İBRAHİM KALIN

BARBAR MODERN MEDENÎ

MEDENİYET ÜZERİNE NOTLAR



İnsan

BARBAR, MODERN, MEDENÎ

– Medeniyet Üzerine Notlar –



İNSAN

İNSAN YAYINLARI : 705
İBRAHİM KALIN KİTAPLIĞI : 3

© İNSAN YAYINLARI

BİRİNCİ BASKI, 2018

YAYINCI SERTİFİKA NO: 12381
ISBN 978-975-574-887-0

BARBAR, MODERN, MEDENİ
– MEDENİYET ÜZERİNE NOTLAR –
İBRAHİM KALIN

EDİTÖR
ZEYNEP KOT TAN
NURULLAH KOLTAŞ

İÇDÜZEN
MÜRETTİBHANE

KAPAK TASARIMI VE UYGULAMA
HARUN TAN

BASKI-CİLT
İMAK OFSET
MERKEZ MAH. ATATÜRK CD. GÖL SK. NO: 1 (İTFAİYE KARŞISI)
YENİBOSNA 34192 BAHÇELİEVLER / İSTANBUL
TEL. 212 - 656 29 26 FAKS. 212 - 444 62 18
E-POSTA: İNFO@İMAKOFSET.COM.TR
MATBAA SERTİFİKA NO: 12531

İNSAN YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ NO: 96 BEYOĞLU/İSTANBUL
TEL: 0212-249 55 55 FAKS: 0212-249 55 56
WWW.İNSANYAYİNLARİ.COM.TR
İNSAN@İNSANYAYİNLARİ.COM.TR

BARBAR, MODERN, MEDENÎ

– Medeniyet Üzerine Notlar –

İBRAHİM KALIN

İnsan

Doç. Dr. İBRAHİM KALIN

İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü'nden mezun oldu (1992). Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi'nde yüksek lisansını, George Washington Üniversitesi'nde beşerî bilimler ve mukayeseli felsefe alanında Molla Sadra'nın varlık görüşü ve bilgi felsefesi üzerine yazdığı teziyle doktorasını tamamladı (2002). College of the Holy Cross, Georgetown Üniversitesi ve Bilkent Üniversitesi'nde İslam düşüncesi ve İslam-Batı ilişkileri üzerine dersler verdi. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi'nde akademik araştırmalar yaptı. 2005-2009 yılları arasında SETA Vakfı'nın kurucu başkanlığını yaptı. 2009 yılında Başbakan Başdanışmanlığı, 2012 yılında Başbakanlık Müsteşar Yardımcılığı, 2014 itibariyle da Büyükelçi sıfatıyla Cumhurbaşkanlığı Genel Sekreter Yardımcılığı ve Cumhurbaşkanlığı Sözcülüğü görevine atandı.

Yazarın, İslam felsefesi, İslam-Batı ilişkileri ve Türk dış politikası üzerine yayımlanmış kitap ve makaleleri bulunmaktadır. Çalışmalarından bazıları şunlardır: *İslâm ve Batı* (İSAM Yay., 2007. Kitap, Türkiye Yazarlar Birliği 2007 Fikir Ödülü'ne layık görüldü; Yunanca ve Arnavutçaya tercüme edildi); *Akıl ve Erdem: Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi* (Küre Yay., 2013); *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition* (Oxford University Press, 2010) (Türkçesi: *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, Klasik Yay., 2015); *Mulla Sadra* (Oxford University Press, 2013); *Ben, Öteki ve Ötesi: İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş* (İnsan Yay., 2016). John Esposito ile birlikte hazırladığı *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century* (Oxford University Press, 2011) (Türkçesi: *İslamofobi 21. Yüzyılda Çoğulculuk Sorunu*, İnsan Yay., 2015); M. Ghazi bin Muhammad ve M. Hashim Kamali ile birlikte hazırladığı *War and Peace in Islam: The Uses and Abuses of Jihad* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2013) adlı çalışmaların, *Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science and Technology in Islam* (Oxford University Press, 2014) adlı iki ciltlik ansiklopedinin ve *Mulla Sadra, The Book of Metaphysical Penetrations, A Parallel English-Arabic Text of Kitab al-Masha'ir* (Brigham Young University, 2014) kitabının editörlüğünü yaptı. Ulusal ve uluslararası gazete, televizyon ve haber ajanslarında yazı, yorum ve mülakatları yayımlanan İbrahim Kalın, fotoğraf çekmekte ve Türk halk müziği icra etmektedir. Evli ve üç kız babasıdır.

İçindekiler

GİRİŞ 7

1. MEDENİYETLERİN ORTAYA ÇIKIŞI:
TARİH VE KAVRAM 19
Bir Kavramın Macerası 28

2. KRİTER SORUNU:
İLKELLİK, BARBARLIK VE İLERLEME 39
Medeniyet, İlerleme ve Çöküş 49
Osmanlı Aydınlarında Medeniyet ve Terakki Düşüncesi 56
Medenîlik, Barbarlık, İlkellik 66

3. MEDENİYET VE MODERNİTE 77
"Medeniyet"e Karşı "Kültür" 86

4. MEDENİYET VE TARİHİN AKIŞI 95
Tarih ve Medeniyet 101
Tarihin Sonu Meselesi 104

5. SÖMÜRGE ARACI OLARAK MEDENİYET 109
Tabiatı Aşma Aracı Olarak Teknik ve Medeniyet 118

6. DÜNYA GÖRÜŞÜ VE VARLIK TASAVVURU 127
"Dünya" Kavramı ve Kozmoloji 139

7. MEDENİYET, DÜZEN VE ÖZGÜRLÜK SORUNU 151
Adalet, Siyasî Düzen ve Medeniyet 158
Varlık Dairesi ve Bütünlük Fikri 163
Varlığın Dinamik Yapısı 174
Varlık ve İnsan 177

8. İSLAM MEDENİYETİ VE BİLGİ TASAVVURU 181
Bilgi, Hikmet ve Dünyanın Çoğul Halleri 189

9. SANAT VE MEDENİYET:
GÜZELLİK İLMİNE GİRİŞ 197
Soyutlama ve Üslup Meselesi 200
Güzelliğin Ontolojik Temelleri 204
Çağdaş Çağrışımlar 218
Tahkiye Sanatı 225

10. İKİ MEDENİYET DÜŞÜNÜRÜ:
FARABÎ VE İBN HALDUN 229
Üç İslam Şehri: Mekke, Medine, Kudüs 232
Farabî: Erdemli Şehir Olarak Medeniyet 237
İbn Haldun: İlm-i Umran ve Medeniyetin Bedeli 249

SON SÖZ YERİNE 267

KAYNAKÇA 271

İSİM VE YER İNDEKSİ 289

KAVRAM İNDEKSİ 295

GİRİŞ

Barbarlık, modernlik ve medeniyet hakkında iki kesit ile başlayalım. Birinci kesit, 2018 yılında yapılan bir televizyon haberinden.

Habere göre Brezilya'nın Amazon ormanlarında araştırma yapan bilim insanları, dış dünyayla irtibatı olmayan, medeniyetten uzak, teknoloji kullanmayan ilkel bir kabileyi tespit eder. İHA ile yapılan çekimlere göre kabile, ok ve yay kullanabilmektedir. Fakat dış dünyadan korktukları için kimseyle temas kurmamaktadırlar. Haberde verilen yan bilgiye göre dünyada bu türden yüz kadar kabile kalmış. Bu "tür"den; yani medeniyetten uzak, teknolojiyi kullanmayan, ilkel ama ok ve yay kullanma becerisine sahip ve dış dünyadan korkan yüz kadar kabile. Haberin son cümlesi: "Geçen yıl altın madencileri bu kabilenin on kadar üyesini öldürmüştü."

İkinci kesit bir şiirden.

Bir zamanlar uzak bir ülkede devlet daireleri ve dükkânlar kapanmış, insanlar şehrin girişinde toplanmış, hatta imparator bile tacını takarak şehrin kapısına kadar gelmiştir. Ahali panik içindedir. "Barbarlar geliyor!" söylentisinin yayıldığı andan itibaren aheste hayatlarının olağan akışı alt-üst olmuş, lâf u güzâf kenara konmuş, herkes tedirgin bir ruh haline bürünmüştür. Barbarların kim olduğu, nereden ve ne zaman geleceği ise bir tam muammadır. "Barbarları bekleyen" imparatorluk, savaş mo-

duna girmiş, olağanüstü tedbirler almıştır. Ülke, muhtemel bir saldırıya karşı hazır görünse de bu belirsizlik herkesi huzursuz etmektedir. Nihayet akşam olur fakat barbarlar bir türlü gelmez. Ülkenin sınırlarına kadar giden ulaklar, barbar diye birilerinin olmadığını haber verir. Şair, bu haber karşısında şehrin şaşkınlığını ve hayal kırıklığını şu mısralarla anlatır: "Peki, biz ne yapacağız şimdi barbarlar olmadan? / Bir çeşit çözümdü onlar sorunlarımıza."[1]

Amazon ormanlarındaki kabile hakkında yapılan bir haber ve Kavafis'in şiiri barbarlık, ilkellik, modernlik ve medeniyet kelimelerinin bugün taşıdığı anlamlar hakkında bize bir dizi ipucu veriyor. Bir insan topluluğu, teknoloji kullanmadığı ve dış dünyayla irtibat kurmadığı için "medeniyetten uzak ve ilkel" olarak tasvir ediliyor. Ok ve yay kullanma becerisine sahip olmaları âdeta hayretâmiz bir durum olarak takdim ediliyor. Netice itibariyle İHA'sıyla onlara tepeden bakan modern medeniyetin mensupları, bu korkak/ürkek insanlara empati ve şefkat göstermekten de geri durmuyorlar. Haberin sonunda altın madencilerinin bu insanların aile fertlerini, dostlarını, kabile mensuplarını öldürdüklerini öğreniyoruz. Bu hadisede kim ilkel ve barbar, kim insancıl ve medenî?

Kavafis'in şiiri, barbarların muhayyel ve düzenleyici işlevini çarpıcı bir şekilde ortaya koyuyor. Barbarların gelmeyeceği, aslında hiç olmadıkları haberine sevinmesi gereken insanlar, buna neden üzülürler? Bu sorunun cevabını da ben ve öteki arasında kurulan ilişkide aramak gerekir. Hayalî barbarların bir anda yok olmasıyla eski sorunlar geri gelir. "Zaten yoktular" mesabesindeki barbarlar sahneden çekilmiş ve ülke yine kendisiyle başbaşa kalmıştır. İnsanlar meselelerini, olmayan bir barbar tehdidi üzerinden değil, kendi gerçekleriyle yüzleşerek çözmek zorundadırlar. Barbarların gelmediğine sevinmesi gerekenler, "Şimdi biz bu barbarların korkusu olmadan ne yapacağız?" deseler de gerçek, açık ve yalın bir şekilde ortada durmaktadır: Muhayyel bir öteki, uzaktaki bir düşman, mutasavver bir barbarlar güruhu üzerinden kendini "medenî" olarak tanımlamak sorunları çözmez, tersine derinleştirir. Kendini medenî hissetmek için herkesi barbar görmek, medeniyet kurma imkânı vermez. Düşmana karşı elbette tedbir alınır, amansızca mücadele edilir. Ama olmayan bir düşman üzerinden üretilen korkular, sadece kimlik krizine götürür.

---

1. Konstantin Kavafis, *Kavafis'ten Kırk Şiir*, çev. Cevat Çapan (İstanbul: Adam, 1982), s. 17. Coetzee'nin *Waiting for the Barbarians* romanı da benzer bir kurguyu esas alır.

Adab-ı muaşeretten şehir hayatına, mimariden hukuka, davranış biçimlerinden müziğe, sanat ve zanaatten mutfak kültürüne kadar her alana dokunan bir kavram olarak medeniyet, son iki asırdır gündemden düşmeyen, farklı tanım ve kullanımlara konu olan ve bir o kadar da örselenen ve tüketilen bir kavram. Savaş çıkartmak isteyenler de barış yapmak isteyenler de aynı kelime üzerinden teoriler, stratejiler, söylemler, politikalar üretebiliyorlar. Medeniyet gibi çok katmanlı ve merkezî bir kavramın siyasî polemiklere konu olması garip karşılanmamalı. Kavram hakkında konuşurken belli bir zihnî berraklığa ihtiyacımız var. Bu kitabın amacı, bu yönde bir adım atmak.

İdeal bir durum olarak medeniyet, maddî-fizikî dünyanın tanzim edilmesiyle yakından ilgilidir. Refah düzeyi, üretim, güvenlik, sosyal adalet, adil paylaşım gibi değerler, medeniyetin tamamlayıcı unsurlarıdır. Fakat medeniyet bunların toplamından daha fazla bir şeydir. Medeniyet, kültür, âdet ve geleneklerin ötesinde, varlığa ilişkin tutum ve davranışlar bütününü ifade eder. Kültür formlarını ortaya çıkaran da medeniyetin dayandığı zihnî, ahlakî ve estetik ilkelerdir. Bu manada medeniyet, kültürün üzerinde ve ötesinde bir bilinç ve davranış biçimini ifade eder. Yine aynı sebebe binaen medeniyetler bir aidiyet duygusu ve kimlik inşa ederler. Bu aidiyet duygusu, medeniyetler-içi bir aile ilişkisine yol açabileceği gibi medeniyetler-arası farklılaşmalara da neden olabilir. Bazen aynı medeniyet mensupları arasında, o medeniyetin kurucu unsurlarına ilişkin keskin görüş ayrılıkları da olabilir. Medeniyetler statik değil, dinamik ve hayatiyet sahibi organik yapılar oldukları için zaman içinde köklü değişimler de geçirebilirler. Aynı medeniyete mensup insanlar, iki üç nesil öncesinin tutum ve davranışlarına yabancılaşabilir yahut onları yeniden ve farklı bir bakış açısıyla keşfedip sahiplenebilirler. Her hâlükârda medeniyet gibi büyük ve çok-yönlü bir kavramı ele alırken onun temas ettiği düşünce ve hayat pratiğinin bütün yönlerini akılda tutmak gerekir. İndirgemeci hiçbir yaklaşım medeniyet kavramı hakkında bize anlamlı ve tutarlı bir tahlil sunamaz.

Medeniyet kavramı 21. yüzyılda anlamını hâlâ muhafaza ediyor mu? Bu soruya sağlıklı cevap verebilmek için fikrî-kültürel ve siyasî-toplumsal iki tahlil düzlemini akılda tutarak bir durum muhasebesi yapmamız gerekiyor. Siyasî-toplumsal düzlemde küreselleşme, Westphalian ulus-devlet sistemi, liberalizm, devlet-dışı aktörler ve anlık iletişim çağında, medeniyet kavramı tartışmalı bir nitelik kazanmıştır. Modernleşme ve küreselleşme ve yeni iletişim araçlarının din, kültür, gelenek ve medeniyet gi-

bi kavramları zayıflatan bir etkiye sahip olduğu konusunda genel bir mutabakattan söz edebiliriz. Zira modern ve küresel durumlar, eskinin katı ve keskin sınırlarını aşındırdığı gibi, geleneksel otorite yapılarını da zayıflatmaktadır. Rölativizm ve çoğul hakikat iddiaları, dinlerin ve geleneksel medeniyetlerin tek tanrı inancına, hakikatin ve ahlakın merkezîliğine ve varlık hiyerarşisine dayalı inanç sistemlerine meydan okumaktadır. Varlığın ve hayatın anlamını inşa etme iddiasında bulunan bireycilik, hazcılık, sekülerizm, agnostisizm, materyalizm, spiritizm, ulusçuluk, liberalizm ve sosyalizm gibi akımlar, modernite öncesi toplumların metafizik bir atıf çerçevesinde temellendirdiği varlık tasavvurunu ve yaşam felsefesini reddetmektedir. Modernitenin ve küreselleşmenin tetiklediği yeni sosyo-kültürel ve siyasî dinamikler, medeniyet gibi büyük kavramları yetersiz, yersiz yahut işlevsiz hale getirmektedir.

Fakat küreselleşme paradoksal bir şekilde medeniyet idrakini güçlendiren bir etkiye de sahip. Küreselleşmenin nesnesi ve alıcısı durumunda olan toplumlar, küreselleşme dalgası karşısında muhkem bir direniş hattı ve emin bir liman oluşturmak için, kendi tarihlerine ve hafızalarına başvurma ihtiyacı hissediyorlar. Zira küreselleşme, sahih ve derinliği olan kimlikler inşasından ziyade, Batılı değer, meta ve sembollerin tedavüle girmesi ve Batı-dışı toplumlara taşınması sürecini ifade ediyor. Çoğulcu ve eşitlikçi söylemlere rağmen küreselleşmenin özündeki Batı-merkezci eğilimler, Batılı olmayan toplumların yeni savunma mekanizmaları geliştirmelerini zorunlu kılmaktadır. İslam dünyası, Çin ve Hindistan gibi kadim medeniyet havzalarının Batıcı modernleşme karşısında kendilerine özgü bir kimlik inşa etme çabası, onların medeniyet tasavvurundan bağımsız ele alınamaz.

Medeniyet düşüncesi, iki temel jeo-politik yaklaşıma da meydan okur. Askerî gücü esas alan ve ulus-devlet modeline dayanan realist ekol ile seküler-liberal değerlerin evrensel olduğunu savunan liberalist ekole karşı, tarih, kimlik, gelenek, hafıza ve aidiyet gibi unsurların bireylerin ve toplumların tercihlerinde belirleyici bir rol oynadığı inkâr edilemez.[2] Ulus-devletçi realist modelin sınırlarını zorlayan jeo-kültürel sistemler ve ittifaklar, küresel eğilimlerin şekillenmesinde kilit bir rol oynar. Seküler-liberal değerler sisteminin insanlığın büyük yürüyüşünün nihaî menzili olduğunu

2. Peter J. Katzenstein, "A World of Plural and Pluralist Civilizations: Multiple Actors, Traditions, and Practices", ed. Peter J. Katzenstein, *Civilizations in World Politics: Plural and Pluralist Perspectives* (London: Routledge, 2010), s. 2.

ileri süren "Tarihin Sonu" tezi, medeniyetsel aidiyet ve kimlikleri izah etmede yetersiz kalır. Bu durumun temel sebeplerinden biri, bizim küreselleşme, evrenselci liberalizm, ulus-devletçi realizm ve medeniyetsel bilinç süreçlerini eş zamanlı olarak yaşıyor olmamızdır. Bu süreçlerden birini mutlaklaştırıp diğerlerini yok saymak, yaşadığımız çağın ruhunu anlamada büyük hatalar yapmamıza neden olabilir.

Soğuk Savaş döneminin ardından gündeme gelen yeni küresel düzen arayışlarını da bu çerçevede ele almak gerekir. Samuel Huntington'ın ortaya attığı "Medeniyetler Çatışması" tezi, bu düzen arayışına verilmiş Batılı bir cevaptır. Her ne kadar Huntington ulus-devlet ve küreselleşme süreçlerine rağmen "bir medeniyete ait olma duygusu"nun ortadan kalkmadığını vurgulasa da tezinin siyasî çatışma yönü öne çıkmış ve 90'lı yıllardaki tartışmalara damgasını vurmuştur. İki kutuplu dünyanın sona ermesiyle ortaya çıkan güç boşluğunu hem kavramsal hem de siyasî ve askerî olarak doldurmak isteyen çevreler, medeniyetler çatışmasını elverişli bir araç olarak görüp yeni hegemonik ilişki modellerini hayata geçirmeye çalıştılar. Çatışma duygusu, siyasî ve askerî alandan dinî inanç, kültür, toplum, sanat ve diğer alanlara hızlı bir şekilde teşmil edildi. 2005 yılında Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan ve İspanya Başbakanı José Luis Rodriguez Zapatero tarafından başlatılan Birleşmiş Milletler Medeniyetler İttifakı Girişimi, bu çatışma paradigmasına karşı bir alternatif olarak geliştirildi ve çatışma psikolojisinin derinleşmesini önlemede kritik bir işlev gördü. Yüzden fazla ülkenin desteklediği Girişim, medeniyetler arasındaki tek ilişki biçiminin çatışma olmadığına dikkat çekerek farklılıkları yok sayınadan bir arada yaşamanın mümkün olduğu tezini savundu. Medeniyetler İttifakı Girişimi, medeniyet kavramının yeniden sahiplenilmesi ve hegemonik kullanımlarından kurtarılması noktasında da önemli bir rol oynadı.[3]

Buna rağmen kültürel sınırların aşıldığı, kimliklerin aşındığı ve "her şeyin buhar olup uçtuğu" bir devirde medeniyet, açıklayıcı bir çerçeve sunma imkânını hızla yitirmektedir. Zygmunt Bauman'ın "akışkan modernite" kavramını post-modern toplumlara uyarlayan Umberto Eco, "büyük an-

3. Türkiye ve İspanya'nın öncülüğünde başlatılan Medeniyetler İttifakı Girişimi konusunda derli-toplu bir değerlendirme için bkz. Mehmet Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), s. 485-520. Girişim'in resmî web sitesinde ilgili belgeler ve faaliyetler hakkında bilgi bulmak mümkün: https://www.unaoc.org

latıların" reddedilmesiyle atbaşı giden nihilist eğilimlere dikkat çeker. Her şeyin anlamını yitirdiği bir dünyada tüketim iştahı ve hazzı, insanların hayatına yön verecek tek şey haline gelmektedir.[4] Tarih, toplum, medeniyet, gelenek ve hafıza gibi kavramlar giderek anlamını yitirmekte yahut yeni anlamlar kazanmaktadır. Zira modern ve post-modern durumların ortaya çıkardığı ve beslediği sanal gerçeklik, Baudrillard ve Eco'nun "hiper-realite" dediği durumlar, haz ve eğlence kültürü, yeni teknolojik imkânlar ve tüketim sistemleri, gerçekliği giderek daha plastik, yapay, elastik, kurgusal ve her an ve her şekilde müdahale edilebilir bir nesne haline getirmektedir. "İmkânsız diye bir şey yoktur." düsturuyla hareket eden ileri sanayi toplumları, kâr hırsının ötesinde yeni var olma ve hissetme biçimlerine kapı aralamakta ve bunları gerçekliğin yerine ikame etmektedir. Burada ilginç ve endişe verici olan durum, bu yeni ve sanal gerçekliklerin birer yanılsama ve kandırmaca olarak görülmeyip, akıl ve irade sahibi bireyler tarafından bilerek ve isteyerek alternatif değerler olarak kabul edilmesidir. Ekrandaki görüntünün, gerçekliğin kendisi değil, onun bir temsili olduğunu bildiğimiz halde gerçeklikten bu kopuşu artık normal, makul ve olağan bir durum olarak görüyoruz. Çocuklarımız gerçek hayatta bir kedi, köpek yahut kuş görmeden önce onların ekrandaki sanal imajlarıyla tanışıyorlar.

Fakat asıl tehlikeli olan, bu sanal ve hayalî ekran ontolojisinin giderek varlık tasavvurumuzun tamamını kuşatması ve şekillendirmesidir. İmajların, temsillerin, suretlerin, hazların, "emoji"lerin ve pazarlanabilir duyguların hakikatin yerine ikame edilmesi, yıkıcı bir ontolojik fakirleşme halini ifade eder. Hakikatin aslî gerçekliği, onun arızî sıfatlarına indirgenmekte ve bu asgarî varlık hali "bir şekilde var olmak için" yeterli görülmektedir. Eflatun'un mağarasındaki suretleri gören ve onların aslında birer gölgeden ibaret olduğunu bilen insanların bu hakikatten haberi yokmuş gibi davranması, bu ontolojik fakirleşmenin tipik tezahürlerinden biridir. Mealen "Hakikatin ışığından bize ne, bize gölgeler yeter." diyen kalabalıklar, imajlar âleminin tadını çıkarmaya davet ediliyorlar.

Geleneksel ontoloji, insanın varlığın tezahürlerini doğrudan ve doğal olarak tecrübe etmesini öncelikli bir değer olarak görür. Tabiat hem bize göründüğü haliyle hem de bilimsel araştırmaların konusu olarak önemlidir. İlişkinin amacı tahakküm kurmak, domine etmek yahut "kendimize benzetmek" değil, insanın ihtiyaçları çerçevesinde evreni "imar" etmek-

4. Bkz. Umberto Eco, *Chronicles of a Liquid Society* (London: Harvill Secker, 2017), s. 1-3.

tir. Post-modern hiper-realite döneminde durum farklı bir nitelik kazanmış durumda. Gerçekliği istediğimiz şekle sokma hırsı ve imkânı, her tür otantik ve aracısız tecrübeyi imkânsız kılmaktadır. Ekransız, sinyalsiz, kodsuz ve "online olmadan" kendimizi ve çevreyi tecrübe etme imkânını kaybediyoruz. "Medya" yani "araçlar"ın etrafımıza ördüğü ontik ve sembolik duvarları aşmadan herhangi bir şeye "erişim sağlamak" giderek imkânsız hale geliyor.

Bunu sadece medya/basın dünyasıyla sınırlı bir mesele olarak görmek büyük hata olur. McLuhan'a göre tekerleğin icadından ampule kadar (buna bugün interneti, akıllı telefonları, güdümlü bombaları vs. ekleyebiliriz) teknolojinin ürettiği her şey bir "araç"tır ve bizim bir "uzantımız"dır.[5] Fakat bugün bu araçlar öylesine güçlü ve otonom hale geldiler ki artık onları tarladaki tırpan yahut teknedeki yelken gibi basit birer araç olarak göremeyiz. Geleneksel araçlar, bizim toprakla ve rüzgârla olan ilişkimize dâhil olan ama bu ilişkiyi domine etmeyen araçlardı. Modern teknolojinin çok daha sofistike hale getirdiği "media" ise, artık "mesaj"ın yerini almış durumda. Dünyayı bu araçların dışında tecrübe etme imkânımız her gün azaldığı için kültür, medeniyet yahut sanat adına yaptığımız işler de giderek teknoloji-bağımlı tecrübeler haline gelmektedir.

Burada yaşanan, büyük bir ontolojik kaymadır. Araçların tanımladığı bir dünyada aslî, ilk, orijinal ve otantik olanın anlamı değişmiştir. Suretler, imajlar, imitasyonlar, simülasyonlar aslî ve birincil olanın yerini almıştır. "Orijinalinden daha iyi oldu..." sözü, bir epistemik kibrin ötesinde bu ontolojik kaymayı işaret eder. İşaret (*sign*), işaret ettiği şeyin (*signified*) yerine geçmek suretiyle üzerimizde muazzam bir tahakküm kurmuştur. Sembol, sembolize ettiği şeyi alt etmiş ve yerine kendini ikame etmiştir. Taklit, orijinalin aslında o kadar da kıymetli bir şey olmadığına bizi ikna etmiştir. Sanal, hayalî, gölge olan şeyler gerçekliğin koltuğuna oturmuş ve hepimize alaycı bir şekilde tebessüm etmekte ve kulağımıza şunu fısıldamaktadır: "Benim daha 'gerçek', daha 'cazip', daha 'kullanışlı'... olduğuma artık sen de inanıyorsun."

Böyle sanal ve sığ bir dünyada neyin gerçek, neyin kültür, neyin sanat yahut estetik olduğuna dair bir şeyler söylemek giderek zorlaşmaktadır. Medeniyet, bu ontolojik fakirleşmeden nasibini alan kavramların başında geliyor. Maddî, teknolojik, sanal, dijital dünya vb. sıfatlarla ifade edilen post-modern durumların hakikat ve gerçeklik tasavvurumuz üzerindeki de-

5. Umberto Eco, *Travels in Hyperreality*, (New York: Harvest Book, 1990), s. 227.

rin etkisi, kendini medeniyet tartışmalarında da hissettirmektedir. Temsil ettiği gerçeklerin yerine geçen imajlar, müstakil bir varlık alanı kazanmakta ve giderek "gerçeği" dönüştürmektedir. Dünya çapında bir futbol oyuncusunun Playstation'da futbol oynaması, Disneyland'in müstakil bir "dünya" haline gelmesi ve dizilerdeki kurgulanmış insan ilişkilerinin gerçek muamelesi görmesi, hiper-realite halinin akla ilk gelen örnekleri arasında yer alıyor. Bu tür durumlarda neyin gerçek neyin hayal, neyin hakiki neyin sanal, neyin otantik neyin kurgusal olduğu sorusu anlamsız hale geliyor. Hiper-realitenin şehvetine kapılan kitleler, artık gerçekle yüzleşecek zihnî ve duygusal donanımlarını yitiriyorlar. Ekrandaki mükemmel, yaldızlı, biteviye akan kurgular gerçek, eksik, karmaşık ve sınırlı hayatların yerini alıyor. Gerçeğe ulaşmak için onun taklidi, imajı, kopyası ve simülasyonu kaçınılmaz bir araç haline geliyor. İnsanlar artık bir ekrana bakmadan dünyayı tanımanın, algılamanın ve idrak etmenin imkânsız olduğunu düşünüyorlar.[6]

Bu ontolojik daralmanın yıkıcı sonuçlarının henüz farkında değiliz. Varlığın, var olan şeylerin toplamından ibaret olduğunu sanıyoruz. Oysa vücûd, mevcûdâta indirgenemez. Bir kitabın manası, onun sayfa sayısının, cildinin, kapağının, kısacası fizikî özelliklerinin toplamından daha fazla bir şeydir. Bir kitabı okumak demek, onun materyal niteliklerinin ötesindeki manasını ve mesajını anlamak demektir. Aynı kitap, farklı şekillerde basılabilir. Fakat bu onun aslî hakikatini değiştirmez. Aynı şey insan için de geçerlidir. İnsan, bedensel uzuvlarının toplamından daha fazla bir varlıktır. Bir insanı tanımak demek, onun ses tonundan, göz renginden, boyundan yahut ağırlığından daha fazlasını bilmek demektir. Konuştuğumuz, muhatap aldığımız, sevdiğimiz yahut öfke duyduğumuz insan, fiziksel özelliklerinin ötesinde bir varlıktır. Bu açıdan baktığımızda varlığın bir bütün olarak idrak edilmesi, tek tek varlıkların toplamından daha fazla bir hakikat ile temas etmek demektir. Yer, gök, gece, gündüz, mevsimler, insanlar, tarih ve toplum, varlığın farklı tezahürleri olarak kendilerini bize takdim ederler. Bu "takdim"e verdiğimiz cevaplar ve tepkiler, varlıkla olan ilişkimizi belirler.

Varlık, felsefî ve bilimsel analizlerin konusu olabilir. Varlıkların maddî özellikleri, cevher ve arazları, ortaya çıkışları ve yok oluşları, bir dizi yöntemle analitik olarak tahlil ve tasnif edilebilir. Fakat varlığın anlamını bu

6. Eco, *Travels in Hyperreality*, s. 7 vd. Eco, "Hiper-realite ancak Amerikan toplumunda ortaya çıkabilirdi." der. Amerikan toplumunun "gerçek"le olan ilişkisi, simülasyon araçlarını kaçınılmaz hale getirmiş görünüyor. Bunu, varlığı teknik beceriye indirgeyen bütün ileri sanayi toplumları için söylemek mümkün.

sonuçlara indirgemek mümkün değildir. Zira biz varlığı sadece his ve akıl yoluyla (deney ve çıkarım ile) değil aynı zamanda sezgisel olarak da idrak ederiz. Varlığın sırrı, kendini bize farklı şekillerde takdim eder. Bu sırrın anlaşılması için farklı epistemik yöntemlerin devreye girmesi kaçınılmazdır. Bilim ve felsefenin yanı sıra dinî düşünce ve sanat da varlığın kapısını aralamamıza imkân sağlayan yollardır. Fakat hangi bilme metodunu kullanırsak kullanalım, bunların hiçbiri varlığın sırrını tüketemez. Modern-Prometeci öznenin en büyük yanılgısı, sınırlı ve kibirli yapısıyla varlığın sırrına erdiğini sanmasıdır.

Varlığın sırrı, yani neden yok değil de var olduğumuz meselesine burada etraflı bir şekilde girmemiz mümkün değil. İlerleyen sayfalarda bu konuya yer yer temas edeceğiz. Şunu ifade etmekle yetinelim: Yaratılış olarak var olma, bizi varlığın kaynağı ile her daim irtibat halinde tutar. Bu irtibat, tecelli olarak yaratılışın şu anda da devam ettiğini ve her an ter ü taze olduğunu söyler. Yaratılışın kokusu, varlığın sonsuz tezahürlerinde çıkar karşımıza. Geceyi ve gündüzü, suyu ve rüzgârı, ışığı ve gölgeyi bilimsel ve analitik olarak tasvir ettiğimiz gibi aynı zamanda sezgisel, kalbî ve şiirsel olarak da hissederiz. Bu farklı idrak biçimleri arasında hegemonik bir ilişki ve çatışma olmak zorunda değildir. Yaratılışın kokusu, bize büyük varlık dairesinin hikmeti hakkında bir fikir verir. Neden şimdi, burada, şu anda var olduğumuzu anlamamıza imkân sağlar.

Yaratılışın kokusunu duyamayanlar, varlığın sırrına eremezler. Sesin kozmik ahengini yitirdiği, kokunun kozmetik sanayiine indirgendiği bir gürültü ve imaj çağında yaratılışın ritmini hissetmek kolay bir iş değildir. Bu yüzden de dünyanın büyüsünün bozulması karşısında zafer naraları atanlar, nasıl kuru, boş, düz ve anlamsız bir dünyanın sahte efendileri olduklarının da farkında değildirler. Oysa insana musahhar kılınmış âlemin anlamlı ve yaşanabilir bir yer haline gelmesi için, varlığın sırrına erişmeye ve yaratılışın kokusunu duymaya her zamankinden daha fazla ihtiyacımız var. Sırrı gitmiş ve büyüsü bozulmuş bir dünyada yaşamak bizi daha insancıl ve daha rasyonel kılmaz. Tersine bizi büyük bir boşluğa mahkûm eder. O boşlukla yüz yüze gelmemek adına attığımız her adım, bizi varlığın ufkundan biraz daha uzaklaştırır. Biz varlığa hükmetmek güdüsüyle hareket ettikçe varlık kendini bize kapatır. Bir gülü hemen şimdi açmaya ve kokmaya zorlamak nasıl absürt bir çabaysa, varlığı şu veya bu gerekçeyle teslim almaya çalışmak da o derece anlamsız ve beyhude bir uğraştır.

Varlığın, bizim onun hakkındaki düşünce ve tasarruflarımızdan daha fazla bir hakikate sahip olduğu gerçeği, geleneksel metafiziğin temel ilke-

lerinden biridir. İnsan, kendisini aşan fakat aklını ve özgürlüğünü ortadan kaldırmayan bir gerçekliğin parçası olduğunu kavradığı ve teslim ettiği zaman varlıkla ve kendisiyle barışık hale gelebilir. Bu yaklaşımın medeniyet tasavvuru ve yaşam biçimlerimiz için ne tür sonuçları olduğunu kitabın ilgili bölümlerinde ele alacağız. Şu kadarını burada ifade etmekte fayda var: Varlık tasavvurumuzda ve dünya görüşümüzde köklü bir değişime gitmeden cari medeniyet anlayışının sorunlarını aşmamız mümkün değildir. Palyatif, parçalı ve yüzeysel çözümler sorunu çözmez, sadece erteler.

Bugün Batı'nın medeniyet adına söyleyecek sözü tükeniyor. İslam dünyası ise söyleyecek sözünü arıyor. Küreselleşmeyi arkasına alan anti-realist ve rölativist akımlar, bütün söz söyleme iddialarını ("büyük anlatıları"), zamanı geçmiş efsaneler olarak mahkûm etme gayreti içinde. Sözün, mananın ve kıymetin yerini fayda, işlev, kâr ve çıkar alıyor. Madde âleminin içinde kısır bir döngüye dönüşen teknolojik ilerleme, insanlığın büyük medeniyet yürüyüşü olarak takdim ediliyor. Modern sanayi düzeni, Kral Midas'ın dilemmasıyla karşı karşıya: Dokunduğu her şeyin altına dönmesini isteyen Kral bile bir noktadan sonra bu isteğinden pişmanlık duymak zorunda kalmıştır. Neden? Altına karşı aşırı bir hırs içinde olan Midas, dokunduğu masa ve sandalyelerin som altına dönüşmesinden başta büyük memnuniyet duyar. Fakat yediği yemeğin, öptüğü çocuğunun altına dönüştüğünü gördüğünde dehşete kapılır ve derhal bu isteğinden vazgeçer. Madde hırsının kendi kendini yok etme noktasına geldiği yer de burasıdır.

Medeniyetin özünü teşkil eden medenîlik, insanın kendine ve evrene karşı takındığı ahlakî ve insanî tutumları şekillendiren bir değerler manzumesidir. Medenî olmayan toplumlar, medeniyet kuramazlar. Kurdukları şey medeniyet değil, ancak bir maddî-teknolojik tahakküm aracı olabilir. Çalışmamızın amaçlarından biri de medeniyet ve medenîlik kavramlarını emperyalist geçmişinden ve modern hegemonik çağrışımlarından kurtarmaya çalışmak olacak. Zira ileride ele alacağımız gibi Aydınlanma sonrası Batı düşüncesinde medeniyet kavramı sömürgeciliğin öncü kolu olarak kullanılmış ve aslî manasından koparılmıştır. Kavramın yeniden inşası artık bir zaruret haline gelmiştir.

Kendi medeniyet, hayat, tefekkür ve estetik değerlerine sahip olmayan bir İslam dünyasının ne kendi sorunlarına sahih çözümler üretebilmesi ne de insanlığa bir katkı sunması mümkündür. Sanal ve yapay bir çağın bütün meydan okumalarına göğüs gererek medeniyeti yaşayan bir gerçeklik haline getirmek için zihnî bir berraklığa, tutarlı bir düşünce sistemine, sağlam bir irade ve sağlıklı işleyen mekanizmalara ihtiyacımız var.

Kitabın başlığı, içinde bulunduğumuz durumu tasvir etmeyi amaçlıyor. Bugün barbarlığı, modernliği ve medenîliği aynı anda tecrübe ediyoruz. İstediğini zorla ve rasyonel-ahlakî olmayan yöntemlerle elde etme çabası olarak barbarlık, farklı biçimlerde yaşamaya devam ediyor. Modernlik, ilerleme, kalkınma, ulusal çıkar, uluslararası düzen, ekonomik fayda, verimlilik vs. adı altında insana ve tabiata karşı yapılan barbarlıklar, uzun bir liste oluşturuyor. Çağdaş, insancıl yahut estetik görünümler altında akıl ve erdemden yoksun politika, tutum ve fikirlerin modern toplumların bilinç-altına nasıl yerleştirildiğine hep birlikte şahit oluyoruz. Şiddeti estetize eden, şehveti ve hırsı kutsayan ve insanın varoluşunu tüketim çılgınlığına indirgeyen barbarlıkların bize emanet olarak verilen yeryüzünü giderek yaşanmaz hale getirdiği gerçeğini inkâr etmek mümkün değil. Çevre krizi ve küresel ısınma gibi sorunlar, dipte yaşanan zihin ve ruh krizinin tezahürlerinden sadece bazıları. Fakat modern siyasî-ekonomik düzen bu gerçeği bile kabullenmekten kaçıyor. Çoğulculuğu ve farklılığı teorik bir değer olarak kabul eden modern toplumlarda ırkçılığın ve ayrımcılığın derinleşmesi ve normalleşmesi de görmek istemediğimiz gerçekler arasında yer alıyor. Netice itibariyle modernlik ve ilerleme adına barbarlığın yeni şekiller aldığı bir çağda yaşıyoruz.

Modern olma hali, çağdaş toplumların katıldığı, katlandığı veya maruz kaldığı bir durumu ifade ediyor. Geleneğin yerine seküler-ilerlemeci bir varlık tasavvurunun inşa edilmesi anlamında modernlik, son birkaç yüzyılın temel anlatılarından birini oluşturuyor. Modernliği bilimsel gelişme ve ekonomik kalkınma olarak tanımlayanlar, bu sürecin insanlığa büyük faydalar getirdiğini ileri sürebilir. Öte yandan modernitenin yol açtığı siyasî, dinî, ekonomik ve çevresel sorunların dünyayı bir bütün olarak felakete sürüklediğini söyleyenler de çıkabilir. Fakat kesin olan bir şey varsa o da barbarlığın ve modernliğin eş zamanlı yaşanan süreçler olduğudur. Aydınlanma sonrası dünya tarihi, barbarlık sıfatını hak eden hazin örneklerle dolu. Dahası, modern barbarlıkları meşrulaştırmak yahut örtbas etmek adına işlenen zihnî ve ahlakî cinayetler, modernliğin hiç de masum olmadığını ima ediyor. Bilim ve teknolojinin sunduğu yeni imkânlarla giderek daha yıkıcı ve yok edici hale gelen modern toplumlar, barbarlığın tarihte görülmemiş örneklerine imza atabiliyor.

Üçüncü halimiz, medenî olmak. Bu kavram ile ne kastettiğimizi ileriki sayfalarda detaylı bir şekilde anlatmaya çalışacağız. Burada yalın bir şekilde söylemek gerekirse medenîlik, bir şeyi aklî ve ahlakî kurallar çerçevesinde yapmayı ifade eder. Bir dünya görüşü ve varlık tasavvuruna dayanan me-

denî olma hali, en sade topluluk yapılarından en karmaşık toplumsal ilişkilere kadar her alanda tavır ve tutumlarımızı belirler. Medenî olmak için ekonomik ve teknolojik olarak en güçlü, en büyük, en etkili vs. olmak zorunda değilsiniz. Elinizdeki imkân ve kabiliyetleri ne için ve nasıl kullandığınız, sizin barbar mı yoksa medenî mi olduğunuzu tespit için yeterlidir. Bu manada modern sanayi toplumları barbar olabileceği gibi, maddî refah seviyesi düşük olan topluluklar medenî olabilir. Medenîlik ile maddî güç arasında doğrusal bir ilişki yoktur. Barbar, modern ve medenî hallerin aynı anda nasıl yaşandığına dair örnekleri kitabın ilerleyen bölümlerinde ele alacağız.

Bu çalışmada medeniyet kavramını tarihî ve kavramsal olmak üzere iki ana düzlemde tahlil edeceğiz. Öncelikle kelimenin tarihî, siyasî ve toplumsal anlamları üzerinde duracak ve farklı kullanım alanlarına işaret edeceğiz. Bunlar, medeniyet kavramının zengin topoğrafyası hakkında bize önemli ipuçları verecektir. Bu tarihî tahlil, medeniyet kavramının hem farklı toplumlarda nasıl kullanıldığını hem de modernliğin doğuşuyla beraber nasıl evrildiğini ve farklı işlevler üstlendiğini gösterecektir.

İkinci olarak bir medeniyet tanımı yapıp bu tanımın dayandığı felsefî çerçeveyi temellendirmeye çalışacağız. Burada medeniyet düşüncesini, dünya görüşü ve varlık tasavvuru ile ilişkilendirecek ve bunların insan, toplum ve tabiat için ifade ettiği anlamlar üzerinde duracağız. Medeniyet düşüncesine ilişkin tutarlı bir kavramsal çerçeve ortaya koyarken, bütün medeniyetlerin muayyen bir dünya görüşüne ve varlık tasavvuruna dayandığı tezinden hareket edecek ve medeniyetler arasındaki temel farkların, tarihî ve coğrafî şartları ihmal etmeden, dünya görüşü ve varlık tasavvuru düzeyindeki farklardan kaynaklandığını savunacağız. Kitabın üçüncü hedefi, bir medeniyet muhasebesi yapmak olacak. Bugün hâkim olan medeniyet fikrinin bizi anti-medeniyete götürdüğü görüşüne yer verilecek ve alternatif medeniyet arayışları üzerine kısa bir değerlendirme yapılacaktır.

Amacımız bir medeniyetler tarihi yazmak olmadığından Çin, Hint, Aztek yahut Avrupa medeniyetlerinin tarihine, kavramsal mülahazalar ve tarihî tecrübeler bağlamında temas edeceğiz. Medeniyet kavramının somut tezahürlerini ele alırken elbette medeniyetlerin özgün tecrübelerinden bağımsız hareket edemeyiz. Farklı medeniyetlerin ortaya koyduğu tasavvurları, idrak biçimlerini, maddî eserleri ve ilişki biçimlerini dikkate almak zorundayız. Medeniyet kavramını tartışmak aynı zamanda medeniyetler tarihini incelemek demektir.

Kitabın hazırlanma aşamasındaki katkılarından dolayı Zeynep Kot Tan, Harun Tan, Nurullah Koltaş ve İbrahim Tenekeci'ye teşekkür ederim.

1

MEDENİYETLERİN ORTAYA ÇIKIŞI: TARİH VE KAVRAM

Son kozmolojik araştırmalar, evrenin yaşını 13,8 milyar olarak hesaplamaktadır. Bu tarihlendirme doğruysa, evrenin yaşına kıyasla insanlığın bilinen tarihinin çok kısa olduğunu söyleyebiliriz. Tarih araştırmaları, medeniyetlerin beşiğinin Avrupa, Afrika yahut Akdeniz değil, Asya ve Kadim Mısır olduğunu göstermektedir. Tarihte ortaya çıkmış büyük medeniyetlerin kaynağı, Çin steplerinden Mezopotamya'ya uzanan İpek Yolu yahut İpek Yolları havzalarıdır.[1] Tarihteki ilk büyük şehirler, Dicle ve Fırat'ın beslediği verimli Mezopotamya topraklarında ve Asya içlerine doğru uzanan geniş coğrafyada ve Nil Deltası'nda ortaya çıkmıştır. Tarım, şehirleşme ve sanatla ilgili bulgular, Türkistan bölgesinde M.Ö. 9 ila 4 binyıl öncesine kadar gitmektedir. Tarım, hayvancılık ve şehir hayatına dayalı ilk medeniyet oluşumlarını kesin olarak tarihlendirmek mümkün olmamakla

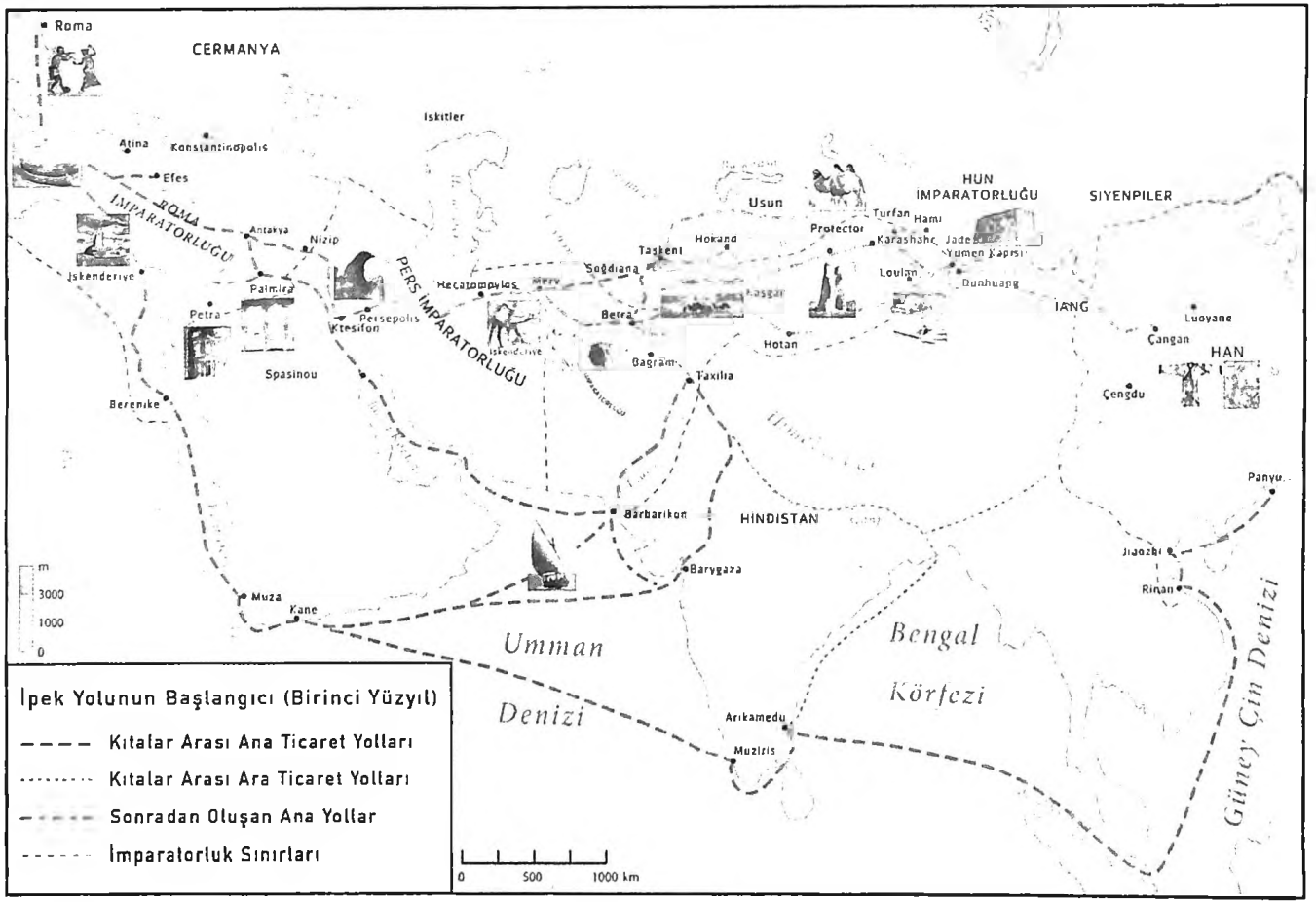
1. "İpek Yolu" ifadesi, ilk defa Alman jeolojist Ferdinand von Richthofen tarafından Çin ile Mezopotamya arasındaki ipek ticareti hakkında 1877'de kaleme aldığı bir makalede kullanılmış ve ardından yaygınlık kazanmıştır. M.Ö. 2. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar aktif bir şekilde kullanılan İpek Yolları, kara ve deniz taşımacılığı sayesinde kültür, medeniyet ve imparatorluklar tarihinde merkezî bir role sahip olmuştur. Özet bir değerlendirme için bkz. Nebi Bozkurt, "İpek Yolu", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 22, s. 369-373.

birlikte, şu ana kadar elde edilen bulgular Asya-Mezopotamya bölgesinin ilk medeniyet havzası olduğu tezini kuvvetlendirmektedir.[2] M.Ö. 10.000 yılına tarihlendirilen ve bugün Urfa sınırları içerisinde bulunan Göbekli Tepe de bu tezi doğrulamaktadır. İngiltere'deki Stonehenge'den 7.000, Mısır piramitlerinden ise 7.500 yıl daha eski olan Göbekli Tepe, Mezopotamya coğrafyasındaki kadim medeniyet tarihinin en kayda değer anıtlarından biridir. Sümer, Akkad, Mısır, Babil, Asur ve diğer kadim medeniyetler, Mezo-Asya coğrafyasındaki bu ilk medeniyet oluşumlarından ancak binlerce yıl sonra ortaya çıkmıştır.[3]

Tarımla başlayan büyük dönüşüm; ticaret, göç, şehirleşme, hukuk ve siyasî düzenin kurulmasıyla birlikte ivme kazanmış, ardından büyük devletler ve imparatorluklar tarih sahnesine çıkmıştır. Asyalı göçebeler atları M.Ö. 3. binyılda, Araplar da develeri birkaç yüzyıl sonra ehlileştirmek suretiyle insanlığın ulaşım tarihinde bir devrim meydana getirmişlerdir. Babil Kralı Hammurabi, takriben 4 binyıl önce kayıt altına alınmış ilk hukuk kuralları manzumesini, Mezopotamya topraklarında ilan etmiştir. Çin steplerinden Sibirya, Horasan, İran, Arap Yarımadası, Anadolu, Akdeniz ve ötesine uzanan İpek Yolları ağı, binlerce kilometre uzaklıktaki mesafelerin haftalar içerisinde alınmasına imkân sağlamış ve kıtalar arası hareketliliğin ilk nüvelerini oluşturmuştur. Herodot; Susa ve Persepolis şehirleri arasındaki 1600 millik yolun bir hafta içinde alınabildiğini hayranlıkla ifade eder ve kar, yağmur, sıcak yahut soğuğun bu hızlı trafiği yavaşlatmadığını söyler.[4]

Tüccar, seyyah ve diplomatların seyahat ettiği; mal, teknik, hikâye ve fikirlerin taşındığı İpek Yolu, kısa sürede gelenek, kültür, sanat ve medeniyet inşa eden bir işlev üstlenmiştir. Uzak Doğu'nun işlenmiş kumaşları, kıymetli taşları, ahşap ürünleri ve daha pek çok emtia binlerce kilometrelik bir coğrafyaya yayılmış, bunların alınıp satıldığı şehirler ilim, fikir ve kültür alışverişlerine de ev sahipliği yapmıştır. İlim merkezleri, kütüphaneler, hastaneler, rasathaneler, tercüme merkezleri, sanat ve zanaat kurumları inşa edilmiş ve muazzam bir kültürel zenginlik ve çeşitliliğin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Kadim Yunan, işte böyle bir Doğu'ya ve Pers İmpa-

2. Will Durant, *The Story of Civilization, Vol. I: Our Oriental Heritage* (New York: Simon and Schuster, 1954) s. 107-109.
3. Göbekli Tepe hakkında kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Karl W. Luckert, *Göbekli Tepe*, çev. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015).
4. Peter Frankopan, *The Silk Roads: A New History of the World* (New York: Alfred A. Knopf, 2016), s. 4.



İpek Yolu rotası

ratorluğu'na korku ve hayranlıkla karışık duygular içinde bakmıştır. Öyle ki Büyük İskender, devletini bir cihan imparatorluğu haline getirmek için hiç tereddüt etmeden Doğu'ya yönelmiştir.

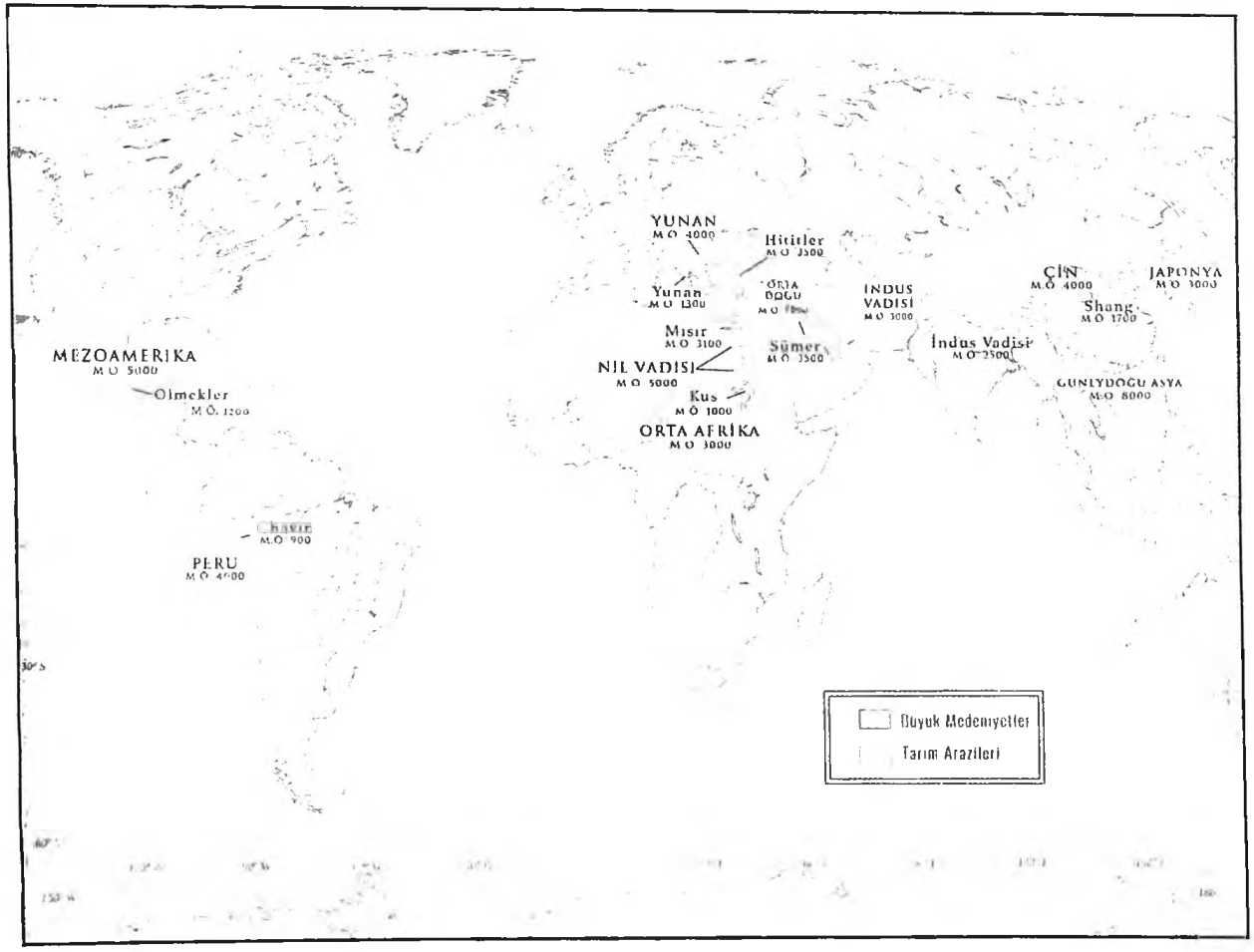
Zira bu dönemde ne Batı'nın ne Kuzey'in ne de Güney'in dünyaya sunacak pek bir şeyi yoktu. Şan, şöhret, ihtişam, zenginlik, ilim ve sanat adına ne varsa bunların hepsi İpek Yolları'nın beslediği büyük Mezo-Asya coğrafyasında bulunmaktaydı.[5]

Modernite öncesi küreselleşme hareketleri de İpek Yolları ağı üzerinden yürümüştür. Uzak mesafelerde bulunan farklı kültür ve medeniyetlerin etkileşim halinde olması, sanılanın aksine ilk defa moderniteyle ortaya çıkmış bir durum değildir. Asya içlerinden Mezopotamya'ya, Anadolu'dan Kuzey Afrika'ya, Akdeniz havzasından kuzey bölgelerine çok geniş bir coğrafyada yaşanan bu hareketlilik, farklı ilişki ve etkileşim modellerinin doğmasına zemin hazırlamıştır. Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi dinler de bu coğrafyada ortaya çıkmış ve hızla yayılarak yeni dinî ve kültürel formlar üretmiştir. Kadim Yunan ve Helenistik dünyanın bu büyük tarihe katılması, ancak yüzlerce yıl sonra olmuştur.

Tarihin aktığı ana coğrafyanın Avrupa değil Asya olduğunu savunan tarihçiler, coğrafya-merkezli tahlil çerçevesini esas alırlar. Çağdaş jeo-politik çalışmalarının kurucu ismi kabul edilen Halford J. Mackinder, 20. yüzyılın başında kaleme aldığı bir dizi makale ve kitapta, tarihin akışında ve medeniyetlerin yükselişinde coğrafyanın merkezî rolüne vurgu yapar. Coğrafî kaderciliği reddeder fakat coğrafyayı dikkate almadan toplumların, devletlerin ve medeniyetlerin mahiyetini kavramanın mümkün olmadığını söyler. Bu noktada Mackinder, İbn Haldun'un "Coğrafya kaderdir." mottosundan hareket eder. Sadece tarihçiler yahut sosyal bilimciler değil, devlet adamları da coğrafyayı dikkate almak zorundadırlar.[6] Tarihe bu zaviyeden bakan Mackinder, Avrupa tarihinin muazzam ve mütehakkim Asya'ya karşı verilmiş mücadelelerle şekillendiğini söyler. Avrupa medeniyeti, Asya'nın batısında ve kıyısında ortaya çıkmış ve ancak ondan sonra kendi coğrafî şartlarına göre şekillenmiş bir medeniyettir.[7]

---

5. Frankopan, *The Silk Roads*, s. 5-6.
6. Mackinder'in görüşlerinin bir mülahazası için bkz. W. H. Parker, *Mackinder: Geography as an Aid to Statecraft* (Oxford: Clarendon Press, 1982).
7. Halford J. Mackinder, *Democratic Ideals and Reality: A Study in Politics of Reconstruction* (Washington DC: National Defense University, 1919; yeniden basım 1942), s. 72 vd.



Medeniyetlerin ortaya çıkışı

Avrupa-merkezcilik, coğrafî gerçeklerden değil, Avrupa'nın zihin dünyasından neşet etmiş bir ideolojidir.

Coğrafyanın belirleyici niteliğini, Yunan şehir-devletlerinin tarih sahnesine çıkış sürecinde de görüyoruz. Ege ve Akdeniz kıyılarında kurulmuş olan Yunan şehir-devletleri hem birbirlerine hem de Pers İmparatorluğu'na karşı bağımsızlık ve egemenliklerini koruma konusunda özel bir farkındalık içindeydiler. Küçük ama müstakil bir coğrafî kimliğe sahip olan bu şehir-devletleri, akıl ve özgürlük sahibi insanların bir şehirde ihtiyaç duyabileceği bütün imkânları sunmaktaydı. *Polis* kelimesinin çağrıştırdığı nezaket ve kibarlık, adab-ı muaşeretin yanı sıra insanların akıllarını özgürce kullanmalarını ve sorunlarını şiddete başvurmadan ve rasyonel bir şekilde çözebilmelerini ifade ediyordu. Tarihî gerçeklik bundan farklı olsa da bu tasavvur, Yunan düşüncesinin temel unsurlarından biri haline gelmiştir. Yunan şehir-devletlerinin coğrafî bağımsızlığı, Kadim Yunanlıların ben-tasavvuru üzerinde derin bir iz bırakmış olmalı: Şehir-devletlerinin müstakil coğrafya yapısına benzer bir şekilde, Yunan vatandaşları da kendi özgürlük ve bağımsızlıklarını mutlak surette korunması gereken bir hak olarak görmekteydiler. Bu manada Yunan toplumunda bazen hedonizme ve bencilliğe varacak düzeyde güçlü bir "ben" ve "birey" tasavvuru olduğunu söylemek mümkün. Fakat bu düşünce, yine Kadim Yunan'ın benimsediği evrensel düzen ve kader inancıyla birlikte ele alınmak durumundadır. Akıl ve irade sahibi birey, tamamen özgür olmak isteyebilir ama kendisinin üstünde bir düzenin ve kaderin olduğunu da bilmek ve buna göre hareket etmek zorundadır. Sokrates, Eflatun ve Aristoteles gibi filozofların hedeflerinden biri de bireysel özgürlükler ile kozmik ve ahlakî kurallar arasında denge kurmaktı. Bunu ne kadar başarabildikleri ayrı bir tartışma konusu. Fakat medeniyet düşüncesinin tarihî seyri açısından coğrafî konum ile toplumsal muhayyile arasındaki yakın ilişkiyi akılda tutmakta fayda var.[8]

Medeniyetlerin doğuşunu Asya coğrafyasına atıfla açıklayan Jerry Bentley, modernite öncesi kültürler-arası temas, değişim ve "tâbi olma" (*conversion*) süreçlerinin üç model üzerinden gerçekleştiğini söyler: Gönüllü tâbi olma; siyasî, toplumsal yahut ekonomik sâiklerle tâbi olma ve asi-

8. Kadim Yunanistan'daki polis/şehir-devleti kavramı için bkz. R. A. Buchanan, *History and Industrial Civilization* (London: MacMillan, 1979), s. 35 vd.; Umberto Eco (ed.), *Antik Yunan* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), s. 61 vd. Ayrıca bkz. Arif Müfid Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi* (Ankara: Türk Tarihi Kurumu Yayınları, 2014; 10. Baskı).

milasyon yoluyla tâbi olma. "Tâbi olma" olarak tercüme ettiğimiz "conversion" kelimesi, bir başka din, inanç, kültür ve medeniyete girme ve ihtida etme anlamını taşır. Kültürel-medeniyetsel etkileşimin bir türü olarak ele alındığında, tâbi olma yahut ihtida etmenin tek bir biçiminin olmadığını ifade etmek gerekir. Farklı kültür ve medeniyet havzaları, dinî gelenekler ve toplumsal hareketler, farklı ilişki ve etkileşim biçimlerinin ortaya çıkmasına imkân sağlamıştır. Budizm'in Hindistan'da ortaya çıkıp Çin ve Uzak Doğu'ya yayılması, bu büyük hareketliliğin kayda değer örneklerinden biridir. Hıristiyanlığın Filistin topraklarında ortaya çıkıp daha sonra bir "Batılı din" haline gelmesi bu açıdan ele alınması gereken kayda değer bir vakıadır. Aynı şekilde İslam'ın Arap Yarımadası'nın dışına çıkarak Avrasya ve Afrika coğrafyasında hızla yayılması, din-temelli etnik ve kültürel dönüşüm süreçlerinin boyutlarını ortaya koyması açısından hususî bir önemi haizdir.[9]

Bu örnekler, büyük din ve medeniyet hareketlerinin karmaşık ve uzun soluklu bir niteliğe sahip olduğunu gösterir. Eklektik ve sinkretik kültürel karşılaşmalar, yaşayan bir gelenek olarak dinlerin ve din-temelli medeniyet sistemlerinin tek bir değişim ve süreklilik modeli üzerinden izah edilemeyeceğini teyit etmektedir. Bir dünya görüşü ve medeniyet olarak İslam'ın Asya'da yayılışı ile Afrika'da intişar etmesi hem zaman ve mekân hem de etnik ve kültürel kodlar açısından önemli farklılıklar arz eder. İslam'ın katı ve mutlak bir kültürel kimlik dayatmaktan sarf-ı nazar etmesi, Asya'dan Balkanlar'a uzanan geniş İslam coğrafyasında farklı kültür sistemlerinin doğmasına imkân sağlamıştır. İslam medeniyetinin kültürel, dilsel ve etnik zenginliğinin kaynağını da bu esnek yaklaşımda aramak gerekir.

