli görülmeyen bir esfeliyettir” (Akt.: Kara,1997:88).

Ahmed Hilmi, “Yirminci Asırda Avrupa'nın Umumi Siyaseti” başlıklı mezkûr yazısında dinin bir tesirinin kalmadığı Avrupa'da küfür ve ilhadın meş'um semeresi olan mevcut toplum durumunu eleştirip onu içtimaî ve ahlâkî bir afet içinde tanımlar (A.e., s.89). Bu tanımlamalar bir anlamda İslâm medeniyetinin tanımlanmasında da bir fikir veriyor gözükmektedir, nitekim yazar tarihsel **İslâm medeniyeti** üzerine yazarken Avrupa medeniyeti hakkında yazdıklarını tersine çevirir gözükmektedir:

“Tarihte bir İslâm medeniyetinin olduğunu ve bu medeniyetin çok kapsamlı, etki ve yayılmasının çok süratli olduğunu görüyoruz. Aynı şekilde yine görüyoruz ki bu medeniyetin

yücelik ve olgunluk devresi ancak İslâmiyet'te mevcut olan adalet, insaf, hakikat ve kemalat prensiplerinin 'yabancı fikirlerle' karışarak başkalaşmadığı zamanlara tesadüf etmektedir" (A.e., s.114).

Adâlet, insaf, hakikat ve kemalat prensipleri sayesinde yücelik ve olgunluk devresine ulaşan İslâm medeniyetinin saflığı ise ayrı bir değerlendirmeyi gerektirmektedir. Sadece şu söylenebilir ki yazarın **yabancı fikirler** olarak ele aldığı İslâm filozofları olan İbn Sina ve İbn Rüşd, sözü edilen İslâm medeniyetinin âmilleri değil de birer semeresi olarak zikredilirler. Hatta yazar bu kişilerin yaptıkları felsefelere İslâm felsefesi denilemeyeceğini de ileri sürer ki bu, İslâmcılığın yabancılaşmasının sadece halkın inançlarını değil entelektüel birikimi de kuşatıcı mahiyetini gösterir:

"İbn Rüşd'ün felsefesine bir 'İslam felsefesi' demek doğru olamaz. Bu felsefe Aristo'nun mesleğinden başka bir şey değildir. İslâm'ın esaslarından doğmayan bir meslege İslâm felsefesi adını vermek asla doğru olamaz. Vakıa İbn Rüşd, Aristo'nun fikirlerine 'şahsî bir renk' vermiştir ki bu 'panteizm'i ima eden bir şekildir. Fakat bu panteizm İslâm tasavvufundan ziyade Elea felsefesine mütemayildir" (A.e., s.112).

Benzer bir tavrın gözlendiği Musa Kâzım da terakkiye ilişkin maddî yönü itibariyle Avrupa medeniyetini eleştirir ve kâmil medeniyeti, bir kavmin tabîî ve riyazî ilimlerde terakki etmesi, vapurlar, trenler icat etmesi gibi maddî gelişmişlikle tanımlanırsa, bunlara birçok kavim ve milletin sahip olmuş bulunduğunu yazar. Ancak ona göre söz konusu maddiyattan asıl maksadın tüm halkın refah ve saadet içinde yaşamasıdır. Yazara göre ilim, fen ve sanatların terakki ettiği yerlerde böyle bir durum söz konusu değildir, buna kavuşanların oranı cüz'îdir. Musa Kâzım, Avrupa'ya yönelttiği bu tenkit üzerinden medeniyeti din ve ahlâkın çerçevesine dâhil eder ve sahil medeniyetin insanlara her türlü refah, saadet bahşedeceğini ve her işte istikamet, adâlet ve yardımlaşmayı gerektireceğini belirterek bunun da ancak hak din ile olabileceğinin altını çizer (A.e., s.130-131). Yazarın bununla İslâm dini ve medeniyetinden başka bir anlamı kastetmediği de açıktır.

İskilipli Medmed Âtîf da Gustave Le Bon'dan hareketle medeniyetin diğer asıl

unsurlarıyla beraber sanatlar ve sanayiın de **semâvî dinlerin beşiği** olan Asya kıtasında doğmuş olduğunu, İslâm medeniyeti kurulunca da bu sanat ve sanayii alıp dönüştürerek yüksek meziyetli bir hâle getirdiğine değinir. Yazar buradan Batı medeniyetinin doğduğu yerin de Doğu olduğu sonucuna ulaşır (A.e., s.335-336). Buna göre medeniyet olgusunun kaynağı değilse de modern döneme taşıyıcısı ve Batı medeniyetinin kaynağı İslâm medeniyeti olmaktadır. Bu tespiti ilaveten yazar, Batı medeniyetinin esasen insanın tekâmül ve saadetini üstlenen hakiki bir medeniyet olmadığını (A.e., s.338) da ifade ederek, bir anlamda onu mevcut gelişmişliğe getiren İslâm medeniyetiyle de bir ilgisinin kalmadığını ifade eder. Bu tür bir tutumsa çift yönlü algının bir örneği olarak değerlendirilebilir: Batı medeniyeti, İslâm medeniyetinin olgunluğundan beslendiği ölçüde övgüye mazhar ve olumlu iken uzaklaştığı ölçüde yerilesi ve olumsuzdur; bununla birlikte İslâm medeniyeti de Batı medeniyetinin olumlu bulunan özellikleri için besleyici olarak konumlandırılırken olumsuz özellikleri ile bütünüyle ilgisizleştirilmektedir.

İskilipli Mehmed Âtîf'ın Batı taklitçiliğini eleştirdiği 1921 tarihli “Frenk Mukallittliği ve Şapka” başlıklı yazısında Batı medeniyetini tenkitten sonra gerçek medeniyetin İslâm medeniyeti olduğunu yazarken, onu Batı'nın olumsuzladığı değerler üzerinden ifade ettiği görülür. Bu değerler kapsamında zıtlık, maddî ve manevî ile ya da yazarın ifadeleriyle hayvanî ve melekî saadetle ilgilidir:

“İslâm medeniyeti insanın melekîyet ve manevî yönünün saadet ve tekamülüne hizmet etmeyi asıl ve esas alıp bütün kaide ve hükümlerini bu yönün inkişaf ve tekamülüne hizmet etmek üzere vaz ve tesis etmiştir. Şu kadar ki hayvanî yönün geçici saadeti kazanmasına vesile olduğu için ikinci dereceden, teb'an kasdedilmiş olmakla bu aslî maksadın ihlal edilmesine sebep olmamak üzere itidal sınırının aşılmasını esas alıp mutedil surette cismanî zevklerden istifade etme yolunu açmış ve bu suretle insanı hem geçici saadete, hem ebedî saadet sevk etmiştir. Şu halde ebedî saadete ve hakikî olgunluklara ancak nebilerin mesleği ve yolu ulaştırır. Binaenaleyh İslâm'ın faziletli medeniyeti hakiki bir medeniyettir ki yüce düsturlarına tamamen sarılmak şartıyla her yönden insanın saadet ve tekâmülünü üstlenir ve fani dünya hayatından sonra da devam eden hakiki olgunlukları ve vasıfları garanti altına alır. Binaenaleyh insanın hakiki saadeti, peygamberlerin sünnetine tâbi olmak ve İslâm'ın faziletli medeniyetine tamamen sarılmakla gerçekleştir” (A.e., s.338).

Medeniyetin aslı konusunda “İslâm dini medeniyetin kendisidir” diye yazan Said Halim Paşa da Avrupa’daki toplumsal durumla ilgili ilginç bir nazireye başvurur ve onun İslâm dünyasıyla kurduğu karşıtlığı şöyle tasvir eder:

“Batı dünyası için ‘Her yol Roma’ya çıkar’sa Müslüman dünyası için her yol Mekke’ye çıkar.” Said Halim Paşa’ya göre söz konusu iki farklı dünyanın her biri, başka bir gâye ve istikamete yönelmiş olduğu için insanlığın tekâmülünde farklı davranmak gereğindedirler. Bu farklılığın özünde yer alan din olgusu Batı dünyasını başka, Müslüman dünyayı başka şekilde davranıp yaşamaya itmektedir. Bu durumda Batı dünyasının yaşamsal kodlarını Roma sağladığı gibi İslâm dünyasınıninkileri de Mekke sağlayacaktır (A.e., s.161).

I. Dünya Savaşı’nda Almanya ile ittifak edildiğinde Sadrazam olan Said Halim Paşa’nın bu yaklaşımı da dışarıya dönük **biz** temsilinin inşâsı açısından bir kıymeti haiz görünmektedir. İki dünya arasındaki esaslı farklılıkların önemine değinen yazar, içtimaî anlamda Batı’dan alınacak hiçbir şeyin bulunmadığını ve fakat Batı’nın Müslümanlardan alabileceği birçok unsurun bulunduğunu beyan ederek **öteki ve biz** karşıtlığını tahkime girer. Said Halim Paşa’nın üstünlük atfettiği İslâmî toplumsallığın tasvirinde, insanlığın en yüksek ve hakiki gâyesi olarak ortaya koyduğu ilkeler dönemin koşullarıyla doğrudan ilişkili ve Batı dünyasına yanıt niteliğinde olan eşitlik, hürriyet yanı sıra istiklal ve yardımlaşmadır (A.e., s.161).

Dışarıya yani Avrupa’daki civilisation/uygarlık iddiasına ve tanımlamasına dönük İslâmcı tavır; **öteki ve biz** karşıtlığına başvurarak Batı’nın sanayi ve maddî güçte üstün olsa da bunun kaynağının İslâm medeniyeti olduğu fikriyle tahfif edilmekte, diğer yandan hem toplumsal durum hem de manevî olarak zayıf olduklarını ifade ederek İslâm medeniyetinden geride oldukları vurgulanmaktadır sıklıkla. Dışarıya dönük ideolojik tasvirde tarihsel dönemdeki güç sahipliği fikriyle manevî kemalat bu sayede İslâm medeniyetinde bütünlenmektedir.

4.3.2.2.İçeriye Dönük Meşrulaştırma Aygıtı Olarak Medeniyet Kavramı

Osmanlı Devleti’nin dağılmasına karşı yukarıda yapılan değerlendirmede İslâmcı söylemin siyasal hedef olarak İttihad-ı İslâm fikri temelinde hareket eden bir

ideoloji olduğu ifade edilmiştir. Buna göre Osmanlı Devleti'nde yaşayan etnik grupların ortak aidiyeti olan İslâm dini, devletin karakterize edilmesinde ön plana çıkarılmalı ve bu gruplarla bütünlük fikri vasıtasıyla dağılma önlenmelidir. İttihad-ı İslâm fikrinin temelinde Osmanlı'daki halkların devlet tarafından ümmet olarak kavranması ve gruplarca da bunun içselleştirilmesi fikri kilit önemdedir. Bu noktada İslâmcı söylemdeki medeniyet kavramına müracaat, ümmet fikrinin tarihsel ve geleneksel birlik ve bütünlüğünü hissettirmeye yönelik bir amaca matuftur. Bu amaç kapsamında medeniyet söylemi, İslâmcılığın modern varoluşuna rağmen kendini tarihsel süreklilik içinde ifade etmesine olanak tanımaktadır.

Said Halim Paşa'nın yaptığı İslâm'ın içtimaî sahadaki tasviri, ittihad-ı İslâm fikrinin yöneltildiği tarihsel varoluşa ilişkin olarak ortaya koyulan idealizasyonu vermektedir: İslâm'ın içtimaî sahada yapmış olduğu, eşitliğe ve hürriyet esasına dayalı toplumsal yapı, sınıf ve fırka rekabetlerini ortadan kaldırıp insanî yardımlaşma ve dayanışma ile var olmuştur. Böylece ortaya çıkan İslâm kardeşliği (uhuvvet-i İslâmiye), tüm Müslümanları bir aile hâline getirmiştir (A.e., s.168).

Hiçbir çelişkiye, rekabete ve mücadeleye yer olmayan bu tarihsel bütünlük tasavvurunda, tarih, ittihad-ı İslâm'ı temsil eden ümmet kavrayışı ekseninde yorumlanmaktadır. Müslümanlar için aralarında vahdet hüküm-ferma olmasının gerekliliğinin bir ilahî yasa olduğunu yazan Mehmed Âkif'in tarihte bakıldığında görülecek manzara olarak tasvir ettiği anlatımda da tefrika yüzünden ortaya çıkan fitnelerin ve fesatların yüzünden Müslümanların istiklâllerini kaybedip başka milletlerin esareti altına girdiklerinden söz edilmektedir. Son dönemde de Avrupa'nın ektiği fitne ve tefrika tohumları rabıtaı gevşetmiş ve eski kuvvet ve tesiri kalmamıştır (A.e., s.504-505).

Böyle bir temele yaslı olarak gelişen İslâmcı söylemin tarihe yönelerek onu yeniden inşâ etmeye başladığı sonucu görünürleşmektedir. Bu inşâda ziyadesiyle öznelliğin ve tarihsel olayları rasyonelleştirmenin ön plana çıkarılması yanı sıra ve Namık Kemal gibi yazarlarca romantik bir devletçilik fikrine yaslı olarak tarih yeniden ele alınmaya başlanmıştır.

Mardin, Namık Kemal'in siyasî ideolojisinde İslâmî öğeleri kullanmaya çalışmasını değerlendirirken, ideoloğun yaptığıının “eski görüşlere yeniden canlılık kazandırma” gayreti olduğunu yazar. Osmanlıların Avrupa karşısında yaşadığı yenilgi

döneminde devlet mekanizmasının düzeltilebileceği düşüncesiyle hareket edilmesine değinen Mardin, bu safhada XIX. ve XX. yüzyıllardaki Osmanlı düşünürlerinin Batı'nın sadece devlet anlayışının değil, bütün olarak dünya görüşlerinin kendilerinininkinden daha doğru olduğunu düşünmeye başladıklarını yazar. Ancak bu düşüncenin gerektirdiği değişimin, fiilen gerçekleştirilebilmesi için toplumun değişime bir dereceye kadar izin vereceği simgeler aracılığıyla yapılmasına imkân vardır. Bir ideolog olan Namık Kemal'in tarihi anlamlandırma biçimi de burada bir role sahiptir: Eski görüşlere yeniden canlılık kazandırmak için İslâmî öğelerin kullanımı (Mardin,1995:111-112).