Medeniyetlerin ortaya çıkış süreci, ana tezlerimizden birini tavzih etmek açısından önem arz ediyor: Medeniyet, fizikî yapılardan ve kurumlardan önce varlığa ilişkin bir zihnî ve estetik tutumu ifade eder. Tarım, hayvanların ehlileştirilmesi, teknik, şehir ve sanat gibi unsurlar, muayyen bir varlık tasavvurunun tezahürleridir. İnsanlar elbette belli bir zaman ve mekânda yaşarlar ve ortaya çıkardıkları eserler, içinde yaşadıkları şartların sunduğu imkânlarla yakından irtibatlıdır. Fakat toplumların bu şartlara nasıl yaklaştığı, onlarla nasıl bir ilişki kurduğu ve nasıl bir dönüşüm gerçekleştirdiği, basit bir determinizmle izah edilemez. İnsan olmanın temel vasfı, bu şartların üzerine çıkabilme iradesini göstermektir. İnsana veril-

9. Jerry H. Bentley, *Old World Encounters: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times* (Oxford: Oxford University Press, 1993), s. 9 vd.

miş olan akıl ve hür iradenin tarihteki yürüyüşü, kendini tam da bu alanda gösterir. Medeniyet, akıl ve irade sahibi insanların tabiatla ve birbirleriyle olan ilişki süreçlerinin sonucunda ortaya çıkar. Bu ilişkinin niteliği ve biçimi, medenî olmanın ve medeniyet kurmanın da temel yapı taşlarını oluşturur. Bu yüzden "medenî olmak", yani varlığa ve insanlara karşı rasyonel, adil, ahlaklı, barışçıl ve yapıcı bir tutum içinde olmak, medeniyet kurumlarından önce gelir ve onları inşa eder. Medenîlik vasfını taşımayan toplumların kurduğu maddî-kurumsal yapılar, pekâlâ barbarlığın, savaşın, yabancılaşmanın, ötekileştirmenin ve yıkımın aracı haline gelebilir. Medeniyeti var eden ve koruyan, bireylerin ve toplumların sahip olduğu medenî olma halidir. Bir toplumu medenî yahut barbar yapan, sadece yahut öncelikle sahip olduğu maddî imkânlar yahut teknolojik araçlar değil, varlığı ve hayatı anlamlandırmak için ortaya koyduğu tasavvur, tutum ve davranışlardır. Basit ve temel araçlara sahip bir toplum medenî olabileceği gibi, ileri teknolojik sistemlere sahip toplumlar da barbar olabilir. Medeniyet, madde ve kemmiyetten ziyade mana ve keyfiyet üzerine kurulu bir düzeni ifade eder.

Karl Jaspers'in "Eksen Çağı" olarak tarif ettiği M.Ö. 8. ve 2. yüzyıllar, Kadim Yunan, Budizm, İran, Çin ve Hindistan gibi büyük dinî ve felsefî geleneklerin yakın zamanlarda fakat birbirlerinden bağımsız bir şekilde ortaya çıktığı dönemlere tekabül eder.[10] Bu tespit, tarihî seyir açısından doğrudur. Eksen Çağı, köklü düşünce, inanç ve geleneklerin tarih sahnesine çıktığı dönemdir. Eksen Çağı'nda neşv ü nema bulan düşünce ekollerinin temel özelliği, evren ve insanın yeryüzündeki amacı hakkında yeni düşünce biçimlerini ortaya koymasıdır. Evrenin varlığını basit bir veri olarak kabul etmek yerine onun hakkında düşünmek, nasıl ortaya çıktığını ve sonunun olup olmadığını sorgulamak ve bu kozmolojik tasavvur içinde insanın ahlakî rolünün ne olduğunu tartışmak, Sokrates'ten Buda'ya, Hint metafizikçilerinden Yahudi din kelamcılarına kadar farklı iklimlerde yaşamış düşünürlerin uğraştığı temel konulardır. Bunlar arasında bir husus özel önem arz etmektedir: İnsan, bu dünyaya "atılmış" bir varlık değildir. Parçası olduğu büyük varlık dairesinin hasmı yahut yabancısı da değildir. İnsan, aşkın bir ilkeye tutunarak yeryüzündeki varlığını anlamlandırmak zorunda olan bir öznedir. Bu çabanın temel unsurları akıl ve dil olduğu için, Eksen Çağı'ndaki dinî-felsefî tartışmaların merkezinde de bu konular

10. Bkz. Karl Jaspers, *The Future of Mankind* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1961).

vardır. Sonraki yüzyıllarda tebellür eden ve farklı tonlara bürünen medeniyet tasavvurlarının merkezinde de yine bu temel sorular vardır. Bugün de bir medeniyet kavramından bahsedebilmek için, insanın varlık düzenindeki yeri hakkında muayyen bir fikre sahip olmamız gerekir. İlerleyen sayfalarda bu konuyu etraflı bir şekilde ele alacağız.

Bu noktada bir ihtiyat kaydını dile getirmemiz gerekiyor. Medeniyet kavramını dinin yerine ikame edilecek bir mefhum olarak görmüyoruz. Batı düşünce tarihinde Hıristiyanlık inancının zayıflaması ve Aydınlanma'nın yeni bir paradigma inşa etmesi akıl, toplum, tarih, kültür ve medeniyet kavramlarının dinin yerine ikame edilmesi girişimlerine kapı aralamıştır.[11] Akılcı ve seküler bir bağlamda yeniden tanımlanan bu kavramlar, modernitenin temel yapı taşları haline gelmiş ve "Tanrı'nın ölümü" kehanetini meşrulaştırmak üzere yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Bir dünya görüşü, yaşam biçimi ve estetik duyarlılık olarak medeniyet, ilkin Batılı anlamda "din"in yerini alacak popüler bir kavram olarak tedavüle sokulmuştur. Fakat gerek Batılı modernleşme tarihi gerek küreselleşmenin yol açtığı kırılmalar gerekse de Batılı olmayan toplumların yaşadığı inişli çıkışlı süreçler, metafizik ve ahlakî bir hakikat olarak dinin yerine ikame edilmek istenen kavramların tutarlı ve uzun ömürlü olmadığını göstermiştir. Seküler medeniyet tasavvurunun mutlaklık ve kuşatıcılık iddiası ne kadar zayıf ise, din-temelli medeniyet mefhumunun kendini müstakil bir din ve metafizik sistemi olarak vazetme çabası da o kadar beyhude bir çabadır. İleride bu konuya çeşitli vesilelerle geri döneceğiz ve din ile medeniyet arasındaki ilişkinin farklı yönlerine temas edeceğiz. Burada şu hususu ifade etmekle yetinelim: Medeniyet, seküler bir din olarak kurgulandığında anlamını ve işlevini yitirir. İnsan kurgusu bütün yapılar gibi medeniyetin de anlamlı ve tutarlı bir bütün haline gelebilmesi için müteal bir atıf çerçevesine ve metafizik bir temele ihtiyacı vardır. İslam dini ile medeniyet arasındaki ilişkiye de biz bu açıdan bakıyoruz. Medeniyet kavramına karşı çıkan İsmet Özel'in "Bir kez İslam'ı medeniyet sorunu içinde kavradık mı artık onu zaman içinde bir kategori olarak görmek ve tarihin şartları içinde değerlendirmek düşüncesine kendimizi hapsetmiş oluruz." ifadesi de bu hususun altını çizmesi bakımından önemlidir.[12] Mama-

11. Terry Eagleton, diğer rakipler arasında "kültür" kavramının böyle bir iddiaya sahip olduğunu söyler. Bkz. Terry Eagleton, *Culture and the Death of God* (New Haven: Yale University Press, 2014).
12. İsmet Özel, *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma* (İstanbul: Tam İstiklal Yayıncılık Ortaklığı, 2013; 18. Baskı), s. 109.

fih, Özel'in iddiasının tersine medeniyet bir baskı, sömürü, tefessüh ve yabancılaşma unsuru olmak zorunda değildir.[13]

Şimdi medeniyet kavramının tarihine kısaca göz atalım.

Bir Kavramın Macerası

Batı dillerinde medeniyetin karşılığı olan "civilization" kelimesi ilk defa Mirabeau Markisi Victor de Riqueti tarafından 1757 yılında yayımlanan *L'Ami des Hommes ou Traité de la Population* adlı kitabında kullanılmış ve kısa sürede diğer Avrupa dillerine yayılmıştır. Latince *civitas* kelimesinden türetilen "civilization" kelimesi ve türevleri, Türkçedeki "medeniyet" gibi, kök manası itibariyle "medine" yani "şehir"le ilgilidir. Yunancada şehir anlamına gelen *polis* kelimesi de, *civitas* gibi, nezaket, kibarlık, incelik (*politeness*) manalarını taşır. Nitekim Osmanlıcada 19. yüzyıldan itibaren tedavüle giren medeniyet kelimesi –ki bir rivayete göre kelimeyi "sivilizasyon" şeklinde ilk kullanan kişi Mustafa Reşit Paşa'dır– sözlüklerde "ünsiyet, tehzib-i ahlak, te'dib-i ahlak, te'nis, te'dip, zariflenme" olarak tercüme edilmiş; "medenî" (*civilized*) kelimesi de "munis, müzehhebü'l-ahlak, edeblü" ifadeleriyle karşılanmıştır.[14] Kınalızâde Ali Çelebi, bu manaları içerecek bir şekilde "temeddün" kelimesini kullanır ve manasının "ictimâ'-ı efrâd-ı insan" olduğunu söyler. İnsanların bir araya gelmesinin ve medeniyet kurmasının amacı, erdemli bir toplum inşa etmektir ki "anda olan temeddün ü ictimâ'ın sebebi hayrât u mesâlih ola."[15] Bu tanımlar, *medeniyet* ve *medenîlik* kelimeleri arasındaki etimolojik ve kavramsal ilişkiyi ortaya koymakta ve medeniyet fikrinin tarihî gelişimi hakkında önemli ipuçları vermektedir.[16]

---

13. Özel, bu iddiasını temellendirmek için farklı bir İbn Haldun okuması yapar; bkz. *Üç Mesele*, s. 119 vd. İbn Haldun'un bedevîlik-hadarîlik ve umran kavramlarını ileride detaylı bir şekilde ele alacağız.
14. Sözlük anlamları için bkz. Tuncer Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar* (İzmir: Akademi Kitabevi, 1992), s. 20-22.
15. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), s. 451. İnsanların bir arada yaşaması, temeddün, şehirleşme ve medeniyet ilişkisi konusunda Nasirüddin Tusî de benzer görüşler ortaya koyar; bkz. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. A. Gafarov ve Z. Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), s. 239.
16. Cumhuriyet döneminde "medeniyet" kelimesinin karşılığı olarak teklif edilen "uygarlık" kelimesinin ise hem etimolojisi hem de tarihî arka planı, meramımızı anlatmaktan uzaktır. Kelime, doğrudan Uygurlarla ilgilidir. Uygur Türkleri, İslam öncesi Türk kavimleri arasında en ileri ve gelişmiş topluluk olarak kabul

Barbarlığın karşıtı olarak *medenîlik*, insanî-hukukî-ahlakî tutum ve davranışları ifade ederken, *medeniyet* bunların sonucunda ortaya çıkan fikrî, fizikî, siyasî ve ekonomik düzeni ifade eder. Bilimsel-teknolojik imkânlara dayalı olarak kurulan yapıların medeniyet adını hak edebilmesi için aklî, insanî ve ahlakî açılardan medenîlik vasfına kavuşmuş olması gerekir. Soyut ve genel bir kavram olarak medeniyetin temeli, medenî olmaktır. Birey ve toplum medenî olduğunda, kurdukları düzen de medeniyet adını verdiğimiz büyük yapıyı ortaya çıkarır. Bir başka ifadeyle medeniyet, ancak bireyler ve toplumlar yapıp ettiklerinde, birbirleriyle ilişkilerinde ve evrenle olan münasebetlerinde medenî, ahlakî ve insanî bir tutum içinde oldukları zaman anlamlı ve mümkün hale gelir. Dolayısıyla genel olarak medeniyet başlığı altında ele aldığımız somut kültür ve sanat eserleri, teknolojik birikim, büyük yapılar vs. kendi başlarına medeniyetin ölçütü olamazlar. Bunlar olsa olsa bir toplumun belli bir dönemde elde ettiği maddî zenginliği, refah seviyesini, teknik sofistikasyonu ve izafî üstünlüğü ifade eder. Buna mukabil medeniyeti ortaya çıkaran medenîlik hali, daha temel ve kalıcı bir niteliktir. Elindeki ekonomik ve teknolojik gücü, medeniyet ve ilerleme adına barbarlık yapmak için kullanan toplumların tarihte pek çok örneği var.

Ekonomik-teknolojik imkânsızlık ile barbarlık arasında doğrusal bir bağlantı yoktur. Tersine, yok etme kapasitesini artıran toplumların barbarlığa meyletmesi sıkça rastladığımız bir durumdur. Nazi Almanya'sında işlenen korkunç Holokost soykırımı, bunun tipik bir örneğidir. Milyonlarca insanın sadece Yahudi olduğu için hunharca katledilmesi, Avrupa-modernite tarihinde istisnaî bir sapma mıdır yoksa modern teknolojik medeniyetin ve onu üreten zihniyetin kaçınılmaz bir sonucu mudur? Uzun tartışmalara neden olan bu sorunun cevabını tek bir unsura irca etmek mümkün değildir. Almanya'nın içinde bulunduğu şartlar, Birinci Dünya Savaşı'nın intikamını alma güdüsü, Nazi ideolojisi, Hitler'in sapkın kişiliği vs. gibi gerekçeler, meseleyi aydınlatmak yerine asıl konunun gölgelenmesine sebep olabilir. Asıl sorun, 1940'lı yıllarda Holokost'a, 1990'lı yıllarda Bosna soykırımına göz yumulması ve bu korkunç cinayetleri meşrulaştıra-

---

edilir. Filhakika, Uygurlar şehircilik, matbaa, alfabe, üretim vb. alanlarda önemli gelişmeler kaydetmişler ve Çinlilere göre görece üstünlükler elde etmişlerdir. Uygar, "Uygurların medeniyet seviyesine ulaşan" anlamında kullanılmıştır. Fakat bu tanım etimolojik açıdan zorlama olduğu gibi medeniyeti maddî gelişmişlik ile özdeşleştirdiği için de sorunludur. Bu yüzden biz uygarlık yerine medeniyet kelimesini tercih ediyoruz.

cak siyasî, askerî, ekonomik, fikrî ve ahlakî gerekçeler üretilmesidir. Holokost'un suçunu sadece Almanlara, Bosna'nın günahını münhasıran Sırplara yıkmak, çağdaş medeniyetin ve küresel düzenin müşterek günahlarını örtbas etmek anlamına gelir. Holokost ve diğer modern soykırımlar, modern medeniyetin "ruhunun ve bedeninin" sunduğu ideolojik ve maddî imkânlar sayesinde mümkün olmuştur. Üstün ırk inancı, Darwinci doğal seleksiyon, ilerleme, antropoloji ve etnografi, modern işkence ve toplu öldürme teknikleri, gaz odaları, toplama kampları, hapishaneler, mahkûmların nakli, istatistikî veriler, verimlilik, kurumsal rasyonalite ve diğer modern imkânlar olmadan Holokost gibi cinayetlerin işlenmesi mümkün olmazdı. Holokost ve benzeri soykırımlar basit birer sapma yahut önlenebilir hatalar olmadığına göre, modern medeniyetin ruhu ve ahlakı hakkında bazı temel soruları sormak da kaçınılmaz hale gelmektedir.

Bauman'ın dikkat çektiği gibi modern medeniyet, Holokost'un yeter şartı olmayabilir fakat şüphesiz gerek şartıdır. Ona göre "Holokost'u düşünülebilir bir ihtimal haline getiren, modern medeniyetin rasyonel dünyasıydı."[17] Holokost ve diğer modern katliamlar, modernitenin zorunlu sonuçları olarak görülmeyebilir. Fakat soykırım ve benzeri cinayetlerin modern medeniyetin bilkuvve halindeki ihtimallerinden biri olarak tahlil edilmesi kaçınılmazdır. Zira büyük kitlesel katliamlar ve bunların fikrî-siyasî çerçevesi ve uygulama mekanizmaları, ancak araçsal aklın sunduğu zihniyet kalıpları ve pratik araçlar sayesinde mümkün olabilirdi. Nazi ideolojisini hâkim bir güç haline getiren dinamikler, sadece Alman toplumunun yaşadığı hususî tecrübelerle izah edilemez. Modernitenin ortaya çıkardığı araçsal rasyonalite, hedefin mana ve sonuçlarını sorgulamaz; ancak o hedefe ulaşmak için izlenmesi gereken yolları belirler. Holokost ve Bosna soykırımı gibi hadiseler, bunun ürkütücü boyutlarını ortaya koyar. Aynı sorun, bir başka şekilde Filistin meselesinde de karşımıza çıkar. Filistin halkını yok etmek ve işgali meşrulaştırmak için işlenen hukukî ve ahlakî suçlar, modern barbarlığın hazin örneklerinden biridir. Şiddeti, barbarlığı, baskı ve tahakkümü sistematik bir unsur haline getiren modern mekanizmaların aynı yahut benzer sonuçlar üretmesi mukadderdir.

İki dünya savaşı ve Holokost'un ardından Batılı aydınların modernlik, rasyonalite, özgürlük vb. kavramları sorgulamaya başlaması, modern medeniyet tartışmaları tarihinde de bir kırılma noktasıdır. Aydınlanma'nın

17. Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Cambridge: Polity Press, 1989), s. 13.

vadettiği "özgür birey-rasyonel toplum" ideali, Batılı olmayan "barbarlar, bedevîler, ilkel toplumlar" vs. tarafından değil, modern medeniyetin pratikleri tarafından anlamsız hale getirilmiştir. Weber'den Elias'a "medenîleşme süreci" (*civilizing process*), akıl-dışı güdülerin kontrol altına alınması ve şiddetin bir iktidar ve ilişki aracı olmaktan çıkarılmasını ifade ederken, modern medeniyetin bu idealleri siyasî, toplumsal, ekonomik, kültürel ve estetik alanlarda daha da ilerilere taşıması beklenmekteydi. Bu yüzden de modernleşmek, medenîleşmek ile eş anlamlı ve eş zamanlı bir süreç olarak tanımlanmıştı. Fakat modernitenin acı tecrübeleri, bu beklentileri boşa çıkarmış, irrasyonel ve ceberut tavır ve tutumları sistematik hale getirmiştir. İleri sanayi toplumlarında ortaya çıkan ırkçı, yabancı düşmanı, göçmen karşıtı ve İslamofobik akımların Batı siyasî söylemi içinde "yeni normal" olarak vazedilmesi ve böylece meşrulaştırılmaya çalışılması, aynı irrasyonel yaklaşımın bir tezahürüdür.

Bir tutum olarak medenîlikten, bir durum olarak medeniyete geçişte kaybettiğimiz değerler nelerdir? İbn Haldun'un iddia ettiği gibi medeniyetin sağladığı maddî imkânlar, bizi medenîlikten uzaklaştırır mı? Medeniyet, medenîliğin zıddı mıdır? Bu sorulara farklı tarihî tecrübelerden hareketle cevaplar bulmaya çalışacağız. Medenîliğin, medeniyet yapısının büyük cüssesi altında ezilip kaybolması ender rastlanan bir durum değildir. Roma'nın vahşi zevk ve işret düşkünlüğü, gladyatörlerin birbirleriyle ve yırtıcı hayvanlarla ölümüne savaştırıldığı arenada çıkar karşımıza. Hindistan'da kadınların, kocalarının ölümü üzerine cenaze töreninde onunla birlikte öldürülmesi/yakılması anlamına gelen "sati" (dul yakma) geleneği, Hindular arasında uzun yıllar uygulanmıştır.[18] Avrupa sömürgecilik hareketlerinin, Aydınlanma ve bilim devriminin ardından yükselişe geçmesi ve modern barbarlığın en hunharca örneklerini ortaya koyması, medeniyet iddialarının kırılgan yapısı hakkında bizi teyakkuza sevk etmektedir. Kendine demokrat, başkalarına barbar bir tutum sergileyen 19. yüzyıl Avrupa devletleri, maddî medeniyet imkânlarından yoksun ama belki de dünyanın en medenî-insanî topluluklarını köleleştirir-

18. "Sati" yahut "suttee" kelime manası itibariyle "erdemli-sadık eş" demektir ve kendisini kocasıyla yakan/öldüren kadınlara verilen isimdir. Müslüman âlimler ve idareciler bu geleneği yasaklamaya çalışmış, pek çok Hindu din adamı da buna karşı çıkmıştır. Fakat bu âdet 19. yüzyılın sonlarına kadar Hindistan'ın çeşitli bölgelerinde yaşamaya devam etmiştir. Bkz. John Stratton Hawley (ed.), *Sati, the Blessing and the Curse: The Burning of Wives in India* (Oxford University Press, New York, 1994).



Wyndham Hapishanesi'nde zincirlenmiş Aborijin yerlileri, 1902

ken, bunu ahlaken ve vicdanen meşrulaştırmak için de medenîleştirme kavramına başvuruyordu.

Medeniyet kelimesini tanımlamak için ileri sürülen görüşleri ele alırken bu arka planı akılda tutmamız gerekiyor. Örneğin Oscar Wilde, medeniyeti "orta sınıfın nefret ettiği şey" olarak tanımlar. Ortega y Gasset medeniyet için sorunların çözümünde "güç kullanımına son çare olarak başvurulması" tanımını önerir. Alfred North Whitehead metafizik ve estetik bir tanımdan yanadır: Medeniyet, "hakikat, güzellik, macera, sanat, barış vasıflarına sahip bir topluluğu" ifade eder.

R. G. Collingwood, medeniyetin bir zihniyet ve tutum meselesi olduğuna dikkat çekerek en temel özelliğinin, maddî gelişmişlik yahut tabiata hâkim olma değil, "medenîlik" ilkesinin toplumsal hayata hâkim kılınması olduğunu söyler.[19]

Bazı sosyal bilimciler medeniyetin sosyal analiz ve tarih araştırmaları için elverişli bir kavram olmadığını savunurken, bazı düşünürler onu insanlığın en üst mertebesi olarak görürler. Evrensel hukuk kurallarına da-

19. Tanımlar için bkz. Felipe Fernández-Armesto, *Civilizations: Culture, Ambition, and the Transformation of Nature* (New York: The Free Press, 2001), s. 26.

yalı ve temel hak ve hürriyetleri esas alan tek bir evrensel medeniyetin olduğunu ileri sürenlerin yanı sıra, farklı dünya görüşlerine ve varlık tasavvurlarına dayanan muhtelif medeniyetlerin varlığını savunanlar da vardır. Sezai Karakoç, tek bir medeniyetin bulunduğunu, bunun da vahye dayalı "Hakikat Medeniyeti" olduğunu söyler. Karakoç'a göre "Medeniyet, temelde tektir ve medeniyet meşalesi ilk insandan bugüne elden ele taşınarak gelmiştir."[20] Ahmet Davutoğlu, farklı medeniyet tasavvurlarının farklı ben-idraki formları ürettiğini savunmak suretiyle, hem medeniyet kavramına pozitif bir anlam yükler hem de medeniyetlerin çoğulluğuna işaret eder.[21] Küresel çatışmaların ve kimlik-temelli gerilimlerin medeniyet tasavvuru düzeyinde cereyan ettiğini ileri süren Huntington gibi düşünürlerin yanı sıra farklı medeniyetlerin bir çatışma sebebi olmadığını savunan görüşler de medeniyet tartışmalarının günümüzdeki yansımalarını ortaya koymaktadır. Batı medeniyeti hakkında ne düşündüğü sorulduğunda Mahatma Gandi'nin "Bu iyi bir fikir olurdu." şeklindeki cevabı da medeniyet kelimesinin siyasî ve kültürel anlamları ve medeniyet-sömürgecilik ilişkisi hakkında önemli ipuçları vermektedir.

Buna mukabil, medeniyet kavramına karşı çıkanların olduğunu da ifade etmeliyiz. Medeniyeti işlevsiz bir soyutlama ve seküler bir din olarak reddeden İsmet Özel'in *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma* adlı eseri yahut Nobel edebiyat ödülü sahibi Güney Afrikalı edebiyatçı J. M. Coetzee'nin *Barbarları Beklerken* romanı, medeniyet kavramının farklı gerekçelerle yüceltilmesine karşı çıkan çalışmalar arasında zikredilebilir. Freud'un *Medeniyet ve Hoşnutsuzlukları* isimli kitabı, medeniyetin insanın derin duygularını ve güdülerini maskelemek için icat edilmiş bir soyutlama olduğunu savunan ve bu yüzden medeniyet karşıtı literatüre dâhil edilebilecek eserlerin başında gelmektedir. Bazı çağdaş tarihçiler ise medeniyet ile imparatorluk arasındaki ilişkiye dikkat çekmiş ve imparatorlukların medeniyet kavramını, emperyal politikalarının bir aracı olarak kullandıklarını ileri sürmüşlerdir. Medeniyet inşa eden imparatorluklar söz konusu olduğunda medeniyet tasavvuru ile emperyal kimlikler iç içe geçer. Örneğin Roma medeniyetini Roma İmparatorluğu'ndan ayırt etmek müm-

---

20. Sezai Karakoç, *Düşünceler I* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2017; 7. Baskı), s. 17. Karakoç'un bu temel düşüncesi diğer eserlerinde de karşımıza çıkar. Bkz. *Çıkış Yolu II: Medeniyetimizin Dirilişi, Dört Konferans* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2017; 6. Baskı).
21. Ahmet Davutoğlu, "Medeniyetlerin Ben-İdraki", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, sy. 3 (1997/1), s. 1-53.

kün değildir.[22] Son olarak bir tahlil unsuru olarak medeniyet kavramına bazı tarihçilerin ve sosyal bilimcilerin şüpheyle yaklaştığını hatırlamakta fayda var. Buna göre medeniyet, tıpkı ulus, kültür ve devlet kavramları gibi büyük ve muğlak kurgulardır ve tarihî hadiseleri ve eğilimleri anlamamıza yardımcı olmazlar.[23]

Bu farklı tanım ve yaklaşımlara rağmen medeniyet kavramını tamamen reddetmek mümkün değildir. Medeniyetler hem dayandıkları kavramsal çerçeve hem de tarihî tecrübe ve çeşitlilik açısından statik değil dinamik, mekanik değil organik bütünlerdir. Yaşayan bir organizma olarak yaratıcı enerjisini kullanabilen ve hayatiyetini sürdürebilen medeniyetler, tüm canlı organizmalar gibi, iç ve dış unsurların etkisine açıktır. Toynbee'nin "sınama-cevap verme" (*challenge-response*) mekanizması olarak tanımladığı bu dinamik süreç, medeniyetlerin etkileşimini tayin eden önemli unsurların başında gelmektedir.[24] İslam, Avrupa, Hint ve Çin medeniyetleri arasındaki etkileşim ve ilişki tarihi, farklı sınama, meydan okuma ve cevap verme tecrübelerinin medeniyetleri köklü bir şekilde dönüştürecek güce sahip olduğunu göstermektedir. İbn Haldun'un "asabiyye" kavramının işaret ettiği gibi, medeniyetler iç ve dış dinamiklerin kesişme noktasında ileri doğru hamle yapabildikleri gibi tarihin gerisine de düşebilirler. Fakat bir medeniyet ne bütünüyle değişmeden kalabilir ne de her tür dış etkiye açık bir şekilde varlığını ilanihaye sürdürebilir. Bir medeniyeti oluşturan sabit ve değişken unsurlar, medeniyetlerin bazı dış etkileri kabul etmesine bazılarını ise reddetmesine sebep olur. Braudel'in de dikkat çektiği gibi, tarihte her medeniyetin kabul ve reddettiği şeyler vardır. Bir medeniyeti sadece kabul ya da reddettiği unsurlar üzerinden tahlil etmek, o medeniyetin iç dinamiklerini eksik anlamak olur.[25]

Will Durant, medeniyeti "kültürel üretimi teşvik eden sosyal düzen" olarak tanımlar.[26] Sosyal ve hukukî bir düzen kurmadan kültürel ve sanat-

22. Anthony Pagden, *Peoples and Empires: Europeans and the Rest of the World, from Antiquity to the Present* (London: Phoenix Press, 2001), s. 8.
23. Medeniyet kavramına bu açıdan bakan bir çalışma için bkz. Bruce Mazlish, *Civilization and Its Contents* (Stanford: Stanford University Press, 2004).
24. Arnold Toynbee, *A Study of History* (New York: Dell Publishing, 1946). Toynbee'nin *Civilization on Trial* kitabındaki makaleleri de bu noktaya dikkat çeker.
25. Fernand Braudel, *A History of Civilizations* (New York: Penguin Books, 1993; Fransızca ilk baskısı 1987), s. 29.
26. Will Durant, *The Story of Civilization, Vol. I: Our Oriental Heritage* (New York: Simon and Schuster, 1954), s. 1.

sal üretim yapmak mümkün değildir. Fakat bunun için sosyal-hukukî düzenin özgürlük, esneklik, şeffaflık ve adalet gibi ilkeleri esas alması gerekir. Durant, bu temelden hareketle medeniyetleri dört ana unsurun inşa ettiğini söyler: ekonomik varlık, siyasî düzen, ahlakî gelenekler ve bilgi ve sanatın peşinden gidilmesi. Elbette bunlara eklenecek başka unsurlar da vardır: Coğrafya, nüfus, iklim, yönetim biçimi, eğitim vs. Bu unsurlar bir medeniyetin yükselmesine vesile olduğu gibi, gerilemesine de sebep olabilir. Medeniyet gibi çok-katmanlı ve dinamik yapıları, tek bir unsura indirgemek mümkün değildir. Bu da şu anlama gelir: Medeniyetlerin yaşaması yahut ölmesi, ancak birden fazla unsurun bir araya gelmesiyle söz konusu olabilir. Medeniyet tarihçileri bu unsurları bir bütün olarak ele almak zorundadırlar. Medeniyet statik-mekanik olmadığından, her neslin medeniyeti kendi dünyasında temellük etmesi ve onun hayatiyetini sağlayacak kapsamlı bir çabanın içinde olması gerekir. Medeniyet inşası, özgürlük ile anlamın, değer ile gerçeğin, ilke ile düzenin, tercih ile şartların buluşma noktasında ortaya çıkan bir ameliyedir.

Dünya görüşü, varlık tasavvuru, âlem fikri, kozmoloji, ahlak, siyasî ve sosyal düzen, estetik, güzellik, şehir hayatı, kültür ve diğer kavram ve kurumları medeniyet başlığı altında ele alıyor olmamız, medeniyetin geniş bir semantik alana sahip olduğunu göstermektedir. Cezayirli düşünür Malik bin Nebi, toplumların temel meselelerinin medeniyet kavramından hareketle tahlil edilmesi gerektiğini söyler: "Bütün toplumların meselesi, özünde bir medeniyet meselesidir. Bir toplumun tefekkür ameliyesini ve kapasitesini büyük insanî hadiseler seviyesine taşımadan ve medeniyetleri meydana getiren ve yıkan faktörleri derinlemesine kavramadan kendi sorunlarını anlaması ve çözmesi mümkün değildir."[27] Bin Nebi'ye göre medeniyeti inşa eden iki temel faktörü yani ahlakî-entelektüel ilkeleri ve maddî şartları kapsamlı ve tutarlı bir şekilde ele almak gerekir. Zira medeniyet, "bir toplumun bütün üyelerine gelişmeleri için gerekli sosyal güvencelerin verilmesini sağlayan ahlakî ve maddî şartların toplamı olarak tanımlanabilir."[28]

Bu noktada şu hususun altını çizmekte fayda var: Medeniyet aynı zamanda maddî refah ve imkân üreten bir sistemi ifade eder. İslam medeniyetinin yükseliş dönemleri tarım, el sanatları ve ticaret alanında bir re-

27. Malik bin Nebi, *Şurûtu'n-nahda* (Şam: Daru'l-fikr, 1981), s. 19.
28. Malik bin Nebi, *The Problem of Ideas in the Muslim World* (Petaling Jaya: Budaya İlmu Sdn. Bhd., 1994), s. 26.

fah ve bolluk dönemine şahitlik etmiştir. Mezopotamya ve Nil Vadisi, tarım ve hayvancılığın gelişmesine katkı sağlamış, geliştirilen yeni teknikler üretimi artırmıştır. El sanatları ve zanaat işlerinde büyük ilerlemeler kaydedilmiş, bölgesel ekonomiler güç kazanmıştır. Ticaret, İslam'ın tarih sahnesine çıktığı Mekke ve Medine'de daha ilk yüzyıldan itibaren belirgin bir faktör olmuş ve coğrafî sınırların genişlemesiyle kendi küresel ticaret yollarını oluşturmuştur. Müslüman tacirlerin, kervanların ve denizcilerin dünyanın dört bir yanına yaptığı yolculuklar, yeni ticaret ağlarının kurulmasına ve keşifler yapılmasına imkân sağlamıştır. Refahın yaygınlaşması ve adil paylaşımı, farklı dinî ve etnik kökene sahip toplulukların barış ve huzur içinde yaşamasını mümkün kılmıştır. Ekonomik ve kültürel zenginlik, İslam beldelerini bir cazibe merkezi haline getirirken, aynı zamanda küresel bir medeniyet birikiminin oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Böylece Kurtuba ve Gırnata'dan Kahire'ye, Bağdat ve Basra'dan İstanbul, Semerkant ve Timbuktu'ya kadar darü'l-İslam'ın geniş coğrafyasında refah, bolluk ve estetik ürünü eserler ortaya konmuştur.

İslam inancı, dünyanın geçici bir oyun ve eğlenceden ibaret olduğunu söyler. Fakat bu, Allah'ın hikmet ve nizam üzere yarattığı ve bundan dolayı zatî bir değere sahip olan dünyanın büsbütün ihmal edilmesi anlamına gelmez. İslam dünyadan kaçmaz; onu varlık hiyerarşisi içinde doğru bir yere oturtur. İnsanlara Allah'ın dünya üzerinde kendilerine verdiği nimetleri aramalarını, onlardan dolayı Allah'a şükretmelerini ve bu dünyadaki asıl amaçlarını hiçbir zaman unutmamalarını hatırlatır. Hedef, dünyaya köle olmadan onu dönüştürmek, işlemek ve insanlığın hayrına kullanmaktır. Yoklukta sabır kadar varlıkta şükür de mümin kişinin alamet-i farikalarından biridir. Kâmil insanlar yokluk ve darlıkta da şükredebilen kişilerdir. Allah'ın ihsan ettiği maddî zenginliğe ve nimetlere şükretmek de kemal yolculuğunun duraklarından biridir. Dahası "Veren el alan elden üstündür." düsturu gereği insanların helal yollardan mal ve mülk sahibi olması, ticaret yapması, refah üretmesi teşvik edilmiş ve bu zenginliği insanlığın iyiliği için kullanmasının kendisine dünyada ve ahirette manevî mertebe kazandıracağı ifade edilmiştir.

Maddî varlık ve ekonomik hayata yönelik bu bakış açısı, İslam hukukunun özellikle "muamelat" bahsinde yeni atılımlar yapmasını sağlamış ve ortaya kapsamlı ve uzun soluklu bir hukuk sistemi çıkmıştır. Adalet, eşitlik, hak ve paylaşım-temelli iş hukuku, servetin tek bir elde toplanmasından ziyade toplumun tamamına yayılmasını hedeflemiştir. Vergi, zekât, sadaka, infak ve vakıf gibi kurumlar, refahın üretimi ve paylaşımı konu-

sunda açık-seçik ilkeler koymuş ve bunların uygulanmasını devletin salahiyetine vermiştir. Aynı şekilde vatandaşların sadaka ve infak kurumlarını ayakta tutması özendirilmiş ve infakta bulunmanın, kazancın bereketini artıracağı ifade edilmiştir. Bu ilkeden hareketle yüzlerce yıl ayakta kalabilen güçlü vakıflar kurulmuş ve eğitimden sağlığa, insanî yardımdan hayvanların korunmasına kadar farklı alanlarda sosyal sorumluluk ve sivil toplum hizmetleri verilebilmiştir. Kısacası medeniyet inşa etmek, ancak madde ile mana, fizikî dünya ile metafizik ilke, refah ile adalet ve dünyayı imar etmek ile dünyanın ötesine geçebilmek arasındaki dengenin doğru bir şekilde kurulmasıyla mümkün olmuştur.

Bu noktada bütün merkez kavramlar gibi medeniyet kelimesi de Clifford Geertz'in "kalın (katmanlı) tasvir" dediği tanıma uymaktadır: aynı anda bir fikrin ve eylemin hem muhtevasını ve bağlamını hem de bunları oluşturan unsurları ihtiva eden bir tasvir ve tanımlama.[29] Medeniyetin bu çok katmanlı zengin semantik alanı, onun açık-seçik bir şekilde tanımlanmasını zorlaştırmakta ve bütün tanımları kısmî ve yetersiz kılmaktadır. Medeniyet kavramını tanımlamaya çalışırken, bu ihtiyat kaydını akılda tutmak gerekmektedir. Bu kayıt, bizim aşağıda yapacağımız medeniyet tanımı için de geçerlidir.

29. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), s. 3-30. Geertz, "kalın tasvir" kavramını Gilbert Ryle'dan ödünç almıştır; bkz. Gilbert Ryle, *Collected Papers* (London: Hutchinson, 1971), c. II, s. 480-496.

2

KRİTER SORUNU: İLKELLİK, BARBARLIK VE İLERLEME

Voltaire, "İnsanların barbarlıktan medeniyete geçerken attığı adımların neler olduğunu bilmek istiyorum."[1] dediğinde barbarlık ile medenîliğin hangi kriterlere göre belirlendiğini sormaktaydı. Voltaire acaba bu soruyla maddî-teknik ilerlemeye mi yoksa ahlakî-insanî tutuma mı atıfta bulunuyordu? Buna kesin bir cevap vermek mümkün değil. Fakat açık olan bir şey var: Maddî-teknik-bilimsel seviyenin medenîliğin ve ilkelliğin temel kriterleri olarak tanımlanması, 18. ve 19. yüzyıl Avrupa'sında karşımıza sıkça çıkan bir durumdur. Bu döneme kadar farklı toplumların maddî-ekonomik gelişmişlik düzeyleri arasındaki farklar değişik şekillerde izah edilmekteydi. Örneğin toprakların genişliği, orduların büyüklüğü, bilim, teknik ve sanatlardaki ilerleme temel kriterler olarak görülüyordu. Batılı olmayan toplumların kategorik olarak barbar, bedevî, yabanî, geri vs. olarak görülmeye başlanması ise, modern Avrupa sömürgeciliğinin ve Avrupa-merkezciliğin temel sonuçlarından biridir. Avrupalılar kendilerini bir merkez-aktör olarak konumlandırabilmek ve sömürgeciliği meşrulaştırmak için Batılı ve -çoğunlukla- Hıristiyan olmayan toplumları "gayr-ı medenî" (*uncivilized*) olarak tasnif etmek durumundaydılar. Bu sınıflandırma için medeniyet söyleminin kullanılması şüphesiz bir tesadüf değil. Zira Ortaçağ Hıristiyan teolojisinin eskimiş ve kısıtlayıcı di-

1. Aktaran W. Durant, *The Story of Civilization*, c. 1, epigraf sayfası.

li, Avrupalıların ulaşmak istediği yeni seküler evrenselciliğe imkân vermiyordu. Bunun yerine medeniyet gibi kültür ve dini de içeren ama onlardan daha fazla unsuru kapsayan seküler bir kavram setinin kullanılması pek çok sorunu kendiliğinden çözüyordu.

Dinî-metafizik içeriğinden arındırılmış bir medeniyet terminolojisi, geleneksel Hıristiyanlığa karşı bir kalkan vazifesi görmekteydi. Zira Hıristiyan Kilisesi'nin ahlak, hukuk, düşünce, estetik ve diğer alanlardaki iddiaları, Aydınlanma düşünürleri tarafından zaten çürütülmüştü. Fakat bundan daha önemlisi medenîlik ve medeniyet kavramları, Avrupa-merkezci insan, tarih ve kültür algısını temellendirmek için seküler ve emperyal bir siyasî zeminde yeniden üretilmek durumundaydı. Buna benzer bir süreci, Türk modernleşmesinin medeniyet kavramına bir devây-ı küll gibi sarılmasında da görüyoruz. Batılılaşma hastalığına duçar olmuş Cumhuriyet aydınlarının Türkçü-medeniyetçi söylemi, bir tarafta millî (Türkçülük) öbür tarafta evrensel (muasır medeniyet) olduğu ileri sürülen ve İslam ve Osmanlı kimliklerinden arındırılmış bir toplum düzeni inşa etmeyi hedefliyordu.

Medenîliği ve medeniyeti Avrupa'nın aklı ve tarihiyle özdeşleştiren Aydınlanma düşünürleri, Batı-dışı toplumları medeniyetten yoksun veya yarı-medenî topluluklar olarak gördüler. Avrupa medeniyetini merkeze alan tarih ve kültür tasnifleri, hiyerarşik bir kültürler ve medeniyetler tipolojisi üretti ve böylece medeniyet, Avrupa-merkezci düşüncenin temel kavramlarından biri haline geldi. Bir topluluğun medenî, gelişmiş, ileri, ilkel, barbar yahut yabanî olarak tanımlanması, 18. ve 19. yüzyıllarda soyut bir akademik tartışma değil, müşahhas sonuçları olan siyasî bir eylemdi. "Medenîleştirme misyonu" (vazife-i temeddün, *la mission civilisatrice*), Afrika'dan Hint alt kıtasına ve Güneydoğu Asya'ya kadar çok geniş bir coğrafyada Avrupa emperyalizmini meşrulaştıran önemli bir kavramsal araçtı. Norbert Elias'ın medeniyet kavramının işlevine ilişkin tespiti bu noktayı teyit etmektedir: Medeniyet kelimesi "Batı'nın ben-idrakini ifade eder. Buna ulusal bilinç de diyebiliriz. Kelime, son iki ya da üç asırda Batı toplumunun kendini daha önceki toplumlara yahut 'daha ilkel' olan çağdaş toplumlara göre üstün kabul ettiği her şeyi hülasa etmektedir. Batı toplumu bu terimle kendi hususî karakterini ve gurur duyduğu şeyleri tasvir etmeyi amaçlamaktadır: *kendi* teknoloji seviyesini, *kendi* tutum ve davranışlarının tabiatını, *kendi* bilimsel bilgisinin yahut dünya görüşünün gelişmişliğini ve daha pek çok şeyi."[2]

---

2. Norbert Elias, *The Civilizing Process: The History of Manners and State Formation and Civilization* (Oxford: Blackwell, 1994; ilk neşir tarihi 1939), s. 3.

Bu noktada bir toplumun hangi kriterlere göre medenî sayılıp sayılamayacağı karşımıza hem felsefî hem de siyasî bir sorun olarak çıkmaktadır. Medeniyetin kriteri meselesi, bugün de medeniyet tartışmalarının merkezinde yer almaktadır. Medeniyetin ölçütü, bilim ve teknolojide ilerlemiş olmak mıdır? 19. yüzyıl kapitalistlerinin ileri sürdüğü gibi medeniyet, kapitalizmle, ticaretle ve serbest piyasayla aynı manaya mı gelmektedir?[3] Yoksa bir tutum, davranış yahut düzeni medenî yapan, onun hukuka dayanıyor olması mıdır? Dinî, ahlakî ve estetik düşünce medenîliğin bir ölçütü müdür?

Meseleye Avrupa toplumlarında yaşanan sosyal değişim ve sınıfsal statü açısından yaklaşan Elias, 18. yüzyılın ikinci yarısında "medeniyet" kavramından önce "medenîlik" (*civilité*) kavramının kullanılmasının bir tesadüf olmadığını söyler. Bir statü ifadesi olarak medenîlik, imparatora, prenslere, derebeylerine ve siyasî elitlere yakın burjuvazinin ve aristokratların birbirlerine yönelik tutum ve davranışlarına atıfta bulunur. Siyasî ve ekonomik elitlerin kendilerini diğer sınıflardan ayrı ve üstün görmesi, nezaket kurallarına ve medenî davranışlara sosyolojik ve siyasî bir nitelik kazandırır. Elit sınıfların benimsediği davranış kuralları, medenîliğin ve medeniyetin kriterlerini belirlerken aynı zamanda sınıfsal bir statünün de temellerini oluşturur. Nezaket ve medenîliği ifade eden "courtesy" kelimesi, siyasî ve ekonomik iktidarın toplandığı ve aristokratların oluşturduğu "court" yani yönetim merkezi kelimesinden türetilmiştir.[4] Sofra adabından kılık kıyafete, konuşma üslubundan kadın-erkek ilişkilerine kadar geniş bir alana yayılan davranış kuralları, bu merkezlerdeki elitlerin kendilerini diğer toplumsal gruplardan ayrıştırmak ve üstün hale getirmek için kullandıkları bir dizi kriter haline gelir. Aristokrat ve burjuva bireyler, sadece zengin ve güçlü oldukları için değil aynı zamanda bu medenî vasıfları haiz oldukları için imtiyazlı bir konuma sahip olduklarına inanırlar.[5] Dikkat çekici olan, bir sınıfa ait olan bu imtiyaz statüsünün zamanla millî bir kimlik olarak tasavvur edilmesi ve Avrupalı olmayan toplumlara karşı bir ayrıştırma ve üstünlük vasfı olarak kullanılmasıdır. Nitekim "medenî"liğin kriteri haline gelen tavır ve tutumlar, Ortaçağ sonlarına doğ-

3. "Ticarî toplum aynı zamanda medenî toplumdur." görüşü, 19. yüzyılda modern kapitalizmin temel kabullerinden biri olarak çıkar karşımıza; bkz. Ross Poole, *Ahlak ve Modernlik*, çev. M. Küçük, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993), s. 40-42.
4. Burada "court", imparatorun divanından derebeyinin ve toprak zengini aristokratın idarî malikânesine kadar farklı ölçeklerdeki merkezleri ifade eder.
5. Elias, *The Civilizing Process*, s. 32.

ru önce İtalya, ardından Fransa'daki "court" ortamlarında ortaya çıkmış ve bütün Avrupa'ya yayılmıştır. Almanların *civilization* kelimesine ve çağrışımlarına yönelik mesafeli tutumunu ve tepkisini de bu tarihi arka planda aramak gerekir.[6]

Yukarıda tanımladığımız manada "medenîleşme", belli bir toplumsal değişim sürecini ifade ediyorsa bu değişimin istikametini, muhtevasını ve formunu belirleyen nedir? Toplumsal değişimin neden ve nasıl meydana geldiğine dair bu büyük soruya burada mufassal bir cevap vermemiz mümkün değil. Fakat medenîleşme süreci ve medeniyet kavramı açısından önem arz eden konu, muayyen bir davranış setinin ve estetik anlayışın nasıl belirleyici kriterler haline geldiğidir. Elias, medenîleşme sürecinin ne planlı bir şekilde ne de bütünüyle tesadüfen meydana geldiği görüşündedir. Zaman içinde, belli sosyal etkileşim süreçleri sonucunda öne çıkan medenîlik kriterleri, önceden planlanması mümkün olmadığı için kelimenin tam manasıyla "rasyonel" değildir. Fakat bu kriterler rastgele ve anlaşılmaz bir biçimde ortaya çıkmadığı için "irrasyonel" de değildir. Tarihçinin yapması gereken, karmaşık bir faktörler ağına dayanan medenîleşme sürecini rasyonel ve irrasyonel, zihnî ve ekonomik, siyasî ve sınıfsal, dinî ve estetik ve diğer bütün boyutlarıyla ele almak ve onun tarihî ve izafî teşekkül sürecini ortaya çıkarmaktır.[7]

Medeniyet kelimesinin Avrupa toplumlarındaki seküler kökleri de bu tarihî arka plana dayanmaktadır. Kelimenin Avrupa aydınları arasında 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hızla yaygınlaşması, Hıristiyanlık inancının ve kurumlarının yaşadığı inhitat süreciyle yakından ilgiliydi. Ortaçağ Hıristiyan kültürü "iyi insan, iyi davranış, güzel ahlak" kavramlarını farklı kriterlere göre tanımlamıştı. Ortaya koyduğu ahlakî normlar ve toplumsal davranış biçimleri, büyük oranda Katolik Kilisesi'nin dinî ilkelerine dayanıyordu. Dünyayı ve insan hayatını seküler bir olgu olarak görmek ve yeniden inşa etmek isteyen Avrupalı aydınlar, bilim adamları ve sanatçılar, medeniyet kavramının önemli bir fırsat sunduğuna inanıyorlardı. Nitekim kelime yaygınlaştıkça, Hıristiyan-Katolik kavramlara atıfta bulunmadan ahlaklı, nazik, saygın ve seçkin statüler elde etmenin mümkün olduğu da ortaya çıkıyordu: Orta ve üst sınıfa ait bir İngiliz, Fransız yahut Alman, Katolik Kilisesi'ne hiçbir gönderme yapmadan –bundan dolayı bir suçluluk hissine kapılmadan ve ait olduğu sınıf tarafından kınanmadan–

6. Elias, *The Civilizing Process*, s. 266 vd.
7. Elias, *The Civilizing Process*, s. 443 vd.

kendini "medenî" ve böylece rasyonel, ahlaklı ve zevk-i selîm sahibi bir birey olarak tanımlayabiliyordu.[8] Hıristiyanlık Avrupa toplumları üzerindeki etkisini yitirdikçe "medeniyet" ve onun türevi olan kavramlar daha fazla güç kazandı. Süreç, derin bir yarılmayı işaret ediyordu. Artık mesele din ile medeniyetin uzlaşması yahut çatışması değil, iki farklı ve alternatif vizyonun kendi varlık ve söylem alanlarını inşa etmesiydi. İsteyen, Hıristiyanlık ile medeniyeti telif etme yoluna gidebilirdi. Ama artık medenî olmak için Avrupa'nın dinî geleneğini devre dışı bırakma imkânı, bütün cesameti ve cazibesiyle orta yerde durmaktaydı. Sofra adabından evliliğe, saraydaki seremonilerden giyim-kuşama, kanun yapmaktan ticarete kadar hayatın her alanında yaşanan sekülerleşme süreci, "medeniyet" ve medeniyet kavramlarıyla yeni ifade alanları ve meşruiyet zeminleri bulmaktaydı.

Lucien Febvre, medeniyetin nesnel gözleme dayalı objektif bir durum olarak ortaya konabileceğini söyler. Buna göre medeniyet, bir topluluğun *kolektif olarak* sahip olduğu siyasî, toplumsal ve ahlakî değerlerin toplamıdır.[9] Burada medeniyet, bir topluluğun ortak değerlerine ve tarihî birikimine atıfta bulunur ve bundan öte bir değerlendirme içermez. Fakat bu, medeniyet kavramının işlevini izah eden bir tanımlama değildir. Zira medeniyet aynı zamanda arzu edilen, özenilen, sahip olunması gereken, ileri, asil, değerli vb. bir şeydir. Medeniyet sahibi olmak, değer üretebilmek demektir. Bu yüzden genel kabule göre organize olabilen, düzen kurabilen ve hukuka dayalı sistem inşa edebilen toplumlar, medenîlik vasfına sahip olurlar ve bu özelliklerden yoksun toplumlara göre daha ileri ve üstün bir mevki elde ederler.[10]

Bu üstünlük durumunun "medenî toplumlara" ne tür imtiyaz ve sorumluluklar yüklediği sorusu, medeniyet kuramı tartışmalarının kritik konularından biridir. Medenî olduğu söylenen bir topluluk, mesela 19. yüzyıl İngiliz toplumu, muayyen bir hukuk sistemi olmadığı için yarı-me-

8. Elias, *The Civilizing Process*, s. 50 vd.
9. Huntington'ın medeniyet tanımı da bu çerçeveye oturmaktadır: "Bir medeniyet, insanları diğer türlerden ayıran en geniş kültürel nesnedir. (...) Medeniyet hem dil, tarih, din, âdetler ve kurumlar gibi ortak nesnel unsurlar hem de insanların öznel ben-aidiyetleri tarafından tanımlanır. (...) Medeniyetler, bütün 'ötekiler'den' farklı olarak içinde kendimizi kültürel olarak evimizde hissettiğimiz en büyük 'biz'dir." Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996), s. 43.
10. Lucien Febvre vd., *Civilization: Le Mot et L'Idée* (Paris: La Renaissance de Livre, 1930), s. 12.

denî kabul edilen Hindistan toplumundan üstün müdür? Jeremy Bentham'dan Thomas Macaulay'a kadar 19. yüzyıl Avrupa aydınları ve hukukçuları bu soruya tereddütsüz evet cevabı verdiler. Zira onlara göre medeniyetin en önemli kriteri, hukuk ve düzen sahibi olmaktı. Onlara göre Müslüman azınlığın yönettiği Hindistan toplumunda ne İslam hukuku ne de Hint hukuk geleneği, Avrupalı medeniyet kriterlerini karşılayacak bir hukuk ve düzen mefhumuna sahipti. Bu yüzden Birleşik Krallık, Hint toplumuna yeni bir hukuk sistemi getirmeli, yeni bir eğitim sistemi kurmalı ve böylece medenîliğin ölçütü olan hukuk ve düzen fikirlerini topluma yerleştirmeliydi.[11]

R. G. Collingwood, ekonomik, sosyal ve hukukî boyutlar olmak üzere medeniyeti üç başlık altında ele alır. Medeniyetin temel özelliği "hukuk kurallarına göre yönetilen bir toplum" olma imkânını sunmasıdır. Hukukun üstünlüğü, toplumsal ve ekonomik hayattaki keyfîlikleri ortadan kaldırır ve herkesin tâbi olduğu bir standart getirir. Medenî bir toplum, hukuk kurallarına göre yönetilen bir toplumdur çünkü insanların sorunlarını savaş yaparak değil akıl, müzakere ve uzlaşma yoluyla çözmeleri ancak hukukî ilkeler sayesinde mümkündür. Bu manada medeniyet, hukukun üstünlüğü ilkesinin ortaya koyduğu "ideal bir duruma yakınlaşma süreci"dir.[12] Collingwood hukuk sistemleri arasında üstün ya da geri gibi bir sınıflandırma yoluna başvurmaz; bu yüzden de yaptığı tanım, hegemonik bir ilişki ima etmez. Buna mukabil 19. yüzyılda pek çok İngiliz aydını, edebiyatçısı ve siyasetçisi Hindistan'ı hukuksuz, kuralsız, sanatsız, yabanî vs. olarak takdim eder. Bu, sömürge politikalarını meşrulaştırmak için sıkça başvurulan elverişli bir yaklaşımdır.

Aynı zihin dünyasına ait olan John Stuart Mill, 1836'da yayımladığı "Medeniyet" makalesinde, medenîlik ile barbarlık arasındaki farkı, organize olma ve ortak iş yapma yeteneği olarak tanımlar: "Yabanî (*savage*) bir kabile, geniş bir coğrafyada dolaşan ya da dağınık bir şekilde yaşayan bir avuç bireyden müteşekkildir. Bundan dolayı sabit yerleşim birimlerinde yaşayan, kasaba ve köylerde toplanmış kalabalık nüfuslara medenî diyoruz. Yaban hayatında ticaret, üretim, tarım yok gibi bir şeydir. Medenî bir ülkede ise tarımın, ticaretin ve üretimin meyvelerini görürüz. Yabanîler

11. Bkz. Adam Kuper, *İlkel Toplumun İcadı: Bir İllüzyonun Dönüşümleri*, çev. İ. Türkmen, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), s. 27-52.
12. R. G. Collingwood, "What 'Civilization' Means", *The New Leviathan* (Oxford: Clarendon, 1992), s. 502-508.

birbirlerinin topluluklarından da pek hoşlanmazlar. Bu yüzden insanların büyük kitleler halinde ortak amaçlar için hareket ettiği ve sosyal etkileşimden istifade ettiği durumlara medenî demekteyiz."[13] Bu ortak amaçların ne olduğu meselesi antropolojik bir tespitten ziyade değer-yüklü bir konudur. Yabanîlik, ilkellik, barbarlık ve medenîlik kavramlarının tartışmalı hale geldiği yer de burasıdır. Bu konuya tekrar temas edeceğiz.

Toplumları hiyerarşik bir tasnife tâbi tutan ve Avrupalı olmayan toplumların geri kalmışlığını ifade etmek için kullanılan medeniyet fikrinin 19. yüzyıldaki tek ölçütü, hukuk değildi. Bilim, teknoloji ve sanayi de, medenîliğin ve medeniyetin ölçütü olarak vazedildi ve bilim devriminin dışında kalmış toplumların gelişmişlik seviyesini belirlemek için kullanıldı. Bilim, teknoloji ve sanayi modern Batı'da ortaya çıktığından, Batılı olmayan toplumlar medenîleşmek için Batılılaşma yolunu seçmek zorundaydı. Böylece medeniyet kavramı Avrupa-merkezciliği ve Avrupa sömürgeciliğini meşrulaştırmak için elverişli bir araç olarak kullanıldı. Bu noktaya dikkat çeken Gerald Heard, İkinci Dünya Savaşı'nın başlarında yayımladığı *Man the Master* adlı eserinde medenîliğin nasıl "sanayileşme" ve "mekanikleşme" ile eş anlamlı hale geldiğine işaret eder:

> Medenî insanlar ile artık sanayileşmiş insanları, mekanize olmuş toplumları kastediyoruz. (...) Fizik âlemi kontrol altına almak için aynı mekanik teknikleri kullanan insanlara medenî diyoruz. Onları böyle tanımlıyoruz çünkü fizik âlemin tek gerçeklik olduğuna, bu âlemin mekanik kullanıma imkân tanıdığına ve bunun da tek davranış biçimi olduğuna inanıyoruz. Başka her tür davranış, bir yanılsamadan kaynaklanabilir ve ancak cahil ve basit bir vahşinin tutumu olabilir. Böyle bir gerçeklik tasavvuruna ulaşmış olmak gelişmişlik, ilerilik ve medenîlik kabul edilir.[14]

Bu bağlamda fizik âlemi kontrol altına alacak tahakküm araçlarını geliştir(e)meyen toplumların ilkel olarak tanımlanması, 19. yüzyıl Avrupa düşüncesinin temel kabullerinden biridir. James Frazer, 1890'da yayımladığı ve modern antropoloji çalışmalarını derinden etkileyen *Altın Dal* adlı eserinde insanlığın ilkel büyü, din ve bilim aşamalarından geçerek bugünle-

13. John Stuart Mill, "Civilization"dan nakleden Brett Bowden, *The Empire of Civilization: The Evolution of an Imperial Idea* (Chicago: The University of Chicago Press, 2009), s. 33

14. Gerald Heard, *Man the Master* (New York: Harper and Brothers, 1941), s. 25.

re geldiğini ve modern insanın, ilkel toplumların düşünce dünyasına nüfuz etmesinin imkânsız derecesinde zor olduğunun söyler. İlkel toplumların çeşitli ritüel, büyü ve hurafelerle tabiatı kontrol altına almaya çalıştıklarını anlatan Frazer, bu tür eylemlerin belli bir iç mantığının olduğunu kabul eder. İlkel kabilenin şamanı yahut büyücüsü, ritüeller vasıtasıyla kuraklığın sona ermesini, yağmurun yağmasını, bir salgın hastalığın sona ermesini sağlamaya çalışabilir. Modern bilimin eleştiri süzgecinden geçirildiğinde bu tür inançlar, "insanlığın çocukluk çağına ait" bir durum olarak görülür. Fakat bunlar aynı zamanda tabiat olaylarını kontrol altına alma çabasıdır. Frazer, büyü ve hurafeyle karışık bu tür davranışların "modern fizikî sebeplilik kavramına" çok benzediğini fakat yanlış uygulandığını söyler. "İlkel" adamın tabiatı kendi arzularına göre yönetmeye çalışmasıyla, modern insanın tabiatı teknolojik araçlar vasıtasıyla kontrol altına alma çabası arasında dikkat çekici bir benzerlik vardır.[15]

Bilim, teknoloji ve sanayinin yanı sıra kapitalist üretim biçimi de medenîliğin bir ölçütü olarak vazedilmiştir. Modern kapitalizm ile beraber çıkar-odaklı "girişimciliğe" dayalı bir medeniyet tasavvuru yaygınlık kazanmış ve kültür ve tekniği üreten insan emeği, bir meta haline gelmiştir.[16] Tarım ve zanaatın medeniyetin temeli olduğunu savunan Albert Schweitzer, modern kapitalizmin ve teknolojinin medeniyeti imkânsız hale getirdiğini söyler. Schweitzer'e göre, kapitalizm ile medeniyeti telif etmek mümkün değildir zira modern ekonomik sistem, giderek bir makine medeniyetine dönüşmekte ve insanı kendi eliyle ürettiği makineyle aynı varlık düzeyine indirgemektedir.[17] Bu ise yabancılaşma dediğimiz durumu ortaya çıkarmaktadır.

Hegel'in "ruhun dışsallaşması ve nesnel bir varlık haline gelmesi" (*objectification*) kavramını emeğe uyarlayan Marx, kapitalist sistemin derin bir yabancılaşmaya yol açtığını söyler. Kapitalizm, emek ile sermaye arasında kategorik bir ayrım yapar ve emeği alınıp satılan bir meta haline getirir. Emeğinden başka sermayesi olmayan işçi/emekçi (*proletarya*), kendisi için çalışmadığı ve eliyle ürettiği şeylerin üzerindeki tasarrufunu kaybettiği için, kendi emeğine yabancılaşır. Marx'ın ifadesiyle artık "Emek, işçi-

15. James Frazer, *The Golden Bough: The Roots of Religion and Folklore* (New York: Avenel Books, 1981; ilk neşir tarihi 1890).
16. Fernand Braudel, *Civilisation Matérielle, Economie et Capitalisme, XV^e-XVIII^e Siècles* (1979)'de "maddî medeniyet"in bu yönüne dikkat çeker.
17. Bkz. Ananda Coomaraswamy, "What is Civilization", *The Essential Ananda K. Coomaraswamy* (Indiana: World Wisdom, 2004), s. 206-208.

nin dışında bir şeydir ve onun tabiatının bir parçası değildir."[18] Bu şekilde çalışan bir kişi, yaptığı işten haz almaz ve itminan ve mutluluk duygusunu kaybeder. Onun emeği artık kendisinin dışında bir "nesne" haline gelmiştir. Emeğin bu şekilde "nesneleşmesi" sonucunda insanlar kendi elleriyle ürettikleri şeylere yabancılaşırlar. Bir sonraki aşamada insanın kendi eliyle ürettiği şeyler (ekonomik ilişkiler, uluslararası kurallar, mega şehirler vs.) insanı kontrol eder hale gelir. Modern kapitalizm ve teknolojik medeniyet, insanı bu manada derin bir yabancılaşmaya mahkûm eder.[19] Bu yüzden Coomaraswamy, "Gerçek bir medeniyette (...) sanayiciliği (*industrialism*) medeniyet ile telif etmek mümkün değildir." der.[20] Benediktinlerin *Laborare est orare* (Çalışmak ibadettir.) sözünü hatırlatan Coomaraswamy, insan emeğinin ancak insandan daha yüksek bir referans noktası ile anlamlı hale gelebileceğini söyler.