Burada ifade etmek gerekir ki söz konusu öğeler sadece Aydınlanma değerlerini benimsemiş olan Namık Kemal'in şahsî değerleri açısından değil, modern bilgiyi ve düşüncüyü olumlayan ve gerekli gören bir ideoloji olarak İslâmcı değerlendirme perspektifinin bütününden türetilmektedir. Ne var ki Namık Kemal tarih üzerinde geliştirdiği tasavvurun dışında, medeniyet üzerine yazdıklarıyla halefi olan yazarların da zihniyeti üzerinde bir etkiye sahiptir. Bu etki bilhassa Osmanlı aydınının Avrupa karşısındaki geri kalmışlık algısıyla ilişkili olarak medeniyetin teknik ilerleme ve gelişme ile ilgili olması fikri etrafında şekillenmektedir (Bergen,2016:109).

“Tarihyazıcılığı, konu üzerine düşünen herkesin hemfikir olacağı üzere, insanların odaklandıkları hususlara, ihtiyaçlara, politik, toplumsal, kültürel, ekonomik kriterlere göre farklılık gösterir” diye yazan Hasan Aksakal (Aksakal, 2015:228), Türkiye’de modern tarihyazımının romantik köklerine ilişkin değerlendirmesinde bu sebeple Namık Kemal’e kurucu bir önem atfeder:

“Ahmet Hamdi Tanpınar’ın ustalıkla tespit edip dile getirdiği şekilde, Nâmık Kemal’in başlıca hususiyeti, Türk politik düşüncesinin temel kavram ve meselelerini ‘bir su haznesinde toplanır gibi’ bir araya getirişindedir. Kemal, gazeteci olarak kamuoyu oluşturmaktaki gücüyle politik örgütlenmedeki aktivizmiyle, kaymakamlıktan Anayasa komisyonuna idari görevlerindeki devlet tecrübesiyle, Londra ve Paris gibi modernliğin beşiği sayılan yerlerde azımsanmayacak süreler bulunmuşluğuyla, şiir, tiyatro, roman, tarih, biyografi gibi birbirinden farklı dallarda sanat ve fikir eserleri vermişliğiyle önemli bir eşik teşkil eder” (A.e., s.246).

Aksakal, Namık Kemal'in yüksek bir kültür ekseninde tanımladığı ümmetin

geçmişinde tespit ettiği hukuk, otorite, vatan ve millet mefhumları için başlıca referansının şeriatın kökenindeki hikmet ile Aydınlanma düşüncesinin ortaya koyduğu doğal hukuk-toplumsal yaşamın doğuşu gibi yaklaşımların uzlaşmaz olmadıkları fikri olduğunu yazar. Bu sebeple Avrupa'daki terakkinin takip edilmesi, aynı zamanda İslâm'ın ilk dönemlerine dönülmesi anlamına gelecektir (A.e., s.248-249).

Her ne kadar Aksakal bunun döngüsel tarih anlayışının bir uzanımı olduğu değerlendirmesinde bulunsa da yukarıda ifade ettiğimiz kapsamda anakronizmle ilişkili bir sentezci bakışın mevcudiyeti biçiminde okunması da olanak dahilindedir: Namık Kemal'in bu kapsamda yaptığı, Mardin'in ifade ettiği üzere ideolojisi uğruna modern konsept içerisinde eski görüşleri yeniden canlandırma gayretidir. Ki bu, modern durumu açıklama ve ona uyum sağlama adına kurucu mitoslar icat etme çabasının bir ürünüdür. Türkleri dünyanın öğretmeni gibi nitelemesinde ya da Şeriat'ın köklerinin Rousseaucu bağlam içindeki sentezci açıklamalarının Mardin tarafından anlamsız bulunma sebebi de muhtemel budur (Akt.: Bergen,2016:119).

Tarih yazımı XIX. yüzyılda bir ideolojinin konseptini belirlemek açısından kritik bir husustur. İdeolojiler, söylemlerini tarih üzerinden meşrulaştırırlar ve bu durum, İslâmcı ideoloji açısından, İslâm medeniyeti tasavvurunun geçmişte görülmesi sebebiyle daha da önemli hâle gelmektedir.

İsmail Kara, Müslümanlar için iki tür tarihyazımı olduğunu ve birincisinin, bir vakayı olduğu gibi nakletmeye; ikincisininse, menkıbe diye anılan ve olay ve kişilerden ziyade davranışların doğru aktarılmasına dayanan bir anlatı kurduğunu yazar. Modernleşme döneminden XIX. ve XX. yüzyıllarda birincisine ağırlık verilmeye başlandığını ve ikincisinin hafıfsenmesine bağlı biçimde İslâm'ın bir hayat tarzı olarak zayıfladığına vurgu yapar (Kara, 1998:23-32). Kara, Avrupa'ya karşı bir savunma ve avuntu aracı olarak işlevselleştiğini ifade ettiği İslâm medeniyeti kavramında medeniyeti inşâ eden alanın gerilere itildiğini dikkat çekici bularak, ikinci tür tarihin özellikle aydınlar arasında bir itibar kaybına uğramasına vurgu yapar. Bu kaybın arkasında, yine terakki olgusu karşısında onu gözeten ideolojilerin terakkiye uygun bir tarihsel açıklamaya ihtiyaç duymaları vardır. Tevfik Fikret'in **kitab-ı köhne** diye andığı tarihi **medfen-i fikr** (fikir mezarlığı) şeklinde nitelemesi de dönemin bir temsili olarak görülebilecektir (A.e., s.26).

Bu koşullar içerisinde tarihi hurafeden temizleyip hakiki bir İslâmî söylemle

bütünleme çabası olarak okunabilecek olan Cevdet Paşa'nın tarih yazma girişimi için ittiḥad-ı İslâmcı olan II. Abdülhamid'e mektup yazması da anlamlıdır. Cevdet Paşa mektubunda bu tarih yazımının temel gerekçelerini şöyle sıralar:

1. Avrupalıların İslâm'a yönelik saldırılarda kullandıkları zayıf rivayetlerden ve Müslümanların itikatlarını bozan unsurlardan tarihi temizlemek,
2. Batıl ve yalan haberlerle dolu kitaplarıyla İran'a ve ehl-i Şia'ya karşı Sünni Müslümanları savunmak ve takviye etmek,
3. Nebevî hilafetin Osmanlılara nasıl geçtiğini anlatıp Osmanlı hanedanının buna hakkı olduğunu öğretici bir şekilde anlatmak ki belirtildiğine göre yazılacak tarihteki esas veya temel maksat da bu husustur (A.e., s.26).

XIX. yüzyıl Osmanlı siyaseti açısından değerlendirildiğinde Cevdet Paşa'nın bu talebi, modern tarih yazımı karşısında zayıflayan bir dünya görüşünün ve ona bağlı bir siyaset olan İslâmcılığın kendini meşrulaştırma gayretinin bir uzanımıdır. Bu gayret doğal olarak Avrupaî terakki karşısında mevcut dönemde algılanan zafiyete karşı İslâm medeniyetinin köklerini açığa çıkarma ya da onu inşâ etme gibi bir değere tâbidir. Doğal olarak bu kurucu-tarih söylemi içerisinde Osmanlı münevveri için **medeniyet** kavramı da kilit bir önem taşımaktadır. Çünkü denildiği üzere İslâm medeniyeti mevcut dönemde değil ancak tarihte anlamlı bir şekilde vücut bulabilmektedir.

İçeriye dönük meşrulaştırmanın bir diğer boyutunda medeniyet kavramı, İslâmcı söylemin **gerçek İslâm** vurgusu çerçevesinde; mevcut toplumsal ve siyasal krizi aşmak amacına matuf olarak medeniyeti teşkil ettiği düşünülen unsurların ihya edilmesi yöneliminin de karşılığıdır. Yukarıda değinildiği üzere gerçek İslâm vurgusu, yine tarihsellik üzerinden kökende bulunan Kur'an ve Sünnet'in değişmez ve sürekliliği olan özü ile ilgili kavranmaktadır.

4.3.2.3. İdeolojik Amaçsallık Yönünden İslâm

Medeniyeti Söyleminin Ütopik Karakteri

İslâmcılığın siyasal bir ideoloji olarak genel çerçevesini ve fikrî arka planını göstermek açısından Peyami Safa'nın değerlendirmesini aktarmak faydalı olacaktır. Safa, İslâmcıların hepsinin birleştikleri başlıca esaslar olarak şunları sıralar: Büyük İslâm birliği, İslâm terakkiye mâni değildir inancı, muasırlaşmanın ilimler ve sanayiye dair oluşu fakat ahlâk ve hayat tarzının Avrupa'ninkine aynı olması gerekmediği,

kadınların başta eğitim ve malları üzerinde tasarrufta bulunmaları gibi medenî haklarının mevcudiyeti, çok eşliliğin gerek ve zarureti, boşanmanın olabilirliği, yasa hükümlerinin şer'î hükümlerden gelmesi (Safa,1997:63-69).

Siyasal alana ilişkin daha ideolojik bir değerlendirme için de başvuracağımız Yusuf Akçura, Genç Osmanlılar'ın Osmanlı siyasetlerinin yürümemesi üzerine başvurdukları yolu İslâm siyaseti olarak anar ki Avrupalıların da Pan-İslamizm (ittihad-ı İslâm) dediklerini belirttiği siyasî İslâmcılıktır kastı. Akçura'ya göre Genç Osmanlılar, Osmanlı milleti ihdasının beyhudeliğini anlayınca Osmanlı ülkelerindeki İslâm unsurlarını soy farklarına bakmaksızın dindeki ortaklıktan istifadeyle birleştirmeye, “din ve millet birdir” kaidesine uyup tüm Müslümanları tek bir millet hâline getirmeye çalışmışlardır (Akçura,1976:21-22).

İslâmcı düşüncenin siyasal bir ideoloji olarak temel programının, Osmanlı Devleti'nin dağılma durumuna karşı İslâmî bir birlik aracılığıyla çözüm üretmek üzerine olduğu söylenebilir. Ahmed Hilmi, “her şeyden en önce fiiliyat sahasına çıkarılması”nı gerekli gördüğü Müslüman unsurların ittihadının, Osmanlı unsurlarının da ittihadının temelinde yer aldığını ifade eder. Ki meşrutiyeti de bu çerçevede yorumlayıp millî hâkimiyetin çoğunluk iradesi olması nedeniyle “Osmanlı milli hâkimiyetinin mizanı, ölçüsü, İslâm ekseriyetidir” (Akt.: Kara,1997:98) diye yazar. Meşrutiyet rejimini, bilhassa II. Abdülhamid'in istibdadını aşmakta araç olarak görmeleri yanı sıra İslâmcıların onda tarihsel bir anlam buldukları hakikattir. Ki Musa Kâzım'ın da benzer şekilde meşrutiyet kavramını ön plana çıkarıp tarihte geriye döndürdüğü ve Hz. Muhammed ile sahabe arasındaki müzakere biçiminde tespit ettiği görülür (A.e., s.151).

Şu hâlde İslâmcıların siyasî ideolojileriyle emellerini ziyadesiyle Müslümanların ittihadı ya da İslâm birliği gibi kavramların içinde aramak makuldür. Bu çerçevede içerisinde değerlendirildiği takdirde medeniyet söyleminin bir öztanım biçiminde inşası da İslâmcılar açısından İslâm birliği hedefine dönük bir karakter taşımaktadır. Medeniyet söylemi yaygın olarak Osmanlı münnevverini kuşatıcı bir mahiyetteyse de bilhassa İslâmcı aydınlar açısından geleceğe ilişkin tasavvurun kaynağı olmak bakımından daha etkili bir anlam havzasına sahiptir. Özet olarak İslâm medeniyeti kavramının da İslâmcı söylemin ideolojik itkisi mesabesinde bulunduğu bu çerçevede gözlemlenmektedir.

İslâmcı münevverler açısından XIX. yüzyıldan önce, yani civilisation sözcüğüyle temasın gerçekleşmesinden önce İslâm medeniyetinin mevcudiyetine ilişkin olarak bir değerlendirme yokken Avrupa'ya karşı bu söylemin ortaya çıkarılması, doğal olarak bir idealizasyon şeklini de almasıyla gerçekleşmiştir. Çünkü söylemin üretilmesinin her şeyden önce iki esas amacı, Avrupa'ya karşı bir cevap üretmek ve ayrıca değinildiği üzere İslâmcı ideoloji aracılığıyla Osmanlı Devleti'nin kurtarılacağı ve olması gereken yere taşınacağına ilişkin bir iç propagandadır. Ancak bu amaç, verili koşullar altında tarihe ilişkin algıların bozulmasına yol açmış ve tarihsel olan durum, mevcut şartların gereksinimleri ışığında yeniden tanımlandıkça bir uygunsuzluk hâlini almaya başlamıştır. Bunun sonucu olarak da İslâm medeniyet kavramı, ütöpik bir tasavvurun nesnesine dönüşmüştür. Tuncer Baykara da değerlendirmemize uygun bir şekilde, Tanzimat sonrası dönemde medeniyet kavramının her şeyi ile mükemmel bir toplumu ve toplumsal düzeni ifade eder görüldüğünü yazar (Baykara,1992:72).

Ütopyacılık üzerine değerlendirmelerimizde ifade ettiğimiz üzere ütopyacı tasavvur ve tahayyülün tepkisellikle ortaya çıktığı sonucuna ulaşmak mümkündür: Söz konusu tepki en soyut düzlemde mevcut gerçekliği algılamaya ilişkin olup, ütopyacılık da onu aşmaya yönelik bir bilincin üretimine tâbi olmaktadır. Bu itibarla ele alındığı zaman İslâm medeniyeti söyleminin Baykara'nın da imâ ettiği kapsamda ütopyacılıkla aynı noktada durmakta olduğu gözlemlenebilmektedir. Buradan hareketle İslâm medeniyeti söyleminin sınırlarına ilişkin olarak içe ve dışa dönük belirleniminde İslâmcı ideolojinin hedefleri ve içeriğine göre karakter alması, onun ütopyacı tahayyülle ilişkisini temellendirmede bir önem taşımaktadır. Aksakal'ın, cumhuriyet döneminde yaşamış olan Semiha Ayverdi'nin maziye ilişkin anlatılarına atfen kullandığı “mutluluk ülkesinden peri masalları” nitelemesi (Aksakal,2015:272), her şeyi ile mükemmel bir toplumu ve toplumsal düzeni imâ eden İslâm medeniyeti söyleminin romantik ve ütöpik algı çerçevesi için de münasip görünmektedir. Benzer ütöpik/hayâlcî Altın Çağ değerlendirmelerine farklı İslâmcılarda da tesadüf edilen örnekleri aşağıda verilecektir.

İslâm medeniyeti söyleminin ütöpik karakterine daha yakından bakabilmek maksadıyla şu ifade edilmelidir: Ütopyalar belirli ideolojilerin amaçsallıklarını ifade eden tasarımlardır ve bu yönden onların ideolojilere göre ya da ideolojik gerçeklik

kavrayışına göre biçimlenmeleri söz konusudur ki ütöpik tahayyülün yönelimini de o ideoloji karakterize etmektedir. Buna göre belirli ideolojik tasavvurlar, çeşitli tiplerde ütopyalara sebep olmaktadır. İslâmcı ideolojinin ortaya koyduğu gerçeklik kavrayışının da İslâm medeniyeti söylemini biçimlendirip karakterize etmiş olduğu da söylenebilir. Bu durum, aynı zamanda ütopyanın neden siyasal bir mesele olduğu sorusunun cevabını da vermektedir.

İslâmcı söylemin bilhassa tarihe dönerek var ettiği İslâm toplumsallığına ilişkin zihinsel inşâsı, medeniyet kavramının ideolojik bir öge olarak işlenmesinin bir göstergesi olarak okunabilecektir. Bu işleme iki aşamalı olarak düşünülürse; öncelikle Avrupa'nın kendi bilimsel-teknik, toplumsal ve tarihsel durumunu civilisation/uygarlık söylemi ile tanımlamasında başvurulmuş civilisation sözcüğü, Türkçeye belirli bir gelişmişlik fikri kapsamında girmiş, müteakiben bu kavrayış farklı uygarlık türleri olabileceği düşüncesi kapsamında İslâm'ı temsil eden Osmanlı toplumsallığından hareketle bir İslâm medeniyeti söylemini kurmada işlev kazanmıştır. Bu itibarla İslâmcı söylem açısından medeniyet kavramının ideolojik kurucu bir öge olduğu sonucu mümkündür. Medeniyet kavramının kurucu vasfı itibarıyla İslâmcı ideoloji için, tarihsel olarak gerçekleşmiş bir toplumsal kemalatı işâret etmesi yönünden mevcut gerçekliği aşmada bir itki olduğu açıktır. Bilhassa İslâmcı ideologların din ve ümmet üzerinden bir Osmanlı kurtuluşu tasavvur ettikleri göz önüne alınırsa tarihe ilişkin olarak yaptıkları üretimin de bir anlamı olduğu gözükmemektedir. Cevdet Paşa'nın, II. Abdulhamid döneminde, onun gözetiminde tarihi yeni baştan yazma teklifi yanı sıra farklı yazarların kökene/öze dönüş adı altında yaptıkları yorumlar ve Asr-ı Saadet dönemi ile ilk Müslüman toplulukların yaşamlarının sunumu bütünüyle bir Altın Çağ anlatısı olarak ortaya çıkmaktadır.⁹

Kara, İslâm tarih geleneğindeki Âdem'den başlayan ve aynı zamanda peygamberler ve hak dinler tarihinin, **ideal** tarihin yaşandığı dönem olarak adlandırılan Asr-ı Saadet döneminin tarihinden koparıldığına da değinir. Koparılan bu arka halkanın adı daha önce görülmemiş olan **İsrailiyat**'tır. Kara'ya göre bu, İslâm ilim ve kültür alanı olarak tarihin insanlığın tarihi olarak görmenin terk edilmesi anlamına gelmektedir (Kara,1998:43).

⁹ Bu dönemi daha sonra "geri dönüş özlemi" nedeniyle doğrudan ütopya içerisnde sıralayan yazarlar da olmuştur, bkz. Pala,2014:30.

Said Halim Paşa'nın İslâm şeriatının “hiç yoktan hayret edilecek bir medeniyet meydana getirdiği”ni beyan edişindeki (Akt.: Kara,1997:170) gibi bu tür bir kapanma fikrinin ideali olan Asr-ı Saadet fikrini parlatmaya yaptığı katkılar muhtemeldir.

Ayrıca Kara'nın tarihyazımı açısından dikkat çektiği bir başka husus da İslâmcıların aslî kaynaklara dönüş fikriyle Asr-ı Saadet uygulamalarına dönüşün ümit edilmesidir. Bu dönüş talebinin kendisinden ziyade kullanım biçimi bizim dikkatimizi çekmektedir, zira Asr-ı Saadet'in Altın Çağ algısı ile kastettiğimiz odur. Ki Kara, Mehmed Âkif'in “Doğrudan doğruya Kuran'dan alıp ilhamı/ Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm'ı” mısralarında bu türden bir kaynağa dönüş fikri görmektedir; Âkif'e ait bu yöneliş, “tarihi, tarih içinden akarak gelen ‘kaynak’ların bizzat kendilerini, yorumlarını ve bunlara bağlı olarak ulemanın otoritesini paranteze alarak benzer bir köprü inşası önermektedir.” Kara'ya göre bu tarz bir köprünün bir başka örneği, Fazlurrahman'ın tefsir ilmi için tarihî birikim ve tecrübeyi kolayca atlamasıdır. Bunun yanı sıra uyum ve başarısızlığa vurgu yaparak modern zihniyetin bir göstergesi olarak tefsir ilminin tarihçiye, sosyal bilimciye ve ahlâkçıya bırakılma değerlendirmesini eleştirir (Kara,1998:44-45).

Mevcut zamandan Asr-ı Saadet'e uzanan köprünün arada kalan yorumları askıya alması, yukarıda ifade edilen **gerçek İslâm** arayışının içinde bir yere oturmakta ve bununla yaşayan İslâm doğrudan ötelenebilmektedir. Geleneksel İslâm tarihinin Asr-ı Saadet'ten öncesini kuşatıcılığı yanı sıra sonrasını da kuşatıcı vasfının aksine, dondurulmuş bir dönemin idealizasyonu ve değerler yönünden mutlaklaştırılması, doğal olarak XIX. yüzyıl ile Asr-ı Saadet arasında bir köprüyü gerektirmiş ve aradaki tüm yorum ve tarihsel değerlendirmeler aslî kaynaklara erişimin önündeki birer perde mesabesine indirgenmiştir. Anadolu'daki yaşayan İslâm'ı da dışlayan bu bakış açısı, bir özlem ve arzu nesnesinin mutlaklaştırılması anlamına da gelmektedir ki Altın Çağ adlandırmasından da maksat budur. Nihayetinde İslâmcı düşünürlerin hayâlcî yorumlarıyla örülü bir zaman söz konusudur: Mesela Musa Kâzım, “Müslümanlar arasında haksız bir muameleye pek az tesadüf edilir” (Akt.: Kara,1997:139) diye zaman dilimi vermeksizin geçmişe atfen imler Altın Çağ'ı ya da doğrudan “İslâm'ın ilk devirlerinde atalet (tembellik) asla görülüyordu” (A.e., s.142) diye söz eder bu dönemden. Oysa tarihsel olarak sözü edilen Asr-ı Saadet, üç İslâm halifesinin yine Müslümanlar eliyle öldürüldükleri bir dönemdir.

İslâmcıların İslâm'a modern dönemin gereği olarak akla uygun bir sistem olarak bakmaları nedeniyle Klasik İslâm'a dönüşle asıl kaynaklara müracaat ederek yeniden bir sistem oluşturma teşebbüsleri bir Altın Çağ yaratma ve Asr-ı Saadet'e dönüş özlemi olarak tezahür etmiştir (Türköne,2003:24-25).

Lütfi Bergen, M. Şemseddin'in "Asr-ı Saadet Sâdeliğine Dönüş" başlıklı makalesinde dinî bir inkılap ihtiyacından söz ettiğini ancak bu inkılabı hurafelerle mücadeleye hasredip Asr-ı Saadet'i de sahabeye şamil kılışını modernleşmeye mutabık olarak değerlendirerek bu kavramın nasıl anlamlandırılacağı üzerinde durur. İslâmcılık ideolojisi kapsamında değindiği bir problem, Kur'ân'a müracaat etmeden önce sahabe davranışları/içtihatları üzerinden bir yöntemin belirlenmesidir (Bergen,2016b:91-92). Sahabe içerisinde farklı yaklaşımların ve içtihatların bulunması çözüm aranan konu yanı sıra bir konsept olarak Asr-ı Saadet'i askıda bırakmaktadır. Ki Bergen'e göre İslâmcı düşünce inkılap fikri yanı sıra Asr-ı Saadet kavramını da Kur'ân ve sünnet ile delillendirememektedir.

İslâmcıların Asr-ı Saadet'e yönelik bakışları, her şeyden ziyade, mevcut durumun ötesinde toplumun yozlaşması neticesinde yitirildiğini fahmettikleri değerleri taşıdığını düşünceleriyle ilgili olduğu kadar, tarihsel olarak zaten gerçekleşmiş olan kemalat hâline tekrar yönelmek imkânına da ilişkindir. Said Halim Paşa'nın " 'eşitlik' tabiri, bizde hiç bir haset, kin veya tecavüz hissi uyandırmaz" dediği İslam toplumunun demokrat olarak nitelenmesi (Said Halim,1970:77) bunun tipik bir örneğidir. Bir yandan yitirilmiş bir toplumsal değerler silsilesi içerisinde beliren eşitlik iddia edilmekte, diğer yandan da bu eşitliğin bir demokratik tutumdan ileri geldiği belirtilmektedir. Her ne kadar yazar tarafından mutlak eşitlik değil, fakat haklarda ve muamelede eşitlik olarak tanımlansa da modern bir toplumsal temayül olarak toplumsal eşitliğin (müsavat) İslâmî bir esas biçiminde mevcudiyeti ancak geçmişte tespit edilebilmektedir. Öyle ki yazarın bin üç yüz sene öncesinde olduğunu belirttiği söz konusu eşitlik, şimdiki medeniyet asrında bile hiçbir milletin erişemediği bir derecede görülmektedir (Akt.: Kara,1997:140-141).

Benzer biçimde Paşa'nın vicdan üzerinden Batı'yı eleştirirken Doğu'yu aynı dönemde (Orta Çağ'da) hümanist ve hoşgörülü olarak okunabilecek liberal kavramlarla methettiği görülür: Orta Çağ'da Doğu (ve İslâm medeniyeti), yüksek bir medeniyetin sağladığı insanîyetçi fikir ve hislerin altında hoşgörü içindedir (Said

Halim,1970:154).

Said Halim Paşa tarafından İslâmî birer esas olarak vurgulanan liberal değerler ile eşitlik ve hürriyetin sayesinde ortaya çıkan İslâm kardeşliğinin kaynağı olan İslâm'ın içtimaî yapısı, her türden rekabeti yok ederek Müslümanları sabit ve müşterek bir gayeye bağlamıştır. Bu gâye, onların gelişmelerini ve tekâmüllerini de sağlamıştır (Akt.: Kara,1997:168-169). Tam olarak İslâm'ın yayılmasında da esas sebep olan (A.e., s.142-143) söz konusu kâmil yapıya tekrar dönebilme imkânında, yönelimin çerçevesini belirleyen İslâmcı ideoloji için temel itki medeniyet kavramıdır.

Bir başka İslâmcı düşünür olan Babanzâde Ahmed Naim de esasen İslâm tarihinde hiç başvurulmamış olan **insan hakları** kavramını, İslâmiyet'te bulunduğunu ileri sürdüğü eşitlik ve kardeşlik ilkesinden hareketle on üç asır geçmişte anlamlandırabilmektedir ve İslâm'ın dinî emirlerinin yalnızca itikat ve ibadetlerle sınırlı olmadığını, insan hakları ile diğer medenî meseleleri şamil olduğunu yazmaktadır (A.e., s.384).

Bu kapsamda ifade edilebilir ki mevcut kavramlar geriye döndürüldüğü oranda İslâmcılık için geçerli ve anlamlı hâle gelebilmekte ve medeniyetin içeriğini de onlarla doldurabilmektedir.¹⁰

Mannheim'in ideoloji ve ütopya arasındaki ilişkide ideolojiyi mevcut durumun hâkim söylemi olarak görürken ütopya'yı bunu aşma eğilimiyle nitelemesi üzerinden dile getirilirse medeniyet kavramının mevcut gerçekliği aşma konusunda ütopyacı bir temsil olduğu gözlenebilecektir: Tıpkı Rönesans döneminde bir sıkışmışlık içinde olan Avrupa'da ütopyacılığın başladığı gibi benzer bir sıkışmışlık içindeki XIX. yüzyıl Osmanlı münevveri de mevcut olanı aşmaya yönelik bir tarihsel tasarıma başvurmuştur.