Modern dönemde teknoloji ile medeniyet arasında kurulan doğrusal ilişki, teknikalist bir medeniyet tasavvurunun doğmasına yol açmış ve teknolojik icat ve ilerleme kapasitesi, medenîliğin başlıca ölçütü haline gelmiştir. Geleneksel toplumların geliştirdiği tekniklerin tersine modern teknoloji, otomasyona dayalıdır ve giderek karmaşık hale gelen bu özelliğinden dolayı, insanın kendi el emeğiyle ve tabiatla olan ilişkisini köklü bir değişime uğratmıştır. Modern teknoloji sadece insan-tabiat ilişkisini dönüştürmemekte, aynı zamanda "insanın özü"ne ilişkin yeni ve tehlikeli imkânları da ortaya çıkarmaktadır. 1955 yılındaki Nobel toplantısında Amerikalı kimyager Wendell Stanley'in sarf ettiği "Hayat çok yakında, bir canlıyı istediği gibi sentezleyecek, parçalayacak ve değiştirecek kimyagerin eline teslim edilecektir" sözlerine dikkat çeken Heidegger, insanların bu sözleri hayranlıkla dinlemesinin büyük bir felaketin habercisi olduğunu söyler.[21] Varlığa ve insan hayatına yönelik bu tutum, teknoloji aracılığıyla insanın mahiyetini değiştirmeyi hedeflemektedir. Nitekim son yıllarda bir

18. Karl Marx, *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, ed. T. B. Bottomore ve M. Rubel, (Middlesex: Penguin Books, 1973), s. 177.
19. Hannah Arendt, modern kapitalizmin sadece "ben-yabancılaşması"na (*self-alienation*) değil, aynı zamanda ve daha şiddetli bir şekilde "dünya-yabancılaşması"na (*world-alienation*) yol açtığını söyler. Dünyaya hiçbir ihtimam göstermeden sadece "ben" için yaşamak, modern medeniyet fikrinin temel unsurlarından biridir; bkz. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), s. 254.
20. Coomaraswamy, "What is Civilization", s. 208.
21. Martin Heidegger, *Discourse on Thinking* (New York: Harper Torchbooks, 1966), s. 52.

grup bilim adamının öncülüğünü yaptığı "transhümanizm" akımına göre, insanların biyolojik yapısını ve psiko-somatik kodlarını bio-teknoloji ve genetik mühendisliği marifetiyle değişime uğratmak, bir fırsat olarak görülmeli ve desteklenmelidir. Modern teknolojinin sunduğu bu tür imkânların genetik kodların değiştirilmesinden biyolojik ve kimyasal kitle imha silahlarının yaygınlaşmasına kadar ne tür büyük felaketlere kapı araladığını görmek zor olmasa gerektir.[22]

Yunancada *techne*, Arapçada *sınâ'a* kelimeleri, bir işi yapma biçimi, sanat, teknik ve zanaat anlamlarını taşır ve insanın kendine ve tabiata yabancılaşmadan teknik ve teknolojik araçları kullanabilme imkânını işaret eder. Heidegger ve onu takip eden "anti-hümanist" düşünürlere göre insanlık vasfımızı ve tasarruf hakkımızı yitirmeden tekniği ve teknolojik araçları kullanmak mümkündür. Fakat bunun için varlığa ve eşyaya karşı farklı bir tutum içinde olmak gerekir. Heidegger bu tutumu ifade etmek için "varlıkların kendileri olmasına izin verme" manasında *Gelassenheit* kelimesini kullanır.[23] Meister Eckhart gibi Hıristiyan mistiklerinin de kullandığı *Gelassenheit*, varlıkların "ne ise o olmalarına izin verme" tavrını ifade eder. Buna göre insan toprakla, havayla, suyla ilişkisinde tahakküm kurma, dönüştürme, istediğini zorla elde etme gibi bir tutum içine girmez. Kendi dışındaki varlıklarla temas ederken kendini bir efendi olarak görmez. Varlıkla barış içinde ama kendi özgürlüğünü ve geleceğini de teminat altına alacak şekilde hareket eder. Böylece insan, özne olma vasfını yitirmeden varlığa karşı huzur içinde olabilir.

İslam düşünce geleneğinde "varlıktan tecerrüt etme" hali olarak ifade edebileceğimiz bu tutum, bir tarafta varlıkları olduğu gibi –yani bize verildiği, emanet edildiği gibi– kabul etmeyi, diğer tarafta insanın eşyaya ve nesnelere karşı özgürlüğünü korumasını temellendirir. Ancak böyle bir tecerrüt, tasaffî, tezkiye ve arınma tutumu içerisinde olduğumuz zaman, varlıkları olduğu gibi koruyabilir ve teknik ve teknolojinin üzerimizde tahakküm kurmasının önüne geçebiliriz. Bunun için modern hümanizmin "İnsan, kendi öznelliğinin temelini oluşturur." iddiasını terk etmemiz ve

22. Habermas modern tıp bilimlerindeki bu eğilime *The Future of Human Nature* (Polity, 2003) adlı çalışmasında şiddetli bir şekilde karşı çıkar. Habermas'ın temel argümanlarının bir değerlendirmesi için bkz. İbrahim Kalın, "'All too Human' and That is the Problem", *Sacred Web*, sy. 13 (July 2004), s. 153-158.

23. Heidegger, *Discourse on Thinking*, s. 54. Heidegger teknoloji sorununa bir başka çalışmasında tekrar eğilir: *The Question Concerning Technology and Other Essays* (New York: Harper, 1977).

eylemlerimizi daha yüksek ve aşkın bir atıf çerçevesini esas kabul ederek temellendirmemiz gerekmektedir. Bu manada teknolojik medeniyet tasavvuru, modern birey ve "özne olma" (*subjectivity*) tutumundan bağımsız ele alınamaz. Modern birey, kendini bir "özne" olarak ortaya koyarken, varlıkların bu "özne olma durumu" (*sub-jectum*) sayesinde anlam kazandığını iddia eder. Nitekim Batı dillerinde "özne" (*subject*) kelimesi *sub-jectum*dan gelir ve "bir şeyin altında yatan" (*under-lying*) manasını taşır. Hümanizmin temel sapması, modern özneyi "her şeyin altında yatan cevher" olarak kurgulamasıdır.[24] Böyle bir dünyanın insan-merkezli ve giderek bencil bir yer haline gelmesi kaçınılmazdır. Nitekim modern medeniyet tasavvurunun insanın aklından ve maslahatından ziyade arzularını ve hazlarını tatmin edecek bir niteliğe bürünmesi, bu temel sapmanın neticelerinden biridir. Aynı şekilde her şeyi insanın emrine veren, insanı da kendi arzu ve isteklerinin kölesi haline getiren bir dünya düzeninde tabiatın katledilmesi ve büyük bir çevre felaketinin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Hümanizmin en büyük paradoksu, insanı her şeyin merkezine koyarken, insan olmanın anlam ve imkânını ortadan kaldıran bir var olma biçimini dayatmasıdır.

Medeniyet, İlerleme ve Çöküş

Modernitenin en güçlü fikirlerinden biri olan ilerleme kavramı, medeniyetin de temel kriterlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Bugünün geçmişten, geleceğin ise bugünden "daha iyi" olacağı inancı ve ilerlemenin "geri çevrilemez" (*irreversible*) olduğu fikri, ilerleme düşüncesinin temel iki kaziyesidir. İnsanlar, tarihin bu zorunlu akışını değiştiremez ama idrak edebilirler. Dolayısıyla ilerleme olgusu hem zorunlu bir gerçek hem de aklen idrak edilebilir epistemolojik bir mesele olarak görülmektedir.[25]

İlerleme kavramının anlaşılması, yukarıdaki tanım cümlesinde geçen "iyi"nin ne olduğuna bağlıdır. Maddî, teknik ve teknolojik manada gelişme, ilerlemenin en ayırt edici özellikleri olarak takdim edilir. İnsanlık tarihinde birikime dayalı (*cumulative*) bir ilerleme, büyüme ve genişlemenin olması kaçınılmazdır. Nüfus artışıyla beraber insanlar, özel bir çaba göster-

24. Bu konunun bir tahlili için bkz. Alain Renaut, *The Era of the Individual: A Contribution to a History of Subjectivity* (Princeton: Princeton University Press, 1997), s. 3-28.
25. Bkz. Charles Van Doren, *The Idea of Progress* (New York: Praeger Publishers, 1967), s. 5 vd.

meseler bile, daha önceki toplumlara göre çok daha fazla üretmek ve tüketmek zorundadırlar. Bunun en doğal ve kaçınılmaz sonucu, farklı alanlarda ortaya çıkan genişleme ve büyümedir.

Fakat ilerleme fikrinin merkezinde yer alan "iyi" kavramına, sadece bu düzeyde yapılacak bir analiz ile ulaşamayız. Zira modern manada ilerleme düşüncesi, teknik ve teknolojik imkânların kümülatif bir şekilde artmasından daha fazlasını ifade etmektedir. Burada daha niteliksel ve esasa ilişkin bir süreç söz konusudur. Aydınlanma düşüncesiyle dramatik bir mahiyet kazanan ilerleme fikri akletme, tefekkür, bilimsel ve sanatsal üretim, siyasî düzen, hukuk fikri ve ahlak normları gibi alanlarda insanlığın bir bütün olarak önceki çağlardan daha iyi ve mükemmel bir düzeyde olduğu inancına dayanır. Bu ilerlemenin önceden belirlenmiş bir ideale yahut ilkeler manzumesine doğru olup olmadığı konusu ise muğlak kalmaktadır. Her hâlükârda daha iyiye doğru yürüdüğü inancı, seküler-hümanist ilerleme fikrinin temel kuralıdır.[26]

Geleneksel toplumlar, insanların yönelmesi gereken bir idealin olduğunu fakat bunun belirsiz bir gelecekte değil, yaşanmış geçmişte olduğuna inanmaktaydılar. Bu "geçmiş", Yahudiler için Hz. Musa (a.s.), Hıristiyanlar için Hz. İsa (a.s.), Müslümanlar için Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yaşadığı dönemdir. Bütün altın çağların özelliği, belli bir zaman diliminde yaşanmış olmasına rağmen, tarih ile mukayyet olmaması ve zaman-üstü arketipsel bir durumu temsil etmesidir. Örneğin Hz. Muhammed'in Arap Yarımadası'nda 6. ve 7. yüzyıllarda yaşadığı, tarihî bir vakıadır. O'nun hayatının diğer bütün detayları da bu manada tarih araştırmalarının konusudur. Fakat hayatının detaylarını anlamlı kılan, O'nun ilahî mesajı getirmiş olması, yani tarihsel analizin ötesinde zaman-üstü bir niteliğinin bulunmasıdır. Bir Müslüman için Hz. Muhammed'den ve O'nun döneminden daha "iyi" bir zaman yoktur. Yine bu yüzden tarihî ve sosyolojik şartlar ne olursa olsun O'nun hayatı inananlar için "en iyi örnek" (*üsve-i hasene*) olmaya devam edecektir. İslamî bir ahlak ve medeniyet tasavvurunun kriterleri mevcut halde yahut mutasavver bir gelecekte değil, vahyin ve nübüvvetin yön verdiği "tarihî an"da bulunur.

Bu açıdan baktığımızda tarihin akışının normatif manada geri çevrilemez ve her zaman daha iyiye doğru akmakta olduğunu savunmak müm-

26. Nisbet, ilerleme fikrinin modernite öncesi Batı düşüncesine dayandığını fakat Aydınlanma sonrasında temel noktalarda dönüşüme uğradığını söyler. Bkz. Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress* (New York: Basic Books, 1980), s. 4 vd.

kün değildir. Bu yüzden doğrusal (*linear*) tarih anlayışına karşı çıkan Eflatun, İbn Haldun, Vico, Nietzsche ve Spengler gibi düşünürler farklı gerekçelerle dairevî (*cyclical*) tarih fikrini tercih etmişlerdir. Bu düşünceye göre tarih, düz bir çizgide ve mutlak manada iyiye yahut kötüye doğru ilerlemekten ziyade, dairevî hatlar üzerinden akar. Bu akışta iniş-çıkışlar, geri dönüşler, kırılmalar, tekrarlar ve başa dönmeler sık rastlanan durumlardır. Akış bizatihi iyi ya da kötü olmayabilir. Kronolojik manada geçmişte yaşanmış bir hadise yahut dönem, bugün ve gelecekteki bir hadise yahut dönemden ahlakî veya normatif açıdan daha iyi, önemli ve değerli olabilir.

Buna mukabil bir inanç haline gelen ilerleme düşüncesi, seküler modernitenin sık başvurduğu araçlardan biridir. C. S. Lewis'in son derece zekice kurgulanmış ve eğlenceli eseri *The Screwtape Letters* adlı çalışması, kıdemli ve tecrübeli bir şeytanın, genç ve çaylak bir şeytana yazdığı mektuplardan oluşur. İyi ile kötünün, ak ile karanın yer değiştirdiği bu mektuplarda tecrübeli şeytan Screwtape, çaylak şeytan Wormwood'la insanları nasıl yoldan çıkaracağına dair "engin tecrübesi"ni paylaşır. Üzerinde ısrarla durduğu tavsiyelerinden biri "hakikat", "samimiyet", "sadakat", "batıl", "günah" gibi kelimeleri sözlüklerden çıkarması ve bunların yerine "faydalı", "iş görür", "verimli", "bana göre"... gibi kelimeleri koymasıdır. Böylece insanoğlu, kendisini aşan bir hakikatten uzaklaşacak ve kurgusal, izafî ve ben-merkezli bir dünyada yaşamaya başlayacaktır. Bu çerçevede büyük şeytanın tavsiye ettiği iki kelime, aynı zamanda modern medeniyetin de iki anahtar kavramıdır: ilerleme ve kalkınma.[27]

İlerleme düşüncesinin farklı uygulama alanlarına dikkat çeken Ruth Macklin, dört farklı tahlil düzeyinden bahseder: "Teknolojik ilerlemenin meydana geldiğini ileri sürmek hiçbir şekilde ihtilaf konusu değildir. Fikrî ve teorik ilerlemenin meydana geldiğini ileri sürmek büyük oranda tartışmalı değildir. Estetik ya da artistik ilerlemenin meydana geldiğini ileri sürmek, kısmen ihtilaflı bir konudur. Ahlakî ilerlemenin meydana geldiğini ileri sürmek ise son derece tartışmalı bir konudur."[28] Macklin'in bu dört düzlem arasında yaptığı ayrım, hem ilerleme düşüncesini hem de medeniyet kavramını anlamamıza yardımcı olabilir. Zira medeniyeti tek bir düzlemde cereyan eden bir gelişmeler ve ilerlemeler süreci olarak tanımlamanın mahzurları ortadadır.

---

27. C. S. Lewis, *The Screwtape Letters* (London: HarperCollins Publishers, 2001; ilk yayın tarihi 1952), s. 46.
28. Ruth Macklin, "Moral Progress", *Ethics* 87, no 4 (1977), s. 370.

İnsanlık gerçekten her alanda ilerlemekte midir? Bu ilerlemenin kriteri nedir? Eğer ilerleme belli alanlarla sınırlı ise ya da ilerlemenin hızı, kapsamı ve mahiyeti farklı alanlara göre farklılık arz ediyorsa, bunu nasıl tespit edebiliriz? İnsanlığın tek bir çizgi halinde ilerlediği ve Avrupa'nın bu sürecin öncülüğünü yaptığı fikri, 20. yüzyılın ortalarına kadar hâkim olmuş ve ancak son yıllarda sorgulanır hale gelmiştir. Herder, 19. yüzyılda bu kabulü sorgulayan birkaç düşünürden biridir. Çağdaşlarının tersine Herder "iyi"nin bütün arza yayılmış olduğuna inanır ve sorar: "Neden sadece kuzey yarım kürenin batıdaki en uç noktası (Batı Avrupa) medeniyetin beşiği olsun ki? Durum gerçekten de böyle midir?"[29]

Kant da insanlığın bir bütün olarak ilerleyip ilerlemediği sorusunu, *Yeniden Gündeme Gelen Eski Bir Soru: İnsan Irkı Sürekli İlerlemekte midir?* adlı risalesinde ele alır. Kant'a göre cevaplanması gereken soru, insanın doğal tarihinde değil, moral tarihinde bir ilerlemenin olup olmadığıdır. Fizikî özellikleri itibariyle insanların ve insanlığın ilerleyip ilerlemediği, bilimlerin ve hususî olarak biyolojinin konusudur. Fakat bu bize "ilerleme" yani daha iyiye gitme, daha mükemmele ulaşma, daha "iyi"sini yapma anlamında fazla bir şey söylemez. İlerleme, değer-yüklü bir kavram olduğundan sorulması gereken sual, insanlığın ahlaken ilerleyip ilerlemediğidir.

Öte taraftan bu soru bizi bir başka sorunla karşı karşıya getirir. Ahlakın temel ilkeleri, evrensel ve sabittir. İnsanlığın bilinen tarihi boyunca temel ahlak kuralları aynı kalmış, kültürel ve coğrafî farklılıklar bu kuralların küllî geçerliliğini ortadan kaldırmamıştır. Toplumsal ve kültürel farklar şüphesiz belli kuralların farklı biçimlerde adapte edilmesine yol açmıştır. Örneğin cinayet, yalan, hırsızlık, gasp ve zulüm gibi fiillerin ahlaken yanlış olduğu ve cezalandırılması gerektiği ilkesi, hiçbir zaman değişmemiştir. Ahlak öğretilerinin tarihi, bu ilkelerin aynı kaldığını, sadece uygulama alanlarının ve gerekçelendirme biçimlerinin değiştiğini göstermektedir. Bu ilkeler sabit olduğuna göre insanlığın ahlaken ilerlemesi, ahlak kurallarının geliştirilmesi ile değil, ancak insanların daha ahlaklı yaşamayı tercih etmeleriyle mümkün olabilir. Her hâlükârda ilerlemeyi salt yatay ve maddî bir süreç olarak tanımlamak mümkün değildir.

Medeniyetin bir ölçütü olarak ilerleme fikri, 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra cazibesini yitirmeye başlamıştır. İki dünya savaşı ve ardından yaşanan hadiseler, moderniteye yönelik beklentileri boşa çıkarmış ve ciddi bir sorgulama sürecinin başlamasına neden olmuştur. Batı dü-

29. Bowden, *The Empire of Civilization*, s. 65.

şüncesinde ilerleme fikrini detaylı bir şekilde ele alan Robert Nisbet, çalışmasının sonunda bu noktaya dikkat çeker: "19. yüzyılda çok küçük bir aydın grubuyla sınırlı olan Batı'nın ilerlemesine yönelik şüphecilik, yüzyılın bu son çeyreğinde derinleşmiş ve sadece Batı'da aydınların büyük çoğunluğu arasında değil, milyonlarca insan nezdinde de yaygınlık kazanmıştır."[30]

Bu inanç kaybı, Batı medeniyetinin 20. yüzyılda yaşadığı kimlik krizini derinleştirmiş ve modernitenin temel çerçevesinin sorgulanmasına neden olmuştur. Kendi neslinin bu serencamını tasvir eden Toynbee, modernitenin sosyo-psikolojik gerilemesini de hülasa eder:

> Benim neslimin beklentisi, bütün dünyada hayatın daha rasyonel, daha insanî ve daha demokratik olacağı ve siyasî demokrasinin yavaş fakat emin adımlarla daha köklü sosyal adalet üreteceği idi. Biz aynı zamanda bilim ve teknolojideki ilerlemenin insanlığı daha zengin yapacağını ve bu zenginliğin tedricî olarak küçük bir azınlıktan büyük kitlelere yayılacağını umuyorduk. Bütün bunların barışçıl bir şekilde meydana geleceğini beklemiştik. Hatta insanlığın bir yeryüzü cennetine doğru ilerlemekte olduğunu ve bu hedefe yaklaşmamızın tarihî bir zorunlulukla takdir edildiğini düşünmüştük.[31]

Toynbee ve çağdaşlarının Batı medeniyetine ve ilerleme fikrine olan inancını derinden sarsan eser, Oswald Spengler'in *Batı'nın Çöküşü* kitabıdır. İlk cildi 1918 yılında basılan kitap, 20. yüzyılın daha başında (ve Birinci Dünya Savaşı'nın hemen akabinde), Batı medeniyetinin kendi içinden yıkılmakta olduğunu haber verir ve geniş bir "düşüş" ve "çöküş" literatürünün ortaya çıkmasına öncülük eder. Tipik bir Alman olarak Spengler, çöküş kavramını Batı'nın siyasî yahut askerî güç kaybının ötesinde, bir ruh çürümesi ve ufuk daralması olarak tanımlar. Hatta ontolojinin dilini kullanarak. "İlk bakışta Klasik Kültür'ün çöküşüne benzer şekilde zaman ve mekânla sınırlı bir olgu gibi görünen fakat şu anda bütün ağırlığıyla ele alındığında felsefî bir problem olarak kavradığımız Batı'nın çöküşü, kendi içinde Varlık'ın bütün büyük sorularını ihtiva eder." der.[32] Temel mesele, Batı'nın metafizik olarak tükenmiş olmasıdır ve Spengler bunu te-

30. Nisbet, *History of the Idea of Progress*, s. 317.
31. Arnold Toynbee, *Surviving the Future* (New York: Oxford University Press, 1971), s. 106-107.
32. Oswald Spengler, *The Decline of the West* (New York: Alfred Knopf, 1926), s. 3.

mellendirmek için uzun tahliller yapar. Fakat Spengler'in Batı'nın çöküşü söylemi çerçevesinde gücünü ve hâkimiyetini yitiren Almanya'yı koruma gayretiyle hareket ettiğini de not etmeliyiz. Zira çöken bir Batı içinde Almanya'nın gücünü yitirmesi de normal karşılanmalıdır. Alman milletinin düşüşü, Batı toplumlarının gerilemesi ile ortak kaderi paylaşır. Burada varılmak istenen sonuç da bellidir: Eğer Batı bir gün ayağa kalkacaksa, bu yine Almanların Batı medeniyetine üfleyeceği yeni ruhla olacaktır.

Batı medeniyeti Spengler'in öngördüğü çöküşü yaşamadı zira kendi içindeki krizleri farklı yöntemlerle aşma yoluna gitti. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Amerika Birleşik Devletleri'nin Batı'nın öncü gücü haline gelmesi, modern medeniyet tasavvurunda belli bir rahatlamaya da sebep oldu. Kökleri Kadim Yunan'a, Hıristiyanlığa ve Roma'ya giden Batı medeniyetine olan inanç, ABD'de kurulan "Yeni Roma" ile kısmen tamir ve takviye edildi. Fakat Spengler, Husserl, Toynbee ve Heidegger gibi tarihçi ve filozofların Batı medeniyetinin geleceği hakkındaki pesimist tutumu, aynı zamanda medeniyet ve ilerleme kavramlarının eski ideolojik sertliklerini yitirmesine sebep oldu.

Hâkim askerî-ekonomik güce sahip olmakla medeniyeti feda etmek arasında gelgitler yaşayan aydınlar arasında modern dünyaya acı bir tebessümle bakan Nietzsche'nin özel bir yeri vardır. Alman şair-filozofu, Batılı kültürel kötümserliğin başkomutanıdır ve elindeki kanlı kılıcı dört bir tarafa sallamaktan asla çekinmez. 1885'te "Modern insanı karakterize eden her şeyde bir çöküş unsuru var." dediğinde sadece 19. yüzyıl Avrupa'sının gidişatına değil, aynı zamanda geleneksel Hıristiyanlığı, Aydınlanma'yı ve modernliği inşa eden temel değerlere de saldırmaktaydı. Onun açtığı yoldan giden Avrupalı ve Amerikalı aydınlar Batı medeniyetinin çöküşünün sadece bir zaman meselesi olduğunu ilan ettiler. Heidegger'in anti-hümanizmi buradan beslendi ama Nazizm ve Hitler'le olan şaibeli ilişkisi yüzünden başka krizlere neden oldu. Herbert Marcuse gibi Marxist düşünürler için kapitalizm zaten çöküşün kendisi demekti. Marcuse'un *Tek Boyutlu İnsan* adlı ünlü kitabının başlığında özetlediği insan tipi, rasyonel ve özgürmüş gibi görünüyordu ama aslında insanı yok mesabesine indirgeyen bir medeniyetin en hazin sonuçlarından biriydi. Amerikalı siyahî akademisyen ve aktivist Cornel West, 1993'te yayınladığı *Irk Meseleleri* kitabında konuyu hem Amerika'daki siyahîlerin acıları hem de Amerikan toplumunun kapitalist hedonizmi üzerinden ele alır. Köksüzlük, yalnızlık, ufuksuzluk ve istikametsizlik, sadece varoşlarda yavaş bir ölüme mahkûm edilen siyahîlerin değil, giderek bütün Amerikan toplumunun temel nevro-

tik sorunu haline gelmektedir. Modern kapitalist toplum, eninde sonunda kendi seküler kıyametini yaşayacaktır. Yapılması gereken, bu çatırdamakta olan imparatorluğu kurtarmaya çalışmak yerine daha insancıl, gerçek manada ahlakî ve eşitlikçi bir var olma biçimi üzerinde ciddiyetle ve ısrarla kafa yormaktır.

Mütekebbir ve müstağni ilerleme fikrine karşı ileri sürülen çöküş, bozuluş ve yıkılış paradigması nesnel gerçeklere mi yoksa bir grup umutsuz aydının kötümser mülahaza ve tahminlerine mi dayanıyor? Batı'nın önlenemez yükselişi dikkate alındığında çöküş söylemi, entelektüel-siyasî bir yanıltmaca olabilir mi? Bu soruya kesin olarak evet ya da hayır diye cevap vermek kolay değil. Fakat kesin olan şey, çöküş söylemi yaygınlaşırken ve bunu destekleyen pek çok hadise yaşanırken, Batı'nın öncülüğünü yaptığı modern kapitalist yaşam biçiminin ve güç ilişkilerinin dünya toplumları üzerindeki etkisini artırmaya devam ettiği gerçeğidir. Siyasetten kültüre, sanattan tarih yazıcılığına, ekonomiden medyaya kadar her alanda karşımıza çıkan Avrupa-merkezci bakış açısının inatla var olmaya devam etmesinin sebeplerini, bu diyalektik süreçle beraber okumak gerekiyor.[33]

Bu meyanda Avrupa-merkezci ilerleme fikrinin tarihe bir uyarlaması olarak ortaya çıkan medeniyetler hiyerarşisi, elan devam eden bir dizi sorunun da doğmasına neden olmuştur. İnsanlık tarihinin "kadim, ortaçağ ve modern" olmak üzere dönemlendirilmesi bugün de sorgulanmadan kabul ediliyor. Gerçekte sadece Avrupa tarihinin ancak bir bölümüne uygulanması mümkün olan bu dönemlendirme biçimi, bütün medeniyetlerin aynı tarihî süreçlerden geçtiği varsayımına dayanmaktadır. Çin yahut Hint medeniyetleri için "kadim" demek mümkünken onların bir "Ortaçağ" döneminden geçtiklerini söylemek, bu medeniyetlerin kendi tarihî süreçleri dikkate alındığında, gülünç bir iddia olur. Aynı şekilde İslam medeniyetinin hangi dönemi kadim, ortaçağ yahut modern kategorilerine uymaktadır? Bu Avrupa-merkezci ve ilerlemeci dönemlendirme çerçevesini temelde reddetmek gerekir fakat şu anda böyle köklü bir hamleyi yapacak felsefî, kavramsal ve tarihî araçlardan –ve özgüvenden– yoksun görünüyoruz.[34]

---

33. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Arthur Herman, *The Idea of Decline in Western History* (New York: The Free Press, 1997).
34. Spengler bu dönemlendirmeyi şiddetle reddeder; bkz. Spengler, *The Decline of the West*, s. 16.

Osmanlı Aydınlarında Medeniyet ve Terakki Düşüncesi

Medeniyet kavramının ilerleme, kalkınma, teknoloji, zenginlik ve maddî üstünlük anlamında kullanılması, 19. yüzyıldan itibaren Müslüman aydınların tartışmalarında sıkça karşımıza çıkar. Muallim Naci, 1894'te basılan *Lügat-ı Naci*'sinde medenîliği "şehrîlik, bedevîliğin zıddı" olarak tanımlar. Medenî olmak, "terakkiyât-ı hâzıraya muvâfık surette maîşet ve ictimâ" etmek demektir.[35] Medeniyetin maddî kalkınma ve ilerleme ile aynı manayı işaret ettiğini söyleyen Şemseddin Sami de benzer bir yol izler: "Ulûm ve fünûn ve senâyi ve ticâretin semerâtından bihakkın istifadeyle hüsn halde ve refah ve asayişte yaşayış; hazariyet, terakki."[36]

Avrupa toplumlarının ekonomik ve askerî gücünü kabul eden Osmanlı düşünürlerinin kâhir ekseriyeti, bunu bir ahlak ve maneviyat üstünlüğü olarak görmediler. Tersine, "garp medeniyeti"nin maddî alandaki terakkisini, onun ahlak, maneviyat ve insaniyet alanlarındaki eş-zamanlı çöküşünün bir sonucu ve maliyeti olarak telakki ettiler. Madde ile mana, dünyevî zenginlik ile iman ve ahlak arasındaki dengeyi kuramayan Batı, sadece materyalizm ve pozitivizm gibi akımların yükselmesine zemin hazırlamamış, aynı zamanda bütün insanlığın sonunu getirebilecek bir sürece de kapı açmıştır.

Ahmed Rıza, *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflası* adlı eserinde, Avrupa'nın medeniyet ve üstünlük iddiasını ciddi bir eleştiriye tâbi tutar. Nihaî hedef olarak ahlakı esas almayan hiçbir maddî gelişmenin medenîlik olarak görülemeyeceğini söyleyen Rıza, Batı medeniyetinin gündelik hayata getirdiği kolaylıkları inkâr etmez. Fakat medeniyet ve ilerleme kavramlarının Avrupa sömürgeciliğini meşrulaştırmak için kullanıldığının farkındadır. Ona göre Avrupa'nın İslam dünyasına yönelik siyasetinde ahlak, erdem, adalet ve medenîlik gibi değerlere rastlamak mümkün değildir. Batıcı bir aydın olarak Ahmed Rıza'nın bu eleştirileri dile getirmesi, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde medeniyet ile sömürgecilik arasındaki bağlantının ne kadar güçlü olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir.[37]

Batı'nın teknolojik ve askerî üstünlüğüne karşı insanlık ve maneviyata dayalı yüksek bir ahlakî zemini savunan Osmanlı aydınları, idealist bir

---

35. Muallim Naci, *Lügat-ı Naci*, (İstanbul: 1900), s. 600.
36. Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987), s. 1315.
37. Ahmed Rıza Bey, *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflası*, çev. Ziyad Ebuzziya (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988).

soyutlamayla İslam dünyasının içinde bulunduğu kötü durumu görmezden gelmek yerine, gerçek bir medeniyetin hangi vasıflara sahip olması gerektiğini ifade etme gayreti içindeydiler. Bu yüzden madde ile ruh, ekonomik zenginlik ile manevî-ahlakî kemal arasındaki denge, bu tartışmalarda en çok vurgulanan konudur. "Tek dişi kalmış canavar" diye tarif ettiği Batı medeniyetine bir emperyalizm projesi olarak şiddetle karşı çıkan Mehmed Akif Ersoy bile Avrupa'nın maddî terakkisini bir gerçek olarak kabul eder. Fakat ona göre, medeniyeti maddî-teknolojik üstünlüğe indirgemek, insanî bir medeniyet tasavvuruna ihanet etmek anlamına gelir: "Avrupalıların ilimleri, irfanları, medeniyetteki, sanayideki terakkileri inkâr olunur şey değildir. Ancak insaniyetlerini, insanlara karşı olan muamelelerini kendilerinin maddiyattaki bu terakkileri ile ölçmek katiyen doğru değildir. Heriflerin ilimlerini, fenlerini almalı. Fakat kendilerine asla inanmamalı, kapılmamalıdır."[38]

Bilim ve teknoloji ile ahlak ve kültür arasında net bir ayrım yapan Akif, genç nesilleri Batı'nın bilimini almaya teşvik eder:

Alınız ilmini Garb'ın, alınız san'atını;
Veriniz hem de mesâinize son sür'atini.
Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsız;
Çünkü milliyyeti yok san'atın, ilmin; yalnız,
İyi hâtırda tutun ettiğim ihtârı demin;
Bütün edvâr-ı terakkîyi yarıp geçmek için,
Kendi "mâhiyyet-i rûhiyye"niz olsun kılavuz.
Çünkü beyhûdedir ümmîd-i selâmet onsuz.

Garp'ın bilim ve teknolojisini alarak ilerlerken kendi ahlak ve kültürünü koruyan, bu sayede kimlik bunalımına maruz kalmadığı varsayılan Japonya, bu tahlillerin her aşamasında karşımıza çıkan bir örnektir. Japonların yaptığı –yahut Osmanlı aydınlarının büyük bir iyimserlikle ve umutla Japonların yaptığını zannettiği– büyük sentezi, Osmanlı yapabilmiş midir? Mukayeseli tarih zaviyesinden bakıldığında ne Japon ne de Osmanlı toplumları, idealize edilen "Batılılaşmadan modernleşme" projesini hayata geçirebilmiştir. Batı emperyalizmine teslim olmadan modernleşmek ve kendi gelenek, ahlak ve maneviyatına bağlı kalarak yeni dünyada bir yer edinmek isteyen Osmanlı aydınları ve idarecileri için Japon modeli muhay-

38. Mehmed Akif Ersoy, *Sebîlürreşâd*, 1339, s. 250.

yel, mutasavver ve idealize edilmiş bir örnekti. Zira sömürgeciliğin, ırkçılığın, pozitivizmin ve siyasî dağılma sürecinin ağır acısı altında yaşayan bu neslin, ikna edici ve gerçek bir umut ışığına ihtiyacı vardı. Japon modeli yahut "mucizesi", bu ihtiyacı karşılamak için inşa edilmişti.

Osmanlı düşünürleri, İslamiyet'ten vazgeçmeden medenî dünyanın eşit ve onurlu bir üyesi olmak istiyorlardı. En Batıcı aydınlar bile din değiştirmeye sıcak bakmadıkları için meselenin medeniyet üzerinden tartışılması kısmî bir rahatlama getirmekteydi. İslam medeniyetinin Avrupa'nın gerisine düştüğü inkâr edilemez bir hakikattir. Dinine ve vatanına sadakati kavî olan Ziya Paşa, bu hazin durumu çarpıcı bir şekilde ifade eder:

Diyar-ı küfrü gezdim; beldeler, hâşaneler gördüm
Dolaştım mülk-i İslam'ı, bütün viraneler gördüm

Bu virânelik halinin sebebi, İslam'ın kendisi değildir. Olsa olsa Müslümanların medeniyet ruhunu ve heyecanını kaybetmiş olmasıdır. 19. yüzyılda medeniyet ile terakki kelimeleri hemen her alanda eş anlamı hale geldiği için "İslamiyet terakkiye mâni değildir..." sözü, bir slogan olmanın ötesinde onurlu bir çıkış arayışının ifadesiydi. "İslam bilimsel, teknolojik, ekonomik ve diğer alanlarda ilerlemeye mâni değildir." demek, İslamiyet'in medeniyete karşı olmadığı inancının bir başka ifadesidir. Dahası Batı'nın medeniyet iddiası tartışmalıdır zira Batı'nın Doğu'ya bakan yüzü sömürgeciliktir. Müslüman toplumları geri bırakan onların dini değil, din ve dünya tasavvurlarında yaşanan gerileme ve fakirleşmedir. İslam dünyasında bir medeniyet ihyası olacaksa bu, dine rağmen değil, dinle beraber ve onun sağladığı imkânlarla olacaktır.

Namık Kemal, bu hususu Avrupalılara meydan okuyarak dile getirir:

> Ey mösyöler! Din varken terakki mümkün olamayacağını siz nerden bildiniz? Acaba tâbi olduğumuz mezhebin ahkâmından hiç haberiniz var mıdır? Bizde indallâh ve indennâs her fiilden mesul olan erbâb-ı hükümeti papalar gibi masum mu kıyas ediyorsunuz? Ulemayı papazlar hükmünde mi tutuyorsunuz? Neden korkuyorsunuz? Hıristiyanlara zulüm etmekliğimizden mi? Bilin ki dinimizin ahkâmına göre hukukça herkes müsâvidir. Düşünün ki İspanyollar Gırnata'yı aldıkları zaman halkı tebdîl-i din icbârı ile ateşlere yaktılar. Biz İstanbul'u aldığımız vakit her mezhep sahibine icrâ-yı âyin için mezuniyet-i kâmile verdik. Diyorsunuz ki Asya'da bu kadar milyon nüfus çürüyüp duruyor, İslam'ın kavâidinde ne hâsiyet olduğu bundan malûm olur. Bilmiyor-

> sunuz ki halkın çürümesi, o kavâide ittiba olunmadığındandır. Bir kere düşününüz, Romalıların inkırazından sonra âlemde mesâir-i medeniyeyi ibkâ eden İslam değil midir? (...) İslamlığın ahkâm-ı siyasiyesinde mâni-i terakki olacak bir şey [yoktur].[39]

Namık Kemal'in çağrısı açıktır: Müslümanlar, İslam'ın hükümlerini terk ettikleri için geri kalmışlardır. Medeniyete giden yol, bu hükümlerin "Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz." kaidesi çerçevesinde uygulanmasından geçer. Bu düşünceden mülhem olarak Ahmed Midhat Efendi "...İslamiyet demek ruh-i medeniyet demek; medenî olmak için Müslüman olmak kâfidir." der.[40] Musa Kazım Efendi de aynı görüştedir: "Medeniyetten asıl maksat, bütün halkın refah ve saadet üzere yaşamasıdır. Bu da her hususta adalet, kendi hem-cinsine yardım, bütün aklî ayıplardan sakınmakla hasıl olur; bütün bunlar ise ancak hak dinle kaimdir."[41] Bu tür mülahazaların nihaî hedefi, askerî ve siyasî cephede sürekli mevzi kaybeden Müslüman toplumların inancını, kendisine saygısını ve güvenini muhafaza etmektir. Modern medeniyetin belli alanlarda ileri sıçramış olması, Müslüman toplumların her şeyi terk edeceği anlamına gelmez. İslam olma iddiasından vazgeçmeden medenî milletler kulübüne dâhil olunmalıdır. Dahası, gelecek konusunda ümitvâr olmak lazımdır. "İslam birliği" fikrine vurgu yapan Osmanlı aydınlarının siyasî projesi de bu amaca matuftur. Ahmed Midhat, "En evvel zikrolunan fikre 'İttihâd-ı İslâm' namını vermiş olmaklığımızdan maksat, efkâr-ı İslam'ın efkâr-ı medeniyetle ittihâdı idi." der. Namık Kemal de aynı görüştedir: "İttihâd-ı İslam" bir ihyâ-yı medeniyet teşebbüsüdür."[42] Batı dillerine Pan-İslamizm olarak tercüme edilen İslam birliği fikrinin temelinde de bir medeniyet ihyası emeli vardır.

Medeniyet, ilerleme ve İslam geleneği meselesinin karmaşıklığına dikkat çeken Şemseddin Sami, medeniyet başlığı altında kaleme aldığı bir dizi makalede açık ve sert bir muhasebe yapar. İslam medeniyetinin geçmişte parlak başarılara imza attığını fakat bugün medeniyet ve ilerilik için Batılılaşmaktan başka bir çarenin kalmadığını ileri sürer. Ona göre medeniyet tarihine mukayeseli bir bakış açısıyla yaklaşmak gerekir zira "Medeniyet-

---

39. *Hürriyet* gazetesi no 11, nakleden Kâmuran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri* (Ankara: Son Havadis Matbaası, 1955), s. 43.
40. Nakleden M. Aydın, *Kültür ve Medeniyet*, s. 383
41. Musa Kazım, "Medeniyet-Din İlişkisi", haz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler* (İstanbul: Risale Yayınları, 1986), c. I, s. 59.
42. Nakleden M. Aydın, *Kültür ve Medeniyet*, s. 386-387.

lerin hiçbirine mükemmel nazarıyla bakılamayıp, ancak birbirlerine nispetle, bazısının daha mükemmel ve bazısının daha nakıs olduğu malumdur." Mamafih ilerlemeci ve lineer tarih anlayışını esas kabul eden Sami, Ortaçağlarda İslam medeniyetinin başlıca medeniyet olduğunu fakat bugün tablonun tamamen değiştiğini ifade eder. Bu büyük medeniyet geleneği inkıraza uğramış, zayıflamış ve artık tarihte kalmıştır. İlerlemeci tarih anlayışına göre bir gün Avrupa medeniyetinin de aynı kadere duçar olacağını söyleyenler çıkabilir. Fakat Şemseddin Sami bunun o kadar kolay olmayacağını, zira çağdaş medeniyetin sağlam ve evrensel temeller üzerinde yükseldiğini savunur. Öyle ki, "Bugün Paris veya Londra'nın mahvıyla değil, mesela bütün Avrupa'nın mahvıyla dahi medeniyet mahvolunamaz. Çünkü ulûm ve maarifin terakkiyât-ı cedîdesini hâvi olan kitapların nüshaları milyonlarca olup dünyanın her tarafına neşrolunmuştur. Bugün medeniyet, pek çok akvâm ve ümmetin kâffe-i efrâd ve ahalisine ve birçok memâlikin her tarafına münteşir olup gittikçe daha ziyade intişâr ile hemen kürre-i arzın her tarafını ve nev'-i beşerin kâffesini ihâta etmekte olduğundan hükümetler ve hükümdarlarla münasebeti ve hâmiye ihtiyacı yoktur. Bunun için tebeddülât ve vukûat-ı siyasiyenin medeniyet-i hâzıraya pek az dahl u tesiri olur."

Medeniyetin ancak modern imkânlar sayesinde evrensel bir keyfiyet kazandığını düşünen Şemseddin Sami, siyasî gelişmelerin medeniyetin yürüyüşünü etkilemeyeceğini ileri sürer. Buna göre Batı siyasetinde yaşanan büyük hadiseler, medeniyetin yeni evrensel niteliğini ortadan kaldıramayacaktır. Aynı şekilde İslam dünyasının izleyeceği siyaset ne olursa olsun, bu büyük medeniyet yürüyüşünün dışında kalamaz, kalmamalıdır. İlerleme, bugün Avrupa medeniyeti ile eş anlamlı hale gelmiştir ve bu gerçeği kabul etmekten başka bir yol yoktur. Geçmiş medeniyetlerin ortaya koyduğu eserler "Avrupa medeniyetine nispeten âdeta ressâm-ı meşhur Rafael'in bir resmi yanında bir çocuk tarafından duvara kömürle çizilmiş resimler gibidir". Bu hükme, İslam medeniyeti de dâhildir. Geçmişin başarıları, tarih ve medeniyet bilincimizi güçlendirebilir fakat "medeniyet-i hâzıranın günden güne artmakta olan âsâr ve envârı dururken o eski âsâra müracaat veyahut onlarla iktifa etmek âdeta güneşin envârı önünde bir kandilin fitilinden istifade etmeye çalışmak gibidir." Çağdaş medeniyet trenine binmek, basit bir mesele değildir. Mesele, İslam'ın bekası haline gelmiştir: "Şimdi ümem-i İslamiyet'in cehaletten kurtarılıp yeniden medeniyete îsâli, millet ve vatanını seven her bir sahib-i hamiyetin en evvel ve en ziyade düşüneceği bir şeydir, çünkü istikbalde İslam'ın beka ve şerefi ancak bu-

na mütevakkıftır..." Sami, İslam'dan hareketle bir medeniyet inşasına girişmek yerine, çağdaş Batılı medeniyet değerlerinden hareketle İslam'ın ve ümmetin geleceğini kurtarma çabası içindedir. Bu yüzden, İslam medeniyet geleneğinin en parlak başarılarını bile tahfif etmekten çekinmez: "İbn Sina'nın tıbbıyla sıtmayı kesmeğe muktedir olamayacağımız gibi Câhız'ın kimyası ve İbn Rüşd'ün hikmetiyle de ne demiryolu lokomotifiyle vapuru yürütebiliriz ne telgraf kullanabiliriz." Bu ileri ve şaşırtıcı ifadelerden sonra Sami, nihaî hükmünü verir: "Bunun için biz, ulema-yı İslam'ın âsârıyla uğraşmağı tarih ve âsâr-ı atîka ulemasına bırakarak, temeddün etmek ister isek ulûm ve fünûnu Avrupa medeniyet-i hâzırasından almalıyız."

Şemseddin Sami, Avrupa medeniyetine tâbi olmanın tek çare olduğunu kesin bir hüküm olarak ifade ettikten sonra bu yolda ilerlemenin reçetesini şöyle açıklar: cehalet ve taassuptan kurtulmak. İslam dünyası ilerlemek, medenîleşmek ve tekrar güçlü olmak için taassup ve bağnazlık illetinden kurtulmalı ve yeni dünyayı tereddütsüz kucaklamalıdır. "...Taassup, diyanetin pasıdır. Pas, en âlâ çeliği pek az müddet zarfında yiyip mahvettiği gibi, taassup dahi en doğru dini lekedâr edip çürütmeğe sebep olur, dinin üzerinden taassup pasını gidermeli ki din cilâ-i hakiki ve zatîsiyle parlayıp istikbali temin olunsun."[43] Cehalet ve taassuptan kurtulmaya kim karşı çıkabilir? Mesele elbette bu değil. Sami, bu kelimelere yeni bir anlam yükleyerek aslında şu sonuca varmaktadır: Cehalet ve taassup, Avrupalılaşmaya karşı çıkmaktır!

İsmail Kara'nın dikkat çektiği gibi İbn Sina tıbbının sıtmanın tedavisine, Câhız'ın kimyasının ve İbn Rüşd'ün hikmetinin lokomotif, vapur ve telgrafa indirgenmesi, teknik yetersizlikten öte büyük bir metafizik daralma ve fakirleşmeyi işaret eder. Pratik ve acil sorunları çözmek için İslam tefekkür ve medeniyet geleneğini kategorik olarak bir kenara bırakmak, radikal kopuş fikrinin çarpıcı örneklerinden biridir. Mesele, redd-i miras'tan öte bir meseledir. Asıl tehlikeli olan iddia ise şudur: Yeni dünya medeniyetine dâhil olmak için artık metafiziğe ve hikmete ihtiyaç yoktur.[44]

"Bir ikinci medeniyet yoktur; medeniyet, Avrupa medeniyetidir; bunu gülü ile dikeni ile isticnâs etmeğe mecburuz" diyen Abdullah Cevdet[45]

---

43. Şemseddin Sami'den yapılan alıntılar için bkz. İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din, Siyaset, Tarih, Medeniyet* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), s. 250-266.
44. İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, s. 248-249.
45. Abdullah Cevdet, "Şîme-i muhabbet", *İctihad*, 89, 16 Kânûn-i sânî, 1329, s. 1984.

gibi radikal Batılılaşmacılara karşı, Mehmed Akif ve Said Halim Paşa gibi düşünürlerin cevabı da açık ve sert olmuştur. Said Halim, körü körüne Avrupa/Batı hayranlığını, hızla sirayet eden bir aydın hastalığı olarak tarif eder: "Bu aydın sınıf, Batı medeniyetinin tesiri altında şahsiyetini kaybetmiş ve aşırı derecede Batı hayranlığına mübtela olmuştur. Daha da fenası bu aydınlar millî kurtuluşumuzun çaresini, kendilerinin tutulduğu bu hastalığın bütün memlekete yayılmasında görmektedirler."[46] Mehmed Akif de Avrupa medeniyeti konusunda ihtiyatı hiçbir zaman elden bırakmaz: "Avrupa medeniyeti, bir medeniyet-i fâzıla, bir medeniyet-i hakikiye-i insaniye değildir."[47]

Türkiye'de sağ düşünce geleneğinin önemli simalarından Osman Turan, meseleyi kendi zaviyesinden şöyle hülasa eder: "Avrupa medeniyeti yüksek ilmî, harikulade keşifleri ve parlak hayat seviyesi sayesinde cihanşümul bir medeniyet olmuş[tur]... Bu müthiş keşiflere ve yüksek hayata rağmen bu medeniyet, maalesef, manen aynı tekâmülü gösterememiş; bir dönüm ve zevâl noktasına gelmiştir. (...) Materyalizmin esiri olan bu medeniyetle birlikte beşeriyet de tek ayak üzerinde duramaz bir hale gelmiş; her türlü maddî refah ve imkânlara rağmen ümitsizlik, huzursuzluk ve ıstırap dünyayı sarmıştır."[48] Turan, maddî gelişmişlik ile manevî tatmin arasındaki gerilimin, Batı'nın başını çektiği modern medeniyetin temel vasfı olduğunu söylerken elbette önemli bir noktaya temas etmektedir. Bu zihnî-manevî kriz Batılı aydınlar tarafından da gündeme getirilmiştir. Fakat modern medeniyetin tek eksiğinin yahut temel hatasının ahlak-maneviyat olduğunu ileri sürmek, meseleyi basite irca etmek olur. Zira medeniyet, varlık tasavvurundan dünya görüşüne, şehirleşmeden estetiğe ve elbette ahlak ve maneviyattan özgürlüğe kadar pek çok alanla birlikte ele alındığında anlamlı bir bütün haline gelir. Batı medeniyetinin sadece ahlak-maneviyat alanında eksik kaldığını söylemek, medeniyet kavramının karmaşık ve katmanlı yapısını göz ardı etmek olur.

Ali Fuad Başgil, medeniyetin bir bütün olduğu fikrinden hareketle Batı medeniyetinin de farklı yönleri olduğunu kabul eder. Ona göre, dikkatli bir tahlil ve ayıklama ile bu medeniyetten istifade etmek mümkündür.

---

46. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, (İstanbul: İz Yayınları, 1993), s. 61.
47. Mehmed Akif Ersoy, "Nasrullah Kürsüsünden", *Sebîlürreşâd* (1339) c. 18, no: 464, s. 392.
48. Osman Turan, *Târihî Akışı İçinde Din ve Medeniyet* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1998), s. 17.

Başgil, ilginç bir benzetme yapar ve Batı medeniyeti için "şehvanî tarafları olmakla beraber, ruhu itibariyle, 'Maneviyatçı' hatta dindardır" der.[49] Bu fikirden hareketle Batı medeniyetine yönelik nüansları olan bir tahlil yapar: "Garp medeniyeti bir bütündür, zâhir. Bunu inkâr eden yoktur. Fakat bu, kimyevi sentezler gibi, tahlil edilip unsurlarına ayrılınca varlığını ve mahiyetini kaybeden bir sentez değildir. Bilakis cürufundan ayıklanınca temiz bir cevher elde edilebilen bir yekûndur. Garp'ın cevheri, evvela, insanî bir karakter terbiyesi ve yüksek ahlak şuurudur. Sonra da ilim ve metottur; güzel sanat, felsefe, yüksek kültür ve tekniktir. Cürufu da maddeye tapış, sefahat ve her çeşit levsiyattır."[50] Başgil'in bu yaklaşımını, eleştirel ve hakkaniyet sahibi bir değerlendirme olarak telakki edebiliriz. Dahası Batı'nın başarılarını bilim ve teknolojinin ötesinde güzel sanat, felsefî düşünce ve yüksek kültür alanlarında görmesi de not edilmelidir. Buna göre bir medeniyeti mutlak manada kötü olarak tasnif etmek doğru ve insaflı bir yaklaşım olmaz.

Mehmed Akif gibi aydınlar için asıl mesele, Avrupa sömürgeciliğinin yıkıcı sonuçlarına karşı kuvvetli bir şuur inşa etmek ve millî direniş hareketlerini canlı tutmaktı. Akif'in dramatik bir biçimde "tek dişi kalmış canavar" olarak tasvir ettiği medeniyet, elbette Avrupa emperyalizminden başkası değildir. Batılıların ve Batılılaşmış Türk aydınlarının ilerleme, insanlık, çağdaşlık, estetik vb. kavramlar ışığında takdim ettiği "medeniyet", Batı'nın sömürgeci politikalarını perdelemek ve meşrulaştırmak için kullandıkları bir göz boyama aracından ibarettir. Akif, bu perdeyi kaldırmak için Avrupa medeniyetine şiddetle ve mütemadiyen saldırır.

Tükürün milleti alçakça vuran darbelere!
Tükürün onlara alkış dağıtan kahbelere!
Tükürün ehl-i salîbin hayâsız yüzüne!
Tükürün onların asla güvenilmez sözüne!
Medeniyet denilen maskara mahlûku görün,
Tükürün maskeli vicdanına asrın, tükürün!

Batı'ya meftun olmuş ve fikrî hürriyetini yitirmiş aydınların iddia ettiklerinin tersine, Avrupa'nın amacı, insanlığa medeniyet, terakki, adalet yahut zenginlik getirmek değil, İslam ülkelerini bölmek ve parçalamaktır:

---

49. Ali Fuad Başgil, *Demokrasi Yolunda* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2017), s. 170.
50. Ali Fuad Başgil, *İlmin Işığında Günün Meseleleri* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2017), s. 149-150.



Mehmed Akif



Said Halim Paşa



Şemseddin Sami

İşte Fas, işte Tunus, işte Cezayir, gitti!
İşte İran'ı da taksîm ediyorlar şimdi.

...

Müslüman, fırka belâsıyle zebun bir kavmi;
Medenî Avrupa üç lokma edip yutmaz mı?

Akif'in medeniyet söylemi üzerinden yürütülen sömürgecilik politikalarına karşı feryadının en gür ve güçlü ifadesini, İstiklal Marşı'nın şu kıtasında buluruz:

Garb'ın âfâkını sarmışsa çelik zırhlı duvar
Benim iman dolu göğsüm gibi serhaddim var
Ulusun, korkma! Nasıl böyle bir imanı boğar
"Medeniyyet!" dediğin tek dişi kalmış canavar?[51]

Akif'in bu haykırışı, küllî bir medeniyet karşıtlığı olarak görülmemelidir. Akif, Avrupa emperyalizmini, modern medeniyetin sunduğu imkânlardan kesin olarak ayırmakta ve gelecek nesillere yeni dünyanın ekonomik, teknolojik, eğitimsel vd. araçlarını etkin bir şekilde kullanmaları çağrısında bulunmaktadır. Batı bilim ve teknolojisi ile kültür ve medeniyeti arasında yapılan ayrımın naif bir yönünün olduğu aşikârdır. Zira modern Batı medeniyetini "seç-beğen-al" yaklaşımıyla parçalara ayırmak mümkün değildir. Bunun aksi, aliyyülâlâ bir durum olur ve millî kalarak modernleşmek sancılı bir süreç olmazdı. Fakat tarihî tecrübeler bunun aksini işaret etmektedir. Her hâlükârda Akif'in fevkalbeşer bir gayret ve sanatkâ-

51. Mehmed Akif Ersoy, *Safahat*, 1990.



Abdullah Cevdet



Namık Kemal

rane bir ruhla verdiği kavga, bir yıkım ve kriz döneminin eseri olarak kalmamış, müteakip nesiller üzerinde derin izler bırakmıştır.

Medeniyet ile ilerleme arasında kurulan doğrusal bağ, Cumhuriyet aydınları arasında da büyük oranda benimsenmiştir. Hilmi Ziya Ülken, 1938'de kaleme aldığı "Medeniyetin Yürüyüşü" makalesinde, medeniyetlerin tek mi yoksa çoğul mu olduğu konusunu ele alır. Kendisinin formüle ettiği şekliyle temel soru şudur: "Medeniyetler birbirine kapalı âlemler midir? Yoksa bütün bunlarda, değişen taraflara rağmen, bir medeniyetin yürüyüşü mü var?" Ülken'in medeniyet(ler)in tarihî dönüşümü bahsinde sorduğu soru, ilerleme bahsine yeni bir boyut katar: "Medeniyetlerin mistikten rasyonele doğru inkişaf etmekte olduğu tarihî bir vakıa değil midir?" Burada "inkişaf" gelişme, ilerleme, kalkınma, büyüme ve yayılma anlamlarını güçlü bir şekilde içerir. Ülken'in cevabı da sarihtir zaten: "Eski medeniyetlerden Yunan'a, Yunan'dan muasır Avrupa'ya intikal, bu rasyonelleşmenin çok sarih merhalelerini teşkil ediyor." Ülken, pozitivist-ilerlemeci tarih anlayışının etkisi altında bu rasyonelleşme sürecinin aynı zamanda sekülerleşmeyi de tetiklediği sonucuna varır. Ona göre "mistik medeniyet kendine mahsus ve dışarıdan anlaşılması imkânsız bir sembolizme maliktir. Fakat medeniyet, teknik, fikir ve san'atte rasyonelleştikçe umumileşmek, yayılmak ve binnetice dünyevîleşmek karakterlerini göstermiyor mu? Rönesans'tan sonra medeniyetin dünyevîleşmek yolunda almış olduğu büyük mesafeyi nasıl inkâr edebiliriz?"[52]

Mehmet Aydın'ın da dikkat çektiği gibi, Ülken'in medeniyet ve medenîleşme süreci ile dünyevîleşme arasında kurduğu bağlantı, sekülerleş-

52. Hilmi Ziya Ülken, "Medeniyetin Yürüyüşü", *İnsan*, 15 Mayıs 1938, s. 88.

me kuramlarının temel tezlerine dayanmaktadır.[53] Tarihin büyük yürüyüşünü mitolojik, dinî ve bilimsel (pozitivist) safhalar olarak gören bu yaklaşım, seküler modernleşmenin "Dünyayı imar etmek için dünyevîleşmek gerekir." kehanetini de bünyesinde barındırır. Oysa tarihteki bütün büyük medeniyetler bir dinî geleneğe dayanarak dünyayı imar ve inşa etmiş ve farklı medeniyet tecrübeleri üretmeyi başarmıştır. Hiçbir dinî referansa sahip olmadan bir toplum düzeni kurma iddiasında bulunanlar elbette olmuştur. Nitekim 19. yüzyıldan itibaren dinî inancı parantez içine alan ve seküler bir zeminde kurgulanan kapitalist, serbest piyasacı, sosyalist ve komünist toplum modelleri denenmiş ve bunlar, farklı tecrübelerin yaşanmasına neden olmuştur. Mamafih seküler modernleşmenin bütün tahribatına ve sözü edilen denemelere rağmen din ve din temelli ahlak ilkelerinden vazgeçmek mümkün olmamıştır. Bugün insanlığın kültür, medeniyet, modernleşme ve küreselleşme tecrübesi seküler ile dinî, dünyevî ile uhrevî olanın iç içe geçtiği ve birbirini mütemadiyen etkilediği ve dönüştürdüğü bir süreci işaret etmektedir. Bugün ne modern Batı toplumlarını saf seküler olarak, ne de İslam toplumlarını saf dinî olarak tasnif etmek mümkündür. Son iki asırda yaşanan büyük dönüşüm, hem fikir ve tasavvur hem de pratik hayat bağlamında ortaya çok daha karmaşık bir tablo çıkarmıştır. Fakat Ülken'in asıl hatası, medeniyetin yürüyüşünü ve modern manada rasyonelleşme sürecini, zorunlu bir dünyevîleşme serüveni olarak tanımlamasıdır. Bunu ne ilkesel ne de tarihsel olarak mutlak bir hüküm ve zorunluluk olarak ispat etmek mümkündür. Cemil Meriç, meseleyi çarpıcı üslubuyla hülasa eder: "Terakki mitosu, yükselen bir medeniyet için bir fetih rüyasıydı. Çöken bir topluluk için gerekçesi olmayan bir özenti. Batı sınırsız bir terakkinin tehlikeli bir hayal olduğunu çoktan anladı. Biz hâlâ bu yabancı tanrının azad kabul etmez köleleriyiz."[54]

Medenîlik, Barbarlık, İlkellik

Daliang eyaletinin askerî valisi Lü Jun 847 yılında Li Yanşeng adlı bir kişiyi, Çin'in imparatorluk divanına kabiliyetli bir kişi olarak tavsiye eder ve kendisine üst düzey bir görev verilmesini önerir. Lafzen "Arap İmparatorluğu'nun mensubu" manasına gelen Li Yanşeng adlı Müslüman'ın

53. Mehmet Aydın, *Kültür ve Medeniyet*, s. 182 vd.
54. Cemil Meriç, *Mağaradakiler* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980), s. 214.

bu göreve tavsiye edilmesi, diğer adaylar arasında rahatsızlık yaratır ve bir tartışma başlar. Muhalif adaylardan biri şöyle der: "Liang büyük bir şehirdir ve valisi de liyakatli bir insandır. Vazifesini bir Hua (Çinli) hâkimden, maaşını da Hua halkından almaktadır. Fakat bir aday önereceği zaman bunu barbarların arasından seçmektedir. Hualaların arasında liyakat sahibi hiç kimse yok mu ki bu barbar, göreve getirilecek tek kişi olarak görülüyor?" Bu hadiseyi anlatan metnin yazarı Çen An, şu cevabı verir: "Vali bu kişiyi, kökenine bakmadan, liyakatinden dolayı tavsiye etmiştir. Coğrafya açısından bakıldığında, insanları Hua ve barbar olarak ayırabiliriz. Fakat eğitim açısından bakıldığında, böyle bir ayrım yoktur. Zira Hua ile barbar arasındaki fark kalpte yatar ve farklı temayüller neticesinde ortaya çıkar. Bir kişi orta vilayetlerde doğar fakat edep ve erkâna mugayir hareket ederse, o kişi bir Hua'nın görünüşüne ama barbarın kalbine sahip olur. Bir kişi barbarların diyarında doğar fakat edep ve erkâna uygun hareket ederse, o zaman da onun barbar bir görüntüsü ama Hua bir kalbi olur."[55]

Bu anekdot, Çin medeniyetinin Çinli olmayanlara nasıl yaklaştığını ortaya koyması açısından kayda değer bir nitelik arz ediyor. Medenî-barbar ayrımının bir sosyal statü, coğrafî farklılık ve kültürel ayrışma unsuru olarak kullanılması, sadece Çin toplumuna münhasır bir durum değildir şüphesiz. Tarihte kendinden olmayanları "barbar" statüsünde gören başka toplumlar da var. Kadim Yunanlıların, Yunan olmayanları "barbar" olarak tanımlaması yüzyılları sâri yaygın bir uygulamaydı. Burada dikkat çeken husus, Çinli yazarın Hua-barbar ayrımını "görünüş ve kalp (öz)" bağlamında yapmasıdır.

Kadim Yunanlılar kendilerinden olmayan ve Yunanca konuşamayanlara "bır bır bır..." gibi sesler çıkardıklarını düşündükleri için "barbar" ismini vermişlerdi. Yunan medeniyetini temsil eden Atina ile Pers medeniyetini temsil eden Akamedyan İmparatorluğu arasındaki gerilim, medenîlik-barbarlık kategorilerinin nasıl bir kimlik ve ben-tasavvuru haline gelebileceğinin en çarpıcı örnekleri arasında yer alır. Bu dünyanın bir çocuğu olan Aristoteles, şu çıkarımı yapmakta beis görmemişti: "Münasip olan, Yunanlıların barbarlar üzerinde hüküm sürmesidir."[56]

---

55. Charles Hartman, *Han Yu and the T'Ang Search for Unity*, s. 159, nakleden Zvi Ben-Dor Benite, *The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China* (Cambridge: Harvard University Press, 2005), s. 1-2.
56. Aristotle, *Politics*, (Oxford: Oxford University Press, 1958), 1252 b4.

Arabesk bir popülizmle bu temayı işleyen Hollywood ürünlerinden *300 Spartalı* filmi, bunun yakın dönemde karşımıza çıkan örneklerinden biridir. Bu filmde estetik duyarlılıklarından çok pazılarıyla ve savaşçılıklarıyla öne çıkan Spartalılar medenî, Persler ise ironik bir şekilde barbarlar olarak gösterilir. Kadim Yunanlılar tarafından Perslilerin barbar olarak nitelendirilmesi, çok eskiye dayanır ve kültürel ve kimliksel nitelikler arz eder. Büyük Yunan tarihçisi Herodot, Perslilere yönelik karalama kampanyasının dışında kalmaya çalışan birkaç istisnadan biridir ve kadim Pers kültürüne yönelik mülahaza ve tasvirleri, dönemin genel eğilimlerinin dışındadır. Bu yüzden olsa gerek Plutark, Herodot'a "barbarların dostu" (*philobarbaros*) adını takar.[57]

Kadim Yunan'ın bu ötekileştirici tavrını sürdüren Roma İmparatorluğu da Roma kültürü dışında kalan pek çok şeye barbarlık olarak bakmış ve bu unsurları ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Roma tarihinin en büyük ayaklanmalarından biri olan İkinci Roma-Yahudi Savaşı (Birincisi 70 yılında Kudüs Tapınağı'nın yıkılmasıdır.), İmparator Hadrianus'un İslam'ın da tevarüs ettiği bir Yahudi âdetini yasaklamasıyla başlar. Helenistik kültüre olan hayranlığı ile bilinen Hadrianus, Yahudi erkeklerin dinî bir vecibe olarak kabul ettiği sünnet olmayı, insan vücudunun mütilasyonu olarak görür ve bunun "barbarca" bir eylem olduğu sonucuna varır. Sünnet olmak, Kadim Yunan'ın yücelttiği "insan vücudunun mükemmelliği" fikrine ters düşer. Yasak, Yahudilerin üç yıl boyunca büyük bir isyan hareketi başlatmalarına neden olur. Sonuçta binlerce Yahudi öldürülür, yüzlerce köy ve kasaba yakılır. Bu hadise yüzünden Yahudi kaynakları Roma İmparatoru Hadrianus'a "kemikleri kırılasıca" ibaresiyle atıfta bulunur.

Kudüs Yahudilerinin Roma'ya karşı ayaklanmasının tek sebebi, sünnet yasağı değildi şüphesiz. İmparator Hadrianus'un Kudüs topraklarını bir Roma kolonisi (vilayeti) haline getirme projesi, çatışmanın ana sebebiydi. Fakat dikkat çekici olan husus, bu gerekçelendirme çabasının merkezinde medenîlik, barbarlık, Helenik kültür, dinî fanatizm gibi kavramların yer almasıdır. "Barbarlık", Roma imparatorunun kişisel tercihlerinin ötesinde, aynı zamanda sınıfsal ve etnik bir kimliği ifade etmektedir.

Rafine bir medeniyet ve yüksek bir kültür inşa ettiklerine inanan Romalıların, şiddet ve barbarlığı bir eğlence ve zevk objesi haline getiren

57. Nakleden Amy Chua, *Day of Empire: How Hyperpowers Rise to Global Dominance -and Why They Fall* (New York: Anchor Books, 2007), s. 7.