Bununla birlikte yukarıda değinildiği üzere medeniyet kavramının, dışarıya dönük söylem aygıtı ve içeriye dönük meşrulaştırma aygıtı olmasının burada özel bir anlamı da vardır: Bu iki yönlü kavrayış; İslâm medeniyeti diye imlenen ütopyacı ürünün tepkisel bir üretim olduğunu da gösterir. İlk olarak İslâmcı ideoloji, dışarıya dönük anlamda Avrupa'nın uygarlık söylemini açığa çıkaran ideolojiyi aşma yönünde

¹⁰ Yeni Osmanlılarla başlayan demokrasi yerine meşveret, parlamento yerine şura, modern kamuoyu yerine ehl-i hall-ü akd gibi eski kavramları yeni muhtevalarla doldurma eğilimi hakkında bkz. Türköne,2003:92-126, "Modern Kavram ve Kuramlar".

bir ütopyacı nitelik taşıyarak İslâm'ın üstünlüğü temelinde biçimlenir. Mevcut Avrupaî toplumsal gerçeklik söylemini ortaya çıkaran ideolojiyi aşarak esas ve hakkaniyetli gelişmişliğin (tekâmül ve kemalatın) İslâm medeniyetinde olduğu vurgusuyla biçimlendirir. İkinci olaraksa içeriye dönük anlamda medeniyet kavramı, Müslümanların mevcut dinsel ve dünyevî kavrayışlarını ortaya çıkaran ideolojiyi aşma yönünde ütopyacı bir nitelik taşımaktadır. Bu ikinci yönden, yani içe dönük olarak karakterize olan medeniyet söylemi; Müslümanların mevcut dünya görüşlerinin eleştirisini içeren ve gerçek İslâm'ı temsil eden İslâm medeniyetine yönelmektedir. Gerçek İslâm'ı temsil eden İslâm medeniyeti, ittihad-ı İslâm fikrinin nesnesi olan ümmetten müteşekkildir. Her iki kavrama biçiminin taşıdığı ideolojik öge olma işlevi, İslâm medeniyeti söyleminin İslâmcı ideolojinin bir ikna unsuru olması, yani erişilecek bir hedef nesnesi olarak kitlelere sunulan ve arzulanan bir unsur olması demektir.

Devletin yasalarının İslâm şeriatıyla oluşturulması gerektiğini düşünen İslâmcılar açısından siyasal ve iktisadî kurtuluşun bu reçetesi sahih medeniyetin tecrübesinin zorunluluğuna dayanır. Batı'nın toplumsal durumundan alınacak hiçbir şey olmadığını yazan Said Halim Paşa'nın İslâm şeriatıyla ilişkilendirdiği -yukarıda aktarılan- eşitlik ve hürriyet talebi, Avrupa'ya bir cevap olmanın yanı sıra bu açıdan Osmanlı devlet yönetiminin de eleştirisini içerir görülmektedir. Yazar, bu ilkeleri dile getirdiği “İslâm'ın İctimaiyatı” (1920) başlıklı yazısında şu ifadelere başvurur:

“Hiçbir kuvvet insanı ne kendi türünden birinin, ne de -niceliği ne olursa olsun- bir zümre veya bir insan grubunun keyif ve iradesine tabi olmaya zorlayamaz. Ve insan kâinata ezeli-tabii kanunlarıyla tecelli eden Yaratıcısının mutlak iradesinden başka hiçbir şeye itaatkar olamaz, bağlanamaz, boyun eğemez” (Akt.: Kara,1997:162).

Hakikatin kendisi olmasına dayanarak toplumsal saadeti getireceği ileri sürülen İslâmcı reçete, özü itibarıyla maddî ve manevî olanın birliğine olan gereksinimin ifadesi olarak sahih medeniyeti ortaya çıkarmış ve çıkaracak olan İslâm'ın yaşanmasından ibarettir. Medenîleşmenin de en önemli şartı, Musa Kâzım'ın ifadesiyle semavî din ve üstün bir ahlâktır:

“Bir medeniyetin devam ve bekasının ve ‘sahih medeniyet’ hükmünü almasının, ilim ve marifet, sanat ve ticaretle meydana gelebileceği hemen herkese malumdur ve kabul edilmiştir. Fakat bu ilmin, bu marifetin, sanat ve ticaretin de semavî bir dine ve üstün bir ahlâka bitişmesi en önemli şarttır. Zira medeniyetin özet mânâsı, ‘dayanışma, yardımlaşma esas kaidesine dayanarak toplum (heyet) teşkil etmek ve kavmiyet tanzim etmek’ demek olup bu ise o toplumun fertleri arasında sahih kardeşliği ve sürekli sevgiyi gerektiren sağlam bir bağın vücuda getirilmesine bağlıdır ki o da ancak din ve ahlâktan ibarettir” (A.e., s.133).

İslâm medeniyeti söyleminin bu işlevselliği içinde dikkat çeken özelliği, onun tarihsel sürekliliğe atfen kullanılmasına rağmen modern karakteridir. Özellikle modernitenin üç karakteristiği temelinde ele alınırsa İslâm medeniyeti söyleminin öznelci, rasyonalist ve seküler niteliği de ortaya koyulabilmektedir. İslâm medeniyeti söyleminde; geleneksel gerçeklik veya gerçek İslâm gibi tanımlamalara başvurulsa da İslâmcılığın gelişmişlik ve ilerlemeciliği içkin tarihsel anlayışı, bilimin rasyonalist olarak kavranışı ve modern dönemde bu kavramı kullanmaya başlamalarıyla tarihsel benliği siyasal kimlik üzerinden mutlaklaştırarak hakikat söylemini bu tarihsellik üzerine kurma eğilimlerindeki öznelci ve seküler tutum açıktır.

Tarihsel bir özne olarak ele alındığında –Said Halim Paşa’nın tasnifiyle Roma’nın karşısında yükselen Mekke ile imlenen (A.e., s.161) - İslâm medeniyetinin yüksek mevkiini yitirmesi ve bütüne yön verme gücünden mahrum kalması bir mesele olarak ele alınmaktadır. İlim ve marifet ile medeniyet ve fazilet açısından geri kalmışlık fikriyle örülü bu kavrayışta Seyyid Bey’in ifadesiyle asırlarca âlemi aydınlatan İslâm nuru ve ruhu yitirilmiş durumdadır. Bu durumun bir tasviriyse **medeniyet selinin** Doğu’dan Batı’ya akışıdır ki Doğu’dan kasıt İslâm medeniyetidir. Yazara göre İslâm iddia edildiği gibi terakkiye engel değildir, bilakis medenî terakkiye en çok hizmet etmiş olan odur. Bu kavrayışın esası için tarihe bakıldığında Avrupa’da gözlenen medeniyetin kaynağı olarak görülen İslâm medeniyeti mevcut medeniyetlerin üstünde konumlandırılır (A.e., s.301-302).

Yalnız İslâm âlemi için değil bütüncül olarak insanlığa dair olan tarihsel süreklilik kavrayışının ardında yatanın, tarihin ve insanlığın ilerlediğine ilişkin kesin bir inanç olduğu söylenebilir. Bu inanç, Mehmed Âkif’in ifadesiyle “insanlığın pek

uzaklardaki bir noktaya, bir gâyeye doğru” ilerlendiğinin ve bu ilerlemede durmanın kabul edilemeyeceğinin düşünülmesiyle teleolojik bir insanlık tiniyle ilgilidir:

“İnsanlık coşkun bir sel gibi terakki ummanına atılmak için alabildiğine akıyor. Bu selin önünde durulamaz. İşte biz de ya boğulacağız, ya o sel ile beraber gideceğiz. Görüyorsunuz ki bütün insan milletleri ileriye gidiyor” (A.e., s.491).

Âkif’in Hegelci diye tanımlanabilecek olan bu bakış açısında tüm milletler ilerlerken Müslümanların durmakta oldukları anlayışının göstergesi, tarihin akışı üzerindeki hâkimiyetin yitirilmişliği fikridir. Bu kavrayışın arkasında yatan esas unsurun, inşâ edilmiş siyasal bir kimlik olarak Müslüman için geçmişte bulunan ideal durumun, yani tarihsel akışla beraber bu dünya hâkimiyetine karşılık gelen üstünlük fikri olduğu ifade edilebilir. Bu fikrinse ancak seküler bir tutumla açıklanabileceği açıktır. Nihayetinde toplumsal bir durum, insanî irade ile dönüştürme ve inisiyatif kullanma eğiliminin kökeninde rasyonalizmin kozmosu düzenleme eğilimi mevcuttur ve düzenleme gayretinin kendisi seküler bir kavrama modelinden ileri gelmektedir. Modern öncesi dönem açısından her şeyi anlamlı olarak kuran Tanrı-merkezli varoluş kavrayışının sonucu olan kader inancı ve ona teslimiyet, kemalata daha yakın bulunmaktadır. Ancak ideolojiler ile onların sunduğu gerçekliği aşma düşüncesi olarak ütopyalar bir tasarım fikrini içkin olarak var olmaktadır. Âkif’in Müslüman âlemine yönelik kadercilik eleştirisi de bu çerçevede anlamlı bir bütünlüğün parçasını temsil eder (A.e., s.484).

Türklerin devrilmesiyle İslâm’ın da devrileceği fikrinde (A.e.,s.510) olan Âkif’in merkezî bir konum atfetmiş olduğu her şeye kadir öznenin mevcut durumu aşabileceği düşüncesinde olduğu da ifade edilebilecektir. Bu özneye yaslı tutumun getirecekleri ise karşı tarafta, yani Avrupa’dadır şimdilik:

“Avrupalılar yalnız bugünü, bugünkü hadisatı seyretmekle kalmazlar. Onlar yarını, gelecek seneyi, hatta gelecek asrı, hatta bir kaç asır sonrasını tahmin etmek, hesap etmek isterler. Heriflerin siyaseti müthiştir. İşte o müthiş siyaset sayesinde kendileri ne oldular, bizi ne hale getirdiler, görüyorsunuz” (A.e., s.510).

4.3.3.Failler Yönünden İslâm Medeniyeti Söylemi ile Ütopycacı Tasavvur ve Tahayyülün Mukayesesi

Ütopycacılık ile İslâm medeniyeti söylemi arasında yaptığımız mukayesede iki temel unsurdan hareket ettik ve her iki tasarım biçiminin de içerdikleri kaynak ve hedef düzlemindeki unsurlarının işlevsel yakınlıklarını değerlendirdik. Buna ilaveten, çalışmamız boyunca bilginin toplumsallığını merkeze aldığımız için onun tarihselliğine yaptığımız vurgu yanı sıra bilginin üreticisi ve taşıyıcısı olan öznenin toplumsal konumunun da dikkate alınması gerekli görünmektedir. Konumuz itibariyle bilginin üretici ve taşıyıcısı olan öznenin kasıt, toplumsal tasavvura sahip olan ya da ütopyik bilince sahip olup toplumsal duruma ilişkin bir tasarım ortaya koymuş bulunan faillerdir. Nihayetinde edebî ve felsefî içeriği yanı sıra toplumsal gerçeklikten hareketle üretilmişliği ve toplumsal ve siyasal alana yönelik bir amaçsallık ifade edişi itibariyle ütopya, bir eser ya da ürün olmak bakımından toplumsal bir nitelik taşır. Aynı biçimde belirli bir toplumsal gerçeklik algısına, belirli bir tarihsel, sosyolojik ve felsefî perspektife dayalı olması yanı sıra ortaya çıkış saikleri toplumsal ve siyasal alana yönelik bir amaçsallık içeren İslâm medeniyeti söylemi de kavramsal bir ürün olmak bakımından toplumsal bir nitelik taşımaktadır. Doğal olarak ütopycacı fail ile İslâm medeniyeti söylemine başvuran düşünür-fail, ortak bir çerçevede, yani hem ortaya koydukları ürünlerin niteliği olarak hem de kendileri fail olarak bir toplumsallık çerçevesinde var olmakta ve ikincisi itibariyle de bir konum işgâl etmiş bulunmakla o konumdan söylem üretmektedirler.

Bilginin tarihsel ve toplumsal anlamıyla meşgul olan Mannheim'ın toplumsal bilgi altında var olup sosyalleşen bireyin belirlenmişliğinden hareketle bilginin nesnel olarak değerlendirilmesinin yeni bir kriterini oluşturmak amacıyla olduğu söylenebilir. Onu bu düşünceye götüren süreçte önemli bir yeri olan, ideolojinin bireyi belirleme potansiyeli şöyle özetlenmiştir:

“Marx’a göre, yapı, üstyapıyı: ekonomi, politika ve ideolojiyi; üretim ve toplumsal varlığı; toplumsal varlıksa insan ‘bilinçliliği’ni belirler. İdeolojinin billurlaştığı en sondaki insan ve topluluk bilinci en nihayetine kadar, her an kendini belirleyen öncelleri tarafından belirlenir. Yani birey-insan, içinde yaşadığı toplumun bütün bileşenlerinin sonucudur. Marx, bilimsel kategorik ayrımlarında insan bilincinin sırasını Alman İdeolojisi'nde ‘Yaşantı

belirleyen bilinç değildir, ama bilinci belirleyen yaşamdır' ve Ekonomi Politğin Eleştirisi'ne Katkı'da 'İnsanların varlığını belirleyen şey bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır' diyerek özenle gösterir. Mannheim'e göre Marx'ın, bu analizinin sonucunda tüm bilginin sınıf çıkarlarının bir yansıması, dünya hakkındaki kısmî anlayışı olan 'ideoloji'nin ürünü olduğunu ileri sürer" (Okuyuz,2002:15).

Mannheim'in yaklaşımını, Marksist terminolojideki üstyapısal olarak değerlendirilen bütün öğelerin, bilen öznenin toplumsal konumundan hareketle tespit edilebileceği imkânı olarak değerlendirmek mümkündür: Üstyapısal unsurlar olarak anılan kültür, hukuk, ideoloji, felsefe ile toplumsal ve siyasal alana ilişkin bireysel düşünceler, özünde bireyin kendine mahsus fikirleri olmaktan ziyade içinde bulunduğu sınıfın ve sınıfsal ilişkilerin bir yansıması olarak mevcuttur. Bireysel düşünce ve onu üreten bilgi, yukarıda toplumsal gerçeklik konusunda ele alındığı üzere, esasen bireyin toplumsallaşma süreci içerisinde edinmiş bulunduğu bir dizi değerden türemektedir. Bu durum, bireyin tüm bilgisinin toplumsal, kültürel ve tarihsel olarak belirlenmişliği anlamına gelir. Birey ancak bir sınıf içerisinde ve sınıfsal ilişkilerle var olup toplumsallaşabildiği içindir ki onun belirlenmişliğinin çerçevesini de sınıfsallığı çizmektedir.

Mannheim'a göre, bireyin sınıfsal konumundan ileri gelen ve onun ideolojinin tesiriyle yapılan düşünselliğini ifade eden belirlenmişlik, ideolojiden arınmışlık hâlinde nesnel bir bilgi imkânı sağlar. Bu imkân ise bilgi sosyolojisinin yöntemlerini kullanması suretiyle **serbestçe süzülen entelijansiye**ye ait olup, söz konusu tabaka bu sayede sınıf çıkarlarından etkilenmemiş olmakla ideolojiden de arınmış olabilecektir (A.e., s.15).

Toplumsal konuma göre bilginin değişimi durumu bir öznelcilik olarak da yorumlanmıştır. Mannheim, fizik bilimler için değil de sosyal bilimler için ileri sürdüğü **relationism** (bağıntıcılık ya da ilişkilendirme)'i ¹¹ göreceliği aşabilmek için ileri sürer ki fikirlerin toplumsal konumlarının tespit edilmesi olan bağıntıcılık, bir fikri ortaya çıkaran toplumsal bütünlükteki yerin belirlenmesidir. Bu sayede bir fikrin

¹¹ Konuyla ilgili bkz: "Mannheim'in yazıları, daha sonra Mannheim'in paradoksu olarak bilinen bir konuyu ortaya çıkarmıştır: bütün hakikatler tarihî açıdan yanlı hakikatler olursa, 'gerçek' gerçeği hiçbir zaman bulamayacak mıyız? Mannheim diyor ki: ben fikirlerin tüm olarak görelî olduklarını söylemiyorum (relativism), fikirlerin ancak tarihî bir perspektiften "doğru" veya "yanlış" olarak değerlendirilebileceğini iddia ediyorum (relationism)" (Mardin,1995:62).

bütünle bağlantı noktası bulunmuş olacaktır (Mannheim,2002:300-301).¹²

“Mannheim’ın bu göreciliğe karşı açıkça savunduğu şey, kendisinin “bağıntıcılık” adını verdiği ve fikirlerin, kendilerini doğuran toplumsal sistem içerisindeki yerlerinin keşfedilmesi anlamına gelen bir görüştür. Düşüncenin toplumsal temellerine ilişkin bu tür bir araştırma, ona göre, nesnellik hedefine aykırı olmak zorunda değildir; çünkü fikirler içsel olarak toplumsal kökenleri tarafından şekillendiriliyor olsalar da, doğruluk değerleri söz konusu kökenlere indirgenemez. Her tikel bakış açısının kaçınılmaz tek-tarafıllığı, bu bakış açısını kendi rakipleri ile sentezleyerek giderilebilir ve böylece geçici, dinamik bir düşünce bütünlüğüne ulaşılabilir. Aynı zamanda, bir kendi kendini gözetleme işlemi sayesinde kendi perspektifimizin sınırlarını da dikkate alabilir ve bu yolla sınırlı bir nesnellığe erişebiliriz” (Eagleton,1996:157).

Onun tarihselciliğinin de bu noktada bir mahiyet kazandığı söylenebilir, zira toplumsal bilginin belirlenebilmesi için tarihsel sürece bakılmalı, böylece mevcut konumu ve tarihteki kökleri belirlenmelidir. Özetle, bilginin nesnelliğinin şartı, tarihsel ve toplumsal bütünlükle ilişki/bağlantı noktalarının tespit edilmesinden ibarettir. Onun yanlış bilinç olarak ideolojiyi eleştirisi de bu çerçevede, bireyin belirli bir konuma ait olarak, ideolojinin içinden bilgi üretmesi yönünden anlamlıdır.

Eagleton, Mannheim’ın söz ettiği bilgi sosyolojisinin işlevini, Marksizmde yanlış bilinç diye nitelenen ideoloji anlayışını etkisizleştirip onun yerine daha az savaşçı ve ihtilafı bir dünya görüşü anlayışı yerleştirmek olduğunu yazar. Eagleton bu post-Marksist ideoloji anlayışını ideolojiyi eskisi gibi “toplumsal olarak belirlenmiş düşünce” düzeyine geri dönüş olarak yorumlar. Buna göre Mannheim, hakikati bir tarihselci olarak tarihsel gelişmenin belirli bir noktasında gerçekliğe uygun olan fikirler şeklinde anlarken ideoloji ile ütopyayı da gerçekliğe uygunsuz fikirler olarak ele almaktadır. Eagleton’a göre işe yaramaz bir hâl almış olsa da sonuç olarak Mannheim için ideoloji, inancın toplumsal belirlenimiyle eşitlenmiş ya da aldatma fiillerine dönüştürülmüştür (Eagleton,1996:158).

Bu eleştirel değerlendirmenin özünden hareketle, belirli bir dönemde dile getirilenler ve onları dile getirenlerin çağcıl değerlerinin tespit edilebilmesinin önemi

¹² Ayrıca bkz. Berger ve Luckmann,2008:16.

ifade edilmiştir. Ki Foucault'ya göre de bir ifadeyi dile getiren, o ifadenin öznesi olmak zorunda değildir, özne daha ziyade o yere uygun olabilecek herhangi birisi tarafından doldurulabilecek **boş bir yer**dir. Ki boş yer burada açıklamasını yaptığımız toplumsal konumu işâret etmektedir. Bu sebeple bir ifadenin betimlenebilmesinin koşulu olduğu kadar belirli kavramları üretmek ya da onlara müracaat etmek de müellifin o ifade aracılığıyla söylediği ya da söylemek istediği şeyler arasındaki ilişkiyi çözümlemek değildir, fakat ifadenin öznesi olabilmek için bireyin işgal edebildiği ve ifade etmesi gerekenin ne olduğunu belirlemekten ibarettir (Foucault,1999:124).

Şu hâlde müracaat edilecek bir konum mukayesesi vasıtasıyla “Ütopya” yazarı Thomas More ile İslâm medeniyetini betimleyen XIX. yüzyıl İslâmcı münevverlerinin içinden çıktıkları toplumsal ortam ve konumlarına ilişkin bir değerlendirme çalışmamız açısından faydalı olacaktır.

Jameson, ütopyaların sınıf temelli olduklarına ilişkin değerlendirmesini yaparken Thomas More’un toplumsal konumuna ilişkin şu bilgileri verir:

“More yalnızca bir avukat ve Londralı olarak statüsünün ve VIII. Henry'nin sarayına yakın bir hümanist olmasının izlerini taşımaz; aynı zamanda ortaçağ idaresi ile yükselmekte olan mutlak monarşi arasındaki geçiş döneminin çiftnamlılıklarının da izlerini taşır. More'un mahut Ütopyası'nı tahayyül edebilme ya da bunun fantazisini kurabilme olanağı, bu görünüşteki sınırlamalar ya da tanımlamalarla mutlak anlamda belirlenir” (Jameson,2009:235).

Jameson, ütopyaların tahayyül çerçevesini belirlemesi açısından ütopyacılara konumuna ilişkin olarak; Campanella'nın kilise kültürünün izlerini taşımasını, Fourier'nin küçük burjuva fantazisinden ve tüccar oluşunu, Bellamy'nin buluşlar çağının tipik küçük şehirli orta sınıf Amerikalılığını da zikreder (A.e., s.235).

Söz konusu yazarların ve özellikle siyasal iktidarla yaşadığı çatışmanın bilindiği Thomas More’un genel bir çerçeve içerisinde değerlendirildiğinde eserlerinin altyapısında gözlenen toplumsal bilgiyle belirlenmişliklerinden söz etmek mümkündür. XVI. yüzyılda Rönesans, Hümanizm ve Reformasyon; More’un kişiliğini de biçimlendirmiştir ve bu unsurlar yanı sıra – dinî sebeplerden ziyade savaş karşıtlığı ve Kilise’nin birleştiriciliği gibi siyasî sebeplerden ötürü Reformasyon’a karşı çıkmış

olsa da- More'un da dünyaya bakışı arasında ayrılmaz bir ilişki mevcuttur. (Urgan,1984:9).

İyi bir eğitim almış olan More, yetişmesinde katkısı olan Kardinal Morton'un bir süre yanında kalmış ve 1501-1505 yılları arasında rahip olmayı düşünmüştür. Dört yıl boyunca bir manastırda keşiş hayatı yaşamıştır. Yakın arkadaşı Erasmus'un beyanına göre rahip olmak isteyen More, ailevî nedenlerle babası gibi avukatlık yapmışsa da ömrü boyunca dine olan tutkusu nedeniyle sıkı bir perhiz uygulayarak yaşamıştır (Urgan,1984:19). Ölümünden sonra Kilise tarafından aziz ilan edilen More'un din olgusunu felsefî ve yaşamsal düzlemde daima hayatının merkezinde tutmuş dindar bir kişilik olarak görülebileceği açıktır.

Bürokratik konum itibarıyla More, daha sonra onu idam ettirecek olan Kral VIII. Henry'nin gözünde değer kazanmış ve birçok mevkie atanmıştır: 1521'de Şövalye (Knight) ilan edilip Sir unvanı alır, 1523'te Avam Kamarası'nda Meclis Başkanı (Speaker) olur, 1529'da Lancaster bölgesi Chancellor'una, aynı yıl, başbakanlıkla eşit olan ve dönemin en yüksek devlet görevi olan Lord High Chancellor'luğa atanır ve sarayın başdanışmanı olur (A.e., s.29).

Ayrıca belirtilebilir ki söz konusu ütopyacıların mevcut iktidar ideolojisine muhalif oluşları ortak yönleridir. More'u ele alırsak, "Ütopya"yı kaleme aldığı dönemde kralla yaşadığı çatışma (Hristiyan birliğini bozacağı düşüncesiyle Kral'ı İngiliz Kilisesi'nin başı yapan yasaya yemin etmeyi reddetmesi¹³) yanı sıra, tasarladığı "Ütopya"nın doğrudan dönemin Londra'sını ve İngiliz toplumsal durumunu eleştiri olarak okunabilecek birçok yönünün bulunduğu yukarı da değinilmişti. Ancak burada dikkatimizi çeken yön, More'un toplumsal konumudur ve bu konum, İngiliz siyasetinin yöneldiği istikamet gereği, ideolojik etkisini kaybetmeye başlamış bir toplumsal konumdur.

Ütopyacı düşüncenin amaçsallığı yönünden mevcut iktidar ideolojisini aşma gibi bir yönelim içinde olduğu değerlendirmemiz More'un ütopyacılığa başvurma fikriyle örtüşmektedir. Bu fikrin, İslâm medeniyeti söylemi aracılığıyla siyaset üreten İslâmcı düşünürler açısından anlamı nedir?

Toplumsal değişimde etkin olmak, yeni bir kültürün yaygınlaşmasına aracılık

¹³ Konuya ilişkin birçok ayrıntının yer aldığı bir çalışma için bkz. Urgan,1984:33-43; "Thomas More'un Davası ve Ölümü".

etmek, toplumun politik ve toplumsal tercihlerini etkilemek, bir kamuoyu oluşması için fikirleri, inançları ya da bilgiyi yaygınlaştırmak gibi konularda etkin olan aydınların, bir çağın zihinsel yapısının ürünü olmaları da söz konusudur (Ülgener, 2006:89-92). XIX. yüzyıldaki İslâmcı düşünürlerin bu yönden belirlenimlerinde en etkili durumun Tanzimat Dönemi ve sonrasındaki gelişmeler bağlamında Batılılaşma ile ilgisi söz konusudur.

Konuya eğilebilmek amacıyla İslâmcı düşüncenin ortaya çıkışına dair bazı değiniler gerekmektedir: İslâmcı düşüncenin ortaya çıkışıyla ilgili değerlendirmesinde Ali Bulaç, Osmanlı yönetici tabakasındaki ilmiye sınıfının devletten tasfiye edilişi meselesine bir önem atfeder. Bu tasfiye süreci, siyasal iktidardan uzaklaştırılma olması itibarıyla mevcut Tanzimat ideolojisine karşı İslâmcı siyasetin yönelişinde bir etki var etmektedir. Bize göre, devletten tasfiye edilmek istenen İslâmcıların mevcut ideoloji karşısında muhalif tutumları ile düşüncelerindeki ütopyacı unsurlar arasında bir ilişki mevcuttur. Örneğin söz konusu süreci değerlendiren Said Halim Paşa, memleketin yükselip ilerlemesi için Batı medeniyetinden faydalanmak ihtiyacının yeni bir mütefekkir sınıfını ortaya çıkardığını ve bu sınıfın memleket idaresinde büyük bir tesire sahip olduğunu ifade ederek, denetleyicisi ve rakibi olmayan bu sınıfın Batı medeniyeti karşısında şahsiyetini yitirmiş ve Batı hayranlığına müptela olmuşluğunu eleştirdikten sonra şöyle yazar:

“Osmanlı cemiyeti asırlarca önce teşekkül şöhretli bir medeniyet meydana getirmiş ve tarihinde mühim bir vazife ifa etmiştir. Böyle olduğu halde batıcılar, kendi manevi ve ahlaki hayatlarını, sosyal ve siyasi kanun, prensip olgunluklarını, yani milletin dehasını gösteren, milli, fıkri ve ahlaki varlığını meydana getiren şeyleri küçümseyip tahkir ediyorlar. Bunları öğrenip tetkik etmekten fayda ummuyorlar. İşte onları, cehaletlerin en uğursuzu olan ‘kendini bilmemek’ haline düşüren de budur. Bundan dolayı, batı hayranları, bizi daha yakında teşekkül ederek milli varlığını elde etmeye çalışan, yeni doğmuş bir cemiyet farzedecek derecelere geliyor, geçmiş ve ecdadımızın büyüklüğünden şüphe ediyor, bizi hakir görüyorlar. Bu acaip düşünce tarzı ile gelişen dimağları ve edindikleri bilgiler onları sonunda şuna sevk ediyor: Ruhlarının vatan değiştirmesi ve fıkren göç!” (Said Halim,1970:97-102).