Roma arenasındaki gladyatörler

gladyatör oyunlarına düşkünlükleri bilinmektedir. İnsanların canlı canlı yırtıcı ve ölümcül hayvanların kucağına atıldığı, birbirlerini öldürdüğü ve bunlar için alkışlandığı Roma'da arenaların en önemli işlevi, Romalılara bu kan dökme zevkini yaşatmaktı. "Chariot" adı verilen ve atların çektiği iki tekerlekli savaş (ve yarış) arabaları da aynı amaç için kullanılmaktaydı. Bu arabaların kenarlarına monte edilen keskin bıçaklar, arenadaki insanları parçalamakta ve bu da büyük bir coşkuyla alkışlanmaktaydı. Yöneticiden tüccara, askerden sıradan vatandaşa herkesin katıldığı bu oyunlar, şehir hayatının en büyük sosyalleşme ve eğlence konusuydu. 80 yılında açılan, Roma'daki ünlü "Colosseum", 50 bin kişilik bir arenaydı. Bu büyük kalabalığın önünde 3 bin gladyatörün savaştığı, 9 bin hayvanın öldürüldüğü rivayet edilir. Suçluların infaz edilmesi bahanesiyle yapılan katliamlar, kitlelerin alkış ve takdirlerini kazanır. "Oyun" diye tabir edilen kan ve ölüm seansları, insanın yıkıcı ve yok edici tabiatını en vahşi şekilde ortaya koyan performanslardır. Oyunlar aslında aristokrasiden dinî ritüellere ve köle ticaretine uzanan büyük bir ilişki, para ve güç ağının parçasıdır.[58]

Bu oyunlar, bir zihniyetin tezahürü olarak mı yoksa bir dönemde ortaya çıkmış ve daha sonra kaybolmuş arızî bir durum olarak mı görülmeli? Bu soruya farklı şekillerde cevap vermek mümkün. Bizim konumuz açısından önemli olan husus, Roma İmparatorluğu'nun yüksek kültür, medenî-

58. Keith Hopkins, "Murderous Games: Gladiatorial Contests in Ancient Rome", *History Today*, Vol 33 (6 Haziran 1983).

lik ve hukuk üzerine yaptığı vurgunun tersine bu ölüm ve vahşet oyunlarının yüceltilmesi ve şehir hayatının doğal bir parçası olarak görülmesidir. Arenada insanlar ve yırtıcı hayvanlar birbirlerini öldürürlerken tribünlerdeki kalabalıkların buna estetik bir anlam yüklemesi, muayyen bir zihin yapısından bağımsız ele alınamaz. Aynı şekilde bu ölüm ve kan sahnelerini izleyen kalabalığın fahişelerle birlikte olmaktan tıka basa yemeye kadar her tür yolu meşru görmesi de Roma'nın çöküş ve tefessüh kültürünün bir parçası olarak değerlendirilebilir. Oyunların ve benzer festivallerin bir gösteriş, prestij ve güç devşirme aracı olarak kullanılması, Roma toplum ve siyasetinin sıkça karşımıza çıkan bir özelliğidir. Oyunları finanse eden imparatorların amacı, fakir halkı meşgul etmek, isyanları önlemek ve kısa bir süreliğine de olsa "ayaktakımı" tabir edilen kitlelere değer verildiği hissini yaşatmaktır.

Her hâlükârda Roma siyasetine rengini veren sefahat ve entrika kültürü, yüksek kültür ve medenîlik söylemlerini sorgulamamızı zorunlu kılıyor. 2000 yılında çekilen *Gladiator* filminde eski gladyatör ve köle tüccarı Proximo'nun filmin kahramanı Maximus'a söylediği "Kalabalıkları kazan, o zaman özgürlüğünü de kazanırsın..." sözü, arenanın içindeki ve dışındaki gerçek Roma'yı özetleyen bir cümledir. Arenadaki azgın kalabalığı eğlendiren ve kazanan Maximus, hem kendi bireysel özgürlüğüne kavuşacak hem de büyük bir güç elde edecektir. Roma'nın tefessüh etmeye başladığı yer de burasıdır: Başkasının ölümünü eğlence olarak gören, zevk ve işret peşinde koşan güruh, Roma'nın ihtişam ve sefaletinin aynadaki yansımasıdır. Cicero gibi Latin yazarların gladyatör oyunlarını meşrulaştırma gayreti, aynı bakış açısının yansıması olarak görülebilir. Başkasının kan ve ölümünü bir "temaşa" ve zevk aracına çevirmek kültür, medeniyet ve estetik kavramlarının belli bir noktadan sonra anlamını yitirdiğini gösteriyor.[59]

Medenî-barbar ayrımının farklı kültür ve toplumları tasvir etmek için kullanılması, Batı'da yaygın hale gelmiş ve popüler kültür ürünlerine de yansımıştır. Walt Disney'in 1992 tarihli *Alaaddin* adlı çizgi filminin şarkı sözleri şöyle başlamaktaydı:

Hey, ben bir ülkeden, uzak bir diyardan geliyorum
Orada kervan develeri dolanırlar

59. Cicero'nun ifadeleri ve Roma oyunları konusunda bkz. Roland Auguet, *Cruelty and Civilization: The Roman Games* (New York: Barnes and Noble, 1998), s. 190 vd.

Orada çehreni beğenmezlerse kulağını keserler
Evet, barbarca bir şey... Ama ne yaparsın, bu benim ülkem işte[60]

Doğu'nun muhayyel barbarlığını şirin göstermeye çalışan bu yaklaşım, Batılı olmayan toplumlara karşı bir lütuf olarak tasarlanmış gibidir. "Sevimli yabanî"ye gösterilen sözüm ona empati ve ilgi, beyaz adamın vicdanını rahatlatıcı bir etkiye sahip olmalı. Fakat Alaaddin karakteri üzerinden tedavüle sokulan kültürler hiyerarşisi, üstünlük fikrinin yeni bir ifadesinden başka bir şey değildir.

Barbar ve yabanî kavramları gibi, "ilkel" (*primitive*) kavramı da 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren evrimci-ilerlemeci tarih anlayışının en radikal ifadelerinden biri haline geldi. İnsanlığın ilkel toplumsal ilişkilerden karmaşık medeniyet yapılarına evrildiği düşüncesi, Avrupa-merkezci tarih çalışmalarının temel kabullerinden biri olarak sosyal bilimlere de hâkim oldu. Darwin'in 1859'da yayımlanan *Türlerin Kökeni* kitabı bu fikrin biyolojik temellerini atarken, Henry Maine'in 1861'de yayımlanan *Kadim Hukuk* kitabı, bunun sosyolojik ve hukukî çerçevesini ortaya koyacaktır. Maine, insanlığın "statü toplumu"ndan "sözleşme toplumuna" doğru evrildiğini ileri sürmüş ve otonom modern bireylerin, akrabalık ilişkisi, irsiyet yahut sosyal statüden bağımsız olarak istedikleri kişi ve gruplarla istedikleri tür bir sözleşme yapabileceklerini savunmuştur. Maine'e göre ilkel toplumu modern toplumdan ayıran temel fark, akrabalık ilişkileri ve statü tarafından tanımlanan ilkel bireyin tersine modern bireyin, özerk bir yapıya sahip olması ve toplumsal ilişkileri statüden bağımsız konsensüsler marifetiyle tanımlayabilmesidir.

19. yüzyıl Avrupa düşünce paradigması, Avrupa sosyal bilimlerinin de ana çerçevesini belirlemiştir. Buna göre insanlık tarih boyunca ilkel, geri ve yabanî bir halden, ileri, gelişmiş, karmaşık ve rasyonel bir hale doğru evrilmekte ve böylece biyolojik ve kültürel manada tekâmül etmektedir. Marx'ın feodaliteden kapitalizme geçiş analizleri, Weber'in rasyonalizasyon ve bürokratikleşme şeması, Tönnies'in cemaatten cemiyete geçiş süreci, Durkheim'ın mekanik toplumdan organik topluma geçiş tahlilleri, sadece birkaç yüzyıllık Avrupa tarihini değil, insanlık tarihinin bütününü kuşatacak şekilde kurgulanmıştı. Tüm bu tahlillerde ortak nokta, insanlığın

60. Ayrımcılık Karşıtı Arap-Amerikan Komitesi'nin 1993 yılında yaptığı başvuru üzerine bu sözler şöyle değiştirilmiştir: "Orada arazi düz, hava çok sıcaktır/ Evet, barbarca bir şey... Ama ne yaparsın, bu benim ülkem işte."

bir bütün olarak geleneksel olandan modern olana geçtiği fikriydi.[61] Bu atıf çerçevesinde ilkel toplumlar, göçebe olarak ve komün kurallarına göre yaşayan, sosyal ilişkileri kan ve kabile bağları üzerinden tanımlanan ve özel mülkiyet mefhumundan ve pratiğinden yoksun toplumlardı. Onların ilkelliği sosyal ilişkileriyle sınırlı değildi; zihniyet dünyasında da görülmekteydi. İlkel adam, insanlığın "çocukluk çağları"na tekabül eden büyünün, tılsımın, hurafelerin ve dinin etkisi altındaydı. Bu yüzden de onun bilim, mantık, felsefe ve sanat üretmesi mümkün değildi. Buna karşın "modern adam", bilimin, aklın, mantığın, rasyonel organizasyonun ışığında kendine bir hayat alanı yaratmış ve kültür ve medeniyeti inşa etmiştir.

Bir kategori olarak ilkellik (ilkel zihniyet, ilkel insan, ilkel toplum, ilkel hukuk vs.), 19. yüzyılda Avrupa'da yaygınlık kazanan ideolojik akımların ve siyasî süreçlerin bütünleyici unsurlarından biri olarak da vazife görmüştür. Sömürgecilik, evrimcilik ve ilerlemeci tarih anlayışı, geleneksel ("ilkel") toplumların ancak dışarıdan radikal müdahalelerle dönüşebileceği kabulünü de tazammun ediyordu. Hindistan bu noktada zikredilmesi gereken önemli örneklerden biridir. 19. yüzyıl İngiliz siyaset ve hukuk düşüncesinin en önemli sorunlarından biri, İngiliz yönetimi altında bulunan Hindistan'ın nasıl yönetileceği meselesiydi. Bir Avrupalı için farklı, yabancı, efsunkâr, çok-dinli, çok-dilli ve devasa nüfusa sahip Hindistan'ın bir sömürge valiliği olarak nasıl idare edilmesi gerektiği konusunda İngiliz aydınları ve yöneticileri ikiye bölünmüştü. Edmund Burke ekolünden gelen İngiliz muhafazakârları, ("evrensel" kabul edilen) İngiliz kanunlarının yanı sıra yerel Hint âdet ve geleneklerinin de hukukî süreçte rol oynamasından yanaydılar. Nitekim 1793'te imzalanan Bengal Daimî Sözleşmesi, Hindistan için kısmî bir liberal hukuk sistemi öneriyor ve bireylerin haklarının korunmasını salık veriyordu. Aralarında misyoner, tüccar, bürokrat ve radikal fikirlere sahip düşünürlerin de bulunduğu bir grup ise, mutlak manada "İngilizleştirme" politikalarını savunmaktaydı. İngiliz faydacıları, Hint toplumunun kendi iç dinamikleriyle değişmesinin ve moderniteye ayak uydurmasının mümkün olmadığını savunuyorlardı. Faydacı ekolün öncülerinden Jeremy Bentham, geliştirdiği hukuk sistemini uygulamak için Hindistan'ı bir laboratuvar olarak kullanabileceğine inanmıştı. Hindistan, ekonomik ve siyasî getirisi yüksek bir koloni olmanın ötesinde Avrupa-merkezciliğin evrensellik tezlerinin test edilebileceği bir yerdi. İngiliz zihin dünyasında inşa edilen muhayyel Hindistan, Avrupalıla-

61. Adam Kuper, *İlkel Toplumun İcadı*, s. 13.

rın "kullanılabilir öteki" ihtiyacını karşılamak için elverişli bir vaka idi ve bundan öte bir anlamı ve önemi yoktu.

Bentham, projesini gerçekleştiremeden öldü. Vârisi James Mill, tıpkı Bentham gibi, Hindistan'ın dönüşümünü ve medeniyete intikalini, hayatının en önemli misyonu olarak görüyordu. Mill de Hindistan toplumunun kendi iç dinamikleriyle dönüşmesinin ve insanî bir toplum düzeni kurmasının mümkün olmadığına inanmıştı. Ona göre "despotizm ve ruhbanlık beraber düşünüldüğünde Hindular ruhsal ve bedensel olarak insan ırkının en köleleşmiş" grubuydu. Avrupa devletlerinin başka toplumlara uyguladığı despotizmi ve misyonerlik faaliyetlerini göz ardı eden Mill, Hindistan toplumunun baştan sona yeniden inşa edilmesini, kendi tarihî misyonu olarak görüyordu: "Hindistan'ın diğer bütün ülkelerden daha çok bir yasaya muhtaç olduğunu bildiğim için bu büyük fırsatın herkesin eline geçmeyeceğini de biliyorum. Mutlak yönetimler, geçici hükümetlere göre bir yasa oluşturmada çok daha elverişli şartlara sahiptir."[62]

James Mill'in oğlu John Stuart Mill, bu yaklaşımı bir adım ileri taşır. Aşağıdaki alıntı, modern liberalizmin kurucusu kabul edilen Mill'in medeniyet, barbarlık ve despotizm konusundaki görüşlerini çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır:

> Despotizm, barbarlara yönelik muamelede meşru bir yönetim şeklidir. Fakat bunun için nihaî gayenin barbarların durumunun iyileştirilmesi ve kullanılan araçların da bu amaca hizmet etmesi gerekir. İnsanlık özgür ve eşit tartışma marifetiyle tekâmül edecek noktaya gelene kadar özgürlüğün, bir ilke olarak, bundan önceki bir duruma uyarlanması mümkün değildir. O zamana kadar (barbarların) bir Ekber yahut Şarlman'a zımnen itaat etmesinden başka bir yol yoktur. Tabiî böyle bir kişiyi bulacak kadar şansları varsa...[63]

Mill, zihninde tasavvur ettiği bu olgunluk düzeyine ulaşan bir topluma baskı yapılmasının kabul edilemeyeceğini söyler. Fakat o noktaya gelene kadar despotizm ve onun gerektirdiği politikalar (işgal, baskı, sömürgeleştirme, kültürel yabancılaştırma...) meşru ve zarurîdir. Buradaki te-

---

62. James Mill (1817), *İngiliz Hindistanı Tarihi*, c. 2, s. 167, nakleden Kuper, *İlkel Toplumun İcadı*, s. 30. İngiliz faydacıları ve Hindistan sorunu hakkında daha fazla bilgi için bkz. E. Stokes, *The British Utilitarians and India* (Oxford: Oxford University Press, 1959).
63. John Stuart Mill, *On Liberty* (1859), (Canada: Batoche Books, 2001), s. 14.

mel soru şudur: Bir toplumun, mesela Hindistan'ın, Arap dünyasının yahut Afrika'nın Mill'in zihnindeki "olgunluk ve medenîlik" seviyesine ulaştığına kim, nasıl karar verebilir? Bu süreçte izlenen sömürgecilik politikalarını meşru görmek nasıl mümkün olabilir? 19. yüzyıl Avrupa aydınlarının kahir ekseriyeti, Mill ile aynı görüştedir. Kendi içinde liberal, çoğulcu ve demokrat bir dünya hayal ettiğini söyleyen Batı, Batılı olmayan toplumlara karşı gayr-ı medenî ve barbarca davranmaktan çekinmez. Tersine bunu, onların iyiliği için yaptığını ileri sürer.

Bu sonuca şaşırmamak gerekiyor. Aydınlanma aklının inşa ettiği yeni varlık tasavvuru, hem ontolojik ve epistemolojik manada hem de tarihî çerçevede insanlığın ulaştığı son kemal noktası olarak vazedilmişti. Bu aklın ürettiği ilkeler ve değerler evrensel kabul edildiği için, sağ ve sol Avrupalı aydınlar kendi tarihselliklerini sorgulama ihtiyacı hissetmediler. Ortaya koydukları yeni fikirlerin, Newton'un mekanistik evren anlayışı gibi nesnel ve mutlak bir doğruluğa sahip olduğuna inandılar. Bu şekilde temellendirilen rasyonalist, pozitivist ve mekanistik dünya görüşünün İslam, Hint yahut Çin gibi kadim geleneklerin ortaya koyduğu evren tasavvurunu hakkıyla kavraması zaten beklenemezdi. Yükselen bir güç olarak Avrupa sömürgeciliğinin siyasî gündemi de hesaba katıldığında Avrupa dışındaki bütün dünyanın geri, ilkel, barbar, yabanî vs. olarak kurgulanması ve medenîleştirme misyonuna –yani sömürülmeye– hazır hale getirilmesi zaten kaçınılmaz bir sonuçtu.

Mutlakiyetçi Aydınlanma düşünürlerinin katı rasyonalizmine ve mekanistik evren anlayışına karşı bir dizi itirazın yükseldiğini burada not etmeliyiz. Jean Jacques Rousseau gibi düşünürlerin eserlerinden ilham alan "soylu yabanî" (*noble savage*) kavramı, rasyonalizme karşı felsefî romantizmin önde gelen tezlerinden biridir. Şehirde yaşayan zengin fakat yozlaşmış insanın tersine soylu yabanî, doğallığı ve doğuştan gelen iyiliği temsil eder. Maddî imkânları kısıtlıdır ama tabiata olan yakınlığı bunu fazlasıyla telafi eder. Bir ideal-tip olarak takdim edilen soylu yabanî, ilkel birey ve toplum kavramlarına karşı çıkarken aynı zamanda modern-şehirli-medenî insanların tabiattan ve aslî fıtratlarından ne kadar uzaklaştıklarına da bir karine teşkil eder. Burada karşımıza temel bir soru çıkar: Medeniyetin bir anlamı da insanın tabiat üzerinde tasarrufta bulunması ve onu istimal etmesi ise, bunu eşyanın tabiatına ve insan fıtratına en uygun şekilde yapma imkânına kim sahiptir? İlkel diye aşağılanan soylu yabanî mi, yoksa şehir hayatının rüküş kibri içinde sahte bir gurur yaşayan medenî modernler mi?

"Tabiata dönüş" çağrısı, hem Tanrı'nın yarattığı tabiat düzeninin korunmasına hem de insanın fıtrat özelliklerinin muhafaza edilmesine atıfta bulunur. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Söylev* adlı eserinde, insanlığın ilkellikten modernliğe evrimini, insan eliyle inşa edilmiş bir adaletsizlik ve mutsuzluk süreci olarak ele alır. İlkel-yabanî insanın, şehirli insanlara göre birtakım imkân ve araçlardan mahrum olduğu doğrudur. Fakat bu, onun erdem ve ahlaktan yoksun ve mutsuz bir varlık olduğu anlamına gelmez. İlkel insan, tabiata ve kendi fıtratına uygun bir şekilde yaşadığı için en azından daha bütüncül bir hayat sürmektedir. Ahlak ve erdemi, bilim, ilerleme ve medeniyet kavramlarının önüne koyan Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* adlı risalesinde "Bilimlerin ve sanatların restorasyonu, ahlakî amellerin tehzip edilmesine katkıda bulunmuş mudur?" sorusuna cevap vermeye çalışır. Bir makale yarışması olarak ilan edilen bu soru, Rousseau için hayatî öneme sahiptir. Bilim ve sanatların tarihte mesafe katettiği elbette inkâr edilemez. Onların sunduğu imkânlar insanların hayatlarını kolaylaştırmış ve zenginleştirmiştir. Fakat bu vasıtalar, insanın asıl vazifesi ve gayesi olan ahlak ve erdem gibi değerleri elde etmesine gerçekten katkı sağlamış mıdır? Yoksa tam tersi bir etki yaptığı için kibre, gurura ve hırsa kapılan insan adalet, eşitlik, doğruluk ve mutluluk gibi değerlerden her gün uzaklaşmakta mıdır?[64]

Bu mülahazalar bizi temel bir soruyu sormaya sevk eder: Ahlak ve erdemden vazgeçmeden, özgürlüklerimizi feda etmeden ve sahte kibarlıklara ve tekebbüre mağlup olmadan bir kültür ve medeniyet inşa edebilir miyiz? Tabiatla kavga etmeden ve fıtratımıza ihanet etmeden "medenî" olabilir miyiz? Teknik, bilim, teknoloji, şehirleşme ve medeniyet kavramlarını doğru bir çerçeveye oturtmak ve akıl, erdem ve özgürlüğe dayalı bir medeniyet tasavvur edebilmek için bu sorulara sahih cevaplar vermek durumundayız. Aksi halde kendi elimizle ürettiğimiz araçların ve mekanizmaların kölesi olmaktan kurtulamayız. Bunun kaçınılmaz neticesi, bir parçası olduğumuz tabiata ve kendimize yabancılaşmaktır. Haz tüketimine dayalı bir kültür, sanat ve medeniyet dünyası bizi erdeme, özgürlüğe ve mutluluğa değil, ahlakî çöküntüye, bağımlılığa, kaosa ve mutsuzluğa götürür. Oysa medenîleşme, özünde "beşeriyet"ten "insaniyet"e geçiş sürecini ifade etmelidir.

64. Rousseau'nun risalesi için bkz. https://www.stmarys-ca.edu/sites/default/files/attachments/files/arts.pdf

Kur'an'da sıkça geçen "beşer" ve "insan" kavramları, Âdemoğlunun iki varlık mertebesine atıfta bulunur. Beşer insanın maddî, hazzî ve sonlu yönünü işaret ederken hayvan ile insan arasında kalan bir idrak ve var olma düzeyine gönderme yapar. İnsan ise ilahî mesajın muhatabı olarak akıl, erdem ve özgürlük mertebesine yükselmiş bireyi ifade eder. Beşer mertebesinde kalanlarda akıl ve ruh değil, madde ve haz ağır basar. İnsaniyet mertebesine ulaşanlar maddî varlıklarının farkındadırlar ama onun ötesinde bir cevherlerinin ve gayelerinin olduğunu da bilirler. İslam düşünce geleneğinde bu, "mekârimü'l-ahlak" ve "tehzîbü'l-ahlak" kavramlarıyla anlatılır. İnsanın ahlakî vasıflarının tekmil edilmesi, güzelleştirilmesi, latif ve nezih hale getirilmesi, bütün bilimsel ve sanatsal faaliyetlerin nihaî amacıdır. Hz. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) "Ben ancak güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim." der. Burada güzel ahlak, insanların yanısıra tabiatla, çevreyle, başka toplumlarla, kısacası tüm varlık âlemiyle doğru ve erdemli bir ilişki kurmak manasını taşır. Medenîleşme değer ve ahlak merkezli bir süreçtir ve beşer olmaktan insan olmak mertebesine yükselme sürecinin adıdır.

Bunun bir adım sonrası "Âdemiyet" makamına ulaşmaktır. Allah'ın yeryüzündeki halifesi, adaleti tesis etmekle görevli olan ve meleklerin bile önünde eğildiği Hz. Âdem, kâmil insanı temsil eder. Onun şeytanla olan imtihanı ve cennetten çıkarılarak yeryüzüne gönderilmesi, insanın bu âlemdeki serüveninin en önemli yol işaretleridir. Ona yüklenen bu emanet ağırdır ama aynı zamanda bir ihsan ve lütuftur. Âdem olarak insan, sonlu ve fânî bir dünyada sonsuz ve bâkî olan hakikate kement atmış kişidir. Onun dünyada kurduğu yaşam alanı (*habitat*), herhangi bir yer yahut mekân değil, insanlığını gerçekleştirdiği varlık mertebesidir. Kültür, sanat, bilim, estetik, şehir hayatı, medeniyet ve bunların beslediği zevk-i selîm ve letafet duygusu, bu var olma biçimini beslediği oranda anlamlı ve değerlidir. Bu manada beşeriyetten insaniyete geçiş ve insanlığımızı âdem mertebesinde yaşamak, yatay bir evrim sürecini değil dikey bir tekâmül halini ifade eder. Bu idrak düzeyinde tarih, arkamızda değil ayaklarımızın altındadır.

3

MEDENİYET VE MODERNİTE

Aydınlanma sonrası düşünce tarihinde medenî olmakla modern olmak eş anlamlı hale gelmiştir. Buna göre arzu edilen bir gelişmişlik hali olarak medeniyete ulaşmanın yolu, modernleşmeden geçer. Bernard Lewis, Ortadoğu'da kültür ve modernleşme sorununu ele alırken Türkiye'nin "modernleşmek, yani modern medeniyetin bir parçası olmak" amacıyla bir siyasî-sosyal program yürüttüğünü söyler ve modernleşme ile medeniyeti eş anlamlı olarak kullanır.[1] Kavramsal ve sosyo-politik manada modernleşmenin Batılılaşma ile atbaşı gittiği gerçeği göz önüne alındığında, medeniyet ve medenîlik kavramlarının Avrupa-merkezci anlamlarından kurtulduğunu söylemek henüz mümkün değildir.

Paul Ricœur, 1961 yılında yayımladığı "Evrensel Medeniyet ve Ulusal Kültürler" makalesinde bu tehlikeye dikkat çeker ve standart hale gelen "vasat bir medeniyetin" bütün dünyayı tasallutu altına almaya başladığını söyler. Evrensel değerlerin küresel bir nitelik kazanmasını olumlu bir gelişme olarak değerlendirmesine rağmen Ricœur, modernitenin ürettiği ve yaygınlaştırdığı, giderek plastik-sunî bir nitelik arz eden bu "vasat me-

1. Bernard Lewis, "Culture and Modernization in the Middle East", *IWM Newsletter*, sy. 66 (Ağustos-Ekim 1999), s. 10.

deniyet"in farklı kültürleri ortadan kaldırmasını, insanlığın karşı karşıya bulunduğu en büyük tehlikelerden biri olarak görür.[2]

Ricœur'ün işaret ettiği bu tehlikenin bir başka boyutuna daha dikkat çekmek gerekir. Modern medeniyet pratiklerinin küresel yaygınlık kazanması, onun evrensel bir değer taşıdığı manasına gelmez. Zira küreselleşmenin global dolaşıma soktuğu her şeyi, evrensel kabul etmek mümkün değildir. Küreselleşmeyle atbaşı giden kapitalizm savaşları, tek-tipleşme, araçsallık ve kültürel sığlaşma gibi dinamikler göz önüne alındığında, "küresel" (*global*) olanla "evrensel" (*universal*) olan arasında bir ayrım yapmamız gerekmektedir. Küresel dolaşımda bulunan ve sınır tanımayan kültür ve teknoloji ürünleri, şüphesiz global manada bir etki alanına sahiptir. Bir ürünün ABD'den Çin'e kadar çok geniş bir coğrafyada ve büyük bir hızla dolaşıma girebilmesi, küreselleşmenin temel özelliklerinden biridir. Fakat bunu, evrenselliğin bir göstergesi olarak değerlendirmek hata olur. Zira küresel dolaşıma giren ürünlerin, fikirlerin ve akımların hangi dinamiklere göre böyle bir nitelik kazandığını kapitalizm, serbest piyasa ekonomisi, çok-uluslu şirketler ve ulus-devletlerin nüfuz mücadelesi gibi unsurlar belirler. Nitekim "medeniyetler çatışması" tezini ortaya atan Huntington bile "uluslararası topluluk" ifadesinin Batılı hâkim güçlerin çıkarlarına ve eylemlerine küresel meşruiyet kazandırmak için kullanıldığını söyler: "Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nde yahut Uluslararası Para Fonu'nda (IMF) alınan ve Batı'nın çıkarlarını yansıtan kararlar, dünyaya uluslararası topluluğun talepleri olarak takdim edilir."[3]

Batılı olmayan toplumların Batı modernitesiyle olan hiyerarşik ilişkisi, önce Avrupa emperyalizminin, ardından kapitalizmin dünya düzenini yeniden kurgulaması sonucunda şekillenmiş ve çoğunlukla savunmacı bir nitelik arz etmiştir. Osmanlı-Türk modernleşme tarihi ana hatları itibariyle merkezden çevreye ve tavandan tabana yayılan bir Avrupalılaşma-Batılılaşma tarihi olduğu için medeniyet, medenîlik ve medenîleşme kavramları, 19. yüzyıl Osmanlı düşüncesinde Avrupa-merkezci bir bağlamda kullanılmıştır. Medenîliğin ölçütü ise genellikle Tanzimat reformları sonrasında ortaya çıkan ve aydın zümre arasında yaygınlık kazanan "vulgar Batı-

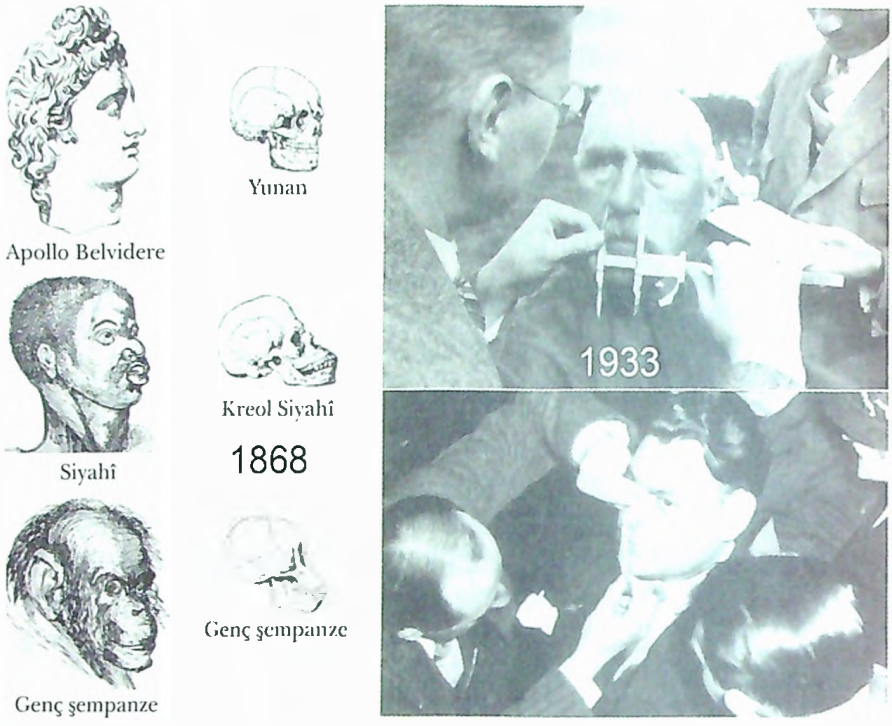
2. Paul Ricœur, "Universal Civilization and National Cultures", *History and Truth* (Evanston: Northwestern University Press, 1965), s. 271-284.
3. Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs* 72, no 3 (1993), s. 41.

lılaşma" olarak tanımlanmıştır. Osmanlı'nın son döneminde Batılılaşmayı medenîleşmenin tek yolu olarak gören aydınlar da bu kabulden hareketle bir modernleşme-medenîleşme programı önermekteydiler. Ahmed Muhtar Paşa 1912 yılında "Ya Garplılaşırız ya mahvoluruz." diyordu. Celal Nuri, *Türk Devrimi* kitabında Türklerin neden Avrupa medeniyetini bir bütün olarak benimsemek zorunda olduklarını anlatır ve Asya'nın yükselişi gibi tezleri reddeder. Türklerin Batı medeniyetine girişini tarihî bir zorunluluk olarak görür ama bunun yabancı bir medeniyete teslimiyet olarak yorumlanmasına kesin bir dille karşı çıkar. Peyami Safa'nın *Türk İnkılabına Bakışlar*'ı da benzer bir kabulden hareket eder ve bir medeniyet değiştirme hareketi olarak Türk devriminin tarihî zorunluluğunu ortaya koymaya çalışır.[4]

Öte yandan vulgar modernizmin en çarpıcı örnekleri, "sosyete hayatı" olarak revaç bulan yaşam biçiminin Batılılaşmış Osmanlı aydınları arasında yaygınlık kazanması ve asrîliğin temel göstergelerinden biri haline gelmesidir. Bazı şehirliler arasında görülen Batı tarzı giyinme, yeme-içme, baloya gitme, dans etme, kısaca Avrupaî bir adab-ı muaşeret geliştirme eğilimi, Avrupalı seyyahların 19. yüzyılda kaleme aldığı eserlerde çarpıcı bir şekilde anlatılır. İngiliz seyyahı A. Slade 1829'da Blonde gemisinde verilen baloya katılan Türklerin "medenî tutumu" (cesareti) hakkında şu gözlemde bulunur: "Ayrılmadan önce birkaç saat içerisinde medeniyet yolunda üç büyük adım attılar: Kadınlarla dans ettiler, alenen içki içtiler ve kumar oynadılar." Seyyah C. MacFarlane, medenîleşme ile içki içme arasında doğrudan bir bağlantı kurar ve İzmir civarında kendisine refakat eden Türklerin onunla beraber içki içmelerine "medeniyet yolunda ilerlemelerinin bir delili olarak" hayran kaldığını söyler.[5]

Batılı olmayan toplumlar için medeniyet kavramını sorunlu hale getiren konular, sadece kılık-kıyafetle sınırlı değildi. Medenîlik ile ırk arasında kurulan ilişki, 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın başlarında yaygınlık kazanmış ve sosyal bilimlerde ırkçı teorilerin doğmasına neden olmuştur. Darwinizm'in ortaya attığı "doğal seleksiyon" fikrine göre sömürge-

4. Celal Nuri (İleri)'nin Batı medeniyeti ve Türk devrimi hakkındaki mülahazaları için bkz. *Türk Devrimi: İnsanlık Tarihinde Türk Devriminin Yeri*, haz. Özer Ozankaya (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002). Peyami Safa, daha sofistike bir müdafaada bulunur ve Türklerin Avrupa medeniyetine girerek aslında kendi ulusal cevherlerine geri döndüğünü söyler; bkz. Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003).
5. Alıntılar için bkz. Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, s. 24-25.



"Bilimsel Irkçılık"

ci bir gücün tasallutu altına girmek, biyolojik açıdan "zayıf" olan ırkların kaçınılmaz kaderidir. Nasıl tabiat, zayıf olanın ortadan kalkmasını ve güçlü olanın yaşamasını zorunlu kılıyorsa, zayıf ırklar da yok olmaya ve güçlü ırkların tahakkümü altına girmeye mahkûmdur. Darwin, doğal seleksiyonun "sizin kabule yanaşamayacağınız ölçüde" medeniyetin ilerlemesine katkı sağladığını ileri sürer. Darwin'in temel eserinin alt başlığı da bu yaklaşımın ipuçlarını verir: *Doğal Seleksiyon Marifetiyle Türlerin Kökeni Üzerine Yahut Hayat İçin Mücadelede Kayırılmış Irkların Korunması*. Darwin, bu eserin daha sonraki bir baskısında Spencer'in "en uygun/güçlü olanın hayatta kalması" (*survival of the fittest*) ifadesini kullanmadığı için nedamet duyduğunu söyler ama fikir, ana hatlarıyla onun eserinin alt başlığında mündemiçtir.

Darwin ve takipçileri doğal seleksiyonu, türler ve ırklar hiyerarşisini ve en güçlü olanın hayatta kalmasını özgürlük, ilerleme ve medeniyetin vazgeçilmez itici güçleri olarak görürler. Darwin bu iddiasını temellendirmek için siyasî tarihten çarpıcı bir örnek verir: "Doğal seleksiyonun me-

deniyetin ilerlemesine katkı olarak neler yaptığını ve yapmakta olduğunu, kabule pek yanaşmasan da, sana gösterebilirim. Birkaç asır önce Avrupalı milletlerin Türklerin tasallutuna girme riskiyle karşı karşıya olduğunu, bugün ise bu fikrin ne kadar gülünç hale geldiğini hatırla! Daha medenî olan Kafkas ırkları varlık mücadelesinde bu boş Türk tehdidini alt ettiler. Çok uzak olmayan bir gelecekte sonsuz sayıda düşük ırklar bütün dünyada yüksek medenî ırklar tarafından ortadan kaldırılacaklardır."[6] Avrupa, Türkleri ve Müslümanları elbette ortadan kaldıramadı ve kaldıramayacak. Fakat sosyal Darwinizm'in bunu bir medeniyet ideali olarak telakki etmesi, küresel ırkçılığın boyutlarını göstermesi açısından dikkate değer bir durumdur. Fransız evrimci Gustav Le Bon da mevzuyu bir tarihî zaruret, ırk üstünlüğü ve biyolojik kader meselesi olarak vazeder: Avrupalılar, kültür ve medeniyet adına hiçbir şeye sahip olmayan Doğululara ve tamamen geri ve aşağı olan halklara yönelik olarak "medenîleştirme eylemi"ni gerçekleştirmek zorundadırlar. Fakat bunu yaparken akıllarından çıkarmamaları gereken ilke şudur: "Bu insanların sosyal kurumları, yüzlerce yıllık bir sürede ortaya çıkmıştır ve ancak yüzlerce yıl sonunda dönüştürülebilecek bir zihniyet yapısının ürünüdür."[7]

Buna göre medeniyet yolunda mesafe katetmek için sosyal Darwinizm'in bütün imkânları seferber edilmelidir. Ahlakî açıdan sorunlu görülse bile Avrupa emperyalizmi son tahlilde insanlığın medeniyet yürüyüşünün kaçınılmaz bir unsurudur. Batı durursa, insanlık ölüme mahkûm olur. Bu fikirlerden ilham alan bir Alman generali, savaşın sadece milletlerin hayatında zarurî bir unsur olmadığını, aynı zamanda kültür ve medeniyetin yaşaması için de kaçınılmaz olduğunu söyler ve ekler: Böylece "Gerçek manada medenî bir millet güç ve hayatiyetin en yüksek ifadesini savaşta bulur. (...) Savaş, biyolojik açıdan adil ve doğru bir karar verir zira onun kararları, eşyanın tabiatına dayanır. (...) Bu sadece biyolojik bir kural değil aynı zamanda medeniyet için ahlakî bir mecburiyet ve vazgeçilmez bir faktördür."[8] Bu iddiaların dayandığı temel, beyaz adamın bütün dünyaya hükmetmek için yeterli ve gerekli biyolojik, tarihî, aklî ve kültürel üstünlük vasıflarına sahip olduğu fikriydi. Bir adım sonra bunun Hitler Almanya'sında Nazizm'e ve Holokost'a evrilmesi işten bile değildi. Af-

6. *Life and Letters of Charles Darwin*, ed. Francis Darwin (Londra, 1887), c. II, s. 262.
7. Aktaran Betts, *The False Dawn*, s. 175.
8. Aktaran Gertrude Himmelfarb, *Victorian Minds: A Study of Intellectuals in Crisis and Ideologies in Transition* (Chicago: Elephant Paperbacks, 1995; ilk baskı tarihi 1952), s. 319.

rikalı siyahîlerin insan değil bir tür "vahşi, hayvan yahut yaratık" (*beast*) görülmesi de aynı bakış açısının bir tezahürüdür.[9]

Irkçılık, fizikî işgal ve kültürel aşağılama ile sınırlı kalmamıştır. Kelimenin her manasıyla medenî ve üstün olduğuna inanan beyaz adam, ırklar skalasının alt basamaklarında olduğuna inandığı insanları birer sergi malzemesi olarak da kullanmıştır. Bunun en trajik ve utanç verici tezahürlerinden biri 19. ve 20. yüzyıllarda Avrupa ve Amerika'da ortaya çıkan "insanat bahçeleri"dir. Bu dönemde yapılan büyük sergilerde sadece kültürel ve doğal ürünler değil aynı zamanda "gelişmemiş" ırklara ait insanlar da sergileniyorlardı. Afrika'dan, Filipinler'den, Kutuplardan ve başka yerlerden getirilen ve kendilerine "yarı-insan, yarı-hayvan" muamelesi yapılan insanlar, modern Batılı temaşa ehlinin hizmetine sunulmaktaydılar. Tek tek ya da aileler halinde Avrupa başkentlerinde sergilenen insanlar, modern beyaz adamın üstünlük duygusunu tatmin ederken, aynı zamanda Avrupa'nın sömürgesi haline gelmiş bu milletlerin neden bu durumu hak ettiğine dair bir gerekçe ve meşruiyet de üretiyorlardı: Bu kadar geri, yarım ve yabanî insan toplulukları elbette modern Batı'nın altın dokunuşuna muhtaçtı. Aksi halde bu sefil halleri ilelebet devam edecekti. Hayvanat bahçesinde kafesin arkasındaki vahşi ve ehlileştirilmiş hayvanları izleyen ziyaretçiler, insanat bahçelerindeki yabanîleri izlerken de muhtemelen aynı hislere kapılıyorlardı: acıma, üstencilik, lütufkârlık, hatta gizli bir hayranlık. Zira modern, şehirli, zarif ve kırılgan Batılılara göre bu yarı-hayvanî varlıkların bir dizi olağanüstü özelliklere sahip oldukları ve bu yüzden vahşi tabiatta hayatta kalabildikleri düşünülüyordu. Bir köpeğe yahut maymuna yem verir gibi tedirgin bir şekilde bu insanlara bir bariyerin üstünden yiyecek-içecek uzatmaları da bu ziyaretçilerde farklı bir tatmin ve âlicenaplık duygusu yaratıyor olmalıydı. Ne de olsa ayaklarına kadar gelen yabanîleri doyurmak da modern medenîliğin bir gereğiydi.

İnsanların etnolojik bir sergi unsuru olarak teşhir edildiği bu bahçelere, 19. yüzyılın sonundan 20. yüzyılın ortalarına kadar Avrupa başkentlerinde sıkça rastlanmaktaydı. "Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik" sloganıyla yola çıkan Fransız Devrimi'nin yüzüncü yılını kutlayan 1889 tarihli Paris Evrensel Sergisi'nde 400 Afrikalının sergilendiği bir "Zenci Köyü" vardı. Hamburg, Londra, Brüksel, Şikago, Cenevre ve Barselona'daki sergilerde Senegalliler, Nubianlar, Dahomenler, Mısırlılar, Laplanderlar, Amerindianlar, Koreliler ve diğer milletlere mensup insanlar "egzotik halklar"

9. Bkz. Mehmet Aydın, *Kültür ve Medeniyet*, s. 208-209.

olarak "kendi doğal ortamlarında" teşhir edilmekteydiler. 1870 ila 1940 yılları arasında bir milyardan fazla ziyaretçinin bu bahçeleri ziyaret ettiği tahmin ediliyor. Romalıların arenadaki gladyatörleri izlemesi gibi, modern Avrupalılar da egzotik halkları bir çitin arkasından izleyerek kendilerine ait bir ben-tasavvuru inşa ediyorlardı: Geri kalmış ırklara şefkat gösteren ileri, medenî, şehirli ve âlicenap modernler. Brüksel'de 1897 tarihli sergide bir levha, ziyaretçileri uyarıyordu: "Kongoluları beslemeyin. Yemekleri verildi."

İnsanat bahçeleri, 19. yüzyıl Avrupa'sında dört ana unsuru bir araya getirmekteydi: sömürgecilik, bilim, ırkçılık ve kamuoyu. Avrupalı ülkeler sergilere, sömürgeleştirdikleri ülkelerin insanlarını getiriyordu. Bu, sömürgeciliğin faziletlerine yönelik propaganda çalışmalarının bir parçasıydı. Etnoloji, antropoloji ve biyoloji gibi bilim dalları bu geri ırklar hakkında gözlemler yapma imkânına kavuşuyor ve beyaz ırkın üstünlüğünü kanıtlamak için hummalı bir çalışma yapıyordu. Irkçılık, biyolojik ve kültürel anlamda çağın ruhunu belirleyen ana akımdı. Öyle ki kimse bu yapılanları ırkçılık olarak görmüyordu. Bütün bunların hülasası, Avrupa'da sömürgeciliği ve bilimsel ırkçılığı destekleyen bir kamuoyu oluşturmaktı. Vahşi, yabanî ve geri ırklara elini uzatan, onları insanat bahçelerinde besleyen medenî Avrupalılar böylece kendilerini iyi, müşfik ve lütufkâr hissediyorlardı.

İnsanat bahçeleri ABD'de de popüler bir faaliyetti. 1904 yılında yapılan St. Louis Dünya Fuarı'nda Filipin'in farklı kabilelerinden toplanmış binin üzerinde insan, 47 hektarlık bir alanda sergileniyordu. Bunlar arasında "en az gelişmiş" kabul edilen İgrot köyü, ziyaretçilerin en çok rağbet ettiği bölümlerden biriydi. "Aşağının aşağısı"nı görmek için akın eden beyaz Amerikalılar, tıpkı Avrupalılar gibi bu talihsiz ırkın "doğal halini" görmekten zevk alıyorlardı. Basit birkaç parça ile giyinen, dinî ritüellerinde egzotik şeyler yapan, kimsenin anlamadığı bir dili konuşan, garip danslar icra eden bu topluluğu izlemek, kafesteki gorilleri yahut yılanları seyretmekten farksızdı. St. Louis Fuarı'nda teşhir edilen Kongolu Ota Benga, bu şekilde ilgi odağı haline gelen insanlardan biriydi. Kısa boyu, sivri dişleri, siyah teni ve sevecen gülüşüyle herkesin dikkatini celbeden Benga, New York'taki Bronx Hayvanat Bahçesi'nde işe alındığını zannederken bir gün kendini bir teşhir objesi olarak bulmuştu. Yetkililer, Benga'yı olduğundan daha vahşi ve tehlikeli göstermek için kaldığı mağaranın içine ve önüne kemik parçaları yerleştirmişti. *New York Times*'in haberi şu başlığı taşıyordu: "Yabanî (orman adamı), Bronx Parkı'nda maymunlarla aynı mağarayı paylaşıyor."



Brüksel'deki insanat bahçesinin Kongo köyü bölümünde sergilenen küçük kız, 1958



Ota Benga, Bronx Hayvanat Bahçesi'nde sergilenirken, 1906

İnsanlık adına bir yüz karası olan insanat bahçeleri furyası, 20. yüzyılın ortalarına kadar devam etti. 1958'de Brüksel'de yapılan dünya fuarında yine bir Kongo köyü, insanat bahçesi formatında teşhir edildi. Burada çekilen bir fotoğraf da, yüzyıllık utancın sembollerinden biri haline geldi: Batılı kıyafetler giydirilmiş 5-6 yaşlarında Afrikalı siyahî bir kız çocuğu ve ona çitin arkasından yiyecek veren Avrupalı beyaz bir kadın. Etrafta bu sahneyi izleyen şehirli Avrupalıların yüzlerinde tarifsiz bir mutluluk ve tebessüm. Tarih: 1958. Yer: Avrupa'nın ortası. İnsanlık, ahlak ve medeniyet adına utanç verici bu tablo, kendini medeniyetin, özgürlüğün ve insan onurunun vatanı olarak gören bir coğrafyada yaşanmaktaydı.[10]

Medeniyet kisvesi altında yapılan bu ırkçılık, o dönemde de tartışma konusu olmuştur. Osmanlı'nın son dönem Batıcı aydınlarından Halil Halid, 1903 yılında yayımladığı *Bir Türkün Ruznâmesi* adlı eserinde, Avrupalıların derin ırkçılığına dikkat çeker ve "*Spectator* adlı bir gazetede rast geldiğim makalede, esmer ırkların medenî âdetleri benimseme kabiliyetin-

10. Avrupa ve ABD'deki insanat bahçeleri için bkz. https://news.cnrs.fr/articles/in-the-days-of-human-zoos ve http://www.cbc.ca/natureofthings/features/human-zoos-a-shocking-history-of-shame-and-exploitation

den mahrum olduklarından bahisle Midhat Paşa [1822-1884] buna misal veriliyor, onun modern kıyafetlerden, bilhassa da pijama giymekten nefret ettiği anlatılıyordu." der. Halid, bu örneğin Batılıların doğu hakkında sahip olduğu genel bir hükme dayandığını söyler ve "Bazı radikal gazeteler, Türk boyunduruğundan kurtulan Şark Hıristiyanlarının süratle medenîleştiklerinden bahisle Türklerin medenîleşmeye kabiliyetleri olmadığını yazıyorlardı." diye ekler.[11]

Halid'in verdiği bu örnekler, 19. yüzyılda medeniyet kavramının toplumları ve kültürleri ileri-geri diye tasnif etmenin en etkili araçlarından biri olarak kullanıldığını göstermektedir. Medeniyette en ileri noktaya varmış olmakla övünürken zalimane politikalar izlemekten çekinmeyen Avrupalı ülkeleri eleştiren Halil Halid, Batı'nın medeniyet söylemini İslam ülkelerine müdahale etmek için kullandığını söyler:

> "İnsaniyet" ve "medeniyet" jargonlarının tahtında Hıristiyan halkımızı himaye etme iddiası ile siyasetçiler üzerimize çullandılar. Papalık da bilvesile Hıristiyanlığa ait insaniyet ve medeniyet davasını tutarak uzunca bir süredir güttükleri Müslüman kudret ve nüfuzunu çözme projesinin icrasına suhulet buluyor.[12]

Halid, "medeniyet jargonu"nun ve "medenîleştirme vazifesi"nin temel işlevinin, Avrupa sömürgeciliğini meşrulaştırmak olduğunun farkındadır. Bu yüzden Avrupalılara seslenerek "Avrupalılar şunu da unutmasınlar ki Şarklılar dahi aynen kendileri gibi hürriyetlerine ve istiklallerine düşkündürler ve 'iyi irade' veyahut 'medenîleştirme vazifesi' iddiası ile ecnebî bir devletin kendilerine amirlik taslamasından en kalbî hissiyatları ile nefret ederler."[13] Bu teyakkuz haline rağmen Halil Halid, bu medeniyet mefhumunu reddetmek yerine, onun bütün insanlığın ortak mirası ve kimliği olması gerektiğinde ısrar eder. Bu yüzden ilk fırsatta klasik medrese kıyafetlerini üstünden çıkarır ve Beyoğlu'ndan satın aldığı Avrupaî kıyafetleri, "kalitesine hiç bakmadan" derhal giyinir. Halil Halid'in bu çelişkili ruh hali, hayatın pratikleri içerisinde kültür, medeniyet, moda, modernlik, kimlik, ben ve öteki kavramlarının iç içe geçtiğini göstermektedir. 19. yüzyılda medeniyet ve kültür kavramlarının birbirinin yeri-

11. Halil Halid, *Bir Türkün Ruznâmesi*, çev. Refik Bürüngüz (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), s. 76-77.
12. Halil Halid, *Bir Türkün Ruznâmesi*, s. 185.
13. Halil Halid, *Bir Türkün Ruznâmesi*, s. 211.

ne kullanılması ve yer yer karıştırılması, vulgar modernleşme tarihimizin çarpıcı sonuçlarından biridir.[14]

Bu nokta bize Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşme tarihinde ortaya çıkan yüzeysel Batıcılık hakkında da fikir vermektedir. En radikal Batıcı Türk aydınları arasında dahi rastladığımız Batı medeniyetini yüzeysel bir şekilde kavrama ve adapte etme eğilimi, medeniyet fikrinin bir dünya görüşüne dayalı olmasından kaynaklanmaktadır. Batılı dünya görüşü ve varlık tasavvuruna ne tam manasıyla nüfuz edebilen ne de onu bütünüyle kabul etmek isteyen Osmanlı aydınları, sanayi, teknoloji ve günlük yaşama ilişkin Avrupaî usulleri adapte etmek suretiyle modern medeniyete dâhil olacaklarına inanıyorlardı. Fakat medeniyetlerin arka planını oluşturan dünya görüşü, varlık tasavvuru ve insan anlayışı, bu türden yüzeysel uyarlamalara imkân tanımaz. Zira siyasî düzenden kültüre, sanattan hukuka kadar medenî yaşam bir bütündür. Bu bütünlük parçalandığında ortaya bölünmüş zihinler ve yarım kalmış hayatlar çıkar. Türk modernleşme tarihinin bir kırılmalar ve yarım sentezler tarihi olması buradan kaynaklanmaktadır. Bunun en çarpıcı sonuçlarından biri vulgar modernleşme olgusudur.[15]

"Medeniyet"e Karşı "Kültür"

Medeniyet ve kültür kelimeleri, zaman zaman eş anlamlı olarak kullanılmalarına rağmen, önemli farklara sahiptir. Bazı sosyal bilimciler ve tarihçiler medeniyet kavramını soyut ve genelleştirici bir kategori olarak değerlendirmekte ve bunun yerine kültür kavramını tercih etmektedirler. Bu öncülden hareketle inşa edilen medeniyetin elle tutulur ve somut bir nitelik arz etmediği ve bu yüzden sosyal bilimlerin konusu olamayacağı tezi, bazı akademik çevrelerde rağbet gören bir yaklaşımdır. Buna karşın kültür, toplumların somut yapıp etmelerinden neşet eden bir "beşerî alan" olarak tanımlanmakta ve beşerî bilimlerin konusu olarak kabul edilmektedir.[16]

---

14. Bu kısım *Akıl ve Erdem* s. 135-136'dan alınmıştır.
15. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Şerif Mardin, "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Modernleşmesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), s. 21-79.
16. Wolf Schafer, "Global Civilization and Local Cultures: A Crude Look at the Whole", *International Sociology*, sy. 16/3 (2001), s. 302.

Kültürel antropolojinin kurucusu kabul edilen ve kültür kelimesini bugünkü yaygın anlamıyla ilk defa kullanan Edward Burnett Tylor, 1871'de yayımladığı *Primitive Culture* adlı eserinde kültür ve medeniyet kelimelerini müteradif olarak kullanır. Yaptığı tanım, Batı'daki kültür tartışmalarına uzun bir süre yön verdiği için burada onu kısaca ele almakta fayda var. Tylor'a göre "Kültür yahut medeniyet, geniş etnografik manasıyla ele alındığında, bir toplumun üyesi olarak insanın elde ettiği bilgi, inanç, sanat, ahlakî değerler, kanun, âdetler ve diğer imkân ve alışkanlıkları kapsayan karmaşık bütünü" ifade eder.[17] Bu "karmaşık bütün"ün nasıl ortaya çıktığı, nelerden etkilendiği, evrim aşamaları ve hayatiyetini sürdürme stratejileri, kültürel antropolojinin temel görevlerini oluşturur. Fakat Tylor'ın ilkel kültür tanımı, meseleyi hem ilginç hem de karmaşık hale getirmektedir. Zira Tylor'ın tanımı, en azından ilk bakışta herhangi bir değer hükmü içermemekte ve bir kültürler hiyerarşisi öngörmemektedir. Fakat Tylor, Darwin'in etkisiyle toplumsal evrimin mutlak bir veri olduğuna inanmıştı ve tarih, kültür, toplum ve medeniyet olgularının ancak evrimci bir zaviyeden bilimsel olarak ele alınabileceğini düşünüyordu. Bu ise ilkel ve ileri kavramlarını mutlak değerler haline getirmekte ve kültürler hiyerarşisini zorunlu kılmaktaydı. Netice itibariyle modern Batı düşüncesinde kültür kavramı, tıpkı medeniyet tartışmaları gibi, etno-santrik ve Avrupa-merkezci bir zeminde ortaya çıkmış ve bu vasfından hiçbir zaman kurtulamamıştır. Bu yaklaşıma göre kültür kavramına dercedilen medeniyet kavramı da diğer sosyolojik unsurlar gibi, ancak toplumsal yaşam ve hissediş biçimlerinin bir tezahürü ve uzantısı olarak görülebilir. Batı toplumları, toplumsal-kültürel evrim skalasının en üstüne konulduğundan dışlayıcı ve ayrımcı bir toplum-kültür-medeniyet hiyerarşisi de kaçınılmaz hale gelir.[18]

19. yüzyılda medeniyet, soyut ve evrensel aklın bir tezahürü olarak kabul edilirken kültür, bir toplumun ruhî ve manevî değerlerinin ve etnik-coğrafî özelliklerinin müşahhas hale gelmesi olarak tanımlanmaktaydı. Bilim, teknik ve teknoloji bağlamında yapılan medeniyet tanımları, in-

17. Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture* (New York: J. P. Putnam's Sons. 1920), c. 1, s. 1.

18. Avrupa-dışı kültürleri geri ve ilkel olarak gören bu yaklaşım tarzına köklü eleştiriler yöneltilmiştir. Kültürel rölativizm, büyük oranda bu Avrupa-merkezci etno-santrizme bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bkz. Raymond Williams, "Culture and Civilization", *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: The Macmillan Company and the Free Press, 1967), c. 2, s. 273-276.

sanî aklının uzun tarihî tecrübesinin sonucunda ortaya çıkmış evrensel bir birikim olarak görülmekteydi. Bu manada medeniyet, kültürel ve dinî farklılıklardan bağımsız ve onların üstünde bir değer olarak kabul edilmekteydi. Nitekim Osmanlı aydınları arasında yaygın olan ve Ziya Gökalp'in açık şekilde ifade ettiği bir kanaate göre, Batı'nın kültür ve medeniyetini birbirinden ayrıştırmak mümkün ve gerekliydi. Gökalp bu ayrımı Osmanlıca ifade edebilmek için Arapçadan "hars" kelimesini ödünç alır ve Batı dillerindeki "kültür"ün karşılığı olarak kullanır.[19] Öztürkçecilerin "ekin" olarak ifade ettiği hars/kültür, toprağı işleme manasını taşır ve bu yönüyle toplumdan topluma, "topraktan toprağa" farklılıklar arz eder. Buna karşılık medeniyet, müşterek aklın ürettiği teknik ve bilimde ilerlemeyi ifade ettiği için kültüre göre daha umumî ve evrensel bir nitelik taşır. Akla dayanan medeniyet evrensellik vasfına sahipken, toplumsal ruha ve değerlere dayalı kültür, yerel bir nitelik arz eder. Sezai Karakoç da medeniyetin kültürü içerdiğini ve ondan daha büyük bir yapı olduğunu söyler: "Kültür, medeniyeti değil, medeniyet kültürü içerir. Bize göre kültür, medeniyetin fizyolojisi gibidir. Medeniyetse sadece anatomi değildir. Canlı organizma gibi, anatomik cephesiyle, fizyolojik cephesiyle bir bütündür."[20]

Bu durum, sosyal bilimlerin 20. yüzyılın ikinci yarısında "büyük anlatılar"dan uzak durma ve mikro çalışmalara yönelme temayülü ile de uyumlu görünmektedir. Özellikle post-modernizmin büyük anlatılara yönelik eleştirileri sonucunda, tarihe ve topluma yön veren birtakım büyük akım, model ve çerçevelerin reddedilmesi tavrı, sosyal bilimler ve kültür çalışmaları üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Fakat bugün mikro tahliller kadar makro kategoriler, büyük fikirler, büyük anlatılar da fikir ve siyaset dünyasına geri dönmüş durumdadır. Medeniyetler çatışması, tarihin sonu, dünya tarihi, küreselleşme teorileri vb. tartışmalar, büyük kavram ve kategorilerin gündemimizde kalmaya devam edeceğini göstermektedir.

Medeniyet ve kültür kavramları arasındaki temel farkın, genellik ve evrensellik ile hususîlik ve yerellik olduğu sıkça ifade edilmiştir. Kültür belli bir toplum, gelenek ve coğrafyaya ait iken, medeniyet kültürler-üstü

19. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, haz. Mehmet Kaplan (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), s. 25. Ayrıca bkz. Ziya Gökalp, *Hars ve Medeniyet* (İstanbul: Toker Yayınları, 1995).

20. Karakoç, *Düşünceler I*, s. 9-10.

unsurlar bütününe atıfta bulunur. Medeniyet ile kültürün, ayrı olmalarına rağmen, birbirlerini bütünlediğini söyleyen Aziz Lahbabi, aralarındaki ilişkiyi şöyle tarif eder:

> Netice olarak millî kültür tek bir milletin çalışması, dünya görüşü ve davranışları içinde, dehasının mevhum ve mücerret halden müşahhas ve maddî hale konuluşu (*concrétisation*) olarak tanımlanabilirken, medeniyet, eğer söylemek caizse, insanlık tarihi boyunca, birbiriyle kenetlenmiş hamleler, yani ortak bir miras içinde, bütün milletlere ait dehaların objektif gerçeklik haline dönüştürülmesi (*objectivation*) olacaktır.[21]

Nurettin Topçu da medeniyetin, insanlığın ortak çabasıyla vücut bulan teknik birikimin hülasası olduğu görüşündedir.[22] Cemil Meriç ise kültür kelimesine eleştirel yaklaşır ve kelimenin Osmanlı-Türk tarihinde bir karşılığının olmadığını söyler. Kültürü "katı ve fakir" bulan Meriç, bunun karşısına medeniyeti değil, "irfan"ı koyar. Zira irfan, kültürü de medeniyeti de dünya görüşünü de içeren bir anlam zenginliğine sahiptir. Meriç'in tanımı, irfanın insan ile varlık arasındaki ilişkinin maddî ve manevî yönlerini ihtiva edecek genişlikte olduğunu göstermektedir:

> Batı'nın kültürü var, bizim ise irfanımız. İrfan insanoğlunun has bahçesi; ayırmaz, birleştirir. Bu bahçede kinler susar, duvarlar yıkılır, anlaşmazlıklar sona erer. İrfan kendini tanımakla başlar. Kendini tanımak için ön yargıların köleliğinden kurtulmak gerekir. İrfan, nefs terbiyesi, olgunluğa açılan kapı, amelle taçlanan ilim. Kültür, irfana göre katı ve fakir. İrfan insanı insan yapan vasıfların bütünü, yani hem ilim hem iman ve hem de edep. Batı kültürün vatanı, Doğu irfanın. Ne Batı'yı tanıyoruz ne Doğu'yu; en az tanıdığımız ise kendimiz.[23]

Meriç'in irfana yüklediği anlam, son cümlesinde açık bir şekilde ortaya çıkar: kendimizi tanımak. Bu manada irfan, kültür ve medeniyeti de içerecek şekilde bir varlık tasavvuru ve ben-idraki ameliyesini ifade eder. İrfan ve marifet, insanın ruhunda gerçekleşmiş bilgi ve idrak demektir. Buradan beslenen varlık tasavvuru ve medeniyet anlayışı, bizi yüksek ve

---

21. Aziz Lahbabi, *Milli Kültürler ve Medeniyeti*, çev. Bahaeddin Yediyıldız (İstanbul: Tur Yayınları, 1980), s. 23.
22. Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye* (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1961), s. 196 ve a.mlf., *Kültür ve Medeniyet* (İstanbul: Hareket Yayınları, 1970), s. 15.
23. Cemil Meriç, *Kültürden İrfana* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), s. 11.

estetik bir idrak düzeyine taşır ve sıradan aklın dikotomilerini aşmamızı sağlar. Akıl ve iman, akletme ve hissetme, mantık ve duygu, delil ve yakîne ulaşmak birbirini bütünleyen unsurlar haline gelir. İnanç, felsefe, sanat, iyi, doğru ve güzel kavramları bir büyük medeniyet sentezinin rükünleri haline gelir.

Kültür ile medeniyet arasındaki farklar, Batı düşüncesinde farklı biçimlerde ifade edilmiştir. İngiltere ve Fransa'nın tersine Almanya'da, "Kultur" ve "Zivilisation" kelimeleri âdeta zıt anlamlara sahiptir. İki terim arasındaki gerilim, Alman düşünce geleneğiyle Avrupa kültür dünyası arasındaki farkları da ortaya koyar. Fransa ve İngiltere'de "civilization" kelimesi, sosyal, siyasî, ekonomik, dinî ve bilimsel konulara atıfta bulunurken, Almanya'da "Kultur" fikrî, zihinsel, sanatsal ve dinî değerlere atıfta bulunur.[24] Nietzsche, Spengler ve Thomas Mann gibi Alman düşünürlerine göre "medeniyet", yüzeyselliği, mekanikliği ve kozmopolitliği ifade ederken; "Kultur", bir milletin ve hususen Alman milletinin derin kimlik unsurlarını, ahlakî değerlerini ve dünya tasavvurunu ifade eder. Bazı Alman düşünürleri "Kultur" kelimesini dünya görüşü ve varlık tasavvuru manasında kullanmıştır. (Alman) "Kultur"u, Alman ulusunu var eden değerleri ifade ederken, (Avrupa) "medeniyeti", bu değerlerden kopuşu, millî özellikleri yitirmeyi, mekanikleşmeyi ve sathileşmeyi ifade eder. Bu konuda modern Alman düşüncesine ilham kaynağı olan Spengler, tıpkı medeniyet gibi "insanlık" (*mankind*) kavramına da soyut, donuk ve anlamsız bir genelleme olarak karşı çıkar. Spengler, Goethe'den hareketle "İnsanlık diye bir şey yoktur, (...) insanlar vardır." der. İnsanları diğer varlıklardan ayıran ve onların hayatına anlam katan şey, medeniyet ve insanlık gibi soyut ve donuk kavramlar değil; varlığı, duyguyu, aşkı, enerjiyi, iradeyi ve tutkuyu ifade eden kültürlerdir. "Kültürler, halklar, diller, hakikatler, tanrılar, coğrafî görünümler, tıpkı meşe ve çam ağaçları, çiçekler, sürgünler ve yapraklar gibi açar ve yaşlanır. Fakat 'insanlık' hiçbir zaman yaşlanmaz." Kültürler ise canlılığı, vitalizmi ve yaratıcı enerjiyi ifade eder. Yön verici bir güç olarak kültürler "Newton'un ölü tabiatına değil, Goethe'nin yaşayan tabiatına aittirler."[25]

Bu manada kültür, toprak ve vatan ile yakından irtibatlıdır. Medeniyetler evrensel olabilir, farklı milletleri ve ülkeleri bünyesinde barındırabilir. Bunların hepsi aslında medeniyetin yüzeysel ve mekanik niteliğini

24. Elias, *The Civilizing Process*, s. 4.
25. Spengler, *The Decline of the West*, s. 21.

teyit eden unsurlardır. Kültür, tarih, hafıza, toprak ve vatan açısından bakıldığında medeniyetlerin evrenselliği ve taşınabilirliği, anlamsız ve zararlı birer kaziyeden ibarettir. Spengler ve onun gibi düşünen Alman aydınları için aslolan bir milletin (Almanların) ayak bastığı, nefes aldığı, değer ürettiği ve uğrunda öldüğü topraklardır. Bu "kültür", nev-i şahsına münhasırdır, başkalarına benzemez; bu yüzden de başkalarına aktarılamaz. Bütün bu noktalar dikkate alındığında kültür ile medeniyet iki zıt kavram haline gelir.