Said Halim Paşa’nın söz konusu yeni aydın sınıfına eleştirisinin temelindeki **kendini bilmemek** durumu, medeniyet telakkisinde ortaya çıkan bir kırılma üzerinedir

denilebilir. Milliyet ve medeniyetin aynı şey olduğunu yazan Paşa'nın milliyet sözcüğüyle başvurduğu dinî tasavvurun inkâr edilerek Batılılaşma siyasetini eleştirdiği görülür (A.e., s.108). Batılılaşma nedeniyle daha yüksek ve şöhretli bir medeniyete sırt dönülmektedir ona göre.

Tanzimat Fermanı'yla Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma siyasetine giriştiğini ve Osmanlı politik toplumunu teşkil eden ulema sınıfıyla geleneksel orduyu tarihe havale etmek istediğini yazan Bulaç, bu durumun bilhassa II. Mahmut dönemiyle başlayan süreçte devlet yönetimindeki üç sınıf olan seyfiye (askerler), kalemiye (bürokratlar) ve ilmiye (ulema) arasındaki mutabakatın bozulmasının bir sonucu olduğunu ve ulemanın Batılılaşmaya karşı tepki geliştirdiğini belirtir. Asker ve bürokrat sınıfına ilişkin modern gelişmeleri takip ve tatbik etmek mümkünken ilmiye sınıfının devletin sorunları için sürekli geleneğe yönelme tavsiyesi verip yeni bir şey söylememesinin ulemanın bir çözüm üretemeyecek olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Bulaç, halk desteği yanı sıra Yeniçerilerin de desteğine sahip olan ulema sınıfının, II. Mahmut döneminde Yeniçerle birlikte ve XIX. yüzyıl boyunca tasfiye edildiğini ve böylece savunmasız bırakıldığını, Tanzimat ve Islahat fermanlarının da bu ortamda yapılabildiğini yazar. Tasfiye edilen ulemanın yerine laik-aydın zümresi ikame edilmiş ve böylece ulema devlet iktidarının dışında kalmıştır (Bulaç, 2005:54-55).

İslâmcı düşüncenin kaynaklarından olan ulema sınıfına mensup düşünürlerin devleti kurtarma siyaseti açısından mevcut ideolojiye karşı muhalif tutumlarının bilhassa İslâmî söylem üzerinden şekillenmesi ve çözüm yolu olarak her alana ilişkin bir öze dönüş ya da İslâmîleştirme teklifi sunmaları, biçimsel olarak İslâmcı ideolojinin amaçsallığı yönünden ütopya yazarlarınıninkiyle örtüşmektedir. Tanzimat sonrası dönemde Osmanlı Devleti'nin mevcut Batılılaşma siyasetine karşı kendi medeniyet değerlerimize dönüşü teklif etmesiyle gelenekçi ve muhafazakâr olan İslâmcılık, bu teklifin genel çerçevesini İslâm medeniyeti ile ifade etmekte ve onu tarihsel bir tecrübe olarak mevcut olana alternatif biçiminde sunmaktadır. Bununla birlikte İslâmcılar, bir anlamda geleneğe dönüşle sınırlandırılmamak gayretiyle modern bilim ve felsefeyi yakından takip ederek teklif ettikleri İslâm medeniyetini de bu unsurlarla güncelleyip beslemektedirler.

İslâm medeniyeti üzerine yazdıklarına başvurduğumuz İslâmcı düşünürlerin dünya görüşlerinin biçimlenmesinde en temel ortak özellik eğitimle ilişkidir

denilebilir. XIX. yüzyılda modernleşme eğilimi içerisindeki Osmanlı Devleti'nde eğitim sisteminde gerçekleştirilen yenilemeler, fertlerin modern bakış açılarını biçimlendirecek etkiler var etmiştir. İlkokullardan itibaren eğitimdeki esas amacın İslâmî öğretim odağından pratik dünyevî bilgilere doğru kayması söz konusudur. (Somel, 2015:74). Eğitim sistemindeki bu yenilik söz konusu dönemde yetişen İslâmcıların siyaset felsefelerinin gelenekselden modern olana kaymasında etkilidir. Bu etki, modern bilgi tarzının içselleştirilmesi ve akılcılığı ön plana çıkarmış görünmektedir.

Türköne, ideoloji olgusunun modern çerçevesinden söz ederek Avrupa'da yaşanan gelişmeler olmaksızın ideoloji adı verilen fikir yapısının ve daha özelden İslâm anlayışının ideolojikleşmesinin nasıl mümkün olduğunun cevabını arar. Başvurduğu akültürasyon (kültürel edinme) kavramı ile bir açıklama da sunar: Akültürasyon, farklı kültürel yapılara sahip grupların sürekli ilişki neticesinde orijinal kültürel kalıplarındaki değişmeyi işâret etmektedir ve ideoloji de bu tarz bir kültür teması neticesi sonucunda İslâm toplumları için dışarıdan alınmış olmaktadır (Türköne, 2003:23).

İslâmcılık ideolojisi açısından bir ilk hareketlenmeyi açıklamayı hedefleyen bu yaklaşım, genel bir çerçeve içerisinde değerlendirildiğinde İslâmcı aydınların zihin yapıları açısından da bir fikir verici mahiyette okunabilecektir: İslâmcılar, geri kalma düşüncesi altında devleti kurtarma fikri içinde bir grup olmakla birlikte modern bilgiyle temas eden seçkin bir zümredir de. Eğitim, devlet görevi ve görgü yönünden olan bu seçkinlik; gazetecilik, dergi çıkarma, kitap yayımlama gibi göreceli olarak dönem açısından herkese açık olmayan meşgalelerle meşguliyeti imlemektedir. Ki bu yönleri itibarıyla genel bir değerlendirmede mevcut ideolojik gerçekliği kavrama ve aşma yönünde bir bilinç ya da irade düzeyine sahip oldukları fikrini dile getirmek mümkündür.

Söz konusu yazarların diğer bazı ortak vasıfları şunlardır: Çeşitli dönemlerde devletin yüksek makamlarında görevlendirilmek, Avrupa'yı tanımak. Bu isimlerin birçoğu aynı zamanda II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) istibdat karşıtlığı nedeniyle ülke içinde muhalif pozisyona düşmeleri yanı sıra Tanzimat Fermanı'na itiraz temelinde yükselen Batılılaşma ve Avrupa karşıtlığı itibarıyla de muhalif durumda konumlanmıştır. Bu konumlanma mevcut gerçeklikten ve mevcut siyasal

düzenden memnuniyetsizlik, Avrupa'nın siyasal üstünlüğüne karşı öfke ve hınç ile onları kendi toplumsal dünyalarında halkın yaşadığı inançlara karşı bir tutuma sevk etmiş gözükmektedir. Farklı katmanlarda biçimlenen bu eleştirel ve muhalif tutumun İslâmcı aydınları, bir umut olarak İslâm medeniyeti adı altında bir tür ütopyacılığa sevk etmiş olması da olağan görünmektedir.



SONUÇ

BUGÜNE UZANAN ÜTOPİK MEDENİYET SÖYLEMİNİN KRİTİĞİ

Osmanlı Devleti'nin siyasî durumuna ilişkin olarak ortaya çıkan geri kalmışlık fikri bir Batılılaşma siyasetini de meydana getirmiştir. Batılılaşma siyaseti öz olarak, devletin ve toplumsal kurumların modern Avrupa'daki örnekler üzerinden yeniden yapılandırılması amacına matuf olarak benimsendi.

Tanzimat Fermanı'nın tümüyle Batılılaşma siyasetini ortaya koymasından sonra bu siyasete karşı beliren tepkiyle ilişkili olarak ortaya çıkan İslâmcı söylem, Osmanlı Devleti ve toplumu için kurtuluşun yeniden İslâmî esaslara dönüş sayesinde olacağı fikrini esas alan geniş bir siyasal fikir kümesini içerir. İslâmcı düşünceye göre Osmanlı Devleti, zaman içinde İslâmî esaslardan uzaklaşarak bir yozlaşma yaşadığı için Avrupa devletleri karşısında zayıflamış ve gücünü yitirmiştir. İslâmcı söylemin bu genel bakış açısı, devletin ve toplumun tekrar kaynaklara ve İslâmî öze dönüş ile kurtarılabileceği reçetesini üretmiştir. Bu reçete içerisinde kullanılan ve öze dönüşün hedefi olarak tarihsel bir süreklilik içinde algılanan İslâm medeniyeti ya da genel olarak medeniyet kavramı, İslâmcı ideolojinin toplumu yönlendirmek istediği bir üstün toplumsal ve siyasal durumu imlemektedir. Bu üstünlük, bilhassa Avrupa devletlerine karşı olmak üzere, Müslümanların hâkimiyetiyle sonuçlanan bir bilimsel, kültürel ve siyasî bir üstünlük olarak tespit edilmiştir. Tarihe bakışta da İslâm medeniyetine ait olarak tespit edilen üstünlük unsurları, modern Avrupa devletlerine karşı olması yanı sıra Osmanlı toplumunun siyasal yönelişlerine karşı da bir değer olarak ileri sürülmüştür.

İslâmcı aydınların metinlerinde Müslüman kültürel havzasını kasıtlı **medeniyet** ya da doğrudan **İslâm medeniyeti** olarak yer bulan ve İslâm şariatının ortaya çıktığı tarihten itibaren Müslümanları kuşattığı ileri sürülen bütüncül uygarlık/medeniyet söylemi görece yeni ve modern bir söylemdir. Medeniyet kavramı, XVIII. yüzyılda başta Fransızcada olmak üzere ortaya çıkan civilisation sözcüğünün Türkçeleştirilmesiyle üretilmiştir. Avrupalı düşünürlerin bu dönemde ilerlemeci tarih anlayışlarının bir uzanımı olarak Avrupa toplumlarına atfen kullandıkları Latince civil nitelemesinin yeniden üretimiyle elde edilmiştir. Uygarlık söylemi, özü itibarıyla

dışladığı sanayileşememiş ülkelerin halklarını ilkel ya da ilkelden uygarlığa giden bir derecede tanımlamışlardır. Buna bağlı olarak diğer kıtaların sömürülmesi ve bir üretim biçimi ve ideoloji olarak kapitalizmin aktarılması için bir meşrulaştırma aygıtı olan **uygarlaştırma misyonunun** çarpıtılmasıyla üretilen İslâm medeniyeti söylemi de ilerleme, gelişmişlik, toplumsal refah, demokratik siyaset, eşitlikçilik, hürriyet gibi modern siyasal söylemlerin Müslüman kültürel havzası içinde tarihselleştirilmesiyle inşâ edilmiştir. Buna göre, XIX. yüzyıl itibariyle Müslümanlar geri kalmışlarsa da tarihte var olan İslâm medeniyetine bakıldığında ilerlemiş, güçlü, zengin ve eşitlikçi bir toplumsallıkla karşılaşmaktadır.

İslâm medeniyeti kavramına ilişkin olarak İslâmcıların siyasal ideolojilerine bakıldığında bu kavramın ikili bir anlamı olduğu dikkat çeker: İlk olarak İslâm medeniyeti, mevcut uluslararası siyasete atfen Avrupalı devletlerin ilerleme ve gelişmişlik söylemlerine tarihten bir cevap vermeyi amaçlar. İkinci olarak İslâmcıların Osmanlı Devleti'ni taşımak istedikleri şerî yasayla yönetilen İslâm Devleti modelinin amaçladığı toplumsallığa atfen tarihten bir örnek olarak kurulmaktadır.

İslâmcıların fikirleri üzerinde yapılan birçok değerlendirmenin de gösterdiği üzere İslâmcı düşünce her ne kadar öze dönüş gibi bir söylem üzerinden hareket etse de esasen modern olduğu kadar modernleştirici ve seküler bir düşünce olarak ortaya çıkmaktadır. İslâmcılığın en büyük önem atfettiği konular olarak ilerleme, gelişme, bilimsel bilgi, modern siyasal kurumların ihdası, demokratik yapılanma gibi bütünüyle modern olan kavramlar, İslâmcı eğilimin toplumu modernleştirmeye yönelik olduğu fikrini vermektedir. Bunun muhtemel sebebiyse XIX. yüzyılda yaşamış ve yazmaya başlamış olan bu kişilerin çoğunun Osmanlı Devleti'ndeki Batılılaşma ideolojisinin ürünü olan modern eğitim kurumlarında eğitim almış olmaları, kısmen Avrupa'da yaşamaları ve özellikle Avrupa devletlerinin siyasî üstünlüklerinden etkilenmiş olmalarıdır denilebilir.

Bu durum nedeniyle İslâmcı düşünürlerin bilgiye ilişkin tasavvurları büyük ölçüde modern epistemolojik değerlerle örülmüştür. Geleneksel epistemolojiden farklı olarak modern epistemolojide bilgi ve insan aklı arasında kurulan kesin ilişki, rasyonalist bir bilimsellik fikriyle ortaya çıkmış ve yöntem olarak ileride pozitivizme yönelmiştir. Rasyonalist tutumun fikirler dünyasındaki birçok karşılığı yanı sıra siyasal fikriyattaki

karşılığı da toplumsal ve siyasal alanın akıl aracılığıyla yeniden düzenlenmesini önceler. Bu düzenleme, düzenlenecek alanın tarihsel ve coğrafi olarak soyutlanması vasıtasıyla bir öznelleşme fikrini ortaya çıkardığı gibi dinî kaynakların yorumlanmasında başvurulacak akılcılığın da bir sonucu olarak seküler değerleri de ön plana çıkarmaktadır. İslâmcı düşünürlerin aldıkları modern eğitime bağlı olarak siyaset alanında içselleştirdikleri akılcı ve modern değerleri hasebiyle, kaynaklara dönüş fikri ile şeriatın yasa hâline getirilmesi gibi içeriklere sahip olsa da söz konusu kaynakları ve şeriatı modern zihinle yorumlayarak uygulamaya eğilimlidirler. Bunun için İslâm'ın ortaya çıktığı ilk dönemdeki söylemi yaşadıkları döneme olduğu gibi taşımak istemekte ve aradan geçen bin yılı aşkın sürede pratik yaşamsallıkla biçimlenmiş İslâmî unsurları hurafe olarak niteleyip reddetmektedirler. Bu reddediş, görünüşte Anadolu'daki heterodoks unsurlara ilişkin olsa da bütüncül olarak halkın yaşadığı İslâm'a yabancılaşma olmak yanı sıra bütün tarihsel yorumun reddiyle kökene dönüş olarak radikal ve selefi söylem biçimini almaktadır.

İslâmcıların yabancılaşmış oldukları Müslüman halklar ve geleneksel İslâm siyaset felsefesi karşısında başvurdukları rasyonalizm, ideolojik amaçsallıklarını ifade eden İslâm medeniyeti kavramını da belirlemiştir. Bu kavramın işaret ettiği toplumsal düzlem, özü itibarıyla modern bakışla tarihsel durumun akıl aracılığıyla yeniden inşâ edilmesidir. Bu durumun, toplumsal ve siyasal alanın akıl aracılığıyla tasarlanabileceği düşüncesinin hâkim olduğu Aydınlanma geleneği yanı sıra ütopyacılıkla da ilgisi açıktır.

Ütopyacılık, akla dayanarak hayalî bir toplum kurgulama uğraşı olarak modern dönemde başlamıştır. Hatta insanî aklın dünyayı anlamada merkezîleştirildiği ve mutlaklaştırıldığı bir çağ olarak Rönesans'ın, ütopyacılığın doğduğu dönem olduğuna ilişkin bir fikir birliği mevcuttur. Ütopyacılık, Rönesans düşünürlerinden Thomas More'un "Ütopya" adlı eserinden ismini almıştır. More'un eserinden gelen bu isimde "olmayan yer" (**outopos**) ve "iyi yer" (**eutopos**) (Pala,2014:24) bir çiftanlamlılık içinde gizlenmiştir. Dindar birisi de olan Thomas More'un çalışması, modern dünyanın şafağında geleneksel toplumsallığın dini referans alan yapısının yerine insan aklını esas alan yapısının hâkimiyetinin habercisi gibi okunabilir. Bu sebeple ütopyacılık geleneğinde de devam edeceği üzere bir yeryüzü cenneti ya da seküler cennet tasavvurundan söz etmek mümkündür.

Ütopyacılık, More'un eserinden itibaren edebî bir tür olarak toplumsal bir eleştiri yöntemi de olmuştur. "Ütopya" ile ortaya çıkan eleştiri, Rönesans döneminde hem kıta Avrupa'sında hem de İngiltere'de gözlenen toplumsal sefaletten yola çıkarak daha müreffeh bir toplum modelinin imkânını araştırır. Buna bağlı olarak ütopyacılık, her şeyden çok bir kurgu olarak toplumsal yaşama ilişkin özlem, arzu ve umutların ifade edilmesine imkân tanır.

Ütopyacılığın bu nitelikleri yönünden bakıldığında, İslâm medeniyeti söyleminin, başvurduğu gerçekliği oluşturan modern epistemolojiden hareket edişi ve içerdiği gerçekliğe uyumsuz ögeler itibariyle ütopyacı bir niteliği vardır. İslâm medeniyeti söylemi bu kapsamda çalışmada ayrıntılı olarak ütopyacı tasavvur ve tahayyülle mukayese edilmiş ve aralarındaki ilişki gösterilmiştir. Bu ilişkide esas olan, İslâm medeniyeti söyleminin içerdiği ütopyacı unsurlardır. İslâmî anlayışta reformculukla nitelenebilecek XIX. yüzyıl İslâmcılığının Avrupa'ya karşıt bir söylemle inşâ ettiği ütöpik medeniyet tasavvuru, modern karakteri itibariyle geleneksel İslâm felsefesiyle de birçok uyumsuzluk içermektedir. Bu uyumsuzluklar her şeyden önce İslâmcıların dinî alana yabancılaşmış oldukları fikrini vermekle birlikte, bunun neticesi olarak toplumsal ve siyasal alana da yabancılaşmalarına yol açmış ve medeniyet kavramı da bu yabancılaşmanın bir sonucu olarak inşâ edilmiştir.

İslâm medeniyeti söylemi, XIX. yüzyıl İslâmcı aydınlarının ideolojik tasavvurlarının bir ürünü olarak neşet etmiştir. Bu değerlendirme çerçevesinde dile getirilirse, İslâm medeniyeti kavramının ütöpik olarak kavranmasında esas nokta, medeniyet ve ütopya kavramlarının ortaya koydukları içerikler değil, ancak her ikisinin de temsil ettikleri şeylerdir. Özetle söylenirse Osmanlı Devleti'ni dinî ve toplumsal reformizm aracılığıyla kurtarma refleksiyle hareket eden İslâmcıların anlayışında İslâm medeniyeti, tarihsel sürekliliğin bir tutkalı olan İslâm'ın Avrupa devletlerine karşı bir üstünlük iddiasını içeren ütopyacı bir temsil olarak anlam bulmaktadır. Genellemeci, idealist, hayalî ve yapmacık unsurlarla bezenen bu üstünlüğün içeriğini de İslâmcılık ideolojisinin ortaya çıkışı ve failer üzerinde belirleyici olan tarihsel ve toplumsal koşullar oluşturmaktadır. İslâm medeniyeti tasavvurunun arka planı ve içeriğini oluşturan toplumsal ve siyasal tutumların temelinde, yani kaynağında, **geri kalmışlık** kabulünün etkisi altında biçimlenmiş olan modern gerçeklik algısı yer almaktadır ve İslâmcı ideolojinin diğer öğeleriyle birlikte

İslâm medeniyeti kavramı da bu algı etrafında biçimlenmiş Avrupa karşıtı tutumun belirleyiciliği altında şekillenmektedir.

Avrupa'da yayılmasının ardından diğer toplumlarda da görülen milliyetçilik ideolojisi, XIX. yüzyılda İslâm toplumlarında ve Osmanlı'da kök salacak bir mecra bulamamıştır (Türköne,2003:23). Ancak daha sonra özellikle I. Dünya Savaşı'nın etkisiyle Cumhuriyet dönemi İslâmcılığında daha da koyulaşan Avrupa karşıtı söylemin **ben idraki** gibi bütünüyle Descartes'tan mülhem fikrî altyapısı milliyetçilikle iç içe geçerek siyasal bir düşünce bloğu da oluşturmuştur. Yaklaşık bir medeniyet tasavvuruna sahip olan İslâmcı, muhafazakâr ve milliyetçi kesim, sözü edilen medeniyet çerçevesini **mukaddesatçılık** adı altında sağ siyasal söylemde kodlamıştır. Bu yönelimin birleştirici motivasyonun XVII. yüzyıldan beri süregelen savunmacı ve refleksif tutum olduğu değerlendirilebilir. Tanzimat Fermanı sonrasında ortaya çıkan askerî ve siyasal durum karşısında İslâmcılığın takındığı kuvvet ve iktidar odaklı medeniyet algılaması, Cumhuriyet tarihi boyunca söz konusu kesimlerin söylemlerinde merkezî bir yer teşkil ederken özü itibarıyla bir tepki olması bakımından Avrupa-merkezli oluşu da fazla değerlendirilmemiştir.

Belirtilmelidir ki Avrupa'daki hâkim bakış açısını içeren ve sömürüyü de meşrulaştırma aygıtı olarak kullanan civilisation/uygarlık söylemi ile Osmanlı'daki İslâmcı bakış açısından türeyen medeniyet söylemi, ideolojik bir nitelik taşımaları yönünden aynı noktada değerlendirilmek durumundadırlar. Bir költürçölük olarak Avrupa-merkezçiliğin, birbirlerine indirgenmesi olanaksız farklı toplulukların tarihsel akışlarına ait költürel değışmezlerden hareket etmesine (Amin,2007:14) benzer bir motivasyona sahiptir İslâmcı medeniyet söylemi de. Her ikisi de epistemolojik açıdan insanı merkeze alan bir akılcılıkla ve zamansal kavrayış olarak ilerlemeci olmalarına bağılı güç ve gelişme fikirleriyle kaimdirler.

Bununla birlikte muhalefette yer alan ütopyacı söylemin, hâkim durumdaki ideolojik söyleme karşı eleştirel tutumu ve onun ortaya koyduğu gerçekliği aşma eğilimi biçimindeki tasnif üzerinden şu da söylenebilir: İslâm medeniyeti söylemi, Osmanlı İslâmcılığının Avrupa devletlerinin çeşitli vasıtalarla ürettiği civilisation/uygarlık söyleminin ideolojik hâkimiyeti karşına, onu aşma eğilimi içinde, yani ütopyacı bir mahiyette çıkmıştır. Bütünlükçü anlamda ideolojik olan, mevcut duruma ilişkin bir kategorik tasarıdır, egemen konumda olanın baskı aracıdır. Ki sözü

edilen uygarlık ideolojisi, çalışmada dile getirildiği üzere Avrupa-dışı toplumlarla kurulan sömürü ilişkisinde bir meşrulaştırma aygıtı olarak kullanılmıştır. Böylece ideoloji ile ütopya arasındaki çatışma veya uyumsuzluk da, Avrupa hâkimiyetinin ifadesi olan uygarlık söylemi ile madun durumdaki Osmanlı toplumunun İslâm medeniyeti söylemi üzerinden bina edilmiştir. Meşrulaştırma işleminin dile ilişkin bir tanımlama aracılığıyla gerçekleştirilmesi, onun epistemolojik farklılaşmada yeni bilgi tarzının baskın hâle gelmesinin bir karşılığıdır. Ki bu durumun içerdiği çatışmanın şiddetine bağlı olarak, bilhassa I. Dünya Savaşı (1914-1918) ve Millî Mücadele dönemi (1919-1923) boyunca hâkim ideoloji (Avrupa/Batı uygarlığı) tek dışı kalmış, ölmek üzere bir canavar olarak temsil edilmiştir.

Mannheim'ın ideoloji kavramı üzerinden ele aldığı ütopya kavramı da onun gibi bütüncüdür. İdeoloji gibi ütopya da belli bir kişi ve grubun değil, belirli bir çağın içinden çıkan bir anlayıştır. Bu kapsam içerisinde değerlendirilirse ütopycılık, bir çağın ürünü olmak anlamında, belirli bir gerçeklik kavrayışından hareket etmek gereği sebebiyle baskın olan epistemolojik tutumdan beslenmektedir. Bu durum, XIX. yüzyıl Osmanlı İslâmcı münevverinin medeniyet tasavvurunun, modern Avrupa karşısındaki maddî gerilik ile ilişki bir biçimde dünyevîleşme söylemi içermesinin de sebebini göstermektedir. Osmanlı'daki İslâmcıların bilgileriyle ilişkili olarak oluşan seküler kavrama ve algıları ile modernleşmeci ve reformcu tutumları, yöneldikleri siyasal amaçları gereği aynı değerlerle biçimlenmekte ve tarihe bakışlarında bir anakronizm var etmektedir. Böylece İslâm medeniyeti söylemiyle dile getirmiş oldukları da modern Avrupa'daki toplumsal duruma dair kriterlerle biçimlenmiştir. Bu kriterlerin modern karakteriyle inşâ edilmiş tarih dışı unsurların İslâm medeniyeti kavramı altında yeniden organize edilmesi söz konusudur. Şu hâlde söylemin inşâ ve temellendirilişinde, gerçekliği algılama biçimi yönünden self-oryantalist bir nitelik yanı sıra, söylemin amaçsallığının içerdiği tepkideki oksidentalit nitelikten de söz edilebilir. Söz konusu iki zıt vasfı bütünleyen İslâm medeniyeti söyleminin, Shayegan'ın üzerinde durduğu **ontolojik karmaşayı** üreten bir yamalama zihniyeti olduğu da görülebilmektedir.

Sonuç olarak, İslâmcılık özelinde epistemolojik kavrayışa ilişkin olarak geleneksel ile modern bilgi felsefeleri arasında gidip gelen bir bilinç durumundan söz edilebilir. İslâm medeniyeti söylemi de bu bilinç durumunun bir çıktısı olarak

mevcuttur. Ki birbirleri üzerine geçirilmiş ontolojilerin kargaşasında, medeniyete dair bugün de yapılan sık vurgu, tarihsel devamlılık fikriyle yinelenenmektedir.