Adam Kuper'a göre 19. ve 20. yüzyılda Alman entelijansiyası "kozmopolit medeniyete karşı millî geleneği, materyalizme karşı manevî değerleri, bilim ve teknolojiye karşı sanat ve zanaatları, boğucu bürokrasiye karşı bireysel dehayı ve kendini ifade etmeyi, parçalanmış akla karşı hissiyatı, hatta içimizdeki en karanlık güçleri; kısacası *Medeniyet*'e karşı *Kültür*'ü savunmaya tahrik edilmişlerdir."[26] Kültür ile medeniyet arasında öngörülen bu karşıtlık ve gerilim, abartılı bir tasvir olarak tenkit edilebilir. Nitekim Hegel ve Freud'un bu iki kavramı yer yer müteradif olarak kullandıklarını biliyoruz. Örneğin Hegel, 1830-31 kışında Berlin Üniversitesi'nde verdiği seminerlerinde kültür ve medeniyet kelimelerini eş anlamlı olarak kullanmış, Nietzsche ve Spengler'de gördüğümüz karşıtlığa mesafeli durmuştur.[27]

Buna rağmen en keskin ifadesini Nietzsche'de bulan "medeniyet karşıtlığı", Alman düşünce geleneğinde önemli bir yere sahiptir. "Kultur Contra Zivilisation" adlı denemesinde Nietzsche bu gerginliği şöyle ifade eder:

> Kültür ve medeniyetin zirve noktaları birbirinden tamamen farklıdır. Kültür ve medeniyet arasındaki derin husumet bizi yanıltmamalıdır. Ahlakî açıdan değerlendirmek gerekirse, kültürün en önemli anı her zaman bir çöküş dönemi olmuştur. Bunlar [bu sözüm ona "medeniyet" denen dönemler] insanların bilerek ve zorla hayvanlar gibi mütemadiyen ehlileştirildiği dönemler olmuştur. Bunlar en hayat dolu ve zor tabiatların hoşgörüsüzlükle karşılaştığı zamanlardır. Medeniyet, kültürün izin verdiği şeylerden tamamen farklıdır; medeniyet belki de kültürün tam tersidir.[28]

---

26. Adam Kuper, *Culture: The Anthropologists' Account* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), s. 6-7.
27. Bkz. Bowden, *The Empire of Civilization*, s. 37-38.
28. F. Nietzsche, "Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre", *Werke* (Munich: Carl Hanser Verlag, 1966), c. III, s. 837'den nakleden Bowden, *The Empire of Civilization*, s. 38.

Nietzsche'nin burada ifade ettiği medeniyet-kültür karşıtlığı, soyut ve genel-geçer bir telakki olmaktan ziyade Almanya'nın ve Avrupa'nın yaşadığı tecrübelerle yakından irtibatlıdır. Nietzsche'nin Alman takipçileri, bu bakış açısını kendi hususî şartlarına uyarlayacak ve "Alman Kültürü" ile "Avrupa Medeniyeti" arasında derin ve keskin bir ayrıma gidecektir. Alman milliyetçiliğinin kültür kodlarını bu gerginlikte bulmak mümkündür. İngiltere ve Fransa'nın temsil ettiği kozmopolit, yayılmacı ve ben-merkezci yaklaşıma karşı Alman kanaat önderleri, Alman kültürünün İngiliz, Fransız, İspanyol yahut Rus kültüründen farklı olduğunu ifade etmekle yetinmemiş, aradaki farkın niteliksel ve aslî olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu ayrımı daha da ileri götüren bazı yazarlar, Birinci Dünya Savaşı'nın toplumsal "Ruh"un ölümünü temsil eden "Avrupa Medeniyeti" ile "Alman Kültürü" arasında cereyan eden bir mücadele olarak yorumlanabileceğini iddia etmişlerdir.[29] Hitler'e atfedilen "Almanlar son zamanlarda fazla Avrupalılaştı." sözü de bu noktayı teyit etmektedir.

Almanların kendilerine has itirazlarına rağmen medeniyet; âdet, görenek ve kültüre kıyasla daha yüksek bir soyutlamayı ve umumîliği ifade eder. Medeniyet, kültürü de kapsar ama ondan daha fazla bir şeydir. Kültürü var eden unsurlar, medeniyeti de besler. Medeniyetin ifade ettiği tutum ve davranışlar, kültürle sürekli etkileşim halindedir. Bu yüzden aynı medeniyet havzası içinde farklı kültür ve geleneklerin bulunduğunu söyleyebilmekteyiz. Medeniyetin bir üst tahlil düzeyine ait "soyut" anlamları, pratikte ortaya konan kültür, siyaset, şehir, sosyal düzen, bilim ve sanat gibi beşerî alanları da belirler.

Kültür ile medeniyet arasındaki ilişki bahsini kapatmadan önce bir hususun altını çizmekte fayda var. Kültür kelimesinin kök olarak toprağı ekip biçmekle ilgili olduğunu söylemiştik. Bu manada kültür, insanın maddî dünyayla olan ilişkisine atıfta bulunur. Toprağı ekip biçmek genel manada insanın çevresiyle ve tabiat âlemiyle nasıl bir irtibat kurduğunu ifade eder. Fakat bu ilişkinin aynı zamanda bir zihnî-ahlakî duruşa dayandığını da belirtmeliyiz. Toprağın nasıl ekilip biçileceği, ondan nasıl bir fayda elde edileceği, bunun insanların hizmetine nasıl sunulacağı ve elde edilen artı-değerle ne yapılacağı konusu, basit manada bir "madde ve teknik" konusu değildir. Farklı ilişki biçimlerine yön veren muayyen bir zihnî yapı, burada da devreye girer. Bu manada kültür, topraktan önce insanın zihninin işlenmesi ve ekilip biçilmesi anlamını taşır. Zih-

29. Kuper, *Culture*, s. 8.

nî ve ahlakî manada ekilip biçilen insanlar ve onların oluşturduğu toplumlar, kültür ve medeniyeti üretirler. İnsanın toprakla, tabiatla, kendi el emeğiyle, ürettiği eserlerle ve diğer insanlarla olan ilişkisi bir bütün olarak bize kültür kavramını verir. Netice itibariyle zihnî-ahlakî değerlerin maddî hayata ve insan ilişkilerine yansıdığı düşünüldüğünde kültür ve medeniyet arasında yakın bir ilişki vardır. Bunları mutlaklaştırarak birbirine çarpıştırmak yerine aralarındaki tedahül ve etkileşim alanlarını tespit etmek daha isabetli olacaktır.

Bu noktada Malik bin Nebi'nin medeniyeti "insan, toprak ve zaman"dan oluşan bir bütün olarak tanımlaması dikkat çekicidir. Bin Nebi, dünyevîleşmeden dünyada var olmayı, maddî-haricî şartları yok saymadan özne olarak kalabilmeyi ve insan ile toprak ve zaman arasındaki girift ilişkiyi dikkate alarak bir medeniyet tahlili yapmayı amaçlar. İnsan, toprak ve zaman, medeniyetin üç ham malzemesidir. Tek başına hiçbirinin medeniyet üretmesi mümkün değildir. Ancak bu üçü anlamlı bir metafizik-ahlakî çerçevede bir araya geldiğinde ve uygun şartlar oluştuğunda medeniyet adını verdiğimiz büyük yapıyı oluşturur. Din, bu unsurları tutarlı ve üretken bir şekilde bir araya getiren "katalizör" rolündedir. Medeniyetlerin iç tutarlılığını ve hayatiyetini sağlayan, dinlerin sağladığı itici güçtür.

Bin Nebi, medeniyetlerin inşasında insanı merkez aktör ve özne olarak görür. Bu yüzden insanın toprak ve zamanı kullanarak nasıl medeniyet değerleri ürettiği sorusunun derinlemesine tahlil edilmesi gerektiğini söyler. Yapısalcı ve materyalist düşünce ekollerinin tersine maddî yahut coğrafî şartlar, insanın özne/fail olma vasfını (*agency*) ortadan kaldırmaz. Tersine, doğru kullanıldığı zaman bu unsurlar özne/aktör olma rolünü perçinler. Önemli olan yapı ile özne, sistem ile eylem arasındaki dengeyi doğru kurabilmektir. Fakat bu tahlilin arkasında aynı zamanda siyasî bir mesaj da yatmaktadır: Kadim ve büyük medeniyetini kaybetmiş olan İslam dünyası yeni bir medeniyet hamlesiyle ayağa kalkacaksa, bunu toprak ve zamanı değil, öncelikle insanı ıslah ederek başarabilir. Toplumu ve medeniyeti inşa eden ve taşıyan insan, herhangi bir varlık değildir. O, muayyen bir istikamete (yani medeniyet hareketine) yönelmiş ve zarurî ihtiyaçlarının ötesine geçebilmiş idrak sahibi bireyi ifade eder. Medeniyeti ancak bu bilince sahip bireylerin oluşturduğu bir toplum inşa edebilir. Bir İslam medeniyet hareketi, ancak bu idrake ve donanıma sahip bireylerin yetiştirilmesi ile mümkün olacaktır.[30]

30. Bkz. Malik bin Nebi, *Şurûtu'n-nahda*, s. 45. vd.

4

MEDENİYET VE TARİHİN AKIŞI

Fernand Braudel, *Medeniyetlerin Grameri* adlı eserine "Medeniyet mi demek lazım yoksa medeniyetler mi?" sorusuyla başlar. Medeniyet kelimesinin kültür kelimesiyle cebelleştiği yıllara dikkat çeken Braudel, "Dünya tarihçileri bu kelimeyi hem tekil hem de çoğul olarak kullanmak zorundadırlar" der. Zira Batı'nın ürettiği "sanayi medeniyeti"nin bütün dünyayı tahakkümü altına almasına rağmen, farklı medeniyetler varlıklarını sürdürmeye devam edeceklerdir. Braudel'e göre, "Medeniyetler tarihi aslında yüzyıllara yayılan, devamlı ve karşılıklı bir ödünç almalar tarihidir. Buna rağmen her medeniyet kendi özgün karakterini muhafaza etmiştir." Braudel, tarihi geriye doğru bu şekilde okur ama gelecek konusunda kötümserdir. Tıpkı Raymond Aron gibi o da insanlığın tek bir medeniyet kurgusuna doğru hızla ilerlediğini, zira bütün dünya toplumlarının Batı'nın sanayi medeniyetini bilerek ve isteyerek taklit ettiğini söyler.

İnsanlık tarihinin farklı medeniyetlerin etkileşimi sonucu ortaya çıktığını savunan William McNeill, medeniyetleri uzun jeolojik zaman dönemleri içinde şekillenen sıra dağlara benzetir. Nasıl sıra dağlar pek çok etkenin bir araya gelmesiyle ortaya çıkmış ve zaman içinde şekil değiştirmişse, medeniyetler de farklı etkiler ve süreçler neticesinde yükselir ve dü-

şüşe geçer. Medeniyetler-arası yarış, büyük oranda milletlerin üretme ve yaşatma kapasitesine bağlıdır.[1] Medeniyetler tarihinin karmaşık yapısına dikkat çeken Toynbee, farklı medeniyetlerin üstünde bir medeniyet idealinin bulunduğuna inanır. Ona göre, "Medeniyetler gelip geçmiş ama Medeniyet [büyük M ile] var olmaya devam etmiştir."[2]

İnsanlık tarihinin son iki yüzyılına bakarak medeniyetler arasındaki farkların giderek azalmakta olduğunu ve bunun bizi tek bir medeniyet tecrübesine doğru sürüklemekte olduğunu söyleyenler bulunmaktadır. Bu bize, tek eksenli bir medeniyet tecrübesinin küresel nitelik kazandığını gösterir. Fakat bu veriden hareketle tek bir medeniyet tasavvurunun var olduğu sonucunu çıkarmak hata olur. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi bir şeyin küresel yaygınlık kazanmış olması, onun evrensel bir değer ifade ettiği anlamına gelmez. Bu ayrımı akılda tutarak medeniyet ile medeniyetler arasındaki ilişkiyi daha açık bir şekilde ortaya koyabiliriz. Tarih boyunca farklı medeniyetler hep var olmuştur. Her bir medeniyet kendine özgü bir dil, tahayyül, siyasî sistem ve sosyo-ekonomik düzen geliştirmiştir. Aynı şekilde farklı medeniyet tecrübelerinin kesişme noktaları da hep var olagelmiştir. Örneğin kadim Çin ve Hint medeniyetleri, kendi dünya görüşlerinde ve kültür havzalarında önemli farklılıklar arz ederler. Fakat bu iki komşu medeniyetin pek çok kesişme noktası da olmuştur. Buda'nın Hindistan'dan çıkıp Çin ve Japon coğrafyasının kaderini değiştirecek bir dinî akıma öncülük etmesi bunun örneklerinden biridir. Aynı şekilde İslam ve Hıristiyan medeniyetleri, temel dinî, teolojik ve siyasî farklılıklarına rağmen, ticaret, eğitim, sanat, bilim ve düşünce alanlarında temas halinde olmuş ve birbirilerini etkilemişlerdir.

Bu noktada ne sadece tek bir medeniyetin olduğunu ne de farklı medeniyetlerin gettolarda yaşadığını söylemek doğru olur. Tarihin hiçbir döneminde bütün arza/küreye hükmeden tek bir medeniyet olmamıştır. Aynı şekilde farklı coğrafyalarda yayılan medeniyetler, başka medeniyetlerle etkileşim ve paylaşım içinde olmuştur. Medeniyet ile medeniyetler arasında keskin ve kategorik duvarlar örmek, medeniyetler tarihini eksik okumak olur. Bu noktaya dikkat çeken Nasr, İslam medeniye-

1. William McNeill, *The Rise of the West* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), s. 249
2. Arnold Toynbee, *Civilization on Trial* (New York: Oxford University Press, 1948), s. 24.

tinin kendi özgün karakterini ancak bu şekilde muhafaza edebileceğini ve modern medeniyetle daha doğru ve yapıcı bir ilişki geliştirebileceğini söyler.[3]

Tarih boyunca farklı medeniyetlerin kendi hususî karakterlerini korurken başka kültür ve medeniyetlerle etkileşim içinde oldukları gerçeğini not etmekte fayda var. Kadim Çin, Hint ve Yunan-Roma medeniyetleri, Hıristiyan Ortaçağları ve İslam medeniyeti bu tarihî zenginliğin ilk akla gelen örnekleridir. Bu medeniyetlerin taşıyıcısı olan toplumlar, birbirlerinden farklı şekillerde etkilenmişler ve insanlık tarihinin seyrine yön vermişlerdir. Çin ve Hint medeniyetleri genelde daha "tektonik" ve içe kapalı bir nitelik arz ederken, Batı ve İslam medeniyetleri daha açık ve etkileşimci bir yaklaşıma sahip olmuştur. Bu tarihî farklılaşmada, İslam ve Batı medeniyetlerinin aynı anda evrensellik iddiasında bulunan iki medeniyet olduğu gerçeği de önemli bir rol oynamıştır.

İslam ve Batı toplumları Mezopotamya, Akdeniz, Anadolu ve Endülüs üzerinden sürekli etkileşim halinde olmuş ve Gadamer'in ifadesiyle "ufukların füzyonu" durumlarının ortaya çıkmasına imkân sağlamıştır. Özellikle Akdeniz havzasında yaşanan büyük ticarî ve insanî hareketlilik, moderniteden öncesinde önemli bir küreselleşme tecrübesi olarak görülebilir. Çin'den başlayıp Avrupa'nın içlerine kadar uzanan tarihî İpek Yolu da bir küreselleşme prototipi olarak değerlendirilebilir. Sanıldığından daha yoğun ve içerikli olan bu trafik, farklı kültür ve medeniyet havzaları arasındaki katı duvarların aşılmasına imkân sağlamış ve yeni fırsat alanları vücuda getirmiştir. Fakat etki ve etkileşim derecesi ne olursa olsun bu medeniyetler kimliklerinin ana niteliklerini her zaman korumuşlardır.

Bugün ise daha karmaşık bir tabloyla karşı karşıyayız. Bir tarafta farklı medeniyetlerin varlık ve tasavvur iddialarının kıyasıya bir mücadele içinde olduğunu gözlemliyoruz. Küreselleşmenin ve tüketim kültürünün tek-tipleştirici etkisine rağmen İslam, Batı, Hint, Çin medeniyetleri ve diğer büyük kültür gelenekleri, hakikat iddialarından vazgeçmiş değiller. Mensuplarına bir kimlik ve aidiyet sunmaya devam ediyorlar. Tarihin sonunun geldiğini ileri süren kehanetlerin aksine farklı medeniyetlerin varlık tasavvurları ve dünya görüşleri, büyük kitlelerin hayatlarına yön vermeye devam ediyor. Paradoksal bir şekilde küreselleşme, geleneğin yeniden keşfi arayışlarını güçlendiriyor.

---

3. Seyyed Hossein Nasr, "Reflections on Man and the Future of Civilization", *Islamic Studies*, 32:3 (1993), s. 259.

Derrida "Ben çoğulluğun medeniyetin özü olduğuna inanıyorum. Çoğulluk ile kastettiğim, farklılık halinin (*alterity*), farklılıklar ilkesinin ve farklılık haline saygı duymanın, medeniyetin ilkeleri olmasıdır. Bu yüzden tekdüze evrensel bir medeniyetin olduğunu tasavvur etmiyorum. Bu, medeniyetin tam zıddıdır." der.[4] Derrida'nın çoğulluk ve farklılık üzerine yaptığı vurgu önemli olmakla birlikte post-modernist bağlamda bizi anti-realizme ve nihilizme götürme riskini taşır. Zira çoğulluk ve farklılık kadar sabitelerin ve sürekliliğin olduğu gerçeğini de akılda tutmamız gerekiyor. Aksi halde medeniyet dâhil hiçbir kavramın anlamı kalmaz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi modern dünya pratikleri, sıkça övgüler düzülen çoğulluk ve çoğulculuk halini nakzetmekte ve medenî olarak bir arada yaşama imkânını giderek imkânsız hale getirmektedir.

Medeniyetler, tanımları gereği kozmopolit ve çoğul yapılardır. Medeniyetlere hayatiyet veren şey, statik ve tek boyutlu değil, esnek ve açık bir yapıya sahip olmalarıdır. Medeniyetler kapalı sistemler olarak kurgulandığında donuklaşmaları, zayıflamaları ve nihayetinde çökmeleri kaçınılmazdır. Medeniyetler zirve dönemlerini genellikle yaratıcılığın, çoğulculuğun, eleştirinin, farklılıkların, çelişkilerin, rakip ekol ve görüşlerin yaygın olduğu dönemlerde yaşamışlardır. Bir medeniyetin dinamizmini muhafaza etmesi, iç bütünlüğünü ve tutarlılığını korurken aynı zamanda "kesrette vahdet ve süreklilik içinde değişim" ilkelerini yaşatmasına bağlıdır. Bu yüzden tarih okumalarında hem medeniyet-içi hem de medeniyetler-arası çoğulluğun ve rekabetin önemine dikkat çekmek gerekir.[5]

İslam medeniyetinin inkişaf dönemleri, her zaman birden fazla ekol, akım ve eğilimin rekabet içinde olduğu dönemler olmuştur. 11. ve 12. yüzyıl İslam dünyasının genel tablosuna bakıldığında felsefe, bilim, sanat, siyaset, şehirleşme vd. alanlarda farklı ekollerin olduğunu ve bunların tetiklediği dinamizmin İslam toplumlarını şekillendirdiğini görürüz. İslam'ın ortaya koyduğu yeni âlem tasavvuru, kısa sürede farklı yaklaşımların doğmasına ve gelişmesine imkân sağlamıştır. Bu, bazı iddiaların tersine İslam dünya görüşünün tutarsızlığına değil, bu dünya görüşündeki farklı mana katmanlarının varlığına delalet eder. Nasıl var-

4. Mustapha Cherif, *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida* (Chicago: The University of Chicago Press, 2008), s. 80.
5. Louis Gardet buna "vahdet-kesret diyalektiği" der. Bkz. Louis Gardet, *Les Hommes de l'Islam* (Paris: Hachette, 1977), s. 14 vd.

lık âlemindeki farklılıklar onun birlik ve bütünlüğünü ortadan kaldırmıyorsa, aynı şekilde varlığı anlamlandırmaya yönelik farklı bakış açılarının ve yorumlarının mevcudiyeti de tutarlı bir varlık tasavvurunun ve dünya görüşünün imkânını ortadan kaldırmaz. "Kesrette vahdet" zaviyesinden bakıldığında İslam düşünce ve medeniyet geleneğinin ortaya koyduğu büyük mirası bir bütün olarak kucaklamak ve farklı yaklaşımları büyük resmin tamamlayıcı unsurları olarak görmek gerekir.[6] Nitekim aynı ilke Sokrates'ten Marx'a, Dante'den Victor Hugo'ya Batı medeniyetinin kanonik isimleri için de geçerlidir. Batı düşüncesi, bu farklı ve zıt fikirlerin birbirleriyle olan etkileşiminden ve mücadelesinden ortaya çıkmıştır.[7]

Medeniyetin dayandığı temel ilkelerin evrenselliği ile toplumsal çoğulluk arasındaki ilişkinin farkında olan Kâtip Çelebi, meselenin çözümü için "hikmet-i temeddün" kavramını geliştirir. 17. yüzyıl Osmanlı toplumunun karşılaştığı bir dizi sorunu ele aldığı *Mizânü'l-Hakk* adlı eserinde Kadızâdelilerin ortaya koyduğu dar ve indirgemeci bakış açısına cevap verir. Düşünürümüz, ihtilafların halli için bir fetvaya karşı bir başka fetva vermenin tek başına sorunu çözmeyeceğinin farkındadır. Meseleyi dar bir fıkıh cedelleşmesine indirgememek için, daha geniş bir bakış açısına, bir üst-tahlil çatısına ihtiyaç vardır. Kâtip Çelebi bunun için "medenîleşme hikmeti" dediği bir bakış açısı önerir. Buna göre insanların toplu halde yaşaması bir zorunluluktur. İnsan yalnız bir ada değildir ve mutlak manada teklik sadece Allah'a mahsustur. Bir iştikaka göre insan kelimesi "ünsiyet"ten gelir; yani insan başkalarıyla ünsiyet, ilişki ve muhabbet kurabilen varlıktır. Bu durum, "bir arada yaşama" formülleri üzerinde düşünmemizi zorunlu kılar. Dinî bilginin bekçiliğini yapan ulema, bir arada yaşamanın anlamını kavramak zorundadır. Aksi halde aynı anda hem dini hem de toplumu kaybetmek işten bile değildir. Kâtip Çelebi bu noktayı şöyle ifade eder:

---

6. İbnü'l-Mukaffa'dan Taberî'ye, Hallac'dan Birunî'ye, Gazneli Mahmud'dan Fatih Sultan Mehmed'e kadar İslam medeniyet tarihinin otuz önde gelen şahsiyeti hakkında bu zaviyeden kaleme alınmış bir çalışma için bkz. Chase F. Robinson, *Islamic Civilization in Thirty Lives: The First 1000 Years* (London: Thames & Hudson, 2016).
7. Batı düşüncesinin yirmi altı büyük yazarı arasındaki farkları ve ortak noktaları "Batı Kanonu" başlığı altında ele alan bir çalışma için bkz. Harold Bloom, *The Western Canon: The Books and School of the Ages* (New York: Harcourt Brace and Company, 1994).

> İmdi gerektir ki, basiret sahipleri, insanlığın ondan ayrılmaz yönleri olan temeddünün ve toplu halde yaşamanın gerektirdiklerini bilerek halkın bölük bölük bölündüğünü ve her birinin özelliklerinin ne olduğunu bilmeli, öğrenmelidirler. Bir şehir halkının sınıflarını ve her sınıfın törelerini ve göreneklerini bilip anladıktan sonra, bütün yeryüzünde yaşayanların da sınıfları ve halleri üzerinde toplu bir bilgi edinmeye çalışmalıdırlar. Bunu bilip öğrendikten sonra hikmet-i temeddünün sırrı gittikçe açılır, ortaya çıkar.[8]

Toplumun ilim ve fikir önderleri olarak âlimlerin görevi, ilke ve inanç adına "çokluk" gerçeğini bastırmak değil, kesrette vahdet ilkesine uygun formüller üretmektir. Medeniyet hikmetinin amacı, evrensel kurallar ışığında inşa edilecek toplumsal düzenin bilgisini ortaya koymaktır. Kuralları korumak adına hayatı imkânsız ve yaşanmaz hale getirmek de hayatın pratikleri adına ilkelerin içini boşaltmak da büyük bir çıkmazdır ve bizi medeniyete değil tefessühe ve kaosa götürür. Tutarlı ve ilkeli olmak adına gerçekliği ıskalamak nasıl bir hataysa, pratik adına her tür ilkeyi anlamsız hale getirmek de bir hatadır. "Basiret sahipleri"nin yapması gereken, bu iki kutup arasında tutarlı, gerçekçi ve sürdürülebilir bir denge kurmaktır.

Mekke ve Medine'de vahiy ve risalet ile başlayan İslam dininin, bir tefekkür geleneği ve medeniyet kimliği olarak inkişaf ederek dünyanın farklı coğrafyalarına yayılmasını da bu geniş çerçevede değerlendirmek gerekir. Bağdat'tan Kurtuba'ya, Semerkant'tan İskenderiye'ye, İsfahan'dan Timbuktu'ya uzanan İslam medeniyeti, sınırlarına kattığı coğrafî mekânları ve farklı toplumları dönüştürmüş fakat aynı zamanda dinin belirlediği kurallar çerçevesinde o toprakların kültürel rengine de bürünmüştür. Helal-haram sınırları içerisinde esnek kültür politikalarını benimseyen Müslüman toplumlar, "Eşyanın aslı ibâhadır." kaidesi muvacehesinde Arap Yarımadası, Mezopotamya, Kafkaslar, Orta Asya, güneydoğu Asya, Afrika, Kuzey Afrika, Anadolu, Balkanlar ve Güney Avrupa bölgelerinde yeni kültürel ve estetik sentezlerin ortaya çıkmasına imkân sağlamışlardır. İç ve dış unsurların etkileşimi ile vücuda gelen bu sentezler, İslam medeniyet geleneğinin tarihteki en kalıcı başarıları arasında yer almaktadır.

---

8. Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk fî ihtiyâri'l-ahak*, haz. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: MEB Yayınları 1993), s. 13.

Tarih ve Medeniyet

Medeniyet ile tarih arasındaki ilişkiyi incelerken, birbiriyle irtibatlı iki soru sormamız gerekiyor. Birinci soru, bir kavram olarak medeniyetin, tarihi anlamak için elverişli bir tahlil unsuru ve atıf çerçevesi olup olmadığıdır. Tarihî olayları ve onların ortaya çıkış biçimlerini anlarken medeniyet kavramı yeteri kadar kuşatıcı, esnek ve açıklayıcı bir çerçeve sunar mı bize? Yoksa büyük anlatıları ve akımları anlamamıza yardımcı olurken tarihin akışına yön veren diğer detayları, ince kıvrımları, gölgede kalan alanları, ara tonları ve mikro tarihleri gözden kaçırmamıza ve toptan ihmal etmemize mi neden olur?

Toynbee, tarihi izah edebilecek en uygun tahlil biriminin, din, ulus yahut kültür değil medeniyet olduğunu söyler ve bunu "aklî olarak algılanabilir araştırma alanları" olarak tanımlar.[9] İnsanlığın en büyük ortak paydası olarak medeniyet, diğer tahlil unsurlarından daha kapsayıcı bir çerçeve sunar. Etnik kimlik, kültür, coğrafya, iklim şartları ve diğer etkenler medeniyet tarihi başlığı altında ele alınmalıdır. Zira bunların tek başına tarih inşa etmesi mümkün değildir. Fakat daha önce de dikkat çektiğimiz üzere medeniyet gibi büyük bir tahlil çerçevesinin tarihe yön veren diğer unsurları ve nüansları gölgeleme riski her zaman bulunmaktadır.

İkinci soru, medeniyetlerin tekliği-çokluğu sorunsalına paraleldir ve Fransız tarihçisi François Guizot'nun şu sorusuyla ifade edilebilir: "İnsan türünün evrensel bir medeniyeti, insanlığın bir kaderi var mıdır? Milletler hiçbir zaman kaybolmamış ve sürekli artması gereken bir şeyi, zamanın sonuna kadar ve bir çağdan diğerine devretmişler midir?" Yalın bir şekilde ifade etmek gerekirse, insanlık tarihi tek bir çizgi üzerinde ve aynı hedefe doğru ilerleyen, benzer tecrübeleri bünyesinde barındıran bir süreç midir, yoksa farklı tecrübelerin farklı tarih süreçlerine tekabül ettiği, birbirine zaman zaman teğet geçen, örtüşen, tedahül eden ama son tahlilde kendi müstakil seyrinde ilerleyen bir yolculuk mudur? Guizot, bu soruya "Evrensel bir medeniyet tarihi vardır." diye cevap verir.[10]

Avrupa modernleşmesinin bütün dünyaya yayılması neticesinde, giderek tek-tip bir kültür, bilim, teknoloji, eğitim ve siyasî örgütlenme mo-

---

9. Arnold Toynbee, *A Study of History*, (New York: Dell Publishing, 1981; 6. Baskı, Sommervell tarafından kısaltılmış versiyon), s. 20.
10. François Guizot, *The History of Civilizations in Europe* (1828); nakleden Bowden, *The Empire of Civilization*, s. 1.

deli bütün dünyada yaygınlık kazanmaya başlamış ve tek yönlü, tek akımlı tarih tasavvurunu güçlendirmiştir. Küreselleşme, bu süreci ana hatlarıyla devam ettirmekte fakat muhteva çeşitlenmesini de beraberinde getirmektedir. Teknoloji, insanlık tarihinin hiçbir döneminde olmadığı kadar tek-tipleşmiş ve yaygınlaşmıştır. Bu tek-tipleşme, tarımdan eğitime, bilimden medyaya kadar hayatımızın her alanını kuşatmış durumdadır. Buna tek-tipleştirme değil, bir standart koyma olarak da bakılabilir. Aradaki fark, karmaşık güç ilişkileri içinde kimin hangi standardı ne için empoze ettiği meselesinde düğümlenmektedir.

Fakat bir tarafta araçların homojenleşmesi ve tek-tipleşmesi süreci devam etmekte, öte tarafta küresel düzeyde paylaşılan ortak kültürel ve kognitif alanlar giderek çeşitlenmekte ve farklı tecrübe alanlarına imkân sunmaktadır. Çoğulculuk söyleminin küreselleşmenin tek-tipleştirme etkisiyle paralel şiddette güç kazanması şüphesiz bir tesadüf değildir. Bu, küreselleşmenin bir diyalektiğidir ve New York'tan Bağdat'a dünya toplumlarının hemen hemen tamamında cereyan etmektedir.

Tam da burada karşımıza kriter sorunu çıkmaktadır. Tarihin tek ya da çoğul süreçler olarak yaşanmakta olduğunu söylediğimizde, hangi kriterleri esas alıyoruz? Maddî ve teknik araçların sunduğu imkânları mı, kültür ve siyaset birikimini mi, ahlakî ve manevî değerleri mi? Tercih edeceğimiz her kritere göre yapacağımız tarih okuması farklılık arz edecek, hatta aynı tarihten birbirine ters sonuçlar çıkarmak mümkün olacaktır. Osmanlı toplumunun değer üretme ve yaşatma kapasitesi, Roma İmparatorluğu'ndan farklı olduğu gibi Emevî ve Abbasî devletleri ile de farklılık arz edebilir. Tarihî, etnik ve coğrafî şartlar yeni sorunlara çözüm bulma kapasitelerinin farklı şekillerde ortaya çıkmasına imkân sağlayabilir. Aynı değerlendirmeyi İslam, Avrupa, Çin, Hint ve son tahlilde dünya tarihi için de yapabiliriz. Bu yüzden tarihin aynı güzergâhta tek bir hedefe doğru ilerleyip ilerlemediği sorusunu, kriter sorunundan bağımsız ele alamayız. Nasıl medeniyeti tanımlamak için belli kriterlere ihtiyacımız varsa, aynı şekilde tarihin ana akımlarını ve çerçevesini anlamak için de muayyen ölçütlere ihtiyacımız vardır.[11]

---

11. Bu bağlamda Toynbee şu değerlendirmede bulunur: "Batı medeniyetinin maddî alanda eriştiği âlemşümul başarıdan kaynaklanan yanılsamanın ötesinde 'Medeniyetin sadece bizim içinde olduğumuz tek bir akışı vardır ve diğerleri ya ona bağımlıdır ya da çöl kumları arasında kaybolmaya mahkûmdur.' varsayımını içeren ve 'tarihin birliği' fikrine dayanan yanlış kavramsallaştırma, temelde üç kaynağa indirgenebilir: ben-merkezci yanılsama, 'değişmeyen Doğu' yanılsaması ve

Buradaki temel soru, insanlığın maddî ve teknik imkânlarının değişmesi ve gelişmesi değil, hayat tasavvuru, siyasî idealleri ve ahlakî değerleri itibariyle tekâmül edip etmediğidir. İdeal bir medeniyet tanımının bu değerlerin tamamını ihtiva etmesi gerekir. Aydınlanma düşünürleri için farklı kültürler ve toplumlar, tek bir denize doğru akan dere ve nehirlerden ibaretti. Hedef, insanlığın ortak okyanusunda buluşmaktı. Tarih, bu okyanusa doğru devam eden zorunlu gidişin adıydı.[12] Fakat bu okyanusun hangi sulardan beslendiği ve son tahlilde kime ait olduğu sorusu, bizi tekrar medeniyet, evrensellik, iktidar ve tahakküm sorunsalına geri getirmektedir.

John Gray, Aydınlanma'nın ahlak tasavvurunu hülasa ederken, rasyonel evrenselcilik ile ahlak arasındaki yakın ilişkiye dikkat çeker: "Aydınlanma'nın temel projesi, yerel, ananevî ve geleneksel ahlak normlarının ve bütün aşkın inanç biçimlerinin yerine, evrensel bir medeniyetin temeli olarak kurgulanan eleştirel yahut aklî bir ahlak sisteminin konulmasıydı. İster faydacı ister sözleşmeci isterse de hak-temelli yahut görev-temelli kurgulansın bu ahlak, seküler ve hümanist olacak ve insanların inşa ettiği kurumları değerlendirmek için evrensel standartlar koyacaktır. Aydınlanmanın temel projesi, bütün insanlar ve bunun bir sonucu olarak evrensel bir medeniyetin yaratılması için bağlayıcı olan bu tip bir eleştirel ahlak sisteminin kurulmasıydı."[13] Eğer medeniyet, tıpkı ahlak gibi, insanların maddî refahına ve manevî kemaline yardımcı oluyorsa onu başkalarına da sunmak gerekmez miydi? Avrupa'daki medeniyetçilik düşüncesi, bu soruya tereddüt etmeden evet cevabı vermiştir. Aydınlanma düşünürleri ve takipçileri, Avrupa medeniyetinin gerçekten evrensel ve bütün insanlığın yararına olduğuna kesin olarak inanmışlardı. Avrupalı için iyi olan şey, bir Afrikalı yahut Latin Amerikalı için neden iyi olmasın? Sadece Avrupalılar için iyi olan bir şey, ne kadar evrensel olabilir ki? Bu bağlamda Avrupa sömürgeciliği gittiği yerlere Hıristiyanlığı da götürmüş ve sö-

---

düz bir çizgi üzerinde seyreden ilerleme yanılsaması." Toynbee, *A Study of History* (New York: Oxford University Press, 1965), Vol. 1, s. 55. "Ben-merkezci yanılsama", Avrupa-merkezciliğin tipik ifadesidir. "Değişmeyen Doğu yanılsaması" en güçlü ve kalıcı ifadesini oryantalist literatürde bulmuştur. "İlerleme yanılsaması" ise Batı-merkezci ve seküler ilerleme fikrinin ana tezlerinden biridir. Bu yaklaşımlar, bugün hem kültür ve medeniyet hem de küresel siyaset tartışmalarına hâkim olmaya devam etmektedir.

12. John Gray, *Enligthenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age* (London: Routledge, 1995), s. 123.
13. John Gray, *Enligthenment's Wake*, s. 123.

mürge toplumlarını sadece teknik, kültürel ve siyasî alanlarda değil dinî inanç ve yaşamlarında da "medenîleştirme" iddiasında bulunmuştur. 19. ve 20. yüzyıl Avrupa tarihinin en büyük paradokslarından biri de burada çıkar karşımıza: Kendi zihin dünyasını ve yaşam biçimini dinden arındıran ve sekülerleştiren Avrupa, Batı-dışı toplumlardaki misyonerlik faaliyetlerini her zaman desteklemiştir.

Tarihin Sonu Meselesi

Aydınlanma düşünürlerinin çoğu, insanlığın küllî tekâmülü ile emperyalist güdüler arasında bir sorun olmadığına inanıyordu. Zira Avrupa'daki büyük zihinsel dönüşümü, evrensel aklın tarihteki yürüyüşünün bir iz düşümü olarak görüyorlardı. Aklın kuralları evrensel olduğuna ve bu kurallar, Avrupalı zihinler tarafından ortaya çıkarıldığına göre, bunların bütün dünyaya Avrupalılar eliyle yayılması bizatihi kötü bir şey olmamalıydı.

Kant, bu fikre felsefî bir temel sağlayan düşünürlerin başında gelir. "İnsan ırkı bir bütün olarak sürekli ilerliyor mu?" sorusuna bir dizi risalesinde cevap arayan Kant, "düzenleyici bir ilke" olarak aklın evrensel kurallarının tarihe yön verdiğini savunur. Tarih, tabiatın insana bahşettiği aklî potansiyelin tecessüm ve tezahür etme sürecini ifade eder. Kadim düşüncenin "Tabiat hiçbir şeyi boş yere yapmaz." ilkesini esas alan Kant'a göre bilfiil hale gelmemiş bir meleke, varlığını sürdüremez. Dolayısıyla insandaki aklî potansiyel bir şekilde tahakkuk etmek ve fiilî hale gelmek durumundadır. Fakat hiçbir insanın ömrü bu tahakkuk sürecini kucaklayacak kadar uzun olmadığından aklî ve ahlakî anlamda ilerleme ancak nesiller boyunca ve bütün insanlığı kuşatacak bir biçimde gerçekleşebilir. Kant meseleyi şu şekilde formüle eder: "İnsan ırkının genel manada daha iyiye doğru ebedî olarak ilerleyip ilerlemediği sorulacak olursa, önemli olan insanın doğal tarihi (gelecekte yeni ırkların ortaya çıkıp çıkmayacağı) değil, daha ziyade onun ahlakî tarihidir. Daha net ifade etmek gerekirse önemli olan insanın genel manada bir tür olarak (*singulorum*) tarihi değil, yeryüzünde toplumsal olarak birleşmiş ve farklı halklara ayrılmış insanların bütünü olarak (*universorum*) tarihinin (ne yönde ilerlediğidir)."[14]

14. Immanuel Kant, "An Old Question Raised Again: Is the Human Race Constantly Progressing?", *Kant on History*, ed. Lewis White Beck (New York: Macmillan Publishing Company, 1963), s. 137.

Evrenin *a priori* kurallara dayandığını düşünen Kant, aynı ilkeyi tarihe de uygular: Tarihin akışının dayandığı bir dizi *a priori* kurallar vardır. İnsan aklı tarihin bu istikametinin bütün boyutlarını bilemeyebilir. Fakat insanlık tarihinin "düzenleyici bir ilke" olarak akıl ve özgürlük çerçevesinde ilerlemesi gerektiğini varsayabiliriz.[15] Bu ilerleme bilim, teknik, sanat ve kültür alanlarında olduğu gibi akıl ve ahlak alanlarında da tahakkuk etmek durumundadır. Kant bu konuda daha dikkatli bir tutum sergiler: "Biz sanat ve bilim marifetiyle büyük oranda *kültür sahibi* varlıklarız. Toplumsal nezaket ve edep kuralları anlamında –ve belki de kendi iyiliğimiz açısından biraz fazla– *medenî* varlıklarız. Fakat kendimizi *ahlaka* ulaşmış varlıklar olarak görmek anlamında çok fazla eksiğimiz var."[16] Kültür, medenîlik ve ahlak son tahlilde aklın evrensel ilkelerinin tezahürüyle ortaya çıkar ve süreklilik kazanır. Birtakım nüansları gözetmesine rağmen Kant'ın tarih anlayışı son tahlilde sanatsal, bilimsel, aklî ve ahlakî ilerlemeyi bir zorunluluk olarak vazetmeye meyilli görünmektedir.

Kant, bu aklî-tarihî zorunluluğun evrileceği ya da evrilmesi gereken siyasî düzeni, kozmopolit bir devletler federasyonu olarak tanımlar. Evrensel bir sivil toplum tasavvuru ve dünya vatandaşlığı kavramı, devletler arasındaki çatışma ve savaşları asgarî düzeye indirecek ve küresel barışın kurulmasına imkân sağlayacaktır. Kant'ın idealist dünya düzeni fikri, son tahlilde çağının ana eğilimlerini güçlü bir şekilde yansıtır. Kant'tan sonra hem Hegel'de hem de Marx'ta karşımıza çıkan tarihî zorunluluk fikri, Batı düşüncesinin kültür, tarih, toplum ve medeniyet mefhumlarını derinden etkilemiş ve Batılı olmayan dünyaya karşı dışlayıcı, hiyerarşik ve mütehakkim yaklaşımların geliştirilmesine zemin hazırlamıştır. Fakat asıl ilginç olan, "Ruh"un (Geist) tarihteki yürüyüşünü esas alan ve yukarıdan aşağı doğru bir metafizik inşa eden Hegelci ekol ile anti-emperyalist ve enternasyonalist olduğunu söyleyen ve aşağıdan yukarı doğru bir felsefî sistem öneren Marxist hareketlerin, Avrupa-merkezcilik ortak noktasında buluşmasıdır: Tarihî zorunluluk, Avrupa'nın ve Batı medeniyetinin öncülüğünde ve Batılı olmayan toplumlar dâhil bütün insanlığı dönüştürecek şekilde ilerleyecek ve buna hiçbir kültür ve medeniyet direnemeyecektir.

---

15. Kant, "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View", *Kant on History*, s. 11.
16. Kant, "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View", *Kant on History*, s. 21.

"Son" fikri, tarih ve medeniyet tartışması açısından ayrı bir öneme sahiptir. Tarihin, toplumun yahut metafiziğin sonu gibi ifadeler, bir dönemin genel eğilimlerini ve kırılmalarını ifade etmenin yanı sıra tarihin küllî akışına ve istikametine ilişkin bir değer hükmü olarak da kullanılmaktadır. Fukuyama'nın tarihin sonu tezi, sadece bir akış sürecini değil, normatif manada insanlığın yönelmesi gereken küresel nihaî bir hedefi ifade eder. Burada zaman ve tarih kavramları, gâî (belli bir hedefe yönelmiş, *teleolojik*) bir boyut kazanır: Umumî bir kategori olarak zaman, tıpkı varlık âlemi gibi, belli bir gayeye doğru yol almaktadır. Bunun iyi ya da kötü olduğu, zorunlu yahut ihtiyarî olduğu, insanların bu gidişatı etkileyip etkilemeyeceği gibi sorular, hür irade ve determinizm konularını da gündeme getirir. Bizim tartışmamız açısından önemli olan şudur: Bir şeylerin sonunu ilan etme modası, Batı aydınlarının genel yorgunluğunu ve kötümserliğini yansıtmanın ötesinde aynı zamanda tarihin akışına yön verecek hadiselerin ve değerlerin de yine Batı toplumlarından çıkacağı fikrine dayanmaktadır. Tarihin monopolize edilmesi anlamına gelen bu yaklaşımı kabul etmek, ne nesnel gerçekler ne de siyasî ve ahlakî değerlerle bağdaşır.

Baudrillard, bir şeylerin sonunu ilan etme modasının temelde bir yanılsama olduğunu ama köklü birtakım sebeplerinin bulunduğunu söyler. Gerçekliğin ve hakikatin yerini "simulacra"nın aldığı bir dünyada her şeyin sonunu ilan etmek, anlamlı görünebilir. Zira simulacra, gerçek varlıkların basit bir sureti yahut imajı olmaktan ziyade onların yerine kendini ikame eden yeni bir gerçekliği ifade eder. Gerçek varlıkların yerine geçen ve hiç durmadan televizyon, bilgisayar, telefon, tablet vb. cihazların ekranlarından izlediğimiz imajlar, temsiller, resimler, semboller, kendi gerçekliklerini empoze etmeye başlar. Gerçek(lik) ile hayal ve imaj arasındaki ayrım giderek belirsiz hale gelir. Gerçekliğin kendi hakikatini yitirerek bir "hiper-realite" haline geldiği yer de burasıdır. Artık normal manada gerçeklik ortadan kalkmış, yerini başka bir "şey" almıştır. Bu "şey", hız ve anlık iletişim çağının sunduğu imkânlar sayesinde her gün yeni boyutlar kazanarak gerçekliği âdeta perdelemektedir. Post-modern hiper-realite çağında insanoğlunun yaşadığı en büyük paradoks, gerçekliğin yerine ikame edilen "simulacra" panayırını keyifle izlemesi ve bunu normal bir durum olarak kabul etmesidir.[17]

Her şeyi daha hızlı, tek boyutlu, yüzeysel ve tüketim amaçlı kullanan bir insanlık hali, gerçekliği sanal bir imaja çevirmekte ve doğal-insanî bir

17. Jean Baudrillard, *The Illusion of the End* (Stanford: Stanfor University Press, 1994).

varoluş halinin imkânlarını ortadan kaldırmaktadır. Kültür, medeniyet, tarih ve toplum kavramları da bu süreçten payını almakta ve gerçeklik ile icat edilmiş suretler arasında gidip gelmektedir. Hiper-realite çağında neyin kültür, medeniyet yahut toplum olduğuna karar vermek de giderek imkânsız hale gelmektedir. Gününün büyük bölümünü imajlar ve "bildirimler" dünyasında yaşayan bireyler, parçası olduğu gerçekliği –sabahı ve akşamı, kuş seslerini, bulutları, güneşi, atalarının geride bıraktığı eserleri, kutsal metinleri, mabetleri vs.– aracısız ve doğrudan tecrübe etme imkânını yitirmektedir. İnsan, tarih, toplum, kültür ve medeniyet adına sahip olduğumuz her şey giderek ekranlarda bir imaj, resim, suret, temsil, avatar, sembol, emoji vs. haline gelmekte ve "sanal gerçekliğin" (*virtual reality*) tek boyutlu dünyasına indirgenmektedir. Burada yaşanan metafizik kayma, teknik ve izafî olmanın ötesinde varoluşsal bir nitelik kazanmaktadır.

5

SÖMÜRGE ARACI OLARAK MEDENİYET

Medenîliğin ölçütü olarak kabul edilen bilim, teknoloji ve sanayi modern Batı'da ortaya çıktığından, Batılı olmayan toplumlar medenîleşmek için Batılılaşma yolunu seçmek zorundaydılar. Bunun sonucu olarak Avrupa-merkezcilik ve emperyalizm, modern medeniyetin mütemmim cüzleri haline geldi. Napolyon 1798 Mısır Seferi'ne çıkarken askerlerine şöyle sesleniyordu: "Askerler! Medeniyet için sayısız sonuçları olacak bir fetih için yola çıkıyorsunuz."[1] Napolyon'un bu ifadesi 19. ve 20. yüzyıl Avrupa sömürgeciliğinin bir özeti mahiyetindedir.

Emperyalizm, hiçbir zaman sadece ülkelerin işgalinden ve kaynaklarının sömürülmesinden ibaret olmamıştır. Bir fikir ve politika olarak sömürgecilik aynı zamanda bir dizi kavram ve yaklaşımı ifade eder. İlerleme, medeniyet, çağdaşlık, kültürel ve sınıfsal üstünlük, estetik, ilkellik, yabanîlik, geri kalmışlık, insanlığa hizmet gibi kavramlar, emperyalist düşüncenin sıkça başvurduğu araçlardır. Bu kavram ve kelimeler siyasetçiler, diplomatlar, akademisyenler, gazeteciler, misyonerler, kanaat önderleri, iş adamları vd. aktörler tarafından inşa ve istimal edilirken amaç, emperyalizmin iki işlevinin olduğunu ispat etmektir: Bir tarafta Avrupa ulus-devletlerine ekonomik katkı sağlamak diğer tarafta kolonileri medenîleştir-

1. Aktaran Elias, *The Civilizing Process*, s. 41.

mek. Onlar için bu bir "kazan-kazan" durumudur. Zira kolonilerde yaşayan geri kalmış, ilkel ve yabanî toplumların kendi başlarına medeniyet trenine binmesi mümkün değildir. Ehil ve âlicenap birinin onların elinden tutması gerekir. Bu ise, Tanrı'nın tarihî bir misyonla diğer toplumlara üstün kıldığı Avrupalılardan başkası değildir.

Avrupa sömürgeciliği ile modern medeniyet kavramı arasındaki yakın bağın dinî ve seküler boyutları, 19. yüzyıl Batı düşüncesinde bir tezat teşkil etmiyordu. Zira emperyalizmin kültürel, dinî ve estetik boyutuna atıf yapan "medenîleştirme misyonu", dönemin dünya görüşünün temel unsurlarını bünyesinde barındırıyordu. İncil'in müjdeli haberini tüm dünyaya yaymak isteyen Hıristiyan misyonerliği, Aydınlanma'nın evrensel akılcılığı ve kültürel üstünlük inancı, Avrupa ulus-devletlerinin "vatanseverlik" (*patriotism*) propagandası, uluslararası ticaretin faydaları, sosyal Darwinizm'in meşrulaştırdığı ve hızlandırdığı ırklar hiyerarşisi ve en iyi olanın (yani Batılıların) ayakta kaldığı inancı, Avrupa emperyalizminin fikrî ve siyasî temellerini oluşturmaktaydı. Böylece emperyalizm hem dinî hem de seküler gerekçelerle insanlığa hizmet eden bir faaliyet haline gelmekte ve efendiler kadar kölelere de fayda sağlayan bir iyilik hareketine dönüşmekteydi.

Emperyalizm, bedenden önce ruhların köleleştirilmesi programıdır. Sömürgeleştirilen kolonilerin sadece askerî ve ekonomik müdahaleyle kontrol altına alınması yeterli değildir. Kolonyal toplulukların öncelikle zihin dünyalarının ele geçirilmesi gerekir. Bunun için de kapsamlı ve disiplinli eğitim programları düzenlenmeli, kolonilerdeki geri kalmış insanlar "eğitilmeli"dir. Bu, Avrupa emperyalizminin dünyaya vereceği "en büyük hizmettir" zira zorla işgal ve sömürgeleştirme, Avrupalı efendilerden çok Avrupalı olmayan kölelerin hayatına katkı yapacak bir eylemdir. Bu yüzden Fransız sömürgeciliğinin teorisyenlerinden Jules Harmand, işgalin ahlaken kötü fakat hayat mücadelesi ve medeniyet için kaçınılmaz olduğunu söyler. İngiliz İmparatorluğu'nun Hindistan valisi olarak görev yapan Lord Curzon da sömürgeciliğe tarihî, metafizik ve ahlakî bir anlam yükler: "Emperyalizm, bizim için bir güç ve disiplin, başkaları (sömürgeleştirilenler) için ahlakî ve maddî nimet kaynağı olan ilahî bir kaderdir."[2]

Kolonilere sahip olmanın ve onları medenîleştirmenin bir başka önemli işlevi daha vardı: öteki toplumların esrarı ve egzotikliği üzerinden mu-

2. Aktaran Raymond F. Betts, *The False Dawn: European Imperialism in the Nineteenth Century* (Oxford: Oxford University Press, 1976), s. 13 ve 19.

hayyel kimlikler inşa etmek. Fransa için Cezayir'e, Belçika için Kongo'ya, İngiltere için Hindistan'a sahip olmak, büyüklük ve genişlik duygusunun vazgeçilmez unsuruydu. Fakat büyüklük, sadece geniş topraklara sahip olmak demek değildir, aynı zamanda büyük bir kültüre, vizyona, medeniyete vs.ye de malik olmak anlamına gelir. Örneğin İngiltere gibi bir ada ülkesinin insanlığa sunacağı şeyler, sadece deniz gücünden ve ticaretten ibaret olamazdı. Fransa, dili ve kültürüyle bütün insanlığa hizmet edebilmeliydi. Batı'nın Yahudi-Hıristiyan ve seküler medeniyeti, Avrupa ile sınırlı kalmayacak kadar büyük ve önemli bir hazineydi. O yüzden bütün insanlığa sunulmalı ve gerektiğinde zorla kabul ettirilmeliydi. 1860'lı yıllarda *Greater Britain* adlı popüler kitabın yazarı Sir Charles Dilke, bu durumu şöyle hülasa ediyordu: "Hindistan'a sahip olmak, bize muazzam bir genişlik unsuru verir ki bu unsur, bu çağda düşüncenin derinliğini ve amacı(mızı)n asaletini teminat altına almak için gereklidir."[3] Kendi toplumlarını küçük, sıkıcı ve banal bulan Avrupalı aydınlar, bu "kolonyal genişlik" fikri üzerinden kendilerine yeni düşünsel fetih alanları açma imkânına sahip oluyorlardı. İngiliz sömürgesi Hindistan ve Fransız kolonisi Afrika, Avrupa aklının ve medeniyetinin geri, yabanî fakat bir o kadar da çekici ve esrarengiz Doğu toplumlarına sunulması ve denenmesi için bir fırsat demekti. Avrupa'nın sömürgeleştirdiği bu koloniler olmadan Avrupa düşüncesi, medeniyeti, aklı ve estetiği elbette eksik kalırdı. Sömürgecilik, modern Avrupa'nın kendini gerçekleştirmek için ihtiyaç duyduğu bir kaynaktı. Sömürgeleştirilmiş öteki üzerinden kurulan muhayyel kimlikler, Avrupalı aydınların kendilerini daha iyi ve daha üstün hissetmelerine de katkı sağlıyordu. Avrupalı milletlerin kendi aralarında gözetmek durumunda oldukları eşitlik ilişkisi, Batılı olmayan toplumlar için geçerli değildi. Üstün olanın, aşağı ve geri olana "ikramda bulunması", üstünlük ve âlicenaplık hissinin en somut göstergesiydi.

Doğu'nun romantize edilmesi de bu zihnî sürecin sonuçlarından biridir. Genel manada Batılı olmayan toplumları ifade edilen Doğu kavramı, zamanla farklı coğrafî anlamlar kazanmıştır. Bazen Kuzey Afrika ve Ortadoğu'yu ifade ederken bazen Çin ve Uzak Doğu'yu işaret etmiştir. Bu toplumlar arasındaki büyük tarihî, dinî ve kültürel farklılıklar, asimile edici Doğu kavramıyla birlikte ortadan kalkar. Doğu, olduğundan daha romantik, egzotik, mistik ve fantastik gösterilir zira gerçek ve sıradan bir Doğu'nun Batı muhayyilesi için bir cazibesi yoktur. Medenîleştirilmesi, bu-

3. Aktaran, Betts, *The False Dawn*, s. 17.

nun için de sömürgeleştirilmesi gereken Doğu, Batı'da olmayan birtakım özelliklere sahip olmalıdır. Fakat bu özellikler, Doğu'nun daha aşağı, geri ve ilkel olduğunu teyit etmelidir. Bu yüzden yüzlerce yıllık bir metafizik ve matematik geleneğine sahip olan Hint düşüncesinde öne çıkarılması gereken şey, bilimsel ve felsefî çalışmalar değil, mitolojidir. Hint mitolojisi ve halk dini, Hindistan coğrafyasının ne kadar akıldan uzak ve geri olduğunu teyit etmek için elverişli bir araçtır. Oysa Yunan mitolojisi, en az Hint mitolojisi kadar ve belki de ondan daha karmaşık bir yapıya ve uzun tarihe sahiptir. Fakat kimse Yunan mitolojisini bir akıl-dışılık ve geri kalmışlık göstergesi olarak ele almaz. Bu gelenekler, ancak Doğu'da, Batılı olmayan toplumlarda karşımıza çıkan akıl ve medeniyet-öncesi ilkel inanış biçimleridir. Bu iddianın 19. yüzyıldaki işlevi ise Hindistan'da İngiliz sömürgeciliğine meşruiyet sağlamaktır. Aynı şey Avrupa'nın Afrika, Ortadoğu ve Asya toplumlarına bakışı için de geçerlidir.

Siyasî alanda Doğu despotik, baskıcı, kapalı, gerici vs. gösterilmelidir ki aydınlanmış medenî Avrupa'nın emperyalist müdahalesi meşru ve anlamlı hale gelsin. Doğu'yu despotik düzeninden ve "dogmatik uyku"sundan uyandırmak, hem siyasî hem de ahlakî bir görevdir. Bu tarihî vazife, modern Batılılara bir başka zenginlik daha katar: kahramanlık. Londra, Paris ve Brüksel'deki yerel ve millî ortamında sıradan ve önemsiz bir hayat süren insanlar, Doğu hakkındaki ilgi, bilgi ve bağlantıları sayesinde bir anda sıra dışı, küresel ve kozmopolit bir kimlik kazanırlar. Doğu'ya merak duyan ve Doğu hakkında biraz bilgi sahibi olan bir Avrupalı, artık herhangi bir Avrupalı değildir. Burada emperyal hayal gücü, bütün ihtişamıyla devreye girer. Kendini geri kalmış toplumların ilerletilmesine ve medenîleştirilmesine adamış özverili Batılı birey, paganlara karşı kutsal toprakları savunan Haçlılar ve Tapınak Şövalyeleri kadar büyük birer kahramandır. Hatta onlar Büyük İskender'in yolundan giden vizyonerlerdir. Bu hayali yaşatmak için yaptıkları işin dinî ve seküler kaynaklar tarafından kutsanması, emperyalizmin kötülüklerinin ise yok sayılması gerekir.

Anlam alanı bu şekilde daraltılan ve Avrupa'nın modernleşme süreciyle özdeşleştirilen medeniyet kavramı, Batılı olmayan toplumların kültürel tercihlerini ve tarihî birikimlerini yok sayan bir işleve sahip olmuştur. Medenî olmak, modern seküler Avrupa'nın sahip olduğu imkân ve değerler etrafında tanımlandığında, insanlığın çok önemli bir kısmı kaçınılmaz olarak medeniyet dairesinin dışına çıkmış olur. Bu noktayı iki örnekle açmaya çalışalım. 1897-1901 yılları arasında Harput'taki Amerikan misyoner okulu Fırat Koleji'nde hocalık yapan ve 1915 yılında medeni-

yet ve iklim üzerine bir eser yayımlayan coğrafyacı Ellsworth Huntington, kendilerine sunulan imkân ve fırsatları kullanmayı bilmeyen toplulukların, medenîleşme sürecinin dışında kaldıklarını ve bu yüzden bu tür topluluklarda bir "fıtrî gerilik" bulunduğunu ileri sürer. Huntington, Avusturalya Aborijinlerinin silahla avlanmayı reddetmelerini ve Güney Afrika'daki bazı kabilelerin ata binmemelerini bu "fıtrî gerilik" durumuna örnek olarak verir.[4] Oysa binek hayvanı kullanmak ve kullanmamak, farklı coğrafî, iklimsel ve kültürel şartların bir sonucu olarak ortaya çıkan bir durumdur. Bu tercihlerden birini tek başına medenîliğin yahut geriliğin kriteri olarak vazetmek, bizi kavramsal ve tarihî hatalara sevk eder. Dahası Huntington'ın bakış açısına göre Moğol, Türk ve ata binen diğer toplumlar da gerilikten kurtulamaz. Zira bu sefer –Batı modernitesiyle uyum içinde olmayan– başka özellikleri nedeniyle "geri" kabul edilirler.

İkinci örneğimize de kısaca bakalım. Hindistan'da klasik Sanskritçe ve Arapçanın yerine İngilizcenin ikinci dil haline gelmesinde büyük rol oynayan İngiliz tarihçi, şair ve siyasetçi Thomas Macaulay, *Hint Eğitimi Üzerine Notlar* (1835) adlı eserinde, İngiliz kraliyetinin kalabalık Hint nüfusunu nasıl yönetebileceğine dair tavsiyelerde bulunur ve İngiliz medeniyetine mensup bir Hintli neslin nasıl yetiştirilmesi gerektiğini anlatır. Macaulay'a göre bu, imkânsız bir proje değildir ve İngiliz sömürge yönetimini Hindistan'da daimî kılmanın tek yoludur. İngiliz tarihçi, önerisini şöyle ifade eder: "Elimizdeki kısıtlı imkânlarla [Hindistan] halkın[ın] tamamını eğitmemiz mümkün değildir. Hâl-i hazırda yapmamız gereken şey, hükmettiğimiz milyonlarla bizim aramızda tercüman görevini üstlenecek bir sınıf yetiştirmektir. Bu sınıfın kanı ve rengi Hintli fakat zevkleri, kanaatleri, ahlakı ve aklı İngiliz olacaktır."

Macaulay'ın bu İngilizleştirme önerisi, medenîleştirme misyonunun bir başka versiyonudur. Hindistan'da yaşayan büyük kitlenin kanını, ırkını ve rengini değiştirmek mümkün değildir. Fakat onları medeniyet seviyesine çıkaracak temel özelliklerini yani "zevklerini, kanaatlerini, ahlaklarını ve akıllarını" eğitim yoluyla dönüştürmek ve İngilizleştirmek mümkündür. İngiliz dilini dönüştürücü bir araç olarak kullanan Macaulay, dil ile kültürel değişim ve sömürgecilik arasındaki yakın ilişkiyi şu şekilde formüle eder: "İngilizce eğitimi alan hiçbir Hindu'nun dinine samimi olarak bağlı kalması mümkün değildir. Kesin inancım odur ki eğer eğitim planlarımız uygulanırsa, otuz yıl içinde saygın sınıflar arasında tek bir puta ta-

4. Ellsworth Huntington, *Civilization and Climate* (New Haven, 1922), s. 45-46.

par kalmayacaktır."[5] "Macaulayizm", bu kültürel yozlaşma ve yabancılaştırma politikasının adıdır. Batı için medenîleştirme misyonu, sömürgeleştirilen yerel kültürler için kültür yozlaşmasıdır. Bu sürece direnmek, medeniyete karşı çıkmak olarak tanımlanır ve mahkûm edilir.

Bazıları medenîleşmeyi, Avrupa sanayi ürünlerinin bir ülkeye girmesi olarak tanımlar. Bunun tipik örneklerinden birini, Francis Beaufort'un 1811-12 yılları arasında İngiliz Kraliyet Donanması'nın kumandanı olarak Türkiye'nin güney sahillerinde yaptığı detaylı incelemelerde bulabiliriz. Beaufort çalışmasının sonuçlarını 1817'de *Karamanya* adını verdiği kitapta yayımlar. İki asır boyunca Akdeniz sahilleriyle ilgili çalışmaların baş ucu eserlerinden biri olan *Karamanya*'da Avrupa, sanayi devrimi, pazar arayışı ve medeniyet kavramları arasında şayan-ı dikkat bir ilişki kurar: "Eğer bu [Avrupa ile ticaret] talebi devam ederse her iki taraf da menfaatlerini karşılıklı eşya mübadelesinde bulacak; ilişkiler geliştikçe ve refah arttıkça yeni istekler yaratılacak ve Avrupa mamulleri için giderek yeni pazarlar açılacaktır. Böylece medeniyet ve sanayi, şimdilerde bu yarı-barbar bölgeleri istila eden cehalet ve tembelliğe karşı bir gün zafer kazanabilecektir." Avrupa malları için yeni pazarlar açılması, medenîleşmenin temel işlevi ve sonucudur. Bu Avrupa-merkezci bakış açısı, ekonomik yahut kültürel etkileşimin ötesinde bir noktaya işaret eder: "Yarı-barbar" toplumlar ancak Avrupa'nın bir pazarı oldukları zaman medenî milletler kulübüne dâhil olabilirler.