KAYNAKÇA

- Aksakal, Hasan: **Türk Politik Kültüründe Romantizm**, İstanbul, İletişim Yay., 2015.
- Akçura, Yusuf: **Üç Tarz-ı Siyaset**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1976.
- Aktay, Yasin: “Sunuş,” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce (Cilt 6-İslamcılık)**, Ed. Tanıl Bora, Murat Güktekingil, 2. Basım, İstanbul, İletişim Yay., 2005,s.13-25.
- Amin, Samir: **Avrupamerkezcilik**, Çev. Mehmet Sert, 2. Basım, İstanbul, Chiviyazıları Yay., 2007.
- Aristoteles: **Nikomakhos’a Etik**, Çev. Saffet Babür, Ankara, Ayraç Yay., 1997.
- Atayman, Veyssel: “Önsöz,” **Ütopya**, Çev. Necmiye Uçansoy, İstanbul, Bordo Siyah Yay., 2014, s.11-16.
- Avcı, Mahmut: “T. More’un ‘Ütopya’sındaki Din Anlayışının Eleştirisi,” **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 38, Erzurum, 2012, s.379-392.
- Aydın, Hasan: “Ortaçağ Felsefesinde Dil, Düşünce ve Gerçeklik İlişkileri ve Metafizik Alandaki İzdüşümleri,” **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 19, Ankara, 2015, s. 1-28.
- Babaoğlu, Ali: “Freud’da Toplum, Kültür, Din Meselesi,” **Uygarlığın Huzursuzluğu**, Sigmund Freud, Çev. Haluk Barışcan, 5. Basım, İstanbul, Metis Yay., 2014,s.9-22.
- Bauman, Zygmunt: **Yasa Koyucular İle Yorumcular**, Çev. Kemal Atakay, 2. Basım, İstanbul, Metis Yay., 2003.
- Baykara, Tuncer: **Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve On Dokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar**, İzmir, Akademi Kitabevi, 1992.
- Bergen, Lütfi: **Medeniyet-Müslüman Toplumsallığın İnşası**, 3. Basım, Ankara, MG V Yay., 2016.
- _____ : **İslamcılık-Söylem ve Eylem**, 2. Basım, Ankara, MG V Yay., 2016b.
- Berger, Peter ve Luckmann, Thomas: **Gerçekliğin Sosyal İnşası-Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi**, Çev. Vefa Saygın Ögütler, İstanbul, Paradigma Yay., 2008.
- Bloch, Ernst: **Umut İlkesi**, Çev. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yay., 2007.

- Bora, Tanıl: **Türk Sağının Üç Hâli**, 3. Basım, İstanbul, Birikim Yay., 2003.
- Bourdieu, Pierre ve Wacquant, Loic: **Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar**, Çev. Nazlı Ökten, 7. Basım, İstanbul, İletişim Yay., 2014.
- Braudel, Ferdinand: **Maddi Uygarlık-Gündelik Hayatın Yapıları**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 2. Basım, Ankara, İmge Kitabevi, 2004.
- Bulaç Ali: **İslâm ve Demokrasi**, İstanbul, İz Yay., 1995.
- _____: “İslâm’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli,” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Cilt 6-İslamcılık**, Ed. Tanıl Bora, Murat Güktekingil, 2. Basım, İstanbul, İletişim Yay., 2005,s.48-67.
- Burckhardt, Titus: **Aklın Aynası-Geleneksel Bilim ve Kutsal Üzerine Denemeler**, Çev. Volkan Ersoy, 2.Basım, İstanbul, İnsan Yay., 1997.
- Burr, Vivien: **Sosyal İnşacılık**, Çev. Ed. Sibel Arkonaç, 2. Baskı, Ankara, Nobel Akademik Yay., 2012.
- Cadiou, François v.d.: **Tarih Nasıl Yapılır?**, Çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, İletişim Yay., 2013.
- Cevizci, Ahmet: **Felsefe Sözlüğü**, 3. Basım, İstanbul, Paradigma Yay., 1999.
- Cioran, E., M.: **Tarih ve Ütopya**, Çev. Haldun Bayrı, 3. Basım,İstanbul, Metis Yay., 2013.
- Çelik, Sara: **Yeniçağda Bilgi Felsefesi**, İstanbul, Doruk Yay., 2015.
- Çiğdem, Ahmet: “İslâmcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar,” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Cilt 6-İslamcılık**, Ed. Tanıl Bora, Murat Güktekingil, 2. Basım, İstanbul, İletişim Yay., 2005, s.26-33.
- Çörekçioğlu, Hakan: **Modernite ve Ütopya**, İstanbul, Sentez Yay., 2015.
- Durand, Gilbert: **Sembolik İmgelem**, Çev. Ayşe Meral, İstanbul, İnsan Yay., 1998.
- Durkheim, Emile: **Sosyolojik Metodun Kuralları**, Çev. Enver Aytekin, 2. Basım, İstanbul, Sosyal Yay., 1994.
- Dürüşken, Çiğdem: “Sunuş,” **Mükemmel Bir Devlet Modeli ve Yeni Utopia Adası**, Thomas More, İstanbul, Kabalcı Yay., 2009,s.7-21.
- Eagleton, Terry: **İdeoloji**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1996.
- Eco, Umberto: **Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik**, Çev. Kemal Atakay, İstanbul, Can Yay., 1999.

Ercan, Fuat: **Gelişme Yazını Açısından Modernizm, Kapitalizm ve Az Gelişmişlik**, İstanbul: Sarmal Yay., 1996.

Ersoy, Mehmed Âkif: **Safahat**, Yay. Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1974.

Fazlıoğlu, İhsan: “Sözcük İle Kavram Arasında Medeniyet mi, Temeddün mü?,” **Türkiye Günlüğü**, Say:117, Ankara, 2014, s.99-11.

Featherstone, Mike: **Postmodernizm ve Tüketim Kültürü**, Çev. Mehmet Küçük, 2. Basım, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2005.

Florenski, Pavel: **Tersten Perspektif**, Çev. Yeşim Tükel, İstanbul, Metis Yay., 2001.

Foucault, Michel: **Bilginin Arkeolojisi**, Çev. Veli Urhan, İstanbul, Birey Yay., 1999.

_____ : **Toplumu Savunmak Gerekir**, Çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yay., 2002.

_____ : **Özne ve İktidar**, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, 4. Basım, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2014.

Giddens, Anthony: **Sosyoloji**, Yay. Haz. Cemal Güzel, İstanbul, Kırmızı Yay., 2008.

_____ (Ed.): **Sosyoloji Başlangıç Okumaları**, Çev. Günseli Altaylar, İstanbul, Say Yay, 2009.

Gorz, André: **İktisadi Aklın Eleştirisi**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1995.

Gökalp, Ziya: **Türkçülüğün Esasları**, Yay. Haz. M. Kaplan, İstanbul, M.E.B. Yay., 1972.

Gulbenkian Komisyonu: **Sosyal Bilimleri Açın**, Çev. Şirin Tekeli, İstanbul, Metis Yay., 1996.

Gündüz, Mustafa: “Said Halim Paşa’da ‘Medeniyet’ Kavramı,” **İslâmi Araştırmalar Dergisi**, Ankara, Cilt: 21, Sayı:2, 2010, s.143-150.

Gürkan, Alper: **Gelenek ve İdeoloji Arasında İslâm Medeniyeti Söylemi**, Ankara, MG V Yay., 2016.

Habermas, Jürgen: **İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim**, Çev. Mustafa Tüzel, 2. Basım, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 1993.

Hollinger, Robert: **Postmodernizm ve Sosyal Bilimler-Tematik Bir Yaklaşım**, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yay., 2005.

Horkheimer, Max: **Akıl Tutulması**, Çev. Orhan Koçak, 4. Basım, İstanbul, Metis Yay., 1998.

İbn Haldun: **Mukaddime**, Çev. Süleyman Uludağ, 8.Basım, İstanbul, Dergâh Yay., 2012.

Jameson, Fredric: **Ütopya Denen Arzu**, Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Metis Yay., 2009.

Kalın, İbrahim: "Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş," **Divan Dergisi**, Cilt:15, Sayı: 29, İstanbul, 2010, s.1-61.

Kara, İsmail: **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi**, 3. Basım, İstanbul, Kitabevi Yay., 1997.

_____ : "Tarih ve Hurafe-Çağdaş İslam Düşüncesinde Tarih Telakkisi", **Dergâh Dergisi**, Sayı: 105, İstanbul, 1998, s.19-26.

_____ : "İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri," **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Cilt 6-İslamcılık**, Ed. Tanıl Bora, Murat Güktekingil, 2. Basım, İstanbul, İletişim Yay., 2005s.34-47.

Karaçavuş, Ahmet: "Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı’nın İnsan, Toplum ve Devlet Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme," **OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)**, Sayı: 37, Ankara, 2015, s.87-180.

Karal, Enver Ziya: "Gülhane Hatt-ı Hümayununda Batının Etkisi," **Osmanlı Toplum Yapısı Üzerine**, Konya, Sebat Ofset, 1996,s.283-308.

Keskin, Ferda: "Sunuş: Özne ve İktidar," **Özne ve İktidar**, Michel Foucault, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, 4. Basım, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2014,s.11-24.

Kızılçelik, Sezgin: **Frankfurt Okulu**, Ankara, Anı Yay., 2000.

Koçak, Orhan: "Horkheimer ve Frankfurt Okulu," **Akıl Tutulması**, Max Horkheimer, Çev. Orhan Koçak, 4. Basım, İstanbul, Metis Yay., 1998, s.7-52.

Koray, Meryem: **Avrupa Toplum Modeli**, 2. Basım, Ankara, İmge Kitabevi, 2005.

Kuhn, Thomas S.: **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, Çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul, Alan Yay., 1991.

- Kumar, Krishan: **Ütopyacılık**, Çev. Ali Somel, Ankara, İmge Kitabevi, 2005.
- Kundera, Milan: **Roman Sanatı**, Çev. Aysel Bora, 2. Basım, İstanbul, Can Yay., 2005.
- Kutluer, İlhan: **Modern Bilimin Arkaplanı**, İstanbul, İnsan Yay., 1985.
- Küçükömer, İdris: **Düzenin Yabancılaşması**, 4. Basım, İstanbul, Profil Yay., 2013.
- Mardin, Şerif: **Din ve İdeoloji**, 5. Basım, İstanbul, İletişim Yay., 1992.
- _____ **İdeoloji**, 3. Basım, İstanbul, İletişim Yay., 1995.
- Mannheim, Karl: **İdeoloji ve Ütopya**, Çev. Mehmet Okyayuz, Ankara, Epos Yay., 2002.
- Meriç, Cemil: **Umrandan Uygarlığa**, 3. Basım, İstanbul, İletişim Yay., 1998.
- More, Thomas: **Mükemmel Bir Devlet Modeli ve Yeni Utopia Adası**, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalıcı Yay., 2009.
- More, Thomas: **Ütopya**, Çev. Necmiye Uçansoy, İstanbul, Bordo Siyah Yay., 2014.
- Nasr, Seyyid Hüseyin: **Bilgi ve Kutsal**, Çev. Yusuf Yazar, İstanbul, İz Yay., 2001.
- Nietzsche, Friedrich: **Ahlakın Soykütüğü Üstüne**, Çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say Yay., 2003.
- Nişanyan, Sevan: **Yanlış Cumhuriyet**, 4. Basım, İstanbul, Kırmızı Yay., 2009.
- Okyayuz, Mehmet: "Sunuş," **İdeoloji ve Ütopya**, Karl Mannheim, Çev. Mehmet Okyayuz, Ankara, Epos Yay., 2002, s.9-24.
- Online Etymology Dictionary, (Çevrimiçi), http://www.etymonline.com/index.php?term=civil&allowed_in_frame=0), 15 Mart 2016.
- Pala, Hikmet: **Ütopyalar Tarihi**, 2. Basım, Ankara, Gece Kitaplığı, 2014.
- Platon: **Yasalar**, Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, 3. Basım, İstanbul, Kabalıcı Yay., 2007.
- _____: **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, 20. Basım, İstanbul, T. İş Bankası Kültür Yay., 2010.
- Peters, Francis: **Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yay., 2004.
- Pirenne, Henri: **Hız. Muhammed ve Charlemagne**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Birey ve Toplum Yay., 1984.

Rosenthal, Erwin I. J.: **Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi**, Çev. Ali Çaksu, İstanbul, İz Yay., 1996.

Russell, Bertnard: **Batı Felsefesi Tarihi-III**, Çev. Muammer Sencer, İstanbul, Say Yay., 2002.

Said Halim Paşa: **Buhranlarımız**, Yay. Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser, 1970.

Safa, Peyami: **Türk İnkılâbına Bakışlar**, 4. Basım, İstanbul, Ötüken Neşr., 1997.

Sarıkaya, M. Saffet: "Osmanlı Türkiye'si'ndeki İslamcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış," **Arayışlar**, Cilt:1, Sayı: 1, Isparta, 1999, s. 97-113.

Sarup, Madan: **Postyapısalcılık ve Postmodernizm**, Çev. Abdülbaki Güçlü, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 2004.

Sayın, Zeynep: "Sunuş," **Tersten Perspektif**, Pavel Florenski, Çev. Yeşim Tükel, İstanbul, Metis Yay., 2001, s.7-14.

Searle, John R.: **Toplumsal Gerçekliğin İnşası**, Çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yay., 2005.

Shayegan, Daryush: **Yaralı Bilinç-Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yay., 1991.

Somel, Selçuk Akşin: **Osmanlı'da Eğitim Modernleşmesi (1839-1908)**, 2. Basım, İstanbul, İletişim Yay., 2015.

Şulul, Kasım: **İbn Haldun'a Göre İslâm Medeniyeti**, İstanbul, İnsan Yay., 2015.

Tanilli, Server: **Yüzyılların Gerçeği ve Mirası** (Cilt-3), 3.Basım, İstanbul, Cem Yay., 1994.

_____: **Dünyayı Değiştiren On Yıl**, 2. Basım, İstanbul, Çağdaş Yay., 1996.

Tunaya, Tarık Zafer: **İslamcılık Cereyanı-1**, İstanbul, Cumhuriyet Kitap, 1998.

Turhan, Mümtaz: **Kültür Değişimleri**, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1972.

Temirkaynak, Mazude: **Yanlış Bilinç'ten Son'a Giden Yolda İdeolojinin Serüveni Tarihin ve İdeolojilerin Sonu Tartışmalarının Sosyolojik Zemini Üzerine Bir Analiz**, Aydın, Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Touraine, Alain: **Modernliğin Eleştirisi**, 4. Basım, İstanbul, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., İstanbul. 2002.

Türköne, Mümtaz'er: **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, 3. Basım, Ankara, Lotus Yay., 2003.

Urgan, Mina: **Edebiyatta Ütopya Kavramı ve Thomas More**, İstanbul, Adam Yayıncılık, 1984.

Ülgener, Sabri: **Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler**, İstanbul, Derin Yay., 2006.

Vernant, Jean-Pierre: **Eski Yunan'da Mit ve Din**, Çev. Murat Erşen, İstanbul, Alfa Yay., 2016.