1969 yılında BBC için *Medeniyet* adlı bir program ve kitap hazırlayan sanat tarihçisi Kenneth Clark, medeniyeti yüksek ideal ve değerlerin somutlaşmış bir ifadesi olarak tanımlar. Clark, tipik bir Avrupalı yazar olarak, yüksek medeniyet değerlerini ve kültürleri, "ileri" ve "geri" diye tasnif eder. Tezini sanat tarihinden bir örnekle savunan Clark'a göre Belvedere Apollo'su olarak bilinen ve Napolyon'un Vatikan'dan aldığı heykel, bir Afrika maskesine göre "daha yüksek bir medeniyet durumunu" ifade eder. Afrika maskesi insanın tabiat karşısındaki korku ve küçülme halini temsil eder. Manası ve sembolizmi, kendisi gibi karanlıktır. Apollo heykeli ise ışığı ve özgüveni ifade eder: Tanrılar yeryüzüne inerek insana aklın kurallarını ve tabiattaki ahengi öğretirler.[6] Buna göre medeniyet, insanın

5. Nakleden Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Verso, 1991).
6. Kenneth Clark, *Civilization: A Personal View* (UK: John Murray, 2018; ilk baskı tarihi 1969), s. 10.

tabiata karşı bağımsızlığını elde etme kabiliyetiyle doğru orantılıdır. Bu konuya birazdan döneceğiz.

Medeniyet kelimesinin sömürgecilik bağlamındaki ötekileştirici işlevine dikkat çeken Norbert Elias, "Medeniyet, Batı medeniyetinin ben-bilincini ifade eder." der ve ekler: "[Medeniyet], son iki ya da üç asırda Batı toplumunun kendinin daha önceki yahut çağdaşı olan 'daha ilkel' toplumlara üstünlük sağladığına inandığı her şeyi ifade eder."[7] Bu inanç, işlevsel bir değere sahiptir ama gerçek olduğu anlamına gelmez. Bir şehir modern, teknolojik, kalabalık, kozmopolit vs. olabilir ama bu, o şehirde yaşanan hayatın medenî olduğunu ispatlamak için yeterli değildir. Şehir sakinlerinin medenî olup olmaması, şehrin maddî niteliklerinden ziyade sosyal hayata hâkim olan tasavvur ve tutumla ilgili bir durumdur. Bu manada New York "ileri" bir şehirdir fakat bu, onun bir Afrika köyünden yahut Anadolu kasabasından daha medenî olduğu anlamına gelmez. Suç oranı, sosyal güvenlik, bireyler arasındaki ilişki, stres düzeyi, mutluluk ve başkasına saygı gibi ölçüler ışığında bakıldığında, teknik üstünlük ile medenî olmak arasında zorunlu bir ilişkinin bulunmadığı aşikâr hale gelir.[8]

Medeniyet kavramı ile ilerleme, modernlik, sömürgecilik ve emperyalizm arasındaki ilişki, bugün de küresel jeopolitik tartışmaların merkezinde yer almaya devam etmektedir. Batı medeniyetinin kendini korumak için dünya düzenine hâkim olması ve güç kullanması gerektiğini savunan görüşlere sıkça rastlamaktayız. Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde bu görüşü savunan neo-kon kesimler, bu tezlerini derin ve keskin bir İslam karşıtlığı üzerinden meşrulaştırmaya çalışmaktalar. Bunun temel birkaç sebebi var. Birincisi İslam'ın ve Müslümanların ötekileştirilmesi, siyasî ve toplumsal sorunların ötelenmesi için elverişli bir enstrüman olarak işlev görmektedir. Gayr-ı insanî ve şeytanî bir varlık haline getirilen İslam ve Müslümanlar, Batı toplumlarındaki gelir adaletsizliği, bencillik, ailenin çöküşü, inançların zayıflaması, cinsel sapkınlık, uyuşturucu, adi suçlar vb. sorunların dahi müsebbibi olarak takdim edilmektedirler. Böylece

---

7. Norbert Elias, *The Civilizing Process: The History of Manners and State Formation and Civilization* (Oxford: Blackwell, 1994), s. 3.
8. Derrida'ya göre kozmopolitlik her zaman demokrasi ile eş anlamlı olmayabilir: "Kozmopolitanizmin oldukça saygın bir kavram olduğu doğrudur. Fakat son tahlilde kozmopolitanizm Devlet kavramıyla ve ulus-devlet ve toprak olarak şehre (polis) bağlı siyaset kavramıyla ilgilidir. Bütün kozmopolitanizmlerin ötesinde, vatandaşlığın ve ulus-devletin ötesine giden evrensel bir demokrasi vardır." Cherif, *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida*, s. 44.

"ben"in yaşadığı reel sorunların kökenlerine inmek yerine, bir "öteki" vasıtasıyla sorunlar ötelenmekte ve sahte bir "rahatlama ve kendini iyi hissetme" duygusu topluma aşılanmaktadır.

İkinci temel sebep, iki asırdır devam eden sömürgecilik, Batılılaşma, modernleşme, küreselleşme, ekonomik-siyasî vesayet ve kültürel asimilasyon politikalarına rağmen İslam toplumlarının Batı-merkezci tarih tasavvurunu ilkesel olarak reddediyor olmasıdır. İslam ülkelerinin Batı'yla baş edebilecek askerî, teknolojik ve ekonomik gücünün olmamasına rağmen "İslam tehdidi" tezinin sürekli gündemde tutulması, Batılı toplumların sahip olduğu ben-tasavvuru ve medeniyet mefhumuyla yakından ilgilidir. "Barbarlar geliyor!" naralarıyla Batı toplumlarını İslam'a ve Müslümanlara karşı kışkırtan çevrelerin başlıca hedefi, bir korku, şüphe ve nefret iklimi yaratarak kendi inanç sistemlerini sorgulanamaz kılmaktır. Onlara göre "medeniyeti" ayakta tutmak için güç kullanmaktan ve dünya düzenine hâkim olmaktan başka bir yol yoktur.

Bu yaklaşımın tipik temsilcilerinden biri olan Lee Harris, 11 Eylül saldırılarından sonra kaleme aldığı *Medeniyet ve Düşmanları* adlı kitabında, medeniyetin rahatlığına alışan Amerikan toplumunun "düşman" kavramını yeniden hatırlaması gerektiğini salık verir ve medeniyetin ancak düşmanları yok ederek yaşatılabileceğini ileri sürer. Oysa sorunları şiddet yoluyla değil rasyonel ve barışçıl yöntemlerle çözmek, medenîliğin ana unsurlarından biridir. Kadim Yunanlılar da kendilerini "*logos* ehli" yani akıl ve mantık yoluyla sorunlarını çözen insanlar topluluğu olarak görmüş ve barbarlığı bunun zıddı olarak tanımlamışlardı. Fakat Harris'e göre "gerçekçi" bakış açısı, kendi medeniyetine göz diken kişilere karşı güç kullanmayı zorunlu kılar. Bu yüzden kendi medeniyetini kurarken ve korurken, düşmanın kim olduğunu da bilmek ve ona göre plan yapmak gerekir. Peki medeniyeti korumak adına medenîliği terk etmek ve şiddete başvurmak paradoksunu nasıl aşacağız? Barbarlaşmadan medeniyeti korumak mümkün değil midir?

Harris, "Amerikan medeniyeti" bağlamında Samuel Huntington'a bir dizi eleştiri yöneltir. Bu eleştirilerden biri, konumuz açısından özellikle öne çıkıyor: Huntington'a göre Batı medeniyetinin kendi evrensellik iddiasını dünyanın geri kalanına empoze etme arzusu, "yanlıştır, gayr-ı ahlakîdir ve tehlikelidir". Bu ön-kabul ile yapılan müdahalelerin yeni çatışmaları ve gerilimleri tetiklemesi mukadderdir. Bu yüzden ekonomik ve askerî üstünlüğü elinde bulunduran Batı toplumları, "birden çok medeniyetin bulunduğu bir dünyada" diğer medeniyetlere müdahale etmekten kaçınmalıdır. Harris bu tavsiyeyi neo-liberal pasifizm ve geri çekilme

olarak değerlendirir ve reddeder. "Amerikan medeniyeti" kendini korumak için ön alıcı hamleler yapmalı ve "düşmanı" daha harekete geçmeden bertaraf etmelidir.[9]

Huntington'a göre ise, "Emperyalizm, evrenselciliğin zorunlu mantıkî neticesidir." ve bir medeniyetin kendi değerlerinin ve sisteminin evrensel olduğunu iddia etmesi, onu kaçınılmaz olarak emperyalizme götürür.[10] "Dünyayı kendi suretine göre şekillendirme çabası", evrenselcilik ile emperyalizmin yollarını birleştirir. Huntington'ın burada büyük bir genelleme yaptığını ifade etmemiz gerekiyor. Her evrensellik iddiası, emperyalizm sonucunu doğurmaz. Mesele, bu evrenselliğin nasıl tanımlandığı ve uygulandığıyla ilgilidir. Başka inançlara ve fikirlere yaşam hakkı tanımayan sistemler, zecrî yöntemlere başvurarak emperyalist maceralara kapılabilirler. Tarihte bunun pek çok örneğine rastlıyoruz. İnsanlık tarihinde evrensellik iddiasıyla emperyalizmin atbaşı gittiği en başat örnek, Aydınlanma sonrası Avrupa devletlerinin izlediği politikalardır. 19. ve 20. yüzyıl Avrupa devletleri, bir tarafta akıl, bilim, inanç özgürlüğü ve çoğulculuk fikirlerini savunurken diğer tarafta İslam dünyasını, Afrika'yı, Hint alt kıtasını, Asya'yı ve dünyanın diğer bölgelerini sömürmekte bir beis görmediler. Felsefî ve bilimsel açıdan tartışmalı olan evrensellik iddialarını, Batı emperyalizmini meşrulaştırmak için kullandılar.

İslam dini ve medeniyeti de bir evrensellik iddiasına sahiptir. Dahası İslam ve Batı toplumları arasındaki gerilimin temel sebeplerinden biri, her ikisinin de evrensellik iddiasında bulunmasıdır. Fakat İslam düşüncesi, farklı inanç ve fikirlere yaşam alanı tanımış; onların görüşlerine katılmasa da varlığını "yaratılış ekonomisinin" ve kesret âleminin bir parçası olarak görmüştür. "Dinde zorlama yoktur." ilahî fermanıyla hareket eden İslam toplumları, tebliğ faaliyetlerinde bulunmuş ama insanları zorla Müslüman yapma gibi bir çabanın içerisine girmemiştir. Etnik ve kültürel farklılıklar birer zenginlik olarak görülmüş ve bunun bir tezahürü olarak esnek kültür politikaları izlenmiştir. Buhara'dan Bağdat'a, İsfahan'dan İstanbul'a, Kahire'den Kurtuba'ya kadar İslam medeniyetinin ana merkezlerinde farklı din ve kültürlere mensup insanlarla büyük bir bilim, düşünce ve sanat faaliyeti yürütülmüştür. İslam geleneğinin ortaya koyduğu eser-

9. Lee Harris, *Civilization and Its Enemies: The Next Stage of History* (New York: Free Press, 2004), s. 44-47.
10. Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996), s. 310.

lerin evrenselliği ve sürekliliği, bu kuşatıcı ve esnek bakış açısının neticesinde vücut bulmuştur. Dolayısıyla her evrensellik iddiası bizi zorunlu olarak emperyalizme götürmez.

Harris'in medeniyet tezine geri dönecek olursak, onun "Amerikan medeniyeti" ile kastettiği şey, Amerikan İmparatorluğu'dur. Medeniyetin korunması ile kastettiği şey ise Amerikan emperyalizminin herkes tarafından meşru kabul edilmesidir. Amerikan hegemonyasının medeniyet için mutlak bir değer olduğunu savunan Harris, "Amerika Birleşik Devletleri dünyada meşruiyetin nihaî kaynağını temsil eder ve eğer bu meşruiyet sorgulanır yahut çarpıtılırsa o zaman dünya, Avrupa'nın Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra girdiği meşruiyet krizinin aynısına duçar olacaktır." der.[11] Buna göre başka toplumlar barış ve huzur içinde yaşamak istiyorlarsa Amerika Birleşik Devletleri'nin hegemonyası altında yaşamayı kabul etmek zorundadırlar. Aksi halde onların da medeniyet karşıtı bir "düşman" olarak tanımlanması ve ortadan kaldırılması mukadder hale gelecektir.

Bu yaklaşımın ne medenîlikle ne de medeniyetle bir alakası vardır. Bu, modern barbarlığın ve emperyalizmin medeniyet ve küresel düzen söylemi üzerinden meşrulaştırılması çabasından başka bir şey değildir. Medeniyeti korumak için barbarlığı meşru görmek, her şeyden önce medeniyet kavramına yapılmış bir haksızlıktır. Kötülükle mücadele ederken kötüleşmemek, hem bireylerin hem de toplumların en büyük imtihanıdır. Bir Taoist atasözünde ifade edildiği gibi asıl marifet, canavarla mücadele ederken insanın kendisinin bir canavar haline gelmemesidir. "Kötülüğü iyilikle sav." ilkesi, her tür güç mücadelesinin merkezinde yer alması gereken siyasî ve ahlakî bir prensiptir. Düşmanla mücadele bahanesiyle kötülüğün sıradanlaştırılması, insanların ve toplumların kendilerine yapabilecekleri en büyük kötülüktür.

Tabiatı Aşma Aracı Olarak Teknik ve Medeniyet

Modern medeniyet kavramının dayandığı felsefî çerçeveyi, Aydınlanma sonrası tabiat tasavvurundan bağımsız ele alamayız. Tabiatı ve tabiî hali, bir barbarlık ve gayr-ı medenîlik hali olarak gören düşünürler, insan ile tabiat arasında keskin bir ayrım yapmışlardır ve bu ayrım, zamanla köklü bir ayrışmaya, yabancılaşmaya ve nihayet çatışmaya dönüşmüştür. Tabiat

11. Harris, *Civilization and Its Enemies*, s. 110.

varlığın ilkel, kaba saba ve organize olmamış halini temsil ederken, insanın ulaşması gereken ideal, onun zıddı bir durum olarak tarif edilmiş, böylece insanın medenîleşme süreci tabiattan ve tabiî halden uzaklaşma olarak tanımlanmıştır. "Tanrı'nın yarattığı tabiat" ile "insanın ürettiği kültür" arasında ortaya çıkan bu çatışma hali, 18. yüzyıldan itibaren modern düşüncenin temel kabullerinden biri haline gelmiş ve "kültür, teknik, medeniyet" üçlüsü, tabiata rağmen ve tabiata karşı gelişen ve kullanılan araçlar olarak anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

Bu noktada Felipe Fernandez-Armesto, medeniyeti "tabiatın insan eliyle dönüştürülmesi" olarak tanımlar.[12] Medeniyet, soyut bir ideal, değer yahut ideoloji olmaktan ziyade insanın tabiatla olan ilişkisini ifade eder. Bu ilişki iki taraflıdır. Bir tarafta tabiat âlemi, çevre şartları, maddî dünya, coğrafya, iklim vd. tabiî unsurlar vardır. Bu unsurlar insanların kendi elleriyle yapıp ettikleri şeyler değildir. İnsanın hazır bulduğu bu şartlar, hayatını kolaylaştırdığı gibi zorluklara da neden olabilir. İnsan, tabiatın ona verdiği hava ve su olmadan yaşayamaz. Ama aynı şekilde doğal afetler, aşırı sıcaklar ve soğuklar, ölümcül hayvanlar vs. onun hayatını tehlikeye de sokabilir.

Bu ilişkinin diğer tarafında insanların kendi ihtiyaçlarını karşılamak ve varlıklarını güvence altına almak için harekete geçen "medenîleştirme dürtüsü" vardır. Organize olan, araç-gereç icat eden, teknik ve teknoloji üreten, toprağı eken ve şehirler kuran insan toplulukları varlıklarını devam ettirmek için tabiatı farklı biçimlerde dönüştürürler. Medeniyet, bu dönüştürme çabasının toplamını ifade eder. Böyle tanımlandığında medeniyet, insanın tabiatla olan mücadelesinin hikâyesi haline gelir.

Teknik ve medeniyetin tabiatı dönüştürme ve aşma aracı olarak tasavvur edilmesi, insan ile tabiat arasında ahenk ve uyum değil, gerginlik ve çatışma olduğu fikrini güçlendirmektedir. Fizikî varlığını güvence altına almak için tabiata, zihnî-aklî bağımsızlığını ilan etmek için "tanrılara" başkaldıran insan, Prometeci bir ruh haliyle hareket eder ve kendi dışındaki varlıklara karşı yeni bir dünya inşa etme gayreti içine girer. Fakat medeniyeti insanın tabiata karşı kazandığı bir savaş olarak görmek, barbarlığı estetize etmekten öteye gitmez. Tabiatı insanın karşısına koyan her yaklaşım, bu barbarlık kültürünü bilerek veya bilmeyerek yeniden üretir. Bugün çevre krizi ve iklim değişikliği olarak karşımıza çıkan ve yerkürenin geleceğini tehdit eden sorunlar yumağının kökenlerini, bu zihniyette ara-

12. Fernandez-Armesto, *Civilizations*, s. 12 vd.

mak gerekir. Bu yaklaşım, modern insanın kibrini bütün çıplaklığıyla ortaya çıkarır ve ona "Tanrı'nın rolünü oynamak" gibi tehlikeli ve yıkıcı bir misyon yükler. *The Economist*'in 20 Mayıs 2010 sayısında, "sunî hayat"ı insanlığın en büyük başarılarından biri olarak takdim ederken kullandığı başlık manidardır: "Ve insan hayatı yaptı (yarattı)."[13]

İnsan ile tabiatı karşı karşıya getiren çatışmacı modelin yıkıcı sonuçları ortadadır. Buna mukabil İslam düşüncesi insan ile tabiatı, aynı varlık dairesinin bir parçası olarak görür. Her ne kadar insan diğer yaratılmışlara üstün kılınmış ise de insan ile tabiat arasında bütünleyici ve hayat verici bir ilişki vardır. Tabiatın istihsal edilmesi ve insanların hizmetine sunulması elbette yadsınacak bir durum değildir. Kur'an-ı Kerim, tabiat âleminin insana "musahhar kılındığını" yani onun emrine verildiğini söyler. "O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini, kendi katından (bir lütfu olmak üzere) size boyun eğdirmiştir. Elbette bunda düşünen bir toplum için ibretler vardır." (Casiye, 45/13). "Allah'ın yeryüzündeki halifesi" (Bakara, 2/30) olarak "en güzel şekilde" (Tîn, 95/4) yaratılan insana bu imtiyaz kendi gücü sayesinde değil, Yaratıcı'nın bir lütfu olarak verilmiştir: "O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök halinde düzenleyendir. O, her şeyi hakkıyla bilendir." (Bakara, 2/29).

Lütfun gereği şükürdür. Şükür ise insanın kendisine verilenlerin değerini bilmesi ile başlar. Kur'an insanlara bu konuda tefekkür etmelerini salık verir. Zira akıl ve irade olmadan insanın bir şeyin şükrünü eda etmesi mümkün değildir: "Şüphesiz ki, göklerin ve yeryüzünün yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardına gelişinde, insanların yararına denizde yüzüp giden gemide, Allah'ın suyu indirip, onunla ölümünden sonra yeryüzünü diriltmesinde ve orada tüm canlıları yaymasında, rüzgârların yönünü değiştirmesinde, gökyüzü ve yeryüzü arasında görevli bulutlarda, şüphesiz ki bunların hepsinde akıllı olan bir ümmet için Allah'ın birliğine ayetler vardır." (Bakara, 2/164). Kur'an insanlara varlık âlemine ve kendilerine bakarak ibret almalarını söylerken aynı zamanda uyarıda bulunur: Kendisine musahhar kılınan tabiat âlemine bir emanet olarak sahip çıkmayan insan, şüphesiz hüsrandadır. Fakat hüsran hali sadece insanın kendi ruhî ve ahlakî dünyasıyla sınırlı kalmaz. O aynı zamanda bir mizan ve ahenk üzere yaratılan dünyada fesadın ortaya çıkmasına neden olur: "İnsanların elleriyle yaptıkları yüzünden karada ve denizde bozulma meydana geldi. Neticede (Allah) yaptıklarının (kötü sonuçların-

13. http://www.economist.com/node/16163154

dan) bir kısmını kendilerine tattıracaktır. Umulur ki (yol yakınken) dönerler." (Rûm, 30/41).

İslam toplumları bilim, teknoloji, imar, şehirleşme ve diğer alanlardaki eserlerini ortaya koyarken bu tasavvuru esas almış ve tabiat âlemiyle bir uyum ve bütünleyicilik ilişkisi geliştirmişlerdir.[14] İbn Tufeyl'in *Hayy ibn Yakzan* hikâyesi de bu çerçevede ele alınması gereken bir eserdir. Hayy'ın kendini keşfetme süreci, tabiatla uyum içerisindedir. Hayy, yüksek idrak düzeylerine tabiatı yakından tanıyarak ulaşır. Dahası akıl, irade, iman ve sorgulama derecelerini keşfederken de tabiata rağmen değil, tabiatın yardımıyla yol alır. Daniel Defoe'nun *Robinson Crusoe* hikâyesine ilham kaynağı olan *Hayy ibn Yakzan* basit manada bir "survival" yahut "adada tek başına" hikâyesi değildir. İnsanın yeryüzündeki yolculuğunun tabiatla birlikte nasıl şekil aldığını örnekleyen metafizik-felsefî bir hikâyedir ve bu yönüyle İslam düşüncesinin insan-tabiat-medeniyet tasavvuru hakkında bize önemli ipuçları sunmaktadır.

Şüphesiz modern teknolojik gelişmeler, uzayın keşfi, yeni bilimsel buluşlar ve bunların tıp, iletişim, ulaşım vd. alanlarda sağladığı imkânlar yadsınamaz. Doğru kullanıldığında bunların insanların hayatlarını kolaylaştıran bir veçhesi vardır. Fakat tabiatı, "sırlarını işkence altında ifşa eden" bir meta olarak gören ve kâr hırsına kurban eden anlayışın bizlere neler kaybettirdiğini görmek zor değil. Modern tasavvurun temel sorunu şudur: Modern insan, tabiat âlemi üzerinde mutlak tasarruf hakkının bulunduğunu söylemekte fakat hiçbir konuda sorumluluk almaya yanaşmamaktadır. Tabiat âlemine ve çevreye verilen tahribatı köklü bir sorgulama yaparak tamir etmek yerine, daha fazla teknoloji ve kazanma hırsıyla sınırlamaya çalışmaktadır. Oysa her tasarruf hakkı, sorumluluk sahibi olmayı da beraberinde getirir.

Tabiatı dönüştürme ve aşma aracı olarak teknik ile medeniyet arasındaki ilişkiye dikkat çeken Lewis Mumford, alet ve makinelerin insanlık tarihinin her aşamasında bulunduğunu söyler. Çinliler, Hintliler, Mısırlılar ve Müslümanlar önemli teknik buluşlar gerçekleştirmiş ve pre-modern teknolojiyi hayatlarında yaygın bir şekilde kullanmışlardır. Bugün farklı olan,

14. Nasr, İslam dünyasında üretilen tabiat bilimlerinin, İslam'ın medeniyet tasavvurunun inşa ettiği iklim içinde geliştiğini ve bu yüzden modern tabiat bilimlerinden teknik değil, niteliksel ve perspektif olarak önemli farklılıklar arz ettiğini söyler; bkz. Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Chicago: Kazi Publications, 2007; ilk baskı 1968).

makinelerin ve teknolojik aletlerin organize bir şekilde hayatımızın her alanına nüfuz etmesi ve bireysel ve sosyal yaşantımızı kökten dönüştürmesidir. Çağımıza hâkim olan varlık tasavvuru ve araçsal akıl, faydacı olmayan ve tahakküme dayanmayan ilişki biçimlerini giderek imkânsız hale getirmektedir. Teknik ve teknolojinin hayatımızdaki yeri, eşyayla olan ilişkimizi gölgelemekte ve varlığın "açık ufku"nu daraltmaktadır. Mumford'a göre teknik ve medeniyet, "İnsanların bilinçli ve bilinçsiz olarak yaptığı seçimlerin, sahip olduğu tutumların ve verdiği mücadelelerin bir sonucudur. Bunların en nesnel ve bilimsel olduğu durumlarda, bu tercihler aynı zamanda irrasyoneldir."[15] Modern teknolojiyi kontrol edemez hale gelen insanın kendi eliyle ürettiği şeylere karşı yabancılaşması, Mumford'ın "irrasyonel tercih" tespitini doğrulamaktadır.

Toynbee medeniyeti, çevre şartlarının insanları dönüştürmesi değil, "insanların çevrelerini kendi arzularına göre düzenleme süreci" olarak tanımlar. Böylece insan-tabiat ilişkisinde tabiatın "mekanik kuralları" değil, giderek insan iradesi temel belirleyici faktör haline gelir.[16] Barınma, korunma ve çoğalma gibi temel ihtiyaçlarını karşılamak isteyen insan, bunun için birtakım araçlar geliştirir. Teknik ve teknoloji, bu ihtiyaçtan ortaya çıkan araçların bütününü ifade eder. Fakat bu araçlar bir defa ortaya çıktıktan sonra insan ile tabiat arasındaki ilişki niteliksel bir dönüşüme uğrar. Tabiattan bir adım uzaklaşmış ve ona yabancılaşmış olan insan, artık tabiatı kontrolü altına alabilecek güce de ulaşmıştır. Varlık ve tabiat, anlam ve değerden arındırılıp araçsal akıl ile izah edilen bir nesne haline geldiğinde, insan-tabiat ilişkisi bir mülkiyet ilişkisine dönüşür. Bu noktada medeniyet, insanın tabiattan yabancılaşma sürecini ifade eder. Bu aynı zamanda tabiatın metalaşması ve ticarileşmesi sürecini de zorunlu hale getirir. Medeniyet, ilerleme, kalkınma vs. adına yapılan tahribat, insanı da varlığı da fakirleştiren, çoraklaştıran ve küllî yıkıma götüren bir kâbusa dönüşür.

Medeniyetin maddî-teknik yönü, insanın tabiat üzerinde tasarrufta bulunma ve tahakküm kurma çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Descartes "İnsan, tabiatın efendisi ve sahibidir." dediğinde, bu ilişkiye atıfta bulunuyordu.[17] Modern hümanizmin indirgemeci varlık tasavvuru ve fizikalist tabiat anlayışı, insan-tabiat ilişkisinin giderek bir çatışma ve

15. Lewis Mumford, *Technics and Civilization* (New York: Harbinger, 1963), s. 6.
16. Bkz. W. McNeill, *Arnold Toynbee: A Life* (New York: 1989), s. 96.
17. René Descartes, "Discours de la Méthode", *Œuvres*, 6:62.

tahakküm ilişkisine dönüştüğünü göstermektedir.[18] Weber'in "dünyanın büyüsünün bozulması" (*disenchantment of the world*) olarak tarif ettiği büyük dönüşüm sonucunda varlık, anlamdan yoksun bir nesne haline gelirken, insan da bu varlığa anlam kazandırma tasarrufuna ve imtiyazına sahip tek özne olarak kendini konumlandırır. Weber'in tanımı, insanın evrenle olan ilişkisini ve modern medeniyet tasavvurunu çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır:

> (...) Prensipte esrarengiz ve hesaplanamaz güçler yoktur artık; tersine, insan artık "hesap etme" (*calculation*)[19] yoluyla her şeyin üstesinden gelebilir. Bu demektir ki artık dünyanın büyüsü bozulmuştur. Esrarengiz güçlerin var olduğuna inanan yabanî insanların tersine, bizim ruhlara hükmetmek yahut onlara yalvarmak için büyü gibi araçlara ihtiyacımız kalmamıştır. Teknik araçlar ve hesap işlemleri artık bu görevi yapmaktadır. Aklîleşmenin (*intellectualization*) birinci anlamı işte budur.[20]

"Büyüsü bozulmuş" bir dünyada yaşamak, bir tarafta insanı kozmik bir yalnızlığa iterken öbür tarafta onun varlığa ve hayata ilişkin bütün anlam formlarını hiçbir haricî kaynağa başvurmadan kendisinden devşirme arzusunu tahrik etmektedir. Fizikalize edilmiş, sırlarından ve manasından arındırılmış ve ölü madde haline getirilmiş bir evrende bulunmak, insanı sadece kendine atıfla vücut ve mana bulan (*self-referential*) bir varlık olduğu vehmine götürür. Evrene yönelik tasarrufunu bir aşkın ilkeye dayanmadan gerçekleştirme arzusu, modern birey ve toplum tasavvurunun temel güdüsüdür. Böyle bir bireyin var olabilmesi ve ürettiği medeniyetin ve siyasî düzenin meşruiyet kazanması için evrenin zatî anlamından ve değer-yüklü niteliklerinden arındırılması gerekir.[21] Bu sebeple Newton dev-

---

18. Bu süreci kapsamlı bir şekilde ele alan iki çalışma için bkz. Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (Chicago: The ABC International Group, 1997) ve a.mlf., *Religion and the Order of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1996).
19. Rasyonalitenin aynı zamanda "hesap etme" anlamına geldiğini akılda tutacak olursak, Weber'in modern insanın eşya üzerindeki tasarruf ameliyesini bu kelimeyle ifade etmesi bir tesadüf değildir.
20. Max Weber, "Science as Vocation" (1919), *From Max Weber: Essays on Sociology*, ed. H. H. Gerth ve C. W. Mills (New York: Oxford University Press, 1946), s. 139.
21. Charles Taylor, modern evren tasavvuru ile modern birey arasındaki bu ilişkiye dikkat çeker; bkz. C. Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), s. 8-9. Bu, modern kimliğin temel unsurlarından biridir; bkz. C. Taylor,

riminden sonra madde, kuvvet ve hareket kavramları varlık ilkelerini kendilerinden devşiren ve haricî bir kaynağa ihtiyaç duymayan cevherler olarak tanımlandılar. Aristoteles'in "hareket etmeyen hareket ettirici"si, tabiattaki süreklilik ve değişim ilkesini, tabiatın dışında aşkın bir ilkeye bağlarken, Aydınlanma ile beraber güç kazanan bilimsel mekanizm ve felsefî materyalizm, bu ilkeyi nesnelerin kendisine irca edecek ve maddenin ötesindeki her tür referansı, Laplace'ın meşhur ifadesiyle "gereksiz bir hipotez" haline getirecektir. Bu yüzden Aydınlanma'nın en radikal ateisti olan Julien Offray de La Mettrie, ünlü eseri *Makine İnsan* (1748)'da şöyle der: "İnsan bir makinedir ve bütün evrende muhtelif biçimlere giren tek bir cevher vardır."[22] Mettrie'nin bu Prometyen meydan okuması, Guénon'ın "niceliğin egemenliği" olarak tasvir ettiği varlık tasavvurunun ve evren anlayışının modern dönemdeki ilk habercilerindendir.[23]

Aydınlanma'nın, duygularından arındırılmış, rasyonel, matematiksel, mekanik ve bilimsel araştırmaya konu olabilen insan tasavvuru, Avrupa'nın medeniyet algısını da tayin etmiş ve mekanik-teknik bir medeniyet kavramının temellerini atmıştır. Rasyonalist, faydacı, çıkarcı, ilişkilerinde araçsal ve ayakta kalma güdüsüyle hareket eden insan tipolojisi, tabiatla ve başka toplumlarla ilişkisinde çatışmacı ve tahakküm edici bir pozisyona sürüklenmiştir. Bu soğuk ve yapmacık bireye karşı Rousseau, aklen nakıs ama tabiatla ve çevresiyle barışık "soylu yabanî" tipolojisini romantize etmiş ama bu, insan ile tabiat, medeniyet ile çevre arasında giderek derinleşen ayrım ve çatışmanın önüne geçmeye yeterli olmamıştır. "Tabiatın efendisi" olarak kurgulanan yeni insan kavramını temellendirmek için inşa edilen varlık tasavvuru ve evren anlayışı, insanlık tarihinin

---

Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge: Harvard University Press, 1989); özellikle dördüncü bölüm.

22. La Mettrie, *L'Homme Machine: Man a Machine* (La Salle: Open Court, 1993), s. 148. 18. yüzyılda La Mettrie, D'Holbach ve Diderot'nun başını çektiği felsefî materyalizmin ortaya çıkışı ve bunun kozmolojik ve ahlakî sonuçları için bkz. Louis Dupre, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* (New Haven: Yale University Press, 2004), s. 18-44.

23. Guénon'a göre modern bilim, niceliği "birincil madde" haline getirmek suretiyle cevher ile araz arasındaki hiyerarşiyi tersine çevirmiştir. Nitelik, ontolojik olarak nicelikten üstündür. Klasik felsefe-bilim diliyle söyleyecek olursa cevher niteliği temsil ederken, araz niceliği işaret eder. Niceliğin egemenliği, cevher karşısında arazların tahakkümü manasına gelmektedir; bkz. René Guénon, *The Reign of Quantity and the Signs of the Times* (Great Britain: Luzac & Company, Ltd., 1953), s. 19-24.

yakın dönemdeki en büyük kırılmalarından birini teşkil etmektedir. Varlık ile insan, insan ile tabiat arasındaki aslî bağı koparan bu bakış açısı, modern mekanistik medeniyetin arka planında yatan dünya görüşünü oluşturmakta ve bilen ve arzulayan özneyi, keyfî bir şekilde varlığın tek anlam kaynağı haline getirmektedir.[24]

Bu yaklaşımın varlığa, tabiata ve son tahlilde diğer insanlara ve kültürlere karşı nasıl bir istiğna ve tekebbür tavrına yol açtığı aşikâr olsa gerektir. Bu aynı zamanda "dünyevîleşme" anlamında sekülerleşme sürecinin de önemli kaynaklarından biridir. Aşkın bir anlam çerçevesini reddeden modern birey, anlam üretmek için kendine dönmekte ama bu içe dönüş, manevî bir arayış değil, bireyin benlik formlarının varlığa ve evrene yansıtılması ve empoze edilmesi olarak tezahür etmektedir. Modern medeniyetin dayandığı seküler kozmoloji, "bilimsel muhayyile"yi kökünden değiştirmiş ve aşkın referansları olmayan, seküler-hümanist bir dünya görüşünün doğmasına neden olmuştur.[25] Bu noktada "varlığa anlam veren varlık olarak insan", kendine yarı-tanrısal bir nitelik bahşetmekte ve varlık ve tabiatla olan ilişkisini tek yönlü ve araçsal bir şekilde tanımlamaktadır. Herakleitos'a atfedilen "Tabiat kendini gizlemek ister." sözü, insanın ürettiği bilimsel ve teknolojik araçlar sayesinde anlamını yitirmektedir.[26] Bu varlık tasavvurunun sonucu olarak ortaya çıkan teknikalist medeniyet, Heidegger'in *Letter on Humanism*'de dikkat çektiği gibi, varlığı maddeye, "insan"ı "beşer"e indirgemekte ve böylece hakikati ve gerçekliği, varlığın en asgarî unsurlarıyla tanımlamaya çalışmaktadır.

Bu sürecin önemli sonuçlarından biri, *vücûd*un zatî anlamından arındırılmasına paralel olarak "gündelik hayat"ın kutsanması olmuştur. Varlığın (*vücûd*) anlamı varlıklara (*mevcûdât*) indirgenirken, insanın varoluşunun anlamı da gündelik, sıradan hayata hapsedilmiştir. Böylece modern

---

24. Richard Tarnas, Batı zihin dünyasında meydana gelen bu büyük dönüşümün felsefî, bilimsel ve kültürel boyutlarını çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır; bkz. R. Tarnas, *Cosmos and Psyche: Intimations of a New World View* (New York: Plume Books, 2007).
25. Funkenstein'a göre "seküler teoloji"nin ortaya çıkış serüveni bu büyük dönüşümle başlar; bkz. Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1986).
26. Tabiatın kendini gizlemek istediği ve bu yüzden sırlarının ancak tefekkür ve tezekkür yoluyla keşfedilebileceği düşüncesinin tarihini ele alan bir çalışma için bkz. Pierre Hadot, *Le Voile d'Isis: Essai sur l'Histoire de l'Idée de Nature* (Paris: Gallimard, 2004).

varoluş biçimi teknolojinin, küresel kapitalizmin ve eğlence ve tüketim kültürünün parametreleri tarafından belirlenir hale gelir. Normal şartlarda "gündelik hayat", insanın özne oluşunun ve üretkenliğinin tezahür ettiği yerdir. Fakat Aristoteles'in "iyi hayat" diye tanımladığı erdemli yaşam biçiminin gölgelenmesi ve bunun yerine sadece "yaşamak" eyleminin başat değer haline gelmesi, gündelik hayatı da niceliksel ve faydacı bir düzeye irca eder. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Aristoteles'e göre birinci tür "hayat", insanların yeme, içme, üreme ve üretme gibi temel beşerî ihtiyaçlarına atıfta bulunur. Bunlar insanın "iyi hayat"a ulaşmak için kullandığı araçlardır. İnsanın şehir hayatındaki asıl hedefi, "iyi hayat"a ulaşmaktır. İyi hayat ise insanın ahlaklı bir yaşam için kendini olgunlaştırması, varlığı tefekkür etmesi, ortak iyi ve toplumsal maslahat için aklını ve vicdanını kullanmasıdır. Aristoteles'e göre hayvanlar ve köleler "hayat"la uğraşırken, şehirde yaşayan akıl ve erdem sahibi insanlar "iyi hayat"ı yaşamaya çalışırlar.[27] *Polis*in yani medeniyetin yaşandığı şehrin varlık amacı, insanın bu iyi hayata ulaşmasını mümkün hale getirmektir. Farabî'nin "erdemli şehr"inin hedefi de insanların akıl ve erdem dolu hayat yaşayabilecekleri bir sosyal-siyasal düzen inşa etmek ve böylece değer-merkezli bir medeniyetin doğmasına imkân sağlamaktır.

Hayatın sıradanlaşması ve sıradan hayatın kendi başına anlam üreten bir eylem olarak kabul edilmesi, insanın varlık ve evrenle olan aslî ilişkisini gölgelemiş ve medeniyetin temel hedefini münhasıran bu müstakil hayatın idame ettirilmesine indirgemiştir. Whitehead'in yerinde ifadesiyle "engin bir kozmolojik bakış açısı"na sahip olan her dönemde ve toplumda, insanların eylemlerine bu bakış açısı yön verir ve gündelik hayata bir derinlik ve tutarlılık kazandırır.[28] İnsanoğlunun ayırt edici bir vasfı olarak "emek", ancak böyle bir geniş atıf çerçevesi içinde anlamlı bir fiil haline gelebilir. İnsanın evrenle ve diğer varlıklarla barışık bir yaşam biçimini ve gündelik hayatı keşfetmesi, büyük varlık resmini yeniden hatırlamasına bağlıdır.

27. Aristotle, *Politics*, III, 4, 1280b. Ayrıca bkz. Taylor, *Sources of the Self*, s. 211 vd.
28. Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: The Free Press, 1967), s. 12.

6

DÜNYA GÖRÜŞÜ VE VARLIK TASAVVURU

Bütün tanımlar, tabiatları gereği, birer sınırlamadır. Bir şeyi tanımlamak demek, onun sahip olduğu temel unsurları teyit etmek, ona ait olmayan unsurları ise kapsam dışında bırakmak demektir. Bu yüzden tanım, İslam dillerinde "had", Batı dillerinde "definition" kelimeleri ile karşılanmıştır. Sınırlama olmadan varlıkları tanımlamak ve kavramları tarif etmek mümkün değildir. Klasik mantığa göre en iyi tanım, "efradını câmi, ağyarını mâni" olan tanımdır. İyi bir tanımın, o kümeye ait bütün unsurları içine alması ve ait olmayan ögeleri de dışarda bırakması gerekir. İnsan aklının idrak edebildiği mahiyetler, tabiatları gereği soyut ve umumîdirler; çünkü akıl, varlıkları ancak genel-geçer kategoriler ve kavramlar vasıtasıyla kavrayabilir. Klasik felsefenin diliyle söyleyecek olursak biz eşyanın ancak "suret"lerini bilebiliriz. Saf kuvve halini ifade eden "madde", insanın idrakine kapalıdır. Beş duyu aracılığıyla hissettiğimiz nesnelerin fizik özellikleri, bize varlıklar hakkında önemli bilgiler verirler ama bunlar eşyanın mahiyeti, özü yahut kendisi değildir. Herhangi bir varlığı bir nesne, bir şey, bir cisim olarak idrak etmek için kavramsal düzeyde zihnimizde inşa etmek zorundayız. Aksi halde beş duyu aracılığıyla algıladığımız şeylerin, *mahsûs* (hissedilir) varlıklar olduğunu dahi ispat etmemiz ve temellendirmemiz mümkün olmaz. Bu yüzden madde "mahsûs", suret *mâkûl*dür (akıl yoluyla idrak edilendir). Bu manada her tanımlama, tıpkı

mahiyet gibi, soyuttur. Soyutlama (*tecrîd*) ise, eşyanın hakikatinden mefhumuna yani kavramsal tasvirine doğru atılmış bir adımdır. Bu yönü itibariyle her tanımlama ameliyesi aslında bizi eşyanın hakikatinden bir adım uzaklaştırır. Zira varlık, soyut ve genel-geçer değil, somut ve hususîdir.[1]

Tanım yapmanın mahiyetine ilişkin bu mülahazaları akılda tutarak medeniyeti, akıl ve erdeme dayalı bir dünya görüşünün ve varlık tasavvurunun zaman ve mekân boyutunda tezahür ve tecessüm etmesi olarak tanımlayabiliriz. Hukuk, düzen, yaşam biçimi, estetik, sanat ve şehir hayatı olarak somutluk kazanan her medeniyet arka planda bir dünya görüşüne ve varlık tasavvuruna dayanır. Medeniyetlerin kültürel biçim, hukuk düzeni yahut sanat alanlarında sergilediği farklılıkları da bu tasavvur düzeyinde aramak gerekir. Medeniyetlerin yaşam formlarını iklim, coğrafya yahut etnik kimlik gibi haricî unsurlara indirgemek, akıl ve irade sahibi insanın özne olma vasfını ortadan kaldırmak anlamına gelir. Öte yandan medeniyeti inşa eden unsurlar medenîlik kriterlerine dayanır: İnsanın kendine, çevresine, âleme ve diğer insanlara karşı medenî bir tutum içinde olması, medeniyetin temelini oluşturur. Medenî olmadan medeniyet inşa edemeyiz.

Dünya görüşü, varlığa ve onun anlamına ilişkin en temel ve genel soruları sorarken; varlık tasavvuru, varlık (*el-vücûd*) karşısında geliştirilen duruş ve tutumların toplamını ifade eder. Dünya görüşü ve varlık tasavvuru, bir tarafta büyük bir soyutlama ameliyesi iken diğer tarafta insanların nasıl davranması gerektiği konusunda temel ilkeleri ortaya koyar. Bu manada bir medeniyetin dünya görüşü ve varlık tasavvuru, nazarî ve amelî ilkeleri bünyesinde barındırır. Bir dünya görüşü ilahî vahye, mitolojik dille anlatılan bir ortaya çıkış hikâyesine, metafizik bir öğretiye yahut evrene ilişkin bir dizi seküler-profan kabule dayanabilir. Bazen bir medeniyet, bu unsurların birkaçını aynı anda bünyesinde barındırabilir. Dahası bir medeniyetin arka planını oluşturan dünya görüşü, her zaman sistematik bir biçimde ve açık-seçik ifade edilmeyebilir. Haddizatında her dünya görüşünün bir "açık ufku", sistematik olarak ifade edilmesi mümkün olmayan ancak sezilen ve "muhayyile"ye dayanan bir boyutu vardır.[2] Bir medeniyet tasavvurunun doğal uzantısı olan toplum-

1. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ö. Türker ve Ö. M. Alper, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), özellikle üçüncü bölümü.
2. Modern dönemde hayal kurmak, gerçek dışı şeyleri zihinde kurgulamak manasına gelen "muhayyile", hem Kadim Yunan hem de İslam düşüncesinin te-

sal muhayyile, soyut ile somut olanın, ifade edilmiş olanla gizli kalanın, lafzen ifade edilenle sezgisel olarak hissedilenin arasındaki dinamik ilişkinin sonucunda ortaya çıkar. Bu yüzden medeniyet, hem metafizik ilkeleri hem de somut tutum ve davranışları ihtiva eden bütüne atıfta bulunur. Whitehead'in de vurguladığı gibi, "Metafizik bir ön-kabul olmadan hiçbir medeniyet var olamaz."[3]

Medeniyetler bir tarafta dünya görüşü (*Weltanschauung*) ve varlık tasavvuru olarak ifade ettiğimiz metafizik çerçeveye, öbür tarafta sosyal, ekonomik ve siyasî düzen fikrine dayanırlar. Dünya görüşü, en geniş manasıyla varlık karşısında geliştirilen muayyen bir duruşu ve bu duruşun ahlakî kodlarını ifade eder. Bir dünya görüşü, hem varlığı açıklar hem de açıklanan bu varlığa karşı nasıl bir tutum takınılması gerektiğini ortaya koyar. Birinci düzlemde tasvirî (*descriptive*), ikinci düzlemde ise değer-yüklü ve ahlakî (*prescriptive* ve *normative*) bir tutum sergilenir. Varlığı ve onun cüzlerini nasıl anladığımız, sosyal, ekonomik ve siyasî boyutlarıyla insan pratiğinde karşılığını bulan tutum ve davranışları da belirler. Açıkça ifade edilsin veya edilmesin, Heidegger'in arka plan ya da "ön-anlayış" (*pre-understanding*) olarak ifade ettiği zımnî ve açık "dünya görüşü" ve "dünya tutumu", bütün insan davranışlarına yön verir. İnsanlar günlük yaşamlarında bu "arka plan dünya görüşü"nün farkında olmayabilirler. Fakat bu, dünya görüşü ile pratik tutum ve davranışlar arasındaki ilişkinin varlığını ortadan kaldırmaz. Medeniyet diye tarif ettiğimiz inanç, fikir ve eylemler dünya görüşü ile pratik hayatın buluşma noktalarında ortaya çıkar ve bir toplumun medeniyet bilincini inşa ederler. Medeniyet prototipi ile ben-idraki arasındaki ilişkiye dikkat çeken Davutoğlu, dünya görüşünün bir medeniyetin dayandığı en geniş fikrî/kavramsal çerçeve olduğunun altını çi-

---

mel epistemik kavramlarından biridir. Pür aklî cevherler ile saf madde arasındaki varlık düzenine tekabül eden *âlemu'l-hayal*, muhayyilenin ontolojik temelini oluşturur ve varlıkları aynı anda hem soyut hem de somut olarak idrak etme melekesini ifade eder. Farabî, İbn Sina, İbn Arabî ve Molla Sadrâ gibi düşünürlerin eserlerinde merkezî bir yere sahip olan hayal, tahayyül ve muhayyile kavramlarını şu çalışmamızda ele almıştık: İbrahim Kalın, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition* (New York: Oxford University Press, 2010). (Türkçe tercümesi: *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş [İstanbul: Klasik Yayınları, 2013]). İbn Arabî metafiziğine bu açıdan bakan bir çalışma için bkz. Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1997).

3. Whitehead, *Adventures of Ideas*, s. 128.

zer: "Medeniyetlerin kurulmasını da yükselmesini de diğer medeniyetlerin muhtemel tahakkümlerine karşı direnebilmesini de sağlayan temel unsur (...) bir medeniyet prototipinin tebarüz etmesini sağlayan ben-idraki[dir.] (...) Bir ben-idrakinin oluşmasını sağlayan nihaî etken de, kurumsal ve formel alan değil, bir bireyin varlık sorunsalını anlamlı bir çerçeveye oturtan dünya görüşüdür."[4]

Varlığın idraki ile insanın bu varlık içinde nasıl davranması gerektiği sorusu, metafizik, kozmoloji, epistemoloji, ahlak ve siyaset alanlarını birbirine bağlar. Varlığın idraki meselesini, "Nasıl davranmalıyım?" sorusundan ayrı ele alamayız. Aksi halde kendimizi bir tarafta ahlakî temelleri olmayan bir ontolojik-epistemik sisteme öbür tarafta ontolojisi olmayan bir ahlak sistemine mahkûm ederiz. Varlık hakkında kapsamlı ve tutarlı bir çerçevenin ortaya konması, farklı varlık mertebeleri ve yaşam alanları arasında tutarlı ve anlamlı bir ilişki kurulmasını zorunlu kılar. Bir medeniyetin geliştirdiği sosyal-siyasî düzene şekil veren ve içerik kazandıran şey, o medeniyetin sahip olduğu dünya görüşü ve varlık tasavvurudur. Medeniyet ve tekniği ortaya çıkaran tutum ve davranışlar, varlık karşısında geliştirilen idrak biçiminin maddî hayattaki yansımalarıdır. Bu yüzden varlığın anlaşılması ve evrenin araştırılmasıyla ahlak sorunları, aynı bütünün parçalarıdır.[5]

Ben-idraki, ne sübjektif bir ben-tasavvurunu ne de bilen öznenin zihin-içi işleyişini ifade eder. Ben-idraki, esasında "ben"in ötesine geçme ameliyesidir. Zira sadece kendine atıfta bulunan (*self-referential*) bir ben, bizi varlığın idrakine değil solipsizme götürür. Bu noktaya dikkat çeken Molla Sadrâ "Tevhid, insanın ulaşabileceği en yüksek makamlardan ve ilim ve irfanda erişebileceği en yüce mertebelerden biridir." der.[6] Tevhid yani Yaratıcı'nın mutlak birliğinin ikrarı, solipsizme kesin olarak set vurur çünkü varlığı ve birliği ikrar edilen Yaratıcı, bilen öznenin ötesinde ve üstünde bir varlıktır. Son tahlilde "ben" ile "öteki" arasındaki ilişkiyi mümkün ve anlamlı kılan, bu ikisini de var eden "ötesi"dir. İnsanın kendi kimliğini bulması, tabiata rağmen tahakkuk etmez. İnsan, ancak kendi dışındaki varlıklarla ve kendinden daha büyük olan bir düzen fikriyle bütünleştiği zaman beşeriyetten insaniyet derecesine yükselir. Modern çoğul-

4. Davutoğlu, "Medeniyetlerin Ben-İdraki", s. 10.
5. Farklı medeniyetlerin bu konuyu nasıl ele aldığını irdeleyen bir çalışma için bkz. Robin W. Lovin ve Frank E. Reynolds (ed.), *Cosmogony and Ethical Order: New Studies in Comparative Ethics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1985).
6. Sadrâ, *Iqaz al-naimin* (Tehran: SIPRIN, 1384 AH), s. 4.

culuk fikrinin ve "ben-öteki" tartışmalarının izah etmekte yetersiz kaldığı husus, insanın "öteki"ne ve "ötesi"ne açılarak nasıl daha tam ve bütün haline geldiğidir. İnsanın bu bütünlüğe sadece kendini merkeze koyarak ulaşması mümkün değildir. İnsan, âlemin efendisi değil, onun velisi, koruyucusu ve emanetçisidir. Varlıklara bu mesuliyet bilinciyle yaklaşmak zorundadır.

Dünya görüşü ve varlık tasavvuru, bizi birbiriyle irtibatlı iki kavram alanına daha götürür. Bunlar evren anlayışı ve insanın varlık âlemindeki yeridir. Bir medeniyetin evren anlayışı, dünya görüşünün ve varlık tasavvurunun doğal bir uzantısıdır ve içinde yaşadığımız evrene/âleme karşı nasıl bir idrak biçimine sahip olduğumuzu ortaya koyar. İnsanın varlık içinde nerede durduğu sorusunun cevabını da ancak sahip olduğumuz varlık tasavvuruna ve evren modeline göre cevaplandırabiliriz. Kartezyen sübjektivizmin etkisi altında gelişen modern hümanizm, insanı varlığın merkezine yerleştirirken, pozitivizmin etkisi altında şekillenen modern kozmolojiler insanı, evrende anlamsız bir varlık mesabesine indirgemiştir. Modern düşüncenin bu çelişkisi, kelimenin en hafif ifadesiyle büyük bir zihinsel karmaşaya yol açmakta ve modern insan, yarı-tanrı olmakla bir hiç olmak arasında gidip gelmektedir.

Buna karşılık geleneksel ontolojiler, varlık tasavvurlarında büyük varlık dairesini esas alırlar ve insanı bu dairenin merkezine değil içine yerleştirirler. Varlık (*vücûd*), varlıkların (*mevcûdât*) hiçbirine indirgenemez zira vücûd, mevcûdâtın toplamından daha fazla bir anlama sahiptir. *Vücûd*, şeylerin hem varlığını hem de mahiyetini oluşturur ve onları var kılar. Klasik İslam düşüncesine göre vücûdun hakikati, onun bütün tezahürlerinden daha fazla bir şeydir zira vücûd, tezahür ve tecelli etmek suretiyle tüketilemez. Ne kadar açık-seçik ve şiddetli tezahür ederse etsin, vücûdun hakikatinde tüketilemez bir yön vardır. Vücûdun tecelli ediş biçimleri sonsuzdur ve dinamiktir, ama bunların hiçbiri vücûdun hakikatini ihata edecek mahiyette değildir. Vücûd kelimesinin Arapçadaki zengin etimolojisi, vücûdun statik değil dinamik ve çok-boyutlu bir gerçeklik olduğunu göstermektedir. "Bulmak" ve "bulunmak" manalarını içeren vücûd, aynı zamanda idrak ile doğrudan irtibatlıdır zira "bulmak" aramayı, "aramak" ise idraki gerektirmektedir. Vücûd, vicdan ve vecd kelimelerinin aynı kökten gelmesi de bu noktayı teyit eder. Bir şuur ve idrak melekesi olarak "vicdan", varlığı bulmak, yani idrak etmek manasını taşır. Molla Sadrâ vücûdun hakikatinin "bahs" yani aklî araştırma ve çıkarımla değil, "zevk ve vicdan" ile idrak edilebileceğini söylerken bu noktanın altını

çizer. "Vecd" de burada devreye girer zira vücûdun hakikatinin kavranması, insanda bir vecd hali meydana getirir.[7]

Öte yandan vücûdun klasik felsefede "hakk" olarak tavsif edilmesi, ontolojik ve epistemolojik mertebeleri birbirine bağlamaktadır. Hakk, bugünkü dille ifade edilecek olursa hem hakikati (*truth*) hem de gerçekliği (*reality*) ifade eder. Vücûd, bir tarafta varlıkların gerçekliğini oluştururken diğer tarafta onların hakikatini ve manasını inşa eder. Bu yüzden gerçeklik ile hakikati, varlık ile bilgiyi birbirinden ayırmak ne metodolojik ne de kavramsal olarak mümkündür. Vücûd kelimesinin bu anlamlarına dikkat çeken Davud el-Kayserî, Descartes'ın tersine, insanın önce "var olan", sonra "bilen" bir varlık olduğunu söyler. İnsan, var olduğu için düşünebilmektedir. Zira varlık, bütün bilginin ve bilme ameliyesinin *a priori* şartıdır. Bu yüzden vücûdun anlamını, bilen öznenin varlıklara ilişkin epistemik çıkarımlarına indirgemek mümkün değildir.[8] Buna göre "Düşünüyorum, o halde varım." önermesi metodolojik bir cümle olarak anlamlı olabilir fakat ontolojik manada doğru olan, "Varım ki düşünebiliyorum." cümlesidir. Vücûd, bir tarafta var olan her şeyi öncelemekte diğer tarafta metafizik âleme açılan bir kapı vazifesi görmektedir.[9] Zira vücûd, son tahlilde Mutlak Varlık olan Tanrı'nın yaratılış âlemine bakan yüzüdür. Öte yandan vücûd, aynı anda "iyi", "doğru" ve "güzel"dir ve ahlak, epistemoloji ve estetik alanlarının buluşma noktasıdır. Varlıklar, vücûdun kuşatıcı hakikatinden pay aldıkları oranda gerçektirler. Var olma eylemi, vücûdun bu kuşatıcı hakikatine iştirak etmektir. Bu yüzden bilme eylemi de son tahlilde varlıkların hakikatine, yani vücûda iştirak etme ameliyesidir.

Bütüncül bir varlık anlayışına ulaşmak için cevher ile arazı, ilke ile tecelliyi, aslî olanla ferî olanı eş zamanlı ve tutarlı bir biçimde kavramaya çalışmak zorundayız. Nasıl varlık, tezahürlerine indirgenemezse, hakikat bilgisi de görünen şeyler hakkındaki malumata indirgenemez. Tezahür ve tecelliyi anlamak için, ona kaynaklık eden varlığı ve hakikati idrak etmek zorundayız. Buradaki hassas nokta, varlığı ve tezahürlerini, cevheri ve arazla-

---

7. Bu konuda daha etraflı bir değerlendirme için bkz. İ. Kalın, *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013).
8. Bkz. İ. Kalın, "Dawud al-Qaysari on Being as Truth and Reality", *Knowledge is Light: Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr*, ed. Zeylan Morris, (Chicago: ABC International Group Inc, 1999), s. 233-249.
9. Bu yüzden Rudolph Otto varlık araştırmasının nihaî amacının "insanı kurtuluşa götüren hakikatlerin" tahkik edilmesi olduğunu söyler; bkz. R. Otto, *Mysticism East and West* (New York: The Macmillan Company, 1960), s. 34.

rı, sureti ve maddeyi bir bütün olarak ve birini diğerine feda etmeden anlamaya çalışmaktır. İlke adına tecelliyi, cevher adına arazı, mana adına sureti ihmal etmek, varlık hakkında eksik ve yanlış bir bilgiye sahip olmaktır.

Varlık ve tezahürleri arasındaki ilişki kadar önemli bir konu da varlıkların kendi aralarındaki ilişkidir. İnsanın kullandığı malzemelerin birbirleriyle olan ilişkisi, kültür ve sanatın üretilmesinde de merkezî bir yere sahiptir. İlişkiler (*revâbit*), varlıkların (*mevcûdat*) somut var olma biçimlerine (*taşahhus*) anlam ve istikamet verir. Onların büyük varlık dairesi (*dâiretü'l-vücûd*) içindeki yerleri hakkında bize ipuçları sunar. Varlığın dinamik ve akışkan yapısını anlamak demek aynı zamanda somut ilişki biçimlerini anlamak demektir. Yerin gökle, toprağın suyla, gecenin gündüzle, rengin müzikle, aklın kalple, mantığın vicdanla, elin fikirle... ilişkisini anlamadan, varlık ve varlıklar hakkında sahih bilgiye ve doğru sezgiye sahip olmamız mümkün değildir.

Bu ilişki diyalektiği bizi düalizme götürmez. Zira düalizm, ilişki yahut karşıtlık içindeki iki unsurun ontolojik olarak aynı düzeyde olduğunu ileri sürer. Oysa varlığın asaleti yahut önceliği söz konusu olduğunda düalizm daha ilk aşamada bile ortaya çıkmaz. İki ve daha fazla varlık arasındaki ilişki, hepsine varlık ve anlam veren aslî ve öncelikli bir ilke/hakikat sayesinde mümkündür. Onların ilkeden bağımsız bir varlık iddiasında bulunması ontolojik olarak saçma bir durumdur. Dolayısıyla tezahürlerin çokluğu (*kesret*), varlığın düalist yahut kaotik bir yapıya sahip olacağı anlamına gelmez. Tersine, görünen çokluğun ötesindeki derin ahenge ve mizana atıf yapar. Kısacası varlığın ortaya çıkardığı hakikat ve gerçekliği anlamak için birden fazla epistemik araca ihtiyaç vardır. Aklî ve bilimsel bilginin yanı sıra kalp bilgisi, sezgi, estetik tecrübe, ahlak, sanat ve edebiyat, varlığı anlamada vazgeçemeyeceğimiz araçlardır. Varlık nasıl çok-boyutlu ve katmanlı ise, onu anlamak için kullandığımız araçların da çok-yönlü ve dinamik olması gerekir.

Burada kısaca değindiğimiz varlık sorununa ilişkin bu hususlar, klasik İslam medeniyetinin dünya görüşünün ve varlık tasavvurunun temel unsurlarıdır. Eşyanın hakikatini, onları aşan bir ilkede arayan bu varlık tasavvuru, cemadattan nebatata ve hayvanata kadar bütün varlıkların zatî bir anlamının ve değerinin olduğunu kabul etmiş ve bunu, İslam medeniyetinin sosyal ve maddî hayatının bütün boyutlarına uyarlamıştır. Her varlığın göründüğünden daha fazla bir hakikate sahip olduğu düşüncesi, İslam bilim ve estetiğine önemli katkılar yapmış ve gerçekliğin tek bir varlık düzeyine indirgenmesine engel olmuştur. Bunun bir sonucu olarak

"metafizik şeffaflık" adını verdiğimiz bakış açısı ortaya çıkmıştır. Buna göre maddî varlık âleminde karşımıza çıkan her nesnenin ait olduğu metafizik bir referans vardır, eşyayı anlamak ancak bu metafizik atıf çerçevesini anlamakla mümkündür. Cismi ve mahiyeti ne olursa olsun her bir varlık, bu aşkın ilkeye bağlı olduğu için bir "metafizik şeffaflık" hali içerisindedir: Bir tarafta kendi varlığını ortaya koymakta öbür tarafta kendisini var eden hakikati işaret etmektedir. Tıpkı güneşin aynı anda hem görülmesi hem de diğer varlıkları aydınlatması ve görünür kılması gibi, varlıklar da kendi hususî mevcudiyetlerinin ötesinde bir varlık düzenini işaret ederler. Her işaret levhası, bizi kendinin dışında bir yere yönlendirir.

Bu mülahazaların ışığı altında dünya görüşü ve varlık tasavvurundan, insanın varlıktaki yerine ve âlemde yapıp ettiklerine doğru uzanan bütüncül bir kavramsal çerçeve ortaya çıkmaktadır. İnsanın varlık mertebelerini nasıl idrak ettiği, bir taş ustasının ortaya koyduğu sanat eserinin formunu dahi belirleyebilmektedir. Aynı mimari malzemeye Mimar Sinan'ın verdiği şekil ile Michelangelo'nun verdiği biçim arasındaki fark, kullanılan teknikten ziyade bakış açısında ve evren tasavvurunda yatar. Aynı ilkeyi şehirlerin topoğrafyasından müziğe, kumaş desenlerinden bahçe düzenlemesine kadar farklı alanlarda gözlemleyebiliriz. Bu farklı suretleri anlamlı bir bütün haline getiren, onların dayandığı bakış açısı, dünya görüşü ve varlık tasavvurudur.

Bu bütüncül çerçevenin kayda değer örneklerinden birini Farabî'nin *el-Medinetü'l-fâzıla* adlı eserinde bulmaktayız. Farabî'nin siyaset, sosyal yaşam ve geniş manasıyla medeniyet hakkındaki risalesine "İlk İlke" ile başlayıp çeşitli varlık mertebelerinden sonra konuyu insana ve onun bireysel ve kolektif yaşamına getirmesi, aşağıda temas edeceğimiz bütünlük fikrinin doğal bir sonucudur. Farabî'nin kitabının girişinde yaptığı on dokuz maddelik özet, burada bahsettiğimiz çerçeveyi tutarlı bir şekilde hülasa etmektedir: Her şeyin sebebi olarak Tanrı; melekler ve dereceleri; semavî varlıklar ve aralarındaki irtibat; ay-altı varlıkları ve cevherlerin ortaya çıkışı; madde, suret ve cisimlerin ortaya çıkışı; bu varlıklardan meleklerle ilgili olanlar; semavî varlıkların nasıl tavsif edileceği; tabiattaki varlıkların ortaya çıkışı; cins ve türlerin teşekkülü; insan ve ruhî özellikleri; insanın uzuvları ve bedensel özellikleri; erkek ve dişinin ortaya çıkışı ve işlevleri; akledilebilir formların insan zihninde nasıl ortaya çıktığı; insandaki muhayyile gücü, rüya ve vahyin mahiyeti; insanın toplu yaşamaya ve dayanışmaya olan ihtiyacı, şehirlerin türleri ve ortaya çıkışı; erdemli şehrin sakinlerinin sahip olduğu en büyük mutluluk; bu erdemli şehir sakinleri-

nin sahip olduğu epistemik-etik nitelikler; cahil şehirlerin tasviri; ve yoldan çıkmış toplulukların fasit usullerinin özetlenmesi.[10]

Bu konu başlıkları, Farabî'nin tasavvur ettiği siyasî düzenin ve şehir hayatının, kapsamlı bir varlık tasavvuruna ve kozmolojiye dayandığını göstermektedir. Farabî, Yaratıcı'dan varlığa, tabiattan insana uzanan bir atıf çerçevesi inşa eder ve varlığın farklı cüzleri arasında bir bütünleyicilik ilişkisi kurar. Kitabının üç kısımdan oluştuğunu söyleyen Farabî bunları "ilahî, tabiî ve iradî" konular olarak adlandırır.[11] Bunlar ana hatlarıyla metafizik-teoloji, tabiat felsefesi-kozmoloji ve insan-ahlak-siyaset alanlarına tekabül eder ve böylece "metakozmos" (büyük varlık dairesi), "makrokozmos" (tabiat) ve "mikrokozmos"tan (insan) müteşekkil bir çerçeve ortaya çıkar. Varlık düzeni, ilahî ilkeye bağlıdır zira insan varlığı var edemez ancak ona iştirak eder. Tabiat âlemi tabiî ilkelere dayanır ve insan, parçası olduğu bu düzeni keşfedebilir ve dönüştürebilir. Son olarak insanlık alanı, iradî ilkeye dayanır zira buradaki ilişkiler düzeni insanın aklıyla ve hür iradesiyle yaptığı tercihlere dayanır. Netice olarak varlık araştırmasının üç ana başlığını oluşturan ilahî, tabiî ve iradî konular, düzen kurucu bir özne olarak insanın Yaratıcı'yla, varlık âlemiyle ve hem-cinsi olan diğer insanlarla ilişkisinin temel ilkelerini belirler.

Farabî'nin izinden giden Kınalızâde Ali Çelebi (1510-1572) de medeniyetin kurucu unsuru olan erdemli şehrin "iktisâb-ı hayrât-ı umûr ve ictinâb-ı rezâil ü şürûr üzere müesses" (hayırlı işlerin elde edilmesi ve rezil ve kötü işlerden uzak durulması üzerine kurulu) olduğunu söyler. Burada kullanılan "hayr" kelimesi, hem kozmolojik hem de ahlakî ve sosyal anlamlara sahiptir. Zira hayr ve nizam üzere kurulu olmayan bir düzenin ayakta durması mümkün değildir ki Kınalızâde bu noktayı ünlü "daire-i adalet" şemasıyla da izah eder.[12] Erdemli topluma ve oradan medeniyete ulaşmak için iki temelin sağlam olması gerekir: "birisi ârâ vü efkâr birisi ef'âl ü etvâr" (birisi görüş ve fikirler diğeri eylem ve tavırlar). Kınalızâde metafizik ile ahlak, kozmoloji ile davranış arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder:

> Ve ammâ ârâ vü efkârda iştirakleri zira mezhebleri mebde' ü me'âd hususunda ve mâbeynde olan ahvalde mütevâfiktir. Amma ef'âl ü etvârda iştirakleri zira cümlesi bir şer' ü din ihtiyar edip iktisab-ı kemâlâtta

10. Abû Nasr al-Fârâbî, *Mabâdi' ârâ' ahl al-madînat al-fâdilah*, ed. Richard Walzer (Oxford: Oxford University Press, 1985), s. 39-49.
11. Fârâbî, *al-Madînat al-fâdilah*, s. 52.
12. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 539.

> kanun-ı vahid üzere cari olmuşlardır. Ve'l-hasıl usul-ı i'tikad ve furû'-ı a'mâlde bir mezheb ve bir din üzere cari olmuşlardır. Cümlenin efkârı kavâlib-i hikmet üzere mefrûğ ve cemî'in ef'âli esâlîb-i adalet üzere mansûbdur.[13]

Farabî'nin ve Kınalızâde'nin sunduğu bu çerçeve, bizim bugün "dünya görüşü" olarak adlandırdığımız kavramsal şemaya tekabül etmektedir.

Modern Batı düşüncesinde "dünya görüşü" (*Weltanschauung*) kelimesinin tarihi Kant'la başlar. Kelimeyi bugünkü anlamından farklı bir manada kullanan Kant, farkında olmadan modern düşüncenin yaygın kavramlarından birini ihdas etmiştir. *Saf Hükmün Eleştirisi* kitabında insan zihninin idrak gücünü tartışan Kant, zihnin varlıkları kavrayabilmek için beş duyunun ötesinde bir melekeye sahip olması gerektiğini söyler. Bu melekenin konusu, "dünyanın duyular aracılığıyla sezilmesi"dir. Kant buna *Weltanschauung* adını verir.[14] Heidegger, Kant'ın bu kelimeyi *âlem-i mahsûs* için kullandığını ve bu yeni ifadeyle beş duyuya dayalı tecrübenin bir bütünlük arz ettiğini vurgulamak istediğini söyler.[15] Her ne kadar Heidegger, Kant'ın sıradan bir tecrübeye atıfta bulunduğunu düşünse de bu tecrübenin bir bütünlük arz ediyor olması, dünya görüşü kavramının gelişimi açısından önem arz etmektedir.

Bu bütünlüğü modern dönemde en derli toplu şekilde ifade eden isimlerin başında Freud gelmektedir. Son tahlilde eleştirdiği ve karşı çıktığı dünya görüşü kavramını psikanaliz açısından tahlil eden Freud'un aşağıdaki tanımı kayda değerdir: "Dünya görüşü (*Weltanschauung*) ile kastettiğim, kapsamlı bir hipotez vasıtasıyla varlığımızın bütün sorunlarına bütüncül bir çözüm sunan, hiçbir soruyu açıkta bırakmayan ve ilgi duyduğumuz her şeyin yerli yerine oturduğu düşünsel bir kurgudur. Böyle bir dünya görüşüne sahip olmanın, insanlığın ideal arzularından biri olduğunu görmek zor değil. İnsan böyle bir şeye inandığında kendini güvende hisseder, neyin peşinde koşması gerektiğini, duygularını ve çıkarlarını en iyi şekilde nasıl tanzim etmesi lazım geldiğini bilir."[16]

---

13. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 452.
14. Immanuel Kant, *Critique of Judgement*. (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987), s. 111-112.
15. Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1982), s. 4.
16. Freud, "The Question of a *Weltanschauung*", *New Introductory Lectures on Psychoanalysis and Other Works*, c. XXII, *The Standard Edition of the Complete Psychologi-*

Dünya görüşü kavramının felsefî ve psikolojik yönlerine dikkat çeken Freud, bu tanımda anlam ile işlev arasındaki ilişkiye de atıfta bulunmaktadır. "Kapsamlı bir hipotez" aracılığıyla ortaya konan varlık anlayışı, aynı zamanda varlığa ilişkin "teorik" bir tutumun da geliştirildiğini göstermektedir. Bu manada bir dünya görüşü, varlığın ve hayatın anlamına ilişkin en temel soruları sorar ve bunları belli bir bütünlük içinde cevaplandırmayı hedefler. Bir topluluğun, kültürün, medeniyetin yahut dönemin dünya görüşü, varlığın tamamına taalluk eden sorularda ve bu sorulara verilen cevaplarda yatar. Fakat Freud, diğer çağdaşları gibi, pozitivist-bilimci paradigmayı benimseyerek farklı dünya görüşleri arasında hiyerarşik tanımlamalar yapar ve "dinî dünya görüşü"nün insanlığın çocukluk çağına, "bilimsel dünya görüşü"nün ise olgunluk çağına tekabül ettiğini ileri sürer. Freud, son tahlilde bilimci paradigmanın dışına çıkamaz.

Dilthey'e göre dünya görüşünün nihaî kaynağı, "hayat"ın kendisidir. Hayat, en genel manasıyla insanın varlıkla yüz yüze gelmesi ve onu tecrübe etmesidir. Dilthey'in "hayatın objektivasyonu" olarak tarif ettiği bu durum, dünya görüşünün de tezahür ettiği yerdir.[17] Bu süreçlerin yaşandığı yer, "yaşam-alanı" yahut "hayat-dünyası"dır (*lebenswelt*). Dünya görüşü, bu "hayat-dünyası"nda tecrübe edilen şeylerin tamamından kaynaklanır. Dilthey'in "dünya görüşü öğretisi" (*Weltanschauungslehre*), bir meta-felsefe girişimidir ve insan ile varlık arasındaki bu bütünleyici ilişkiyi açıklamayı hedefler.

Dilthey'in "Dünya görüşleri, düşünülerek üretilmez." görüşünü esas alan Mannheim, kavramı sosyal ve tarihî bilimlere uyarlayabilmek için insanların yaşam-alanının tamamını kuşatan bir araştırmanın yapılması gerektiğini söyler.[18] Bu noktada felsefe, dünya görüşünün birincil kaynağı, hatta en başta gelen kaynaklarından biri değildir. Dünya görüşünün sistematik hale gelmesi ancak bir soyutlama neticesinde mümkündür. Fakat her soyutlama eylemi gibi bu soyutlamanın da bizi gerçekliğin kendisinden uzaklaştırma riski vardır. Bu yüzden dünya görüşünü, salt teorik ve soyut bir araştırma konusu olarak ele almak yerine hayatın tec-

---

cal Works of Sigmund Freud içinde (New York: W. W. Norton & Company, 1976), s. 158.

17. Wilhelm Dilthey, *Dilthey's Philosophy of Existence: Introduction to Weltanschauungslehre* (New York Bookman Associates, 1957), s. 21-22.

18. Karl Mannheim, "On the Interpretation of Weltanschauung", *From Karl Mannheim*, ed. Kurt Wolff (New Jersey: Transaction Publishers, 1993), s. 141.

rübe formlarında ve ahlakî tutumlarında ifadesini bulan bir konu olarak ele almak gerekir.[19]

Bu noktada Husserl'in Avrupa'nın medeniyet krizine ilişkin gözlemleri dikkat çekici bir nitelik arz etmektedir. Husserl'e göre, "Avrupa medeniyeti"ni yahut kendi ifadesiyle "Avrupa beşeriyetini" tanımlayan temel unsurlar, bu dünya görüşünde toplanmıştır. Ünlü Viyana konuşmasında bu sorunu ele alan Husserl, "Avrupa'nın manevî sureti nedir?" diye sorar ve 20. yüzyılın başında Avrupa'nın içine düştüğü krizin sebeplerini araştırır. Ona göre, zahirde birbirine husumet beslemelerine rağmen bütün Avrupa milletlerinde bu manevî yahut "ruhî suret" ortaktır ve "millî farklılıkları aşarak onların tamamında bulunan ruha ilişkin içsel bir akrabalığı" ifade eder. Varlığa ve insana ilişkin tutumları belirleyen bu "içsel akrabalık", bütün Avrupalılara "ezelî bir kutup olarak ideal bir hayata ve varlık şekline doğru bir ilerleme hissi" verir. Avrupa medeniyetine şekil veren dünya görüşü, "Avrupa" adı verilen kimliği de tarif eder.[20] Avrupa medeniyeti, ancak sahip olduğu dünya görüşü ile tanımlanabilir.

Bu yüzden Husserl, modern Avrupa medeniyetinin temel krizinin ekonomik yahut sosyal değil, bir "dünya görüşü" krizi olduğunu söyler. Ona göre pozitivizmin ortaya koyduğu "bilimcilik" ideolojisi, sadece beşerî bilimlerde bir meşruiyet krizine yol açmamış, aynı zamanda tabiat bilimlerini de metodolojik sorunlarla karşı karşıya bırakmıştır. Varlığı ölçülebilir maddeyle özdeşleştiren pozitivizm, Avrupa'nın ufkunu "fizikalizm"e indirgemiş, bu ise medeniyetin yerini teknik-teknolojik bir sistemin almasına neden olmuştur. Husserl'in "Avrupa bilimlerinin krizi" olarak ifade ettiği buhran hali, Avrupa'nın siyasetinde, ekonomisinde yahut eğitim sisteminde değil, öncelikle dünya görüşünde yaşanan bir krizdir.

Modern literatürde "ilkel toplumlar" olarak tasvir edilen kadim geleneklerin bazılarında dünya görüşü, felsefî yahut metafizik bir öğretiden ziyade, "kurucu mitler" aracılığıyla ifade edilmiştir. Pozitivizmin etkisiyle

---

19. Peter Berger ve Thomas Luckmann'la beraber bu bakış açısı bilgi sosyolojisinin temel kabullerinden biri haline gelecektir. Berger ve Luckmann'a göre "bilgi sosyolojisi, toplumda 'bilgi' olarak revaç bulmuş her ne varsa onunla ilgilenmek durumunda"dır; bkz. P. Berger ve T. Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, Anchor Books, 1966), s. 14-15. Böylece dünya görüşünün yerine, "hayat tecrübeleri" sosyolojik araştırmanın temel konusu olmaktadır.

20. Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1970), s. 274-275.

modern dönemde "mit" (*ustûr-esâtîr*)[21] kelimesi hayalî, sahte, gerçek dışı gibi manalarda kullanılsa da kelimenin orijinal anlamı, "ortaya çıkış hikâyeleri" ile ilgilidir. Yaratılış hikâyesi olarak da ifade edilebilecek mitler ve mitolojiler, evrenin kutsal tarihini de anlatırlar. Yakın Doğu, Kadim Mısır, Akdeniz ve Yunan mitolojileri varlıkların ortaya çıkışı, büyük kozmik hadiseler, ataların hikâyeleri, büyük şehirlerin kurulması ve mabetlerin inşası gibi "kurucu hikâyeleri" aktarırlar. Bu mitlerin ortak teması, varlıkların nereden ve nasıl geldiği, neden mevcut şekillerine sahip olduklarıdır. Bu yüzden modern mitoloji çalışmalarının kurucu isimlerinden Max Müller 1856'da yayımladığı *Mukayeseli Mitoloji* adlı eserinde mitleri anlamak için filolojik yöntemi kullanır ve kelimelerin arkasında yatan anlamların tarihini yazmak için mitlere başvurmak gerektiğini söyler.[22]

Mitlerin son tahlilde birer "mebde" yani köken ve ortaya çıkış hikâyesi olması, dünya görüşü kavramıyla kayda değer bir paralellik arz eder. Hesiodos'un *Theogonia* adlı eserinde gördüğümüz gibi, bazen bu yaratılış ve köken mitleri, bir toplumun sosyal muhayyilesini ve ahlakî tasavvurunu anlatır. Eflatun, mitolojileri felsefî hakikatlerin anlatılmasında etkin araçlar olarak kullanır. Onun ünlü Mağara Metaforu ve Atlantis Efsanesi, akla gelen ilk örneklerdir. Bu yüzden Mircae Eliade mitleri, kadim toplumların dünya görüşleri olarak yorumlar. Bu mitlerde anlatılan kıssalar, sadece olayları tasvir etmez, aynı zamanda insanlara bir davranış modeli sunar. Bu kıssalardan hareketle ahlakî davranışlarını evrenin yapısıyla uyumlu hale getirmeye çalışan insanlar, böylece kozmik düzen ile sosyal düzen arasında bir mütekabiliyet ilişkisi kurarlar. Kısacası mitler aynı anda hem tasvirî hem de normatif bir işleve sahiptir.[23]

"Dünya" Kavramı ve Kozmoloji

Dünya görüşü ve varlık tasavvuru, insanın içinde yaşadığı ve varlığı tecrübe ettiği "dünya" kavramının da kaynağıdır. Burada "dünya", fizikî

---

21. Şemseddin Sami, Osmanlıcada "mitoloji" kelimesinin karşılığının olmadığını, ona anlam itibariyle en yakın kelimenin Kur'an'da geçen "esâtîru'l-evvelîn" (öncekilerin hikâyeleri) ifadesi olduğunu söyler; bkz. Ş. Sami, *Esatir: Dünya Mitolojisinden Örnekler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), s. 23.
22. Bkz. Alasdair McIntyre, "Myth", *Encyclopedia of Philosophy* (Detroit: MacMillan, 2006; 2. Baskı), c. VI, s. 463-467.
23. Mircae Eliade, *Myth and Reality* (New York: Harper & Row, 1968), s. 8.

âlemden ziyade insanın varlıkla ilişkiye girdiği yeri ifade eder. Dünyanın fizik özellikleri, bunların nasıl ortaya çıktığı ve hangi ilkelere bağlı olduğu, geleneksel medeniyetlerin ve bilimlerin temel konuları arasındadır. Kutsal kitapların hikâye ettiği yaratılış süreci, dünyanın bir yaratıcı tarafından nasıl yaratıldığını anlatırken, aynı zamanda maddî oluş ile ahlakî tutum arasında da güçlü ve doğrudan bir bağ kurarlar. Tanrı'nın âlemi "neden" yarattığı ile insanın bu âlemde "nasıl" davranması gerektiği soruları, tabiî düzen ile ahlakî düzen arasında sıkı bir ilişki kurar.

"Dünya", bu ilişkinin ortaya çıktığı yerdir. İnsan bu ilişkiyi, aklının ve dilinin (*logos*, *nutk*) marifetiyle dile getirir. "Dünya"nın felsefî bir kavram olarak ortaya çıkması, yaratma eyleminin sunduğu çerçeve içinde gerçekleşir. Tarihteki irili ufaklı bütün medeniyetlerde dünyanın vücuda gelmesiyle insanın bu dünya içindeki serüveni arasında doğrudan bir ilişki kurulmuştur. Bu yüzden geleneksel kozmolojilerde dünyanın yaratılışı salt fizikî-morfolojik bir konu olarak ele alınmamış, felsefe-bilim bakış açısıyla evrenin hem fiziksel, hem de sembolik-metafizik anlamı üzerine modeller geliştirilmiştir. Bu noktada kozmolojinin nihaî amacı, evrende neden kaos değil de düzen (*cosmos*, *nizam*) olduğunu tutarlı bir şekilde ortaya koymaktır.[24]

Fakat dünya hakkındaki araştırmamız bununla sınırlı değildir. Bu dünyada insanın nasıl yaşaması gerektiği de aynı araştırmanın konusudur. Burada varlık ve insanın yaratılış gayesi arasında güçlü bir bağ kurulmuş ve evrenin son tahlilde insanın hizmetine verildiği, ona "musahhar" kılındığı ifade edilmiştir. Yaratılış gayesi açısından değerlendirildiğinde insanın varlığı, âlemi bütünler ve tamamına erdirir, zira İslam metafiziğinde insanın sahip olduğu mertebe, diğer varlıkların üstündedir. "Dünya", insanın bu tecrübeyi yaşadığı yerin adıdır. Bu yüzden Kur'an'da "âlem" kelimesi çoğul olarak (*âlemîn*) kullanılırken, dünya kelimesi tekil olarak geçer.

"Dünya" kavramının ortaya çıkışını daha açık bir şekilde ortaya koymak için, evrenin farklı şekillerde nasıl ele alındığına temas etmemiz ve üç araştırma alanına kısaca bakmamız gerekiyor. Bu alanları *kozmografi*, *kozmogoni* ve *kozmoloji* olarak ifade edebiliriz.[25] Kozmografi, evren diye ifa-

---

24. Batı dillerindeki "cosmos" kelimesi aynı anda hem "âlem" hem de "düzen" fikrini içerir; bu yüzden bu kelimeyi Türkçeye "nizam-ı âlem" olarak da tercüme edebiliriz.

25. Bu üçlü tasnif ve Batı düşüncesindeki yeri için bkz. Remi Brague, *The Wisdom of the World: The Human Experience of the Universe in Western Thought* (Chicago: The University of Chicago Press, 2003), s. 2-5.

de ettiğimiz varlık alanının "harita"sını (*grafi*) inceler. Evrenin fizik yapısı, maddî ilkeleri, denge hali, oluş ve bozuluşu (*kevn ve fesad*), mürekkep varlıklarda gördüğümüz madde ve suret, cevher ve araz vb. kavramlar, evrenin hangi kurucu unsurlara bağlı olarak var olduğunu açıklar. "Evrenin fotoğrafı" olarak ifade edebileceğimiz kozmografi, bize evrenin nasıl "göründüğü" hakkında bir fikir verir. Bu "görünüş" (tezahür), evrenle olan ilişkimiz açısından hayatî öneme sahiptir. Zira insanlar evreni ve tabiatı normal şartlar altında aracısız bir şekilde ve tabiatın onlara "göründüğü" (zuhur ettiği) şekilde tecrübe ederler.

Bilimsel araştırma, laboratuvar araçları yahut kavramsal soyutlama yoluyla yapılan analizler, "doğal tecrübe"den ziyade bir "yapılandırılmış tecrübe"dir. Bir fizikçinin tabiatı uzmanlık gerektiren özel araçlarla incelemesi ile bir çiftçinin tabiatı tecrübe etmesi arasında metodolojik farklar vardır. Fizikçi, bilimsel araçlar kullanarak maddî varlıkların çıplak insan tecrübesinin dışında kalan özelliklerini inceler. Sıradan yahut doğal gözlem ise aracısızdır ve daha bütüncül ve kapsayıcı bir tecrübeyi ifade eder. Fizik bilimler açısından "güneşin doğuşu" anlamlı bir ifade değildir. Çünkü fizik kurallarına göre Güneş doğmaz; Dünya kendi yörüngesinde dönerken Güneş'e göre farklı bir konuma sahip olur. Fakat bir çiftçi (ve diğer insanlar) için güneş her gün doğudan doğar ve batıdan batar, gece ve gündüz birbirini takip eder, mevsimler belli bir sıraya göre gelir ve gider. Bunlar, çiftçinin hayat düzenini belirleyen temel unsurlardır. Burada fizikçinin mi yoksa çiftçinin mi tabiatı daha doğru anladığı konusu, modern bilimciliğin etkisiyle ortaya çıkmış bir ikilemdir.

Bu iki tecrübe biçimi, yakın zamanlara kadar birbiriyle çelişen tasavvurlar olarak görülmemiştir. Varlığın anlamını, bilen özneye değil varlığın bütünlüğüne ve kaynağına dayandıran bir epistemolojik sistemde, fizikçinin evren tasavvuruyla çiftçinin tabiat olaylarını tecrübe etme biçimi arasında bir çatışma olmak zorunda değildir. Zira tabiata bizim özel araçlarla (deney, mikroskop vs.) nasıl baktığımız kadar, tabiatın çıplak ve aracısız tecrübede bize nasıl göründüğü de önemlidir. Her iki tecrübe biçimi de insanlığın varlık karşısındaki tutumunu belirleyen eylemlerdir. Modern dönemde bu iki tecrübe biçimi, birbirinden tamamen uzaklaşmış ve radikal bir biçimde farklılaşmıştır. Oysa geleneksel kültürlerde bilim adamının tabiatı okuması, "doğal-sıradan" tecrübeleri anlamsız kılmamaktaydı. Aynı şekilde sıradan insanların sahip olduğu "amelî hikmet", bilimsel soyutlamaların anti-tezi değildi. Modern bilimciliğin ve fizikalizmin tutumu göz önüne alındığında bu sorunun, özünde ideolojik ve siyasî bir so-

run olduğunu ileri sürenler de olmuştur.[26] Örneğin Derrida, bilimciliğin bilimsel bilgi olmadığına işaret eder ve "Bilimcilik, bilimsel gücün pozitivist iddiasıdır." der.[27] İnsanoğlunun varlığı bir bütün olarak tecrübe ettiği gerçeği dikkate alındığında doğal-sıradan (*common sense*) tecrübe ile bilimsel soyutlama arasında mutlak bir çatışma ilişkisi kurulması yanlıştır. İkisi de aynı hakikatin dışımızdaki gerçekliğin farklı idrak ve ifade biçimleridir.

Kozmografi evrenin mevcut halinin resmedilmesine tekabül ederken, *kozmogenesis* varlıkların ortaya çıkışını, bu sürecin aşamalarını, derecelerini ve mertebelerini araştırır. Burada "genesis" kelimesini "vücuda geliş, vücut bulma" yahut "varlığa çıkış" olarak anlayacak olursak, kozmogenesis evrenin ortaya çıkış sürecini ifade eder. Yoktan yaratma, zuhur, tecelli, sudûr gibi farklı yaratma teorileri, farklı teolojik ve kozmolojik öncüllerden hareketle formüle edilebilecek modellerdir. Bu modeller arasındaki farklar, Kadim Yunan ve Ortaçağ düşüncesinde önemli tartışmalara neden olmuş ve zengin bir literatüre kaynaklık etmiştir. Fakat son tahlilde bütün bu modellerin ortak noktası, önceden var olmayan evrenin, muayyen bir anda ortaya çıktığını teyit etmesidir. Dahası yaratma fiili (*halk*), içinde düzen, akıl, hikmet ve gaye ilkelerini barındırır ve yaratılmış varlıkların zatî bir anlama sahip olduğunu teyit eder. Bu yüzden yaratma fiili ile varlığın anlamı birbirine bağlıdır. Varlıkların anlamını, onların kaynağına geri dönmeden ortaya koymak mümkün değildir.

Yaratma metafiziğine dayalı İbrahimî gelenekte evren, Yaratıcı tarafından vücuda getirilmiştir ve şu anda da var edilmeye (yaratılmaya) devam etmektedir. Bu yüzden varlık ile kaynağı arasındaki bağ, ilk yaratma eylemi kadar önemlidir. Metafizik bir ilke olarak aşağıda olan, yukarıda olana her zaman muhtaçtır. Kur'an'ın "fakr" kelimesi ile ifade ettiği bu ontolojik bağımlılık hali, varlığın ilk yaratılış anında olduğu gibi şu anda da vâkidir. Aristoteles'in formüle ettiği "ilk muharrik" olarak Tanrı kavramı ile İbrahimî geleneğin her daim faal olan Tanrı inancı, burada birbirinden ayrılır. Tanrı'nın evrenle olan ilişkisi mekanik olmadığı gibi dolaylı da değildir. Tanrı'yı yüceltmek adına onu evrenden uzaklaştırmak, metafizik ve teolojik bir hatadır. Nitekim yarattığı varlık âleminden kopmuş ve giderek

---

26. Bu aynı zamanda varlığa ilişkin bütün bilimsel teorilerin arka planında birtakım felsefî ve metafizik ön-kabullerin olduğunu da teyit etmektedir. Modern bilimin doğuşuna bu açıdan bakan ve güncelliğini hâlâ muhafaza eden bir çalışma için bkz. Edwin A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (New York: Humanity Books, 1980).

27. Cherif, *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida*, s. 50.

eserine yabancılaşmış Tanrı fikri, geç Ortaçağ ve modern Avrupa düşüncesinde hızla yaygınlık kazanmış ve fizikalist bir kozmografinin doğmasına neden olmuştur.[28] Tanrı'nın âlemi yarattığını fakat artık ona karışmadığını ileri süren deizm de buradan beslenir.

Kozmogenesis, âlemin sadece yaratılışını değil, aynı zamanda şu anda nasıl var olmaya devam ettiğini de inceler. Klasik düşünceye göre bir şeyin ne olduğunu bilmek için onun nereden geldiğini, kaynağının ne olduğunu, kısacası "illet"ini yani sebebini bilmek gerekir. Kaynak ile varlık, mebde ile vücûd arasındaki süreklilik ilişkisi, varlığın mahiyetine ve manasına taalluk eder. Varlık âlemini kaynağından, illetinden, ilk sebebinden ayrı düşünmek ne zamansal ne de mekânsal olarak mümkündür. Bu yüzden Aristoteles, "Bir şeyin tabiatını bilmek, onun neden var olduğunu bilmektir." der.[29] Aynı noktayı İslam felsefesinin terminolojisiyle ifade eden Molla Sadrâ, varlığın bilgisinin ancak var edenin bilgisiyle mümkün olabileceğini söyler. Sadrâ'ya göre, "Varlığın hususî bir modalitesinin bilinmesi, aynî müşahede olmadan mümkün değildir ve bu [müşahede], ancak varlığın feyyâz olan illetinin müşahede edilmesiyle ortaya çıkar. Bu yüzden denilmiştir ki: Sebepli bir şeyin bilgisi, ancak onun sebebinin bilinmesiyle husule gelir. Bunun üzerinde teemmül et!"[30] Buna göre tek tek varlıkların ve evrenin anlamı, ancak ait oldukları ontolojik atıf çerçevesine bağlı kalınarak ortaya konabilir. Nasıl bir masanın varlığını marangozdan ayrı düşünemiyorsak, âlemin varlığını ve manasını da onu var eden varlıktan ayrı düşünemeyiz. Aramamız gereken tek başına malumat değil, bilginin işaret ettiği hakikattir. Malumatın bilgiye, bilginin de hikmete dönüştüğü yer burasıdır. Eşyanın hakikatini kendisinde değil, onların aslî kaynağında arayan kişi, ontolojik kibirden uzak durur ve varlığa, epistemik tevazu zaviyesinden bakmayı öğrenir.

Bu mülahazalar, varlık âleminin ortaya çıkışıyla onun manası arasındaki ilişkiyi bir kez daha teyit etmektedir. Varlığın anlamı onun kaynağından bağımsız olmadığına göre, varlığa karşı nasıl bir tutum içinde olmamız gerektiği de bu çerçevenin dışında değildir. Kozmos ile etik, âlem ile ah-

---

28. Daha kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Ibrahim Kalın,"Will, Necessity and Creation as Monistic Theophany in the Islamic Philosophical Tradition", *Creation and the God of Abraham*, ed. David Burrell, Janet Soskice ve Carlo Cogliati (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), s. 107-132.
29. Aristotle, *Posterior Analytics*, 90a.
30. Molla Sadra Shirazi, *Kitâbu'l-Meşâ'ir*, ed. Henry Corbin, *Le Livre des Pénétrations Métaphysiques* (Tehran: Institut Français d'Iranologie de Téhéran, 1982), prg. 92, s. 38.

lak, tabiat ile erdem arasındaki bağ, sübjektif değerlendirmelerin ötesinde ontolojik bir temele sahiptir. Hem kozmik düzeni hem de ahlak sistemini inşa eden ilke(ler), aynı kaynaktan neşet eder. Bu yüzden Kur'an'da karşımıza çıkan kapsamlı tabiat felsefesi, aynı zamanda bir ahlakî-sosyal düzene de taalluk eder. Bu noktada "ayet" kelimesinin hem Kur'an'ın cümlelerini, hem de tabiattaki işaretleri ve sembolleri ifade ettiğini hatırlamakta fayda var. Allah'ın ayetleri (*âyâtullâh*), bir tarafta kozmik-fizikî düzene, öbür tarafta insanın bu düzen karşısındaki tutumunu belirleyen ahlakî ilkelere, emir ve yasaklara atıfta bulunur.

Medeniyet kavramını inşa eden metafizik çerçevenin belki de en önemli unsuru, kozmografi ve kozmogenesisten daha geniş bir anlama sahip olan kozmolojidir. Bugün kozmoloji, kahir ekseriyetle kozmografi anlamında kullanılmakta ve varlığın fizik özelliklerinin evren ölçeğinde incelenmesini ifade etmektedir. Dahası modern kozmoloji, gök bilimlerine indirgenmiş durumdadır. Oysa kozmoloji, bir bütün olarak âlemin varlığını ve anlamını inceleyen bilim dalıdır.[31]

Cosmos (düzen sahibi âlem) ve *logos* (düzenleyici akıl, ilke) kelimelerinden oluşan "kozmo-logi", varlık âleminin cevherinde var olan kurucu ve düzenleyici ilkelere atıfta bulunur. Varlığın neden bir kaos değil de, kozmos yani düzen ve nizam olarak var olduğu sorusunun cevabı bu ilkede yatmaktadır. Varlığın cevherinde bulunan düzenleyici ilkeler (*logos*, *hikmet*, *sünnet*) sayesinde fizikî âlem, bir düzene bağlı olarak var olmaktadır. Bu yüzden Kadim Yunan düşünürleri tabiatı, hayatiyet ve şuur sahibi bir varlık olarak tanımlamışlardır.[32] Evrene hâkim olan bu aklî ilkeler ihlal edildiğinde tabiattaki ahenk ve denge bozulur ve varlık kaosa sürüklenir. Kozmoloji, bu dengenin nasıl muhafaza edildiğini araştırır. Evrendeki denge ve nizam hali, onu aynı zamanda "güzellik" ve "ihsan sahibi" bir varlık haline getirir. Mimari, hat ve müzik gibi sanatlar ile evren tasavvuru ve kozmoloji arasındaki ilişki bu ihsan öğretisinin bir tezahürü olarak ortaya çıkar.[33] Kozmos kelimesinde mündemiç olan bu mana, Türkçeye

31. Ortaçağ Hıristiyan ve İslam medeniyetlerinde geliştirilen evren tasavvuruna ve kozmolojiye bu açıdan bakan ve zengin görsel malzemeler içeren bir çalışma için bkz. E. Edson ve E. Savage-Smith, *Medieval Views of the Cosmos: Picturing the Universe in the Christian and Islamic Middle Ages* (Oxford: Bodleian Library, 2004).

32. Bkz. R. G. Collingwood, *The Idea of Nature* (Connecticut: Greenwood Press, 1986), s. 3-4.

33. İslam mimarisini bu açıdan ele alan ve kozmoloji, sembolizm ve sanat arasındaki ilişkiyi irdeleyen bir çalışma için bkz. Samer Akkach, *Cosmology and Architecture*

de geçmiş olan "kozmetik" kelimesinde karşımıza çıkar; zira kozmos aynı zamanda süs, tezyinat, güzellik anlamlarını taşır.[34]

Farabî'den İhvan-ı Safa'ya, Gazalî'den İbn Arabî'ye, Sühreverdî'den Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya kadar İslam düşünce geleneğinde kozmoloji, büyük varlık resmini ortaya koyan bir araştırma alanı olarak tabiî ve sembolik bilimleri bünyesinde birleştirmiştir. Astronomi, fizik, biyoloji, tabiat tarihi, optik ve coğrafya alanlarında yapılan bilimsel araştırmalar, kozmolojik düşüncenin malzemesini sağlamış ve bu birikim, felsefî ve sembolik bir bakış açısıyla bir "üst-bilim felsefesi" olarak yorumlanmıştır. Bu felsefî-sembolik dil, medeniyet fikri ile âlem tasavvuru arasındaki ilişki açısından büyük öneme sahiptir ve insan ile içinde yaşadığı evren arasında var olan tenasübü ortaya koyan temel araştırma alanlarından biridir.[35] Emevîler'den Selçuklular'a, Abbasîler'den Osmanlılar'a ve Hint alt kıtası Müslüman topluluklarına kadar klasik İslam medeniyetinin sahip olduğu farklı devlet ve toplum tecrübeleri, âlem tasavvuru ile siyasî-sosyal düzen arasındaki yakın ilişkiyi işaret eder.[36]

Düzen kurucu bir özne olarak insanın yaratılış âlemindeki yeri, Kur'an'ın telmihte bulunduğu medeniyet tasavvuru hakkında bize önemli ipuçları sağlar. Hem klasik İslam medeniyetini anlamak hem de bugün ve yarın için bir İslam medeniyetinden bahsedebilmek için Kur'an'ın insan ile varlık âlemi arasında kurduğu ilişkiye ve bu ilişkinin insana yükle-

---

in Premodern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas (New York: State University of New York Press, 2005).

34. John Scotus Erigena, Yunanca "cosmos" kelimesinin Latinceye "dünya" değil, "süs" (*ornatus*) olarak tercüme edilmesi gerektiğini söyler; bkz. Brague, *The Wisdom of the World*, s. 19.

35. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (New York: State University of New York Press, 1993).

36. Diğerleri arasında özellikle Osmanlı tecrübesi dikkat çekmektedir. Osmanlı devlet ve toplum düzeni, klasik İslam düşüncesinin olgunluk döneminden sonra kuşatıcı bir sentez olarak ortaya çıkmış ve geniş bir insanî coğrafyada tatbik imkânı bulmuştur. Osmanlı düşüncesinin bu niteliğini yansıtan eserlerin başında Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si gelmektedir. Kınalızâde'nin eseri Farabî'nin erdemli toplum modelini ve arkasında yatan felsefeyi Osmanlı toplumuna uyarlanmış en başarılı çalışmadır ve daha yakından incelenmeyi hak etmektedir. Osmanlı düşünce dünyasına burada ele aldığımız medeniyet kavramı açısından bakan kapsamlı çalışmalara ihtiyaç olduğu aşikârdır. Osmanlılar arasında ortaya çıkan "nizam-ı âlem" fikri için bkz. Tahsin Görgün, "Osmanlı'da Nizâm-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar", *İslami Araştırmalar*, XIII/2 (2000), s. 180-188.

diği ontolojik ve ahlakî sorumluluğa kısaca temas etmemiz gerekiyor. Bir kavram olarak medeniyet, bir tarafta medenî yani ahlaklı ve erdemli olmayı diğer tarafta rasyonel bir düzen kurarak adaleti tesis etmeyi ifade ettiğine göre, Kur'an'ın bu kavramları nasıl irtibatlandırdığı bizim konumuz için önem arz etmektedir.

Kırk civarında ayet-i kerimede farklı biçimlerde geçen "sahhara" fiili, bir şeyin birisinin emrine verilmesi manasını taşır. "Teshir", Allah'ın yarattığı yerin ve göğün, gecenin ve gündüzün, yıldızların, denizlerin, nehirlerin ve hayvanların insanoğlunun istifadesine sunulmasını ifade eder. Kur'an konuyu, Allah'ın insanlara olan sonsuz lütfu ve bunun karşılığında insanın Allah'a olan şükür ve ubudiyet borcu bağlamında ele alır. Allah insanları yaratıp kendi başına bırakmamış, hayatlarını idame ettirebilmeleri için diğer varlıkları da insanın istifadesine sunmuştur. İbrahim Suresi'nde şöyle buyrulur: "Gökleri ve yeri yaratan, gökten su indirip onunla size rızık olarak türlü türlü ürünler çıkaran Allah'tır; izni ile denizde yüzüp gitmeleri için gemileri emrinize veren, nehirleri sizin için faydalı olarak şekilde yaratan O'dur. Düzenli seyreden güneşi ve ayı sizin için yararlı kılan, gece ile gündüzü faydalanacağınız biçimde yaratan O'dur. O size istediğiniz her şeyi verdi. Allah'ın nimetlerini saymaya kalksanız başa çıkamazsınız. Şu bir gerçek ki insanoğlu çok zalim, çok nankördür!" (İbrahim, 14/32-34). Lokmân Suresi'nde nimet deliline atıfta bulunulur: "Allah'ın, göklerde ve yerde bulunan şeyleri hizmetinize verdiğini, nimetlerini gizli ve açık olarak önünüze bolca serdiğini görmez misiniz?" (Lokmân, 31/20).

Klasik müfessirler Allah'ın varlıkları insanın emrine ve hizmetine vermesinin, insanların onlardan düzenli olarak istifade etmeleri anlamında mecazî bir ifade olarak kullanıldığı görüşündedirler.[37] Bu mana doğru olmakla birlikte "teshir" emri aynı zamanda bu varlıkların insanın istifade edebileceği şekilde yaratıldığı ve insanoğlunun onları kullanarak yeryüzünde akıl, iman, erdem ve adalete dayalı bir hayat sürebileceği gerçeğine atıfta bulunur. Burada evrenin, akıllı yaşam formlarını ve dolayısıyla insanın "gelişini beklediği" tezini ileri süren "antropik ilke" ile "teshir" kavramı arasında bir irtibat kurmak mümkündür. Antropik ilkeye göre evrendeki total kozmik denge ve fizikî yapı, akıllı hayat (*intelligent life*) formları-

37. Bkz. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, haz. H. Karaman vd., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), c. III, s. 319; Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-kur'ân* (Beyrut: Dar-ı İbn Hazm, 2004), c. II, s. 1714-1715.

nı mümkün kılacak bütün şartları haizdir. Bu manada yaratılış âlemi, insanın gelmesini "beklemekteydi". Tabiat âleminin insanın istifadesine sunulması, basit manada fayda sağlamanın ötesinde kozmolojik bir düzen ve dengenin kurulmasını ifade eder.[38]

Kozmik düzen ile ahenk ve uyum içerisinde yaşamak, sosyal ve siyasî adalet düzeninin temelidir. İnsanoğlunun kendisine emanet edilen varlıkların hakkını gözetmesi, onları koruması ve onları tahrip değil, inşa ve tanzim ederek bir yaşam-alanı (*habitat*) oluşturması, yeryüzündeki ubudiyet yolculuğunun görevlerinden biridir. Kur'anî manada tabiat âleminin istimal ve imar edilmesi, onun sömürülmesini değil, bir emanet sorumluluğu içinde ondan istifade edilmesini ifade eder. Ancak bu bilinç ile hareket eden insanlar "Allah'ın yeryüzündeki halifesi" olabilirler. Allah-u Teâlâ Bakara Suresi'nde "Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları yedi gök olarak tamamlayıp düzene koyan O'dur ve O, her şeyi hakkıyla bilmektedir." (Bakara, 2/29) dedikten sonra meleklere "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım." der. Meleklerin "Fesad çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?" itirazına "Şüphe yok ki ben sizin bilmediklerinizi bilirim." diye mukabelede bulunur ve Hz. Âdem'e "bütün isimleri" öğretir. Cenab-ı Hakk'ın isim ve sıfatlarından varlıkların temel ilkelerine kadar çok geniş bir anlam alanına sahip olan "isimler" sayesinde Hz. Âdem, meleklerin kendisine secde ettiği bir varlık mertebesine yükselir. Bilgi, iman ve hür irade sahibi bir varlık olarak insan yeryüzünü imar etmek, fesadı önlemek ve adaleti tesis etmek için yeryüzüne "halife" olarak gönderilir.[39]

Yukarıda naklettiğimiz İbrahim Suresi'nin 32-34. ayetlerini tefsir eden Fahreddin er-Razî, mutluluğa giden yolun marifetullah yani Allah'ın bilgisine ulaşmaktan geçtiğini, buna mukabil en büyük talihsizlik yahut mutsuzluğun (*şekâvet*) ise, bu bilgiden mahrum olmak olduğunu söyler. Varlık âleminin yaratılması ve insanın hizmetine verilmesi, O'nun varlığını ispat eden en büyük delillerin başında gelir.[40] Bunu idrak eden insan, hem

38. Antropik ilke konusunda bilimsel ve felsefî tartışmaları ele alan bir çalışma için bkz. John D. Barrow ve Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

39. İnsanın yeryüzündeki hilafeti ve yüklendiği emanet konusunda ayrıca bkz. En'âm, 6/165 ve Ahzâb, 33/72. Bir değerlendirme için bkz. Muhsin Demirci, *Kur'ân'ın Ana Konuları* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008), s. 124-125.

40. Fahreddin er-Razî, *et-Tefsîrü'l-kebîr* (Beyrut: Dâr İhyâi't-türâsi'l-arabî, 2001), c. 7, s. 96.

mutluluğa ulaşır hem de akıl ve adalete dayalı bir düzen kurabilir. Medeniyet inşa etmenin metafizik köklerini bu idrak seviyesinde aramak gerekir. Faslı arif ve mutasavvıf Ahmed ibn Acîbe (ö. 1809), insanın emrine verilen büyük nimetlerin aynı zamanda manevî-fikrî bir boyutu olduğunu söyler. Buna göre Allah, kullarına, içinde tevhid pınarının aktığı "fikir feleğini musahhar kılmış ve ilim nehirlerini onun emrine vermiştir". Bu ilimlerin bir kısmı zahir âlemini ıslah içindir bir kısmı da insanın özünü kemale ulaştırmak içindir. Allah insana "irfan güneşini ve iman ayını sürekli olacak şekilde" musahhar kılmıştır.[41] Aklını ve iradesini kullanan insan, bu nimetlerin idrakine varır ve varlık âleminin kendisine verilmiş bir emanet olduğunu hiçbir zaman unutmaz. Maddî âleme karşı nasıl davranması gerektiğini bilen kişi, böylece hakikate, mutluluğa ve ahlakî kemale giden yolda önemli bir adım atmış olur.

Burada kısaca tahlil ettiğimiz bu temel ilkeler, İslam düşüncesinde çevre kavramı hakkında bize önemli bir çerçeve sunmaktadır. Kur'an'a göre el-Muhît yani her şeyi kuşatan Allah, evrendeki hiçbir şeyi başıboş bırakmamıştır. Bugün küresel bir sorun haline gelen çevre krizinin aşılması ancak kozmik düzen ile insanî-sosyal düzen arasında var olan aslî dengenin yeniden tesis edilmesiyle mümkün olacaktır. Tabiatı bir istimlak ve sömürü aracı olarak gören ve varlık âlemiyle bitip tükenmez bir çatışma içerisinde olan bir insanlığın, ahlak ve erdeme dayalı bir medeniyet üretmesi elbette beklenemez. Teknoloji, kültür ve medeniyeti tabiatı kontrol altına alma aracı olarak gören ekollerin varlık tasavvuru, son tahlilde bir sömürgecilik türü olmanın ötesine geçemez. İnsanı ilah değil halife, efendi değil emanet sahibi, ifsad değil ıslah ve muhafaza edici olarak gören bir varlık tasavvuru ve dünya görüşü yer ile gök, insan ile tabiat, "teshir" ile "hilafet", nimet ile emanet arasındaki dengeyi kurabilir. Kur'an'da sıkça geçen "Yeryüzünde fesadı önleyin!" çağrısı (Bakara, 2/11; A'râf, 7/56; Hûd, 11/116 vd.) hem kozmik hem de ahlakî ve sosyal anlamda fesadın, çürümenin ve çöküşün önlenmesini ifade eder. Bir düzen ve medeniyet kurabilmek için insanoğlunun aynı zamanda fesadı önleyici bir özne olması gerekir.[42]

Fesadın zıddı olan sulh ve ıslah, inşa etmeyi, iyi ve doğru olanı korumayı ve yaşatmayı ifade eder. İslam medeniyet tasavvurunun temel nite-

41. Ahmed ibn Acîbe el-Hasenî, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-kur'âni'l-mecîd* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005), c. 3, s. 375.

42. "Hilafet emaneti"ni yüklenmiş olan insanın tabiat âlemiyle ilişkisi için bkz. Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (Chicago: Kazi Publications, 1997), s. 96 vd.

liklerinden biri fesada karşı sulh ve ıslahı, münkere karşı maruf olanı, şerre karşı hayrı ve ihsanı öncelemesidir. Tıpkı nizam ve adalet gibi, bu kavramlar da hem kozmik düzeni hem de insanî-iradî eylemler düzenini inşa eder ve idamesini sağlar. Kur'an, yaratılış âlemindeki düzen ve ıslahın tevhid ilkesine dayandığına dikkat çeker: "Eğer o ikisinde (göklerde ve yerde) Allah'tan başka ilahlar olsaydı muhakkak fesada uğrarlardı." (Enbiya, 21/22). Varlığın birden fazla kaynağı olsa ve varlık düzeni birbiriyle çelişen ilkelere dayansaydı, orada mutlaka fesad yani bozulma ve çöküş meydana gelirdi. Sonraki bölümde ele alacağımız varlık düzeninin entegral bir bütünlük arz etmesi, onun sahip olduğu düzenin ve sürekliliğin de zorunlu şartını oluşturur. İtikadî ve amelî düzlemde insanın birden fazla tanrıya tapınması da bu yüzden mümkün değildir.[43]

"Sulh-salah" kavramının zengin etimolojisi, insanın yeryüzünde kurması ve koruması gereken toplumsal-ahlakî düzenin dayandığı ilkeleri vazeder. Fesadı yayan ve dünya düzenini bozan "müfsidler"in karşısında ıslah ve barışı koruyan "salihler" yer alır. "Salih amel", hem insanın ruhunu temizler ve onu kemale ulaştırır hem de dünyada iyi ve güzel olanı muhafaza eder (En'âm, 6/48; A'râf, 7/35). İslam hukukunun temel kavramlarından biri olan "maslahat" da sulh ve salah kökünden gelir ve insan ve toplum için doğru ve faydalı olan şeyleri ifade eder. Kur'an'ın üzerinde ısrarla durduğu "maruf olanın emredilmesi, münker olanın nehyedilmesi" de aynı ilkeden neşet eder: İnsan yeryüzünde fesad çıkarmaktan menedilmiş; sulhu, barışı, marufu ve marifeti kurmak ve korumakla mükellef kılınmıştır. Sulh, ıslah ve marifet olmadan medeniyet kurulamaz.

---

43. İnsanın, fesadı önleyen bir varlık olması gerektiği konusundaki Kur'anî hükümlerin bir tahlili için bkz. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994), s. 57-60.

7

MEDENİYET, DÜZEN VE ÖZGÜRLÜK SORUNU

Âlemin fizikî-maddî nitelikleriyle onların dayandığı nizam, düzen, ahenk, adalet, ölçü ve güzellik gibi nitelikleri arasındaki ilişki kadim düşünce geleneklerinde geniş bir şekilde ele alınmış ve felsefeyi, kozmoloji ile ahlak arasında uzanan bir araştırma alanı haline getirmiştir. Tabiat ile insanın birbirini tamamlaması, her ikisinin de aynı evrensel ilkelere dayanıyor olmasından kaynaklanır. Dünya görüşü, âlem tasavvuru, ahlak sistemi ve medeniyet kavramları arasındaki ilişkiyi sağlayan şey de evrenin düzenine hâkim olan ilke ve kurallarla, insanın yaşamına yön vermesi gereken erdemlerin aynı kaynaktan besleniyor olmasıdır. İnsan ile tabiat arasındaki "ünsiyet" (türdeşlik ve yakınlık) ilişkisi, romantik ve santimantal bir düşüncenin değil, iki varlık düzeyinin de aynı ilkelere bağlı olmasının bir sonucudur. Bu yüzden medeniyetin kurucu unsurları olan şehir hayatı ve sosyal düzen, kozmik düzendeki ilkeleri kendilerine model alırlar. Modernite öncesi medeniyetler, adalet ve düzeni sübjektif değerler değil, objektif ve ontolojik-kozmik ilkeler olarak kabul etmişler ve evrenin yapısıyla kendi yaşam biçimleri arasında bir bağ kurmuşlardır.

Romalı filozof ve devlet adamı Cicero'nun (ö. M.Ö. 43) "Sokratik Devrim" olarak formüle ettiği büyük dönüşüm, bu gerçeği teyit etmektedir. Cicero'ya göre "Sokrates, felsefeyi göklerden şehirlere getiren ve evlere sokan kişi"ydi. Âlemin nasıl vücuda geldiğini araştıran ve "kurucu unsu-

ru" bulmaya çalışan filozofların tersine Sokrates felsefeyi, hayata, iyi ve kötü şeylere dair konuları araştıran bir uğraş haline getirmiştir.[1] Hukuk ve siyaseti, felsefenin üstünde tutan ve görkemli Roma'nın yıkılışını bizzat müşahede eden Cicero'nun Sokrates'i bir "amelî hikmet" filozofu olarak değerlendirmesi bizi şaşırtmamalıdır.[2] Cicero'nun ve neslinin yaşadığı pratik ve acil sorunların ortaya çıkardığı bu sonuç, Sokrates'in temsil ettiği felsefe mektebinin, kozmik sorunlarla yakından ilgilendiği gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Nitekim Sokrates'in kâtibi, dostu, talebesi ve müridi Eflatun, *Diyaloglar*'ın farklı bölümlerinde ve özellikle *Timaios*'ta kozmoloji ile insan bilimi ve ahlak arasındaki derin ilişkiyi etraflı bir şekilde ele alırken bu konuda bize önemli ipuçları verir.

Sokrates *Gorgias*'ta adalet, dostluk ve düzen kavramlarını tartıştıktan sonra bunların evrenle olan ilişkisini şöyle ifade eder: "Callicles! Bilge kişiler bize der ki, beraberlik, dostluk, düzenli ve ılımlı olma ve adalet yeri ve göğü, tanrıları ve insanları birbirine bağlar. Bu yüzden bu evrene düzensizlik yahut ölçüsüzlük değil, kozmos yahut düzen adı verilmiştir."[3] Sokrates'in burada zikrettiği beş erdem, hem evrendeki düzenin, hem de insanların erdemli bir hayat yaşamalarının gerek şartıdır. Bu erdemler olmadan kozmik ve sosyal düzende adaleti ve dengeyi tesis etmek mümkün değildir.[4]

Benzer bir şekilde Kadim Mısır medeniyeti, "Adalet üzere yaşayan kişi, evrenin düzeniyle uyum içerisindedir." ilkesinden hareket etmiş ve

---

1. Cicero, *On Living and Dying Well* (Londra: Penguin Classics, 2012), s. 69.
2. Bununla beraber Sokrates'in bir "tabiat adamı" olmadığı da bir gerçektir. *Phaidros* 230, kısmen ironik bir şekilde Soktates'in tabiatta kendini âdeta bir yabancı gibi hissettiğini söyler ve ekler: "Ben öğrenmeye âşık biriyim. Ve benim hocalarım ağaçlar yahut kırlar değil, şehirlerde ikamet eden insanlardır."
3. Plato, *Gorgias*, 507-508.
4. Caesarea Piskoposu Eusebius'un (265-340) naklettiği bir rivayete göre bir gün Hintli bir bilge Atina'da Sokrates'le karşılaşır ve ona felsefenin ne olduğunu sorar. Sokrates "Felsefe, insanın hakikatinin araştırılmasıdır." cevabını verir. Bunun üzerine Hintli bilge bir kahkaha atar ve "İnsan, ilahî hakikati bilmeden insanın hakikatini nasıl bilebilir?" der; bkz. Fernand Braudel, *A History of Civilizations*, s. 22-23. Bu hikâyenin 4. yüzyılda yaşamış bir piskopos tarafından nakledliyor olması, Kadim Yunan'ın en bilge kişisinin bile dönemin Hıristiyanları nezdinde temel bir dinî hakikatten uzak görüldüğünü ima etmektedir. İlginçtir ki bu rivayetin kaynağı, Yunanlı müzisyen Aristoxenus'tur. Aristoxenus kendi anlatısında Yunanlar ve Hintliler arasında bir mukayese yapar ve Batı'nın (Yunan) "rasyonel", Doğu'nun (Hint) ise "mistik" olduğu sonucuna varır.

kozmik düzenle sosyal düzen arasında doğrusal bir ilişki kurmuştur. Mısırlıların *ma'at* kavramı, kabaca ifade etmek gerekirse, Yunan'ın logosuna, İslam'ın "hikmet", "akıl" ve "inayet"ine tekabül eder. Düzen, ahenk, hakikat, adalet, inayet ve hukuk manalarını içeren *ma'at*, Mısır mitolojisinde aynı zamanda bir tanrıça olarak da tasvir edilmiştir. Bunlar hem kozmik düzene hem de sosyal hayata hâkim olan ilkelerdir. Bu ilkelerin bir varlık düzeninde ihlal edilmesi, diğer varlık düzenlerinde kaosun, fesadın ve yıkımın ortaya çıkması anlamına gelir. Nasıl tabiat düzeninin bozulması insanlığın hayatını bir bütün olarak tehlikeye atabiliyorsa, aynı şekilde sosyal yaşamda adaletin ihlal edilmesi yahut zulmün norm haline gelmesi de kozmik düzen üzerinde yıkıcı bir etkiye sahip olur. Bu yüzden yeryüzünde adaletin tesis edilmesi, dar manasıyla beşerî ve hukukî bir eylem değildir. O aynı zamanda evrende mündemiç olan düzenin, ahengin ve adaletin korunması ve bir yaşam pratiği haline gelmesidir. Kadim Mısır için *ma'at*, hem kozmik düzenin hem de sosyal adaletin bir ifadesidir.[5]

Kozmik düzen ile sosyal düzen arasındaki ilişki, 20. yüzyıl düşüncesinin de önemli tartışma konularından biridir. Bilim devrimi sonrasında gelişen evren tasavvurunun homojenleştirici ve tesviye edici bakış açısına rağmen, evrende, onun fizik-maddî özelliklerini aşan bir düzenin olduğu fikri ortadan kalkmamış, tersine farklı ve yeni tartışmalara kapı aralamıştır. İki dünya savaşına şahit olduktan sonra düzen kavramı üzerine felsefî bir araştırma programı başlatan Eric Voegelin, 20. yüzyılda ortaya çıkan kaos ve savaş durumunun, modern medeniyetin ve hassaten Batı düşüncesinin varlık ve evren tasavvuruyla ilişkili olduğu sonucuna varmıştır. *Düzen ve Tarih*'te bu ilişkiyi irdeleyen Voegelin, bir siyasî sistemin muayyen bir varlık tasavvuruna ve evren anlayışına dayandığı tezini, Batı düşüncesine uyarlar. Voegelin'e göre tarihte ortaya çıkan bütün kozmik ve sosyal düzenler, insan-insan yahut insan-tabiat ilişkisinden değil, insanın aşkın bir ilkeyle olan tecrübesinden kaynaklanır. Düzen fikrinin referansı, kendi dışındadır ve aşkın bir varlık mertebesini işaret eder. Zira "sosyal düzen,

5. Kadim Mısır düşüncesinde *ma'at* kavramı için bkz. Jean-Claude Goyon, *Rê, Maât et Pharaon ou le Destin de l'Égypte Antique* (Lyon: 1998); Henri Frankfort, *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation* (Dover Publications, 2000; ilk neşir tarihi 1948); Jan Assmann, *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs* (Cambridge: Harvard University Press, 2003); a.mlf., *Maât: l'Égypte Pharaonique et l'Idée de Justice Sociale*, Conférences, essais et leçons du Collège de France, (Paris: Julliard, 1989).

insanın varlık düzeniyle ahenk içinde olması halidir."[6] Burada belirleyici olan, insanın özgürlüğünü muhafaza ederken, bir parçası olduğu "varlık düzeni"yle ilişkisini nasıl tanımladığıdır. Bir sisteme anlam katan düzen ilkesi, sistemin içinde değil, onun dayandığı atıf çerçevesinde ve değer skalasında aranmalıdır.[7] Meşruiyetini kendi kendine atıfla inşa eden modern düzen fikrinin tersine klasik gelenek, büyük varlık dairesini esas almış ve eşyanın anlamını, bilen öznenin kognitif yeteneklerinin ötesinde aşkın bir ilkeyle temellendirmiştir.

Bu noktada medeniyet ve düzen fikrinin, insanın özgürlüğüyle olan ilişkisine değinmemiz gerekiyor. Medeniyet kurmak, belli bir disiplin ve nizam içinde muayyen ilkeleri hayata geçirmek suretiyle mümkün olabilir. Bu ilkeleri takip eden birey, özgürlüğünü düzene feda mı etmektedir? Özgürlüğünü bireysel tercihleri üzerinden gerçekleştiren birey, bir medeniyete ait olmak ve bir düzen kurmak için, varlığının en temel unsurlarından birinden feragat etmiş mi olmaktadır? Modern özgürlük kavramının, "bireylerin hiçbir sınırlamaya tâbi olmadan özgürce tercihte bulunabilmeleri" olarak tanımlandığı gerçeğini nazar-ı itibara aldığımızda, modernitenin bu vaadinin medeniyet ve düzen fikriyle temel bir çatışma içinde olduğunu söyleyebiliriz. Zira düzen, sistem, disiplin ve tutarlılık kavramları, belli kurallara uymak ve belli ilkelere bağlı olmak anlamına gelir. Bu ise, hiçbir kayıt altında olmadan özgürce tercih yapabilme kabiliyetinin sınırlanması demektir. Belli kuralları izleyip belli sonuçlara ulaşmak anlamına gelen rasyonalite ile hiçbir kayda bağlı olmadan tercih yapma hakkı olarak telakki edilen özgürlük arasındaki gerginlik, medeniyet ve düzen kavramlarıyla bireyin özgürlük alanı arasındaki ilişkide de karşımıza çıkmaktadır.

Hegel'le başlayıp Weber'le devam eden modern özgürlük düşüncesi bireylerin, tercihlerinin içeriklerinden bağımsız olarak, özgürce ve hiçbir sınırlama olmaksızın seçim yapabilmeleri ilkesine dayanır. Hegel'e göre, "Öznenin hususî varlığının tatmin olma hakkı, bir başka ifadeyle öznel özgürlük (*subjective freedom*) hakkı, antikite ile modern zamanlar arasındaki temel farklılıktır."[8] Modern bireyin "öznel özgürlük hakkı", içeriğinden ve anlamından bağımsız olarak, bireyin yaptığı tercihlerde tahakkuk eder.

---

6. Eric Voegelin, *Order and History, The World of the Polis* (Louisiana: Louisiana State University Press, 1957), c. II, s. 2.
7. Bu yüzden Eflatun, Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür." aforizmasına şiddetle karşı çıkar; bkz. Plato, *The Laws* (London: Penguin Classics, 2005) 716c. Ayrıca bkz. Hannah Arendt, *The Promise of Politics* (New York: Schocken Books, 2005), s. 10.
8. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right* (Ontario: Batoche Books, 2001), s. 107.

Modernite, bireyin tercihlerinin içeriği hakkında normatif hükümler vermez; sadece bireyin tercih yapabilme özgürlüğünün önünü açar. İçeriği esas alan öz-temelli (*substantive*) özgürlük kavramına karşılık modernite, süreçsel (*procedural*) bir özgürlük tanımı yapar. Yapılan tercihlerin içeriğinin sorgulanması, modernitenin bireysel özgürlük vaadiyle çelişir. Modernite, bireyin hayatına ilişkin anlamı kendi hususî tercihleriyle inşa etmesini salık verir. Anlamın kaynağı, her tür ilişkiden ve bağlamdan soyutlanmış birey ve onun öznel tercihleridir.[9] Bu yüzden özgürlük ve anlam, eş zamanlı olarak bireyin tercihlerinde ve fiillerinde ortaya çıkmak durumundadır. Modernitenin vaadi, anlam değil özgürlüktür: Modernite, özne haline gelmiş bireye her tür tercih hakkını sunmakta ve böylece onu "özgürleştirmekte" fakat varlığın ve hayatın anlamına ilişkin her tür sorumluluğu da bireye bırakmaktadır.

Modernite, anlamdan ziyade özgürlüğe vurgu yaparken gelenek, anlamlı bir hayat yaşamak için tercihlerin sınırlandırılması gerektiğini söyler. Bu, geleneğin özgürlükleri bütünüyle ortadan kaldırdığı anlamına gelmez. Fakat anlamlı bir hayat yaşamak için belli sınırları tanımak ve belli kurallara bağlı olmak gerekir. Bunu yaparken gelenek, bireyi daha geniş bir varlık ve toplum bağlamında değerlendirir ve atomize edilmiş sosyal yapı modellerine karşı çıkar. Daha geniş bir bütünün parçası olan birey, ancak bu bütünle uyumlu bir şekilde hareket ettiğinde anlam sahibi ve "rasyonel" bir varlık haline gelebilir. Bireyin özgürlüğü, sınırsız ve kayıtsız tercihler yapabilmesine değil, bu bütünlük içinde kendi potansiyellerini hayata geçirebilmesine bağlıdır. Zira sınırsız ve kayıtsız tercih mümkün olmadığı gibi bireyin varlığını ortadan kaldıran bir nitelik de arz edebilir. Kısacası modernite anlamdan yoksun bir özgürlük vaadinde bulunurken, gelenek anlamlı bir hayat yaşamak için belli sınırlar içerisinde hareket edilmesi gerektiğini söylemektedir.[10]

Anlam-özgürlük ve gelenek-modernite tartışmasını medeniyet kavramına uyguladığımızda, modern medeniyet tasavvurunun temel gerilimlerinden biri çıkar karşımıza: Özgürlüklerimizden vazgeçmeden anlamlı bir hayat inşa edebilir miyiz? Özgürlük ile anlam arasında denge kurul-

9. Charles Taylor, buna "disengaged agent" der; bkz. Charles Taylor, "What is Human Agency?", *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 15-44.

10. Bu tartışmanın modern Batı düşüncesindeki iz düşümleri için bkz. David Kolb, *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After* (Chicago: The University of Chicago Press, 1986), s. 1-19.

masına imkân veren bir medeniyet tasavvuru mümkün müdür? Bu soruya prensipte olumlu cevap verebilir ve anlam-özgürlük dilemmasının modernitenin ürettiği bir çıkmaz olduğunu söyleyebiliriz. Zira özgür olmak her istediğini yapabilmeyi değil, rasyonel ve anlamlı bir şey yapabilme imkân ve kabiliyetini ifade eder. Aynı şekilde anlamlı bir hayat sürebilmek için de özgür olmak zorundayız. Özgürlüğü elinden alınmış insan, anlamlı değil, mecbur olduğu ve maruz kaldığı bir hayatı yaşar. Bunun bir tercih olmadığı ve insanın hayatına bir anlam ve tatmin duygusu katmayacağı açıktır.

Medeniyet tartışması açısından bu sorular, aynı zamanda özgürlük, rasyonalite, kurallara uyma, yaratıcılık ve sistem kurma gibi bir dizi sorunu da beraberinde getirmektedir. Burada kısaca, 1971 yılında Foucault ile Chomsky arasında insan tabiatı üzerine cereyan eden ve anlam-özgürlük meselesine de temas eden ünlü bir tartışmaya atıfta bulunmakta fayda var.[11] Bu iki düşünür, yukarıda temas ettiğimiz anlam, kural, tabiat ve özgürlük kavramlarını tartışır ve bireysel özgürlüğün mü yoksa tanzim edici sistemlerin mi belirleyici olduğunu masaya yatırırlar. Foucault, yapısalcı sistem analizlerinde bireye neredeyse hiçbir alan bırakmazken Chomsky, sistemleri ortaya çıkaran unsurların başında bireyin ve bireylerin doğuştan getirdiği fıtrî özelliklerinin olduğunu söyler. Foucault'nun yapısal sistem analizlerini akılda tutmak kaydıyla, Chomsky'nin "yaratıcılık" analizi, bizim tartışmamız açısından önem arz etmektedir. "Derin gramer" kavramını geliştiren Chomsky, insan dilinin muazzam derecede karmaşık bir yapıya sahip olduğunu ve insanların bu yapıda mevcut olan ilke ve kurallara uydukları için (ve uydukları oranda) kendilerini ifade edebildiklerini savunur. Dilin sentaks kurallarına uymadan anlamlı bir şey söylemek mümkün değildir. Anlamlı bir söz söyleme iradesi, aynı zamanda bir özgürlük beyanı olduğundan bu kurallara uymak, bireyin özgürlüğünden bir şey eksiltmez.

Aynı şey "yaratıcılık" için de geçerlidir: Yaratıcılık, belli bir şema ve sistem içerisinde gerçekleşir; zira insan belli kuralları takip ederek elde etmek istediği şeye ulaşır. Anlam ve yapı sahibi bütün olgular, örneğin bilim, kültür, sanat, din, devlet vb. aynı ilkeyi takip ederler. Özgürlüğün tahakkuk edebilmesi için de belli yapılara, kurallara, ilkelere ve bunların tutarlı ve rasyonel bir şekilde kullanılmasına ihtiyaç vardır. Bu noktada bü-

11. Noam Chomsky ve Michel Foucault, *The Chomsky-Foucault Debate on Human Nature* (New York: New Press, 2006).

tün medeniyetler, kendi dünya görüşü ve varlık tasavvuru içerisinde belli kurallar vazetmişler ve belli kısıtlamalar koymuşlardır. Bu ise tarihî süreç içerisinde farklı yaratıcılık alanlarının doğmasına ve gelişmesine neden olmuştur. Medeniyetler tarihinin zengin çeşitliliğini bu açıdan değerlendirdiğimizde, özgürlük ile anlam, birey ile yapı, yaratıcılık ile düzen arasında rasyonel bir ilişki kurmanın mümkün olduğu sonucuna varabiliriz. Bu, aynı zamanda aşağıda kısaca değineceğimiz varlık dairesi içinde ortaya çıkan bütünlük fikriyle de irtibatlıdır.

Atina'nın Sparta'ya duyduğu hayranlığın sebeplerini de burada aramak gerekiyor: Yunan medeniyetinin merkezi kabul edilen Atina akıldan çok arzulara, ahlaktan çok çıkara, düzenden çok fırsatçılığa meyilli bir toplum olarak eleştirilmiştir. Buna karşın Sparta, düzenin, disiplinin, dayanışmanın, birlik ve beraberlik içinde hareket etmenin, asaletin, cesaretin ve ortak başarının sembolüdür. Sparta'ya olan hayranlığını gizlemeyen –ve bu yüzden hayatının sonunda başı derde giren– Sokrates, bu toplumun temel özelliklerini şöyle hülasa eder: Büyüklere saygı, sağlıklı ve gürbüz bir bedene sahip olma, otoriteye itaat, birlik içinde hareket etme ve kamusal mesuliyetlerini kendi şahsî meselelerinden ayrı tutma. Bu unsurlar yakından incelendiğinde Sparta'nın geleneği bir bilgi ve erdem kaynağı olarak gördüğü, fizikî ve zihnî manada sağlıklı bir toplum olduğu, otorite ve düzene bağlı bulunduğu ve ortak iyinin inşası için müşterek sorumluluklarını titizlikle yerine getirdiği görülür. Bu kriterler açısından bakıldığında Sparta'nın Atina'ya göre –en azından Sokrates'in nazarında– daha medenî, rasyonel ve özgür bir toplum olarak görülmesi gerekir.[12] İbn Haldun'un diliyle söylenecek olursa Sparta'nın asabiyyesi, Atina'nın konforundan güçlüdür.

Netice itibariyle mana ile özgürlük, kural ile yaratıcılık, düzen ile tercih imkânı arasında mutlak bir çatışma olmak zorunda değildir. Özgürlük olmadan anlamlı bir eylemde bulunamayız. Özgür olmayan kişi anlamlı bir hayat süremez. Mana olmadan ise gerçek anlamda özgürleşemeyiz. Zira mana özgürleştirir. Belli bir hedefe ulaşmak için belli kurallara uymak, özgürlüğümüzü ortadan kaldırmaz; tersine bizi disipline eder ve varmak istediğimiz hedefe odaklar. Aynı şekilde anlamlı bir hayat yaşamak demek, özgürlüklere kötü gözle bakmak demek değildir. Özgürlüklerimizi tam ve doğru kullanarak anlamlı, rasyonel ve ahlaklı eylemlerde bulu-

12. Sokrates'in değerlendirmeleri için bkz. Xenophon, *Conversations of Socrates* (London: Penguin, 1990) s. 149.

nabiliriz. Bu dengeyi kurduğumuzda hem bireysel hem de kolektif manada medeniyet inşasına önemli katkılar yapabiliriz.[13]

Adalet, Siyasî Düzen ve Medeniyet

Bu mülahazalar ışığında Kınalızâde'nin formüle ettiği adalet dairesi, hususî bir önem arz etmektedir. Klasik İslam siyaset düşüncesinin ve Osmanlı toplum düzeninin en özlü ifadesi olan bu şemaya göre "adldir mûcib-i salâh-ı cihân/ cihân bir bağdır divârı devlet/ devletin nâzımı şeri'attır/ şeri'ate olamaz hiç hâris illâ mülk/ mülk zabt eylemez illâ leşker/ leşkeri cem edemez illâ mâl/ mâlı kesb eyleyen ra'iyyettir/ ra'iyyeti kul eder pâdişah-ı âleme adl".

Hem ontolojik-kozmik bir ilke hem de siyasî-idarî bir kural olarak adalet, dünya düzeninin temel unsurudur. Nasıl varlık âlemi adalet olmadan fesada uğrarsa, insanlık âlemi de adalet olmadan barış, huzur ve refaha kavuşamaz. Adaletin bu iki düzlemi arasındaki irtibat, keyfî veya izafî değildir. İki düzen arasında zorunlu bir ilişki vardır. Kelimenin etimolojik kökeni ve manası da bunu teyit etmektedir; zira adalet "her şeyi yerli yerine koymak" demektir. Her şeyin hakkının teslim edilmesi ve ait olduğu yere konması, öznel ve izafî tasarruflarımızın ötesinde ontolojik ve nesnel bir durumu ifade eder. Bu hususun altını çizmemizin sebebi şudur: Yeryüzündeki adaletin temeli ve teminatı, ilahî varlık düzeninde sabit olan adalet ilkesini idrak etmek ve ona göre yaşamaktır. Yatay varlık düzeninin selameti, dikey varlık düzenindeki ilkelere bağlanmaktan geçer. İlahî emir ile beşerî irade, sema ile arz, kadim ile hâdis ve mutlak ile izafî olan arasındaki ilişki, ancak bu zaman ve mekân üstü ilkeler esas alındığında sağlıklı bir zemine oturabilir. Adalet kavramının İslam inanç ve düşünce geleneğinde merkezî bir yere sahip olmasının temel nedenlerini de burada arayabiliriz.[14]

---

13. Namık Kemal bu hususun siyasî yönünün farkındadır: "İnsanın maksadı yalnız yaşamak değil, hürriyetle yaşamaktır. Bu kadar millet-i mütemeddineye karşı kabil midir ki akvâm-ı gayr-ı mütemeddine hürriyetlerini muhafaza edebilsinler?" Nakleden Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, s. 51.

14. Adalet kavramının farklı boyutlarını ele alan bir çalışma için bkz. Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1984). Adalet ve nizam kavramları, Osmanlı devlet ve siyaset düşüncesinin de temelini oluşturur. Gazalî, Nizamü'l-Mülk ve Nasirüddin Tusî bu düşüncenin teşekkülünde merkezi bir rol oynamıştır. Bkz. Hilmi Kaçar, *A Mirror for the Sultan:*



Kadim medeniyetlerden tevarüs edilen "Adalet Dairesi", "Siyaset Dairesi" olarak da formüle edilmiştir.

Selçuklu Veziri Nizamü'l-Mülk'ün *Siyâsetnâme*'si bu temel bakış açısını esas alır. Varlık anlayışı, adalet ilkesi ve siyasî düzen arasındaki ilişkiyi pratik tecrübeyle mezceden Nizamü'l-Mülk, kitabını "yöneticiye tavsiyeler" şeklinde kaleme alır ve ana tezlerini Kur'an ayetleri, hadisler ve hikâyelerle destekler. Eskilerin tecrübelerini kendi tecrübeleriyle birleştirir ve yöneticilerin bunlardan istifade etmesi gerektiğini söyler. Kitabın ikinci faslı, adalete dayalı bir toplumsal-siyasî düzenin nasıl ayakta durduğunu anlatır. Müslüman bir düşünür ve idareci olarak, yeryüzündeki düzenin ancak semavî bir ilkeye dayandığı zaman mümkün olacağını söyler:

State Ideology in the Early Ottoman Chronicles, 1300-1453 (Universiteit Gent, 2015), s. 242-248. Adalet, nizam ve denge kavramlarının İslam siyaset düşüncesindeki yeri için bkz. Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958); Anthony Black, *The History of Islamic Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2001); Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005).

> Yüce Allah'ın nimetinin kadrini bilmek, padişahın O'nun rızasını gözetmesidir. Yüce Allah'ın rızası ise, halka yapılan ihsan, onlar arasında yayılan adalet ile elde edilir. Halkın iyilik için yaptığı dua dâim olunca, o [mülk] payidâr olur ve her gün genişler. O mülk, kendisinin devletinden ve zamanından nimetlenir; bu dünyada iyi ad sahibi olur; öteki dünyada kurtuluş bulur; [öteki dünyada vereceği] hesap daha kolay olur. Zira "mülk küfürle devam eder, zulümle devam etmez"; meğer ki cehennemde olmanın manası da budur. En iyisini Allah bilir.[15]

Yeryüzündeki düzenin teminatı, ilahî iradenin bir tecellisi olan adalet ilkesidir. Nasıl Allah'ın yarattığı varlık âlemi adalet ve nizam üzere kuruluysa, insanların kurduğu düzen de aynı ilkelere dayanmak zorundadır. Bu ilkeyi göz ardı eden bir siyaset modelinin, ne tür teknik ve ekonomik imkânlara sahip olursa olsun, insanlara güven, huzur ve mutluluk vermesi mümkün değildir. Yeryüzünü ve insanı fesada uğratan ve onların fıtratını bozan bir var olma biçimi, ilahî ve kozmik adalet ilkesini ihlal ettiğinden, yeryüzünde insanlar için adil, eşit, merhametli ve huzurlu bir siyasî-toplumsal düzen kuramaz. Nizamü'l-Mülk'ün yöneticinin birinci görevi olarak Allah'ın rızasını talep etmesi gerektiğini söylemesi, kişiler-arası (*inter-subjective*) ve topluluk-içi (*inter-communal*) mülahazaların ötesinde, dikey bir adalet hattına bağlanmanın zaruretini işaret eder. "Allah'ın rızasını kazanmak", umumî manada iyi, doğru ve güzel olan işlere talip olmak demektir. Devlet başkanından askere, terziden vergi memuruna kadar herkes kendi mertebesinde bu hedefe ulaşmak için bir cehdin içerisine girer. Bunun yolu, "ihsan ve adalet"ten geçer. İhsan etmek, sadece ikramda bulunmak demek değildir. İslam düşüncesindeki geniş mana alanı düşünüldüğünde ihsan, bir işi doğru ve güzel yapmayı, ihlasla çalışmayı, ikramda bulunmayı, her zaman iyiyi tavsiye etmeyi ve insanlara adalet ve merhametle davranmayı ifade eder. Ancak hak ve hukuku gözeten, sadakat ve tevazu sahibi olan ve ihsan ile hareket eden bireyler erdemli bir toplum kurabilirler. Hukuk ile ahlakın birbirini tamamladığı nokta da burasıdır: İyi, doğru ve güzel olan bir eylem, hem hukukî hem de ahlakî manada övülen ve tavsiye edilen bir fiildir. Namık Kemal bu hususu veciz bir şekilde ifade eder: "Cihanda İslamiyet'ten başka bir mezhep var mıdır ki, ihsanı adle teşrik ederek [iyilik ve güzelliği adalete ortak kılarak] ahla-

15. Nizâmü'l-Mülk, *Siyâset-Nâme*, haz. Mehmet Altay Köymen (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), s. 8.

kı, vazife-i hukukiye dairesine ithal etmiş olsun? [Bizde] mekârim-i ahlak aceze (düşkünler) kârı değil, ashâb-ı iktidar sıfatıdır."[16]

Nizamü'l-Mülk, yukarıda iktibas ettiğimiz paragrafın sonunda "mülk küfürle devam eder, zulümle devam etmez." der. Bir toplum, dinî inançlarından bağımsız olarak payidar olabilir. Fakat adalet ilkesini ihmal eder ve zulüm yaparsa düzen tutturamaz. Bu, Müslüman idareciye yapılmış doğrudan bir uyarıdır: Zulüm, her şeyden önce ontolojik ve kozmik ahengin ifsad edilmesidir ve ağır sonuçları vardır. İdarecinin yapması gereken, ihsan ve adaleti aynı anda hem kozmik hem de siyasî bir ilke olarak hayata geçirmek ve iyi, güzel ve doğrunun inşası için çalışmaktır. Düzenin mücessem hali olarak "devlet"in bekası adil, iyi ve güzel olanı yaşatmasıyla mümkündür.

Mütercim Asım Efendi, "nizâm" kelimesi, "bir işin sebat ve kıyamına medar ve sebeb olan nesneye ve halete ıtlak olunur" der.[17] Sebat ve kıyam, bir işin yahut durumun sürekli ve sabit olmasını ifade eder ve istikrarın temelini oluşturur. Evrensel bir ilke olarak adaletin düzene dönüşmesi, bu süreklilik ve sebat sayesindedir. 16. yüzyıl Osmanlı siyaset ve toplum düşüncesinin önde gelen şahsiyetlerinden Gelibolulu Mustafa Âlî (ö. 1600), *Nushatü's-selâtîn* adlı eserine, adalet ve nizam arasındaki yakın illiyete dikkat çekerek başlar. Adalet ilkesini gözetmeden düzen kurmak mümkün değildir. Bir yöneticinin en temel umdesi adaleti, devlet ve toplum hayatının her alanında tahakkuk ettirmektir. İnsanın yeryüzündeki varlık sebebine uygun olan bir yaşam biçimi, ancak adaletli davranmasıyla mümkündür:

> Anlayış ve zekâ, akıl ve izan sahibi kişiler naslarda ifade edilen şu hususa vakıftırlar ki fazilet sahibi büyük hükemâ ve kudret sahibi akıllı insanlar, rağbet ve itibar mizanında adalet ve hakkı teslim için tam ayar altın hassasiyetiyle işlem yapmalı ve emanet ve istikameti değerli ve ağırlığı yüksek bir altın olarak görmelidir. "Adalet, bir şeyi mertebesine (ait olduğu yere) koymaktır." sırrı, rütbe ve makam sahiplerinin hali olmalıdır. Kudret sahibi vezirler ve mülk sahibi vekiller "Zulüm, nefste gizlenmiş bir şeydir; onu acziyet gizler, güç ortaya çıkarır." nüktesini her dâim dikkate almalıdırlar.[18]

16. Namık Kemal, "Ahlâk-ı İslamiye", *Makalât-ı Siyasiye ve Edebiye*, s. 275; nakleden M. Aydın, s. 402.
17. Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), c. 6, s. 220.
18. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Siyaset Sanatı: Nushatü's-selâtîn*, haz. Faris Çerçi (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2015), 1b, s. 281.

Adaletle hükmeden bir yönetici sadece topluma hizmet etmekle kalmaz, aynı zamanda kozmik düzenle uyum içinde hareket eder. Hak ve adalet temelli ahenk ve insicam, toplumsal değişimin de temel umdelerinden biridir. Mustafa Âlî, bu noktanın önemini bütün yöneticilere hatırlatır: "'Bir topluluk kendi içinde olanı değiştirmedikçe Allah o topluluğu değiştirmez.' nass-ı şerifine göre ufukların sultanları ve istihkak sahibi hakanlar tetebbu'-ı umurda (devlet işlerinin yerine getirilmesinde) tebdil-i ahlak (ahlak kurallarını değiştirme) yoluna gitmemeli ve cumhurun durumunu araştırmada (ve sorunlarını çözmede) şefkat ve merhametten uzak durmamalıdır. Hakk celle ve âlâ (böyle hareket edenlerin) mülklerine zevâl, memleketlerine fetret ve ihtilâl (karışıklık, kargaşa) revâ görmez."[19] Bu mülahazalar bizi şu sonuca götürür: Medenîlik vasfına sahip bir siyasî düzen, ancak adalet ile kurulabilir. İnsan ilişkilerinden hayvanları korumaya, devlet idaresinden aile yaşamına kadar her alanda adaleti tesis etmek, bir medeniyetin ayırt edici niteliklerinden biridir. Adaletin olmadığı bir yerde ekonomik, teknolojik ve askerî güç, bizi medenî kılmaz. Tersine, bu imkânlar sadece barbarlığı örtmek için kullanılan birer araç haline gelir. Güç, tahakküm, kâr ve fayda için insan onurunu ayaklar altına alan ve başka toplumları sömürmeyi meşru gören bir anlayışın medenîlik ve medeniyet iddiasında bulunması düşünülemez.

Bu ilkeleri kamusal alanda hayata geçirmek durumunda olan kişinin, öncelikle kendisi ve varlık hakkında sahih bilgiye sahip olması gerekir. Zira ben-bilgisi ve varlık idraki, basit kavramsal soyutlamalar değildir; idarecinin yönetim biçimine, devletin yapısına ve toplumsal hayatın seyrine yön veren umdelerdir. İster "yöneticiye nasihat" ister tarih ve doğa hikâyeleri isterse de felsefî risaleler biçiminde yazılmış olsun İslam siyaset düşüncesinin temel metinleri, kozmik ve toplumsal düzenin dayandığı ilkeleri sarih bir şekilde ortaya koyar. Bu ilkelere riayet etmeden adalet tesis edilemez, düzen kurulamaz, medeniyet inşa edilemez ve insanlar akıl, irade ve mutluluk sahibi varlıklar olarak yaşayamazlar. Bu noktada "Kendini bil!" düsturu İslam medeniyetinde öylesine merkezî bir yere sahiptir ki 13. yüzyılın önde gelen mutasavvıf ve düşünürlerinden Necmeddin Dâye bunu siyaset felsefesinin de temel umdelerinden biri olarak vazeder. Siyasetnâme formatında kaleme aldığı ve Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubad'a sunduğu eserinde yöneticileri "dünya ve din padişahları" olarak ikiye ayırır ve birinci grup yöneticilerin hüsrana mahkûm olduklarını söyler.

19. Mustafa Âlî, *Nushatü's-selâtîn*, 6a, s. 289.

İkinci grup için ise şu gözlemi yapar: "Din padişahları (...) suret âleminin büyük tılsımını şeriat kilidi ve tarikat sanatıyla açtılar ve hallerin gizli hazinelerine ve sıfatların, varlıkların inceliklerine vâkıf olduktan sonra 'Kendini bilen Rabb'ini bilir.' sırrına eriştiler. 'Oranın neresine baksan, nimet ve büyük bir saltanat görürsün.' (İnsan, 76/20) memleketinin ebedî tahtı üzerine padişah olup oturdular."[20] Yeryüzünde adalet, hikmet, dirayet ve merhametle hükmetmesi gereken yöneticiler, ancak kendi nefslerinin hakikatine vasıl oldukları zaman liderliğin ve yöneticiliğin hakkını verebilirler. Kendini bilmeyen, dolayısıyla Rabb'inin varlığı ve hikmeti konusunda gafil olan kişilerin adalet dağıtması mümkün değildir. Kendini ve Rabb'ini bilmek, insanın varlık içindeki yerini bilmesi ve ona göre amel etmesi demektir. Soyut bir felsefî aforizma gibi görünen "Kendini bilen Rabb'ini bilir." düsturu, toplum ve devlet hayatının temel rükünlerinden biridir.

Varlık Dairesi ve Bütünlük Fikri

İslam düşünce geleneğinde varlık tasavvuru bölünmüş ve parçalanmış bir tablo arz etmez. Var olmak ile bilmek, düşünmek ile erdemli olmak, varlıklar üzerinde tasarruf sahibi olmak ile sorumluluk üstlenmek iç içe geçmiş süreçlerdir. Bu yüzden tabiatın incelenmesiyle ahlakî sorunlar aynı felsefî çatı altında ele alınır. Kozmolojinin araştırma konusu olan dünya, fizikî-maddî özelliklerinin ötesine geçer ve kavramsal soyutlamaya imkân tanıyan bir bütünlük haline gelir. Kozmoloji varlık âlemini, yerleri ve gökleri bu bütünün parçası olarak ele alır. Ağaçlardan dağlara, sema ve hayvanlardan dört unsura kadar varlıklar, bu "bütün"e atıfla anlam kazanırlar. Zira evren, ancak bir bütün olarak kavrandığı zaman "akledilebilir" (*intelligible*, *mâkûl*) bir varlık haline gelir. Alexander von Humboldt'un 19. yüzyılda dikkat çektiği gibi evren, ancak bir kozmos yani "düzen sahibi âlem" olarak kavrandığı ve ifade edildiği zaman bir dünya görüşünün (*Weltanschauung*) konusu haline gelebilir.[21] Latinlerin *scala naturae*, Müs-

20. Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol: Mirsâdü'l-İbâd mine'l-Mebdei ile'l-Meâd'dan Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad'a ve Osmanlı Sultanı II. Murad'a Sunulan Siyasetnâme*, haz. Şefaettin Severcan (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017), s. 135.

21. Alexander von Humboldt, *Cosmos: A Sketch of the Physical Description of the Universe* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997; ilk neşir tarihi 1858), c. II, s. 183.

lüman filozofların *dâiretü'l-vücûd* dediği "büyük varlık dairesi" düşüncesine göre var olan her şey birbiriyle irtibatlıdır. Molla Sadrâ'ya göre bu bağlantı yahut "râbıta", nesnelerin fizik özelliklerinin birbirine benzemesinden değil, onların daha yüksek bir atıf çerçevesine, yani her şeyi kuşatan varlık dairesine ait olmalarından kaynaklanır.

Bu bütünlüğü sağlayan şey, varlıkta mündemiç olan aklî ilkedir. Molla Sadrâ farklı varlık mertebeleri arasındaki irtibatı ve düzeni sağlayan kurucu ilkenin "akıl" olduğunu söylerken aynı noktaya dikkat çeker. Bu evrensel akıl kemal ile noksanlık, vücûd ile adem, sonsuzluk ile fânîlik arasında uzanan varlık âleminin farklı modalite ve özelliklerini birleştirir ve onlar arasında kozmik bir ahenk ve denge kurar. Zira "varlıkta, eksik olmayan, tam bir mevcudun bulunması gerekir ki eksiksiz olanın üstündeki varlıklarla, nakıs olan varlıklar arasında aracı olabilsin. Bu [tam varlık], akıldır. Bu böyle olmak durumundadır çünkü eğer başlangıçta Tanrı'dan nakıs bir şey sudûr etseydi, O her tür tamamlığın da üstünde olduğu için, feyiz yoluyla ortaya çıkan varlık ile onun kaynağı arasındaki ilişki büsbütün ortadan kalkardı."[22] Nasıl insanın zihnindeki akıl, onun düşüncelerini düzenlemesini ve doğru sonuçlara ulaşmasını sağlıyorsa, varlıktaki akıl da evrendeki düzeni sağlar ve onu kaos olmaktan çıkarıp kozmos haline getirir.[23]

Bu bakış açısı, bizi aynı zamanda "aksiyomatik" bir varlık tasavvuruna götürür. Buna göre varlık, bilen öznenin epistemik mülahazalarından bağımsız zatî bir anlama sahiptir. İnsan, parçası olduğu varlığa tek başına anlam yükleyen bir varlık değildir. Aksi halde parçanın bütünden büyük olduğu gibi mantıken çelişkili bir sonucu kabul etmemiz gerekir. İnsan, varlığın bir parçasıdır ve ontolojik statüsü, büyük varlık dairesi içinde belirlenmiştir. İnsanı tabiattan farklı ve üstün kılan, ondaki ruhî cevherdir. Bu aksiyomatik bakış açısı, insan ile tabiat arasında çıkar amaçlı değil, değer-merkezli bir ilişkinin kurulmasına imkân sağlar ve anlamın sübjektivize edilmesini önler. Bu yüzden Gazalî, "Mevcudatta bir tertip ve tafdil vardır." der ve âlemin hiyerarşik yapısının onda mündemiç olan düzenden kaynaklandığını söyler.[24]

---

22. Sadrâ, *el-Hikmetu'l-müta'aliye fi'l-esfari l-'akliyyeti'l-erba'ah*, (*Esfâr*) (Beyrut: Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1981), c. VII, s. 272.
23. Burada Sadrâ'nın "akıl" ile bireyin zihnini değil, evrensel varlık kurallarının bütününü kastettiği açıktır. Bu konuyu, *Knowledge in Later Islamic Philosophy* (Türkçesi: *Varlık ve İdrak*) adlı çalışmamızda ayrıntılı bir şekilde ele aldık.
24. Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Me'âricü'l-Kuds)*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), s. 127.

Varlığın bir bütün olarak kavranması yakın dönem Batı düşüncesinde de ağırlıklı bir yere sahip olmuştur. Kant'tan Heidegger'e kadar pek çok düşünür "büyük varlık dairesi" fikrini bütünüyle reddetmemiş, onun belli yönlerini korunmuş, belli yönlerini de revize etmiştir.[25] Her ne kadar Kartezyen geleneğe dayanan modern sübjektivizm ontolojiyi, bilen öznenin idrak yetisine indirgemişse de varlığın ancak bir bütünlük içinde kavrandığı zaman mana ifade ettiği görüşü büyük oranda muhafaza edilmiştir. Buna karşın post-modernizmin parçalı ve anti-realist varlık tasavvuru, holistik varlık tasavvurlarına karşı bir meydan okuma olarak güç kazanmış ve 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren akademik çevrelerde ve popüler kültür alanında etkili olmuştur. Post-modern ontolojide varlık, bir öz yahut cevherden arındırılmış, birbiriyle ancak arızî olarak bağlantılı müstakil unsurlardan oluşan bir "var olma biçimi" haline gelmiştir. Bu temelsiz ve parçalı var olma biçiminin hangi ilkelere dayandığı ve hangi değerleri esas alması gerektiği konusu, post-modernist düşüncenin temel sorunsallarından biri olmaya devam etmektedir. Bunun bir sonucu olarak klasik düşünceye hâkim olan bütünlük fikri büyük oranda terk edilmiş ve yerini parçalı ve anti-realist bir ontoloji almıştır. Modern bireyin özgürlük alanını genişlettiği iddiasında bulunan post-modern ontoloji, son tahlilde modernitenin özgürlük-değer-anlam çıkmazını aşamaz. Anti-realist ve yer yer nihilist bir dünya tasavvuruna dayanan özgürlük anlayışı, modern tüketim ve eğlence kültürünün esiri olmaktan kurtulamaz. Oysa medeniyetin insanları "iyi yaşam"a davet etmesi gerekir. Akıl ve erdem sahibi özgür insanların hayatın her alanında etik ve estetik idealleri kendilerine model alması beklenir. Modern kapitalizm ve kitle kültürü ise, vasat olanı kutsamakta ve bunu özgür bireylerin hür tercihleri olarak takdim etmektedir. Bu varlık ve yaşam tasavvurunun bize akıl ve erdeme dayalı bir medeniyet sunması mümkün değildir.[26]

Yunan kaynaklarına göre kozmosa "her şeyin ihata edildiği bütün" manasını veren ilk kişi Pisagor'dur.[27] Evrenin bütünlüğü, onda bulunan zatî düzen ilkesinden kaynaklanır. Yunan düşüncesi bu bütünlüğü ifade etmek için *oikoumene* kelimesini kullanır. "İskân edilen bütün dünya" manasını ta-

25. Bu zinciri 19. yüzyıla kadar takip eden bir çalışma için bkz. Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge: Harvard University Press, 1976).
26. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. John Armstrong, *In Search of Civilization: Remaking a Tarnished Idea* (London: Penguin Books, 2010), s. 28 vd.
27. Brague, *The Wisdom of the World*, s. 19.

şıyan kelime, dünyanın bir bütün olarak tasavvur edildiğine delalet eder ve onu, insanın meskûn olduğu bir ev, diyar ve yurt haline getirir. 19. yüzyılda kozmos kavramını bilimsel-felsefî araştırmasının merkezine yerleştiren Alexander von Humboldt, bu bütünlük fikrine dikkat çeker ve şöyle der:

> Tabiat, rasyonel bir şekilde ele alındığında yani düşünce sürecine tâbi tutulduğunda, olgulara ilişkin çokluk içinde birlik hali olarak çıkar karşımıza; bu, suret ve sıfatlarındaki farklılıklara rağmen, bütün yaratılmış varlıkların bir ahenk içinde telif edilmesidir; bu, hayat nefesinin canlı hale getirdiği bir büyük bütündür (*to pan*).[28]

Hem varlık hem de toplum anlamında daha büyük bir bütüne ait olmak, insan olmanın temel unsurlarından biridir. İnsan, ontolojik olarak varlığın bir parçası olduğu için onu kendi epistemik dünyası içinde kalarak ihata edemez. Modern birey kendini varlığın üstünde ve dışında, âdeta yarı-tanrısal bir mevkide konumlandırmak istese de insan ancak bir bütünün parçası olarak anlam kazanan bir varlıktır.[29] Bu noktaya dikkat çeken Husserl, "bilincin ontolojisi"nin insanı, kendi ben-idrakinin dışında başkalarının varlığını da idrak etmeye mecbur kıldığını söyler. Husserl'e göre ben, "olgusal olarak (...) insanlar-arası bir bağlamda ve insanlığın sunduğu açık bir ufkun içinde" bulunur.[30] Varlık zeminine oturtulmuş bir bilinç ontolojisi, bu yüzden bizi epistemik sübjektivizme karşı korunaklı hale getirir. Yine aynı sebepten ötürü kadim geleneklerde karşımıza çıkan "Kendini bil!" çağrısı, insanın egosunu yüceltmeyi değil, varlık içindeki yerini bilmesini amaçlar. "Kendini bilen Rabb'ini bilir." sözü, ben-idrakinin insanı solipsizme ve sübjektivizme değil, varlık-idrakine ve Tanrı-bilincine ulaştırmayı hedeflediğini göstermektedir.[31]

---

28. Alexander von Humboldt, *Cosmos: A Sketch of the Physical Description of the Universe*, c. I, s. 24.
29. Bu konuda Charles Taylor'ın değerlendirmeleri için bkz. "What is Human Agency?", *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 15-44. Ayrıca bkz. a.mlf., "Lichtung or Lebensform: Parallels Between Heidegger and Wittgenstein", *Philosophical Arguments* (Cambridge: Harvard University Press, 1995), s. 61-78.
30. Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1970), s. 253.
31. Bu sözün bir tahlili için bkz. İbrahim Kalın, "Knowing the Self and the Non-Self: Towards a Philosophy of Non-Subjectivism", *Journal of Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, sy. 43 (2008), s. 93-106.

Mircae Eliade'nin "antropokozmik vizyon" kavramını Çin düşüncesine uyarlayan Tu Weiming, Çinli bilgelerin, insanlığı ve kozmosu organik bir bütün olarak gördüklerini söyler. İnsanın yeryüzündeki amacı, aşkın bir niteliğe sahip olan "gerçek insan tabiatını" gerçekleştirmektir. İnsan-merkezli (*anthropocentric*) varlık tasavvurunun tersine antropokozmik bakış açısı, insanın ontolojik üstünlüğüne değil, onun varlıkla olan bütünleyicilik ilişkisine vurgu yapar. Bunun sonucu olarak insan ile tabiat arasında yapay bir ayrım oluşmaz. Yine bu sebepten dolayı insanın evren ve tabiatla kurduğu ilişki araçsal değildir. Araçsal rasyonalite, insan ile varlık birbirinden ontolojik olarak koparıldığı zaman ortaya çıkar.[32] Pagan ve antroposantrik akımlara bir karşı-tez olarak antropokozmik bakış açısı, kapsamlı ve tutarlı bir varlık tasavvuru açısından önemli avantajlar sağlamaktadır. Bilim ve teknolojide büyük mesafeler almasına rağmen Çin medeniyetinde araçsal akılcılığın gelişmemesi ve insan-tabiat dengesinin muhafaza edilmesi, bu bakış açısının bir sonucu olarak görülebilir. Antropokozmik bakış açısı, giderek anlamdan yoksun hale getirilmiş bir evrende yaşayan modern insanın, varlığın anlamını yeniden keşfetmeye başlaması açısından önemli bir adım sayılabilir. Yer ile göğü, insan ile tabiatı barışık hale getiren bu bakış açısı, daha insancıl bir medeniyet anlayışının doğmasına önemli katkılar sunabilir. Fakat sübjektivizmin modern düşünce üzerindeki ağır etkisi nazar-ı itibara alındığında bunun da tek başına kifayet etmeyeceği açıktır. İnsan ile evren arasındaki ilişkinin Maniheist-Kartezyen bir düalizme dönüşmesini önlemek için, daha yüksek bir atıf çerçevesine ihtiyaç vardır. Bu ancak, Farabî'nin aşağıda ele alacağımız "ilahî, tabiî ve iradî" olarak tarif ettiği varlık mertebeleri arasındaki hiyerarşiyi yeniden kurduğumuz zaman mümkün olacaktır. Yeni bir medeniyet anlayışının kalkış noktasını da bu varlık tasavvurunda ve evren anlayışında aramak gerekmektedir.

Aydınlanma sonrası Batı düşüncesinde yaygınlık kazanan insanın kozmik bir yalnızlık içinde olduğu düşüncesinin İslam tefekkür geleneğinde

---

32. Tu Weiming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness* (Albany: State University of New York Press, 1989), s. 126 vd. Ayrıca bkz. Tu Weiming, "Aydınlanma Zihniyetinin Ötesi: Antropokozmik Bir Bakış Açısı", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy. 22 (2007/1), s. 27-38. William Chittick, antropokozmik bakış açısını İslam düşüncesi açısından değerlendirir ve bazı tashihler yapılarak bunun İslam düşünce geleneğini izah etmek için elverişli bir çerçeve sunduğunu savunur; bkz. William Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World* (Oxford: OneWorld, 2007), s. 107-132.

ortaya çıkmamış olması, bütüncül varlık anlayışının bir sonucudur. Yaratılmış bir varlık olan insan, var olma ilkesini kendinden devşiremez. İnsan, diğer yaratılmış varlıklar gibi varlığını bir başka kaynaktan "ödünç" alır. Dinî terminoloji ile söylersek insanın varlığı, ona bahşedilmiş bir lütuftur ve nihaî kaynağı, Allah'ın yaratma iradesi ve sonsuz rahmetidir. Bu yüzden İbn Arabî, "Varlık, rahmettir." der. İnsan, yaratılış âleminin bir parçası olduğu için, daha büyük ve yüksek bir referans çatısına atıfla anlam kazanır. İslam medeniyetinde modern manada bireyciliğin doğmasını önleyen şey, bazı oryantalistlerin iddia ettiği gibi İslam toplumlarına hâkim olan katı cemiyetçilik yahut kadercilik değildir. İnsanı sadece kendine atıfla anlamlandırmaya çalışan bireycilik ile bireyi kolektivite içinde eritmeye çalışan kolektivizm arasındaki gerilim, varlık tasavvurunun sunduğu atıf çerçevesiyle ortadan kalkar. İnsan, parçası olduğu büyük varlık dairesinin yabancısı ve düşmanı değildir. Bir bütüne ait olmak insanın özgünlüğünü ve özgürlüğünü ortadan kaldırmaz. Tersine, bireyin şahsiyetini gerçekleştirmek için ona yeni imkânlar sunar. Martin Buber'in de dikkat çektiği gibi ne bireycilik ne de kolektivizm bize "bir bütün olarak insan" hakkında tutarlı bir fikir verebilir. Buber'e göre "Ben ile Sen" arasındaki karşılaşma sonucunda ortaya çıkan "arada olma hali" (*between*), insanın gerçek tabiatını ortaya koyar.[33]

Fakat Buber'in bu yaklaşımı hâlâ felsefî antropoloji ve psikoloji düzeyinde kalmaktadır. Özneler-arası (*intersubjective*) anlam alanları ihdas etmek ve insanın varoluşunu bu etkileşim üzerinden temellendirmek, bireyciliğin ve kolektivizmin dar kalıplarından kurtulmak için yeterli değildir. Zira özneler-arası anlam alanını da sağlayan şey, bütün mevcudatı kuşatan ve onlara anlam veren vücûdun kendisidir. Bu yüzden Molla Sadrâ gibi Müslüman düşünürler bilme eyleminin, insanın zihninde meydana gelen bir hadise olmadığında ısrar ederler. Eğer bilgi, zihnimizin birtakım niteliklerinden ibaret olsaydı, o zaman zihnimizin dışındaki varlıkları bilmemiz imkânsız hale gelirdi. Oysa bilmek, vücûdun modalitelerini (*enhâu'l-vücûd*) zihnî idrak formunda yeniden ifade etmektir. Var olmak ile bilmek arasındaki uçurum, ancak böylesi bir ontolojik tasavvur ile aşılabilir. İnsan gerçek bilgiye ulaşmak için kendisinin, zihninin, nefsinin, egosunun ötesine geçmek zorundadır.[34]

---

33. Martin Buber, "What is Man?" (1938), *Reality, Man and Existence: Essential Works of Existentialism*, ed. H. J. Blackham (New York: Bantam Books, 1965), s. 232.
34. Bu konu için bkz. Kalın, *Knowledge in Later Islamic Philosophy*, s. 227-245.

İslam düşüncesinde varlığın bir bütün olarak tasavvur edilmesi farklı kavramlarla ifade edilmiş ve kapsamlı bir metafizik çerçevenin geliştirilmesine imkân sağlamıştır. Kur'an'da sıkça karşımıza çıkan "her şey" (*küllü şey'in*) ve "hepsi" (*cemi'an*) ifadeleri, bir tarafta Allah-u Teâlâ'nın mutlak kudretine ve hikmetine atıfta bulunurken öbür tarafta *âlemu'l-halk* olarak ifade edilen varlıklar âleminin bir bütünlük içinde yaratıldığına delalet eder. Allah-u Teâlâ'nın insanı yeryüzündeki halifesi olarak yaratmaya karar verişini ve bunun meleklerle olan muhaveresini tasvir eden Bakara Suresi'nin 29-33'üncü ayetleri, bu bütünlük fikrini açık bir şekilde ortaya koymaktadır: "Yeryüzünde ne varsa 'tamamını' sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları yedi gök olarak tamamlayıp 'düzene koyan' O'dur ve O, 'her şeyi' hakkıyla bilmektedir." (Bakara, 2/29). Her şey bir bütünlük içinde ve bir amaca yönelik olarak yaratıldığından evrende her şeyi kuşatan bir düzen vardır. İnsan, bu şekilde yaratılmış olan varlık âlemine "halife" olarak gönderilmiş ve yeryüzünde adaleti ikame etmek şartıyla ona tabiat üzerinde tasarrufta bulunma yetkisi verilmiştir.

Burada kayda değer olan nokta, Allah'ın Hz. Âdem'i yarattıktan sonra ona "bütün isimleri" ya da "isimlerin tamamını" öğretmesidir. Böylece insanın ontolojik kemali, "isimleri bilme" vasfıyla tamamlanmış olmaktadır. Zira insan, toprak gibi sıradan bir maddeden yaratılmış fakat daha sonra kendisine ruh üflenmek suretiyle varlık hiyerarşisinde yüksek bir noktaya getirilmiştir. İnsanı varlık skalasında en üst mertebeye taşıyacak olan cevher, onun bilme vasfıdır. "Bütün isimlerin" kendisine öğretildiği insan, varlığa bir "bütünlük" içinde bakabilir ve yaradılış ile bilgi, varlık ile ahlak arasındaki ilişkiyi idrak edebilir. Onu varlıklar içinde eşref-i mahlukat yapan da bu vasfıdır.

İslam metafiziğinin temel ilkesi, yaratılış âleminin Yaratan'dan farklı olduğudur. İçinde yaşadığımız âlemin, bir Yaratıcı tarafından yaratıldığı ve ondan ontolojik olarak farklı olduğu inancı, İbrahimî tevhid geleneğinin temel kabulüdür ve Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın buluştuğu ortak zemindir. Bu yaratılış inancı, İslam düşüncesini Kadim Yunan kozmolojisinden ayıran en temel farktır.[35] Klasik felsefenin diliyle söyleyecek olursak *hâdis*, yani zaman içinde sonradan yaratılmış olanla *kadim*

35. Bu noktaya dikkat çeken David Burrell, Yaratan ile yaratılan arasındaki "fark"ın (*the distinction*) Yunan düşüncesinden İbrahimî geleneğe geçişte köklü bir paradigma değişikliğine delalet ettiğini söyler. Bkz. David Burrell, *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004).

yani öncesi ve sonrası olmayan, yaratılmamış arasındaki fark, kapsamlı bir "yaratılış metafiziği"nin gelişmesini zorunlu kılar. Buna âlemin mümkin, yani varlık ile yokluk arasında bir yerde "asılı" durduğu fikrini de eklemeliyiz. İlk olarak Farabî'nin formüle ettiği ve İbn Sina'nın meşhur üçlü tasnifiyle (*vâcib, mümkin, mümteni*) tekmil ettiği "imkân" fikri de âlemin ontolojik olarak bağımlı ve muhtaç olduğu fikrini teyit eder.[36] Yaratma fikrine sahip diğer geleneklerden farklı olarak İslam metafiziği, sadece *kadim* ile *hâdis* arasındaki farkı ifade etmekle yetinmemiş, aynı zamanda yaratılmış olanın Yaratan'a mutlak manada muhtaç ve bağımlı olduğu ve bu "fakr" yani bağımlılık halinin "şu anda da devam ettiği" fikrinde ısrar etmiştir. Aristo metafiziğinin bu farkı, yeterli açıklık ve kesinlikte ortaya koyamadığı sonucuna varan Gazalî, Müslüman Meşşaîleri bu yüzden sert bir dille eleştirir.[37]

Âlem, Tanrı'dan farklı ve daha az bir şey olduğu için ontolojik olarak hep nakıs bir haldedir. Zira âlemin ve muhdes olan varlıkların, kadim olan Yaratıcı ile arasındaki ontolojik farkı aşması mümkün değildir. Mutlak kemalin tek bir sahibi vardır, o da Tanrı'nın kendisidir. Bu hususî çerçeveyi akılda tutarak fânî ve nakıs olan varlık âleminde mutlak kemale ve mizana ulaşmanın mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Aksini iddia etmek, bu dünyaya sahip olduğundan daha yüksek bir ontolojik makam vermek olur. Fakat insan, irade sahibi bir varlık olarak kemale ve hayra ulaşmak için gayret göstermek zorundadır. Müslüman düşünürler, iyilik ve kötülük (*hüsn ve kubh*) problemine bu açıdan yaklaşmışlar ve ana hatlarıyla şu sonuca varmışlardır: Yaratılış âlemi, tanımı gereği mutlak iyi olamaz, aksi halde o dünya değil, cennet olurdu. Bu yüzden kötülük, içinde bulunduğumuz yaratılış düzeninin vazgeçilmez ve kaçınılmaz bir unsurudur. Nasıl bir üçgenin her zaman üç köşesi bulunmak zorundaysa ve bu "zorunluluk" onun işlevine bir halel getirmiyorsa, aynı şekilde mevcut yaratılış

36. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), s. 212 vd.

37. Yaratma meselesinin İslam metafiziğindeki yeri için bkz. İbrahim Kalın, "Will, Necessity, and Creation as Monistic Theophany in the Islamic Philosophical Tradition", *Creation and the God of Abraham*, ed. David Burrell, Janet Soskice, Carlo Cogliati (Cambridge: Cambridge University Press, 2010). Gazalî'nin genelde ihmal edilen bu yaklaşımı için bkz. Eric L. Ormsby, "Creation in Time in Islamic Thought with Special Reference to al-Ghazali", *God and Creation: An Ecumenical Symposium*, ed. David B. Burrell ve Bernard McGinn (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990), pp. 246-264.

düzeni de içinde nakısa ve kötülüğü barındırmak zorundadır. Fakat bu, insanın iyiliği tercih etmek zorunda olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Tersine bu mecburiyeti teyit eder. Bu manada bu âlem, "mümkün yaratılış nizamlarının en iyisi"dir (*ahsenü'n-nizâm*).[38]

Eğer evren bir bütünlük arz ediyorsa, onu ele alan bilgi türlerinin de bir bütünlük ve insicama sahip olması gerekir. Varlık âleminin bütünlüğü, inanç düzeyinde tevhid ilkesiyle yani tek Tanrı inancıyla uyum içerisindedir. Ontolojik ve teolojik alanlar arasındaki bu bağ, kendini İslam medeniyetinin somut tezahürlerinde de gösterir. Klasik âlim-hakim tipolojisi, disiplinler-arası bilgi birikiminin en kayda değer örneğini teşkil eder. Ebû Hanife, Farabî, İbn Sina, Birunî, Gazalî, İbn Rüşd, Nasirüddin Tusî ve İbn Kemal gibi Müslüman âlim ve hakimlerin tefsir, hadis, siyer, felsefe, mantık, matematik, astronomi ve tıp gibi farklı alanlarda derin bir birikime sahip olması, kişisel yeteneklerinin ötesinde, İslam inancının ve medeniyetinin sunduğu kültürel ve ilmî seviyenin bir sonucu olarak görülmelidir. Varlık ve evren hakkında anlamlı ve tutarlı bir fikre sahip olmak, ancak holistik ve çok katmanlı bir ilmî birikim ve tahlil yöntemiyle mümkün olabilir. Dinî ilimler ile aklî ilimler birbirini bütünler. Bir âlim-hakim, aynı anda tefsir ve astronomi, dil bilimi ve fizik, kelam ve mantık, siyer ve coğrafya çalışabilir ve aslında çalışmalıdır. Dinî ve bilimsel düşünce ancak bu türden bir zengin etkileşim alanı içinde gelişebilir. Farklı ilim dalları arasına kalın duvarlar örmek, sadece ilme ve insanın öğrenme ihtiyacına değil, aynı zamanda varlık düzeninin esasına yapılmış bir haksızlık olur.

İslam medeniyeti, "hezarfen" şahsiyetlerin eserleri üzerinde yükselmiştir. Avrupa Rönesans'ından asırlar önce "Rönesans insanı" adı verilebilecek olan çok-yönlü, çok-boyutlu ilim, fikir ve sanat insanları Orta Asya'da, Kuzey Afrika'da ve Anadolu topraklarında yetişmiş ve müstesna bir dünya medeniyeti inşa etmişlerdir. Eşyanın tabiatıyla uyum içerisinde olan

38. Kötülük sorunu ve "en iyi [varlık] düzen[i]" tartışması için bkz. Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"* (Princeton: Princeton University Press, 1984); İbrahim Kalın, "Mulla Sadra on Theodicy and the Best of All Possible Worlds", *Oxford Journal of Islamic Studies*, 18:2 (2007), s. 183-201. Konunun Batı düşüncesindeki serencamını ele alan bir çalışma için bkz. John Hick, *Evil and the God of Love* (San Francisco: Harper and Row, 1978). Ayrıca bkz. Steven Nadler, *The Best of All Possible Worlds: A Story of Philosophers, God and Evil* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011).

bu tefekkür ve yaşam tarzı, modern uzmanlaşma tehlikesine karşı önemli bir kalkandır. Bütünlük arz eden varlık düzenini, onun cüzlerinden birine indirgemek ve o alanda elde ettiğimiz bilgiyi mutlaklaştırmak, ilim metodolojisi açısından da bizi büyük handikaplara götürür. Varlığa çok-yönlü bakmak, onun tabiatıyla uyumlu ve son tahlilde zorunlu bir davranıştır. Bu ontolojik, itikadî ve epistemik mülahazalar, İslam medeniyetinin ortaya koyduğu bütüncül varlık tasavvurunun sacayaklarını oluşturur. İslam'ın klasik çağında ortaya çıkan "ansiklopedik" eserleri de bu bağlamda ele almak gerekir. Aydınlanma düşünürlerinin yazdığı *Encyclopédie*'den yüzyıllar önce Müslüman âlimler ve bilim adamları büyük ansiklopedik eserler kaleme almışlar ve farklı ilim dallarını kapsamlı bir epistemik çatı altında toplamışlardı.[39]

Bu bütünlüğün derinlik ve yaygınlık kazandığı dönemler, İslam medeniyetinin de zirve dönemleridir. Bütünlük fikrinin kaybedilmesi ise siyasî ve askerî mağlubiyetlerden daha yıkıcı sonuçlara neden olmuştur. Yaklaşık iki buçuk asır süren Haçlı Seferleri, Kudüs'ün elden çıkması ve Filistin topraklarında Latin devletlerinin kurulması sonucunu doğurmuş fakat Müslüman orduların uğradığı yenilgiler, kültürel ve manevî krizlere yol açmamıştır. Orta Asya steplerinden gelen ve askerî ve siyasî alanda çok daha yıkıcı bir dalgaya dönüşen Moğol İstilası, 1258'de Bağdat'ın yağmalanması ve Abbasî Devleti'nin yıkılmasıyla sonuçlanmış fakat yine fikrî ve toplumsal bir buhrana neden olmamıştır. Tersine, Moğollar İslam kültürüne asimile olmuş ve yol açtıkları askerî-siyasî yıkım kısa sürede telafi ve tedavi edilmiştir. Hoca Ahmed Yesevî, Yunus Emre, Sühreverdî, İbn Rüşd, Kurtubî, Fahreddin er-Razî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Arabî, Mevlana Celaleddin Rumî, Davud el-Kayserî ve Sadreddin Konevî gibi İslam ilim ve düşünce geleneğinin önde gelen pek çok simasının 12. ve 13. yüzyıllarda ortaya çıkması şüphesiz bir tesadüf değildir. Haçlı seferleri ve Moğol İstilası gibi siyasî ve askerî saldırılar, İslam medeniyetinin ana gövdesine hiçbir zarar vermemiş, tersine yeni ve dinamik bir toparlanma sürecini tetiklemiştir. Buradan çıkarılacak sonuç açık olsa gerektir: Bir medeniyetin fikrî-manevî derinliği ve kuvveti, onu dış saldırılara karşı korunaklı hale getirir. Bu vasfını yitiren toplumlar ise, askerî ve ekonomik gücü ne olursa olsun, son tahlilde yenilmeye ve yıkılmaya mahkûmdur.

---

39. Starr, Orta Asya'nın "Kayıp Aydınlanması" adını verdiği eserinde bu konuya da temas eder. Bkz. S. Frederick Starr, *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane* (Princeton: Princeton University Press, 2013), s. 7.

Ahmet Hamdi Tanpınar, *Huzur* ve *Mahur Beste* romanlarında yukarıda bahsettiğimiz bütünlük mefkûresinin kaybedilmesiyle ortaya çıkan zihnî ve manevî buhranı çarpıcı bir şekilde ortaya koyar. Ne Batılı olabilen ne de kendisi kalabilen bir milletin yaralı ve ikircikli ruh hali, kendini siyasetten sanata her alanda yakıcı bir şekilde hissettirir. *Huzur*'da Mümtaz'ın yaşadığı zıtlıklar ve gelgitler, zihin ve gönül dünyasında büyük bir boşluğun doğmasına neden olur. Doğu ile Batı, Avrupa ile İslam dünyası arasında gidip gelen Mümtaz, ne Itrî'den vazgeçmek ister ne de Bach'tan ama ikisinde de kendini tam manasıyla bulamaz. Avrupa-merkezciliğe karşıdır ama modern Avrupa'nın cazibesinden de kurtulamaz. Kendi kültürünün farkındadır ama ona bütünüyle sarılamaz:

> Biz şimdi bir aksülamel devrinde yaşıyoruz. Kendimizi sevmiyoruz. Kafamız bir yığın mukayeselerle dolu; Dede'yi Wagner olmadığı için, Yunus'u Verlaine, Baki'yi Goethe ve Gide yapamadığımız için beğenmiyoruz. Uçsuz bucaksız Asya'nın o kadar zenginliği içinde, dünyanın en iyi giyinmiş milleti olduğumuz halde çırılçıplak yaşıyoruz. Coğrafya, kültür, her şey bizden yeni bir terkip bekliyor; biz misyonlarımızın farkında değiliz. Başka milletlerin tecrübesini yaşamaya çalışıyoruz.[40]

Bir İstanbul âşığı olan Mümtaz, "İstanbul'u tanımadıkça, kendimizi bulamayız." der ama bir yandan da şöyle düşünür: "Kahve falı ile Mommsen'in Roma hayali, Payot edisyonunun artıklarıyla Karakin Efendi'nin balıkçılık kitabı, baytarlık, modern kimya, ilm-i remil, sanki insan kafasının bütün düzensizliği bu çarşıda birdenbire teşhir edilmesi icap ediyormuş gibi birbirine karışıyordu. Böyle hep bir arada bakılınca insana sadece zihnî bir hazımsızlığın eserleri gibi görünen garip bir halita. Mümtaz bu halitanın yüz senelik bir didinme, durmadan gömlek değiştirme içinde olduğunu biliyordu."[41] Kendi yerini bir türlü bulamayan ve bu yüzden huzura kavuşamayan bu müteredditruh hali *Mahur Beste*'de de karşımıza çıkar. Behçet Bey, bu kriz durumunu yalın ve çarpıcı bir şekilde ifade eder: "Oğlum Behçet, sen bir medeniyetin iflası nedir bilir misin? İnsan bozulur, insan kalmaz; bir medeniyet, insanı insan yapan manevî kıymetler manzumesidir... Her şeyin bir çaresi vardır. Fakat insan bozuldu mu bunun çaresi yoktur."

---

40. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Huzur* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), s. 270.
41. Tanpınar, *Huzur*, s. 51.

Bir toplum medeniyet bilincini yitirdiğinde geriye bölünmüş zihinler ve fakirleşmiş gönüller kalır. Bir yanıyla Müslüman bir yanıyla Batılı fakat kendini ne İslam medeniyetine ne de Batı'ya ait hisseden insanlar, bu ikircikli ruh halinin ağır baskısı altında sürekli krizlere maruz kalırlar. Bütünlükten yoksun kimlikler, yapay ve zorlama yöntemlerle kendilerine bir merkez, bir liman arar ama bulamazlar. Akl-ı selîmin inşa ettiği düzen, kalb-i selîmin beslediği ruh ve maneviyat dünyası ve nihayet zevk-i selîmin kurduğu estetik tasavvur artık kaybolup gitmiştir. Çareyi hep dışarıda, başka yerlerde arar hale geliriz. Kendi hakikatimizle vuslat, imkânsız bir rüyaya dönüşür. Kendimizle bile hasbihal edemez hale geliriz. Kendi hikâyemizi kaybetmişizdir artık. Medeniyetimizin ve estetiğimizin rayihası, renkleri, sesleri uçup gitme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Hem-dem ruhlar, bir boşlukta savrulmaya başlar. Bu tabloya ızdırap içinde bakan Said Halim Paşa "elemli buhranımızın tek sebebi, kendi medeniyetimizi tanımamak ve Batı medeniyetine kayıtsız şartsız girmek" gayretidir der.[42]

Varlığın Dinamik Yapısı

İslam düşüncesinde varlık anlayışı statik değil dinamiktir. Allah, evreni her an yeniden yaratır. "Halk-ı cedid" kavramı, yaratılış âleminin dinamik yapısına atıfta bulunur. Ontolojik olarak Vâcibü'l-vücûd'a muhtaç ve bağımlı olan varlıklar, sadece yaratılışın ilk anında değil, bütün varlık serüvenleri boyunca Mutlak Yaratıcı'ya bağlıdırlar. Aristocu ve Newtoncu geleneğin ima ettiğinin tersine evren bir saat, Yaratıcı da bir saat yapıcısı değildir. Saati yapan ve kuran saatçinin saat ile olan ontolojik ilişkisi zayıf, zamansal ve mekaniktir. Zira saatçi, saati yapar ve onu kendi haline bırakır. Saat artık kendi başına işleyen bir mekanizmadır. Oysa Yaratan ile yaratılan arasındaki bağ çok daha yakın, dinamik ve süreklidir. Bu ontolojik zorunluluk çerçevesinde Allah, evreni her an yaratmaktadır. Sürekli yaratılış eylemi, varlığın bütünlüğüne ve sürekliliğine halel getirmez; tersine onu muhafaza eder. Zira türlerin korunması ilkesine göre tekil varlıklar sürekli değişime tâbidir ama tür olma özellikleri mahfuz kalır. Tekil olarak ağaçlar büyür, değişir, ölür fakat ağaç türü ortadan kalkmaz. Değişim, süreklilik ilkesini içinde taşır. Bunun ter-

42. Said Halim Paşa, "Fikri Buhranımız", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, c. 1, s. 154

si de doğrudur: Süreklilik, değişimle beraber mümkündür. Zira süreklilik, statiklik ve mutlak bir değişmezlik hali değildir. Tersine, ancak süreklilik içinde değişen ve değişirken sürekliliğini muhafaza eden varlıklar gerçek manada var olabilirler. Evreni her an (yeniden yaratan) Yaratıcı, onun varlık ve süreklilik ilkelerini de yarattığı için yaratılışta boşluk yoktur.

Molla Sadrâ evrenin dinamik yapısını anlatmak için "hareket-i cevherî" kavramını kullanır. Buna göre hareket yahut değişim, evrensel bir varoluş ilkesidir ve varlıkların sadece arazlarında değil cevherlerinde yani özlerinde de meydana gelir. Zahirde ve arazlarda gördüğümüz değişim, bâtında ve cevherde meydana gelen değişimin bir neticesi ve yansımasıdır. Araz, ontolojik olarak cevhere bağlıdır ve arazın cevherden bağımsız bir değişim sürecine sahip olması düşünülemez. Varlık âlemindeki dinamik değişim süreci, bu ontolojik kaideye göre vücut bulur. Madde değişir, mana bâkî kalır. Zira aslolan suret değil, manadır; araz değil, cevherdir; maddî şekil değil, öz kimliktir. Suret gider, mana kalır ve mana, insanı özgürleştirir. Dahası mana, insanı ve toplumu zenginleştirir. Medeniyet değerlerini, şehirleri, sanatı ve estetiği var eden, insanın taşıdığı ve emek verdiği manadır. İdrak kabiliyeti olanlar için varlık ve yaratılış her an tazedir. Arif olan kişi, "varlığın kokusu"nu duyabilen kişidir. Nasıl varlık halk-ı cedid ile her an yeni ve taze ise, arif ve hakim olan kişinin de varlık ve idrak olarak her an taze ve "hâzır" olması gerekir. Varlığın dinamik ve çok-boyutlu yapısı, idrakimizin de aynı düzeyde dinamik, çok-boyutlu ve taze olmasını gerektirir. Aksi halde insan, varlığın hakikatinin gerisine düşer. Bu, insanın kemali değil zevali anlamına gelir.

Varlıkların cevherlerindeki hareket ile arazlardaki değişim arasında temel bir fark vardır. Arazlardaki değişim, arızî ve ikincil bir durumu ifade eder. Bir ağacın rengi sarı ya da yeşil olabilir. Ağaç her mevsimde farklı bir renge bürünebilir. Bir kitabın kâğıdı, kapağı, sayfa sayısı ve diğer özellikleri değişebilir. Fakat ağacı ağaç, kitabı kitap yapan cevher, bu arızî değişikliklerin ötesinde sabit kalır. Aksi halde ağaç ve kitap diye bir şeyden bahsedemeyiz. Peki bu, cevherlerin sabit, statik ve değişmez olduğu anlamına mı geliyor? Böyle bir varlık anlayışı bizi monizme ve atalete götürmez mi? Hayır. Çünkü cevherler de değişir. Onlar da sürekli "hareket halinde"dir. Fakat onların hareketi arazlarınkinden farklıdır. Cevherdeki hareket, bir varlığın nihaî gayesine ve varlık sebebine doğru uzanan bir kemal yürüyüşüdür. Tomurcuğun nihaî amacı ağaç olmaktır. Tomurcuğun

cevherinde meydana gelen hareket ve değişim, onu ağaç olmaya ulaştırırsa işte bu bir kemal hareketidir. Tomurcuk ağaç olamadan ölür ya da başka bir şeye dönüşürse, o zaman bu bir zeval hali olur. Cevher yani öz değiştiğinde artık arazlarda meydana gelen değişimin bir anlamı kalmaz. Özünü koruyamayan bir varlık, arazlarını koruyarak artık var olamaz. Özünü yitiren bir varlık, birey, toplum, kültür ve medeniyet, bu kaybı arızî tedbirlerle telafi edemez. Bu yüzden cevherin doğru anlaşılması, korunması ve tekemmül ettirilmesi sadece madde âlemindeki varlıkların değil aynı zamanda bireylerin ve toplumların da yaşamında hayatî öneme sahiptir. Bir cevher, zevale değil kemale ulaşacaksa bunu ancak varlık sebebini gerçekleştirerek başarabilir.

Varlıkları kemallerine ulaştıran değişim, ancak onların cevherinden, özünden geldiği zaman mümkün olur. Değişim ile süreklilik arasında sahih ve sağlıklı bir ilişki ancak böyle kurulabilir. Kendi kemalini arayan varlıklar değişirken özlerini muhafaza ederler. Zaman içinde yeni nitelikler kazanırlarken aslî kimliklerini de korurlar. Nasıl varlık her an yaratılıyor ve tarih nihaî bir sona doğru hızla akıyorsa, insanların kurduğu kültür ve medeniyetler de dinamik ve taze bir yapıya sahiptir. Bu zaviyeden baktığımızda İslam medeniyetinin arazları, maddesi ve şekli değişebilir ama manası ve cevheri süreklilik arz eder. Farklı şartlarda ortaya çıkan kültür ve medeniyet formları, İslam medeniyetinin içsel bütünlüğünü ve insicamını ortadan kaldırmaz. Nitekim İslam toplumlarının tarihi, bu gerçeği teyit ediyor: Arap Yarımadası'ndan Orta Asya'nın içlerine, Mezopotamya'dan Afrika ve Balkanlar'a uzanan İslam coğrafyasında ortaya çıkan farklı kültür ve sanat formları, İslam medeniyetinin temel ilkelerini temsil ederken aynı zamanda farklı biçim ve renklerin ortaya çıkmasına da imkân sağlamış; mana derinlik kazandıkça, farklı biçim ve suretler arasındaki bağ da giderek güçlenmiştir. Endülüs'ten Semerkant'a farklı zaman ve mekân şartlarında ortaya konan mimari eserlerin İslam mimarisi haline gelmesini sağlayan, bu mana derinliği ve bütünlüğüdür. Mana da zaman içinde azalıp çoğalabilir. Medeniyet kimliğini kuran ve koruyan mana azaldıkça suretler arasındaki bağ da zayıflar. Mana güçlendikçe kurumlar, semboller ve estetik formlar daha üst bir seviyede insicama kavuşur. Tunus Zeytune Camii ile Selimiye'yi, Gırnata'daki Elhamra Sarayı ile Tac Mahal'i aynı çatı altında birleştiren, suretlerdeki farklar değil manadaki birliktir. Mimari formlar arasındaki çeşitlilik, onların mana bütünlüğünü ortadan kaldırmaz.

Varlık ve İnsan

"Büyük âlem" (*makrokozmos*) ile "küçük âlem" (*mikrokozmos*) arasındaki bütünleyicilik ilişkisi, varlık âleminin tek bir bütün olduğu fikriyle örtüşür. Farabî, âlemin "tek bir şahıs" olduğunu söylerken bu noktanın altını çizer ve âlemdeki düzenin bağlı olduğu kurallar ile erdemli şehrin izlemesi gereken ilkeler arasında açık bir "tenasüb"ün bulunduğunu söyler.[43] Varlığın izhar ettiği bütünlük ile erdemli şehrin temsil ettiği siyasî düzen, evrensel düzen fikrinin temel unsurlarından biridir. Molla Sadrâ, Farabî'nin bu evren anlayışını bir adım ileri götürür ve "Varlığın evi (*dâru'l-vücûd*) tektir ve âlemin tamamı yaşayan tek bir varlıktır." der.[44] Varlık evinde bulunan bütün nesneler, diğer varlıklarla irtibat halindedir. Varlığı ancak bu şekilde kavradığımız zaman "insanın ufku" ile "varlığın ufku" kesişir ve insan bir varlık mertebesinden diğerine geçer.[45] En düşüğünden en yükseğine bütün varlık âlemi "tek bir râbıta" ile birbirine bağlıdır. Âlemin tekliğini ve bütünlüğünü bu şekilde ortaya koyan Sadrâ, insanın varlık evinde neden mümtâz bir yere sahip olduğunu ve meleklerin ona neden secde ettiğini şöyle açıklar:

> Bütün âlem, yaşayan tek bir varlıktır (*hayevân vâhid*), hatta tek bir nefs gibidir. (...) İnsan son varlıktır ve tabiat âlemi onunla hitâma erer. Süflî ve ulvi âlemin bütün hakikatleri onda toplanmıştır. İnsan, âlemin bütün hakikatlerine, Hakk'ın isim ve sıfatlarının hakikatlerini eklemiştir. İnsanın tabiat âlemindeki küçük hilafetinden sonra büyük âlemdeki büyük hilafeti, bu isim ve sıfatlar sayesinde mümkün olmuştur. Bu yüksek mertebe yani hakikatlerin bütünü sayesinde melekler, Allah'ın emriyle ona secde etmişlerdir.[46]

İnsan ile âlem arasındaki bu tenasüp ve mütekabiliyet ilişkisi, her ikisinin de aynı Yaratıcı tarafından yaratılmış olmasından kaynaklanır. Bu cevherî ilişki sayesinde insan kendinde âlemin küçük bir prototipini, âlemde de kendi suretini müşahede edebilir. "İnsana neden küçük âlem denilmiştir?" sorusunu soran İhvan-ı Safa, bunun temel sebebinin insanı en güzel surette yaratan Allah'ın ona kendi suretini, hem kendi nefsinde hem de

---

43. Ebû Nasr el-Farabî, *Kitabu'l-mille ve nusûs uhrâ*, ed. Muhsin Mehdi, (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1991; 2. Baskı), s. 65-66.
44. Sadrâ, *Esfâr*, c. V, s. 342.
45. Sadrâ, *Esfâr*, c. V, s. 348.
46. Sadrâ, *Esfâr*, c. V, s. 350.

âlemde göstermek istemesi olduğunu söyler. İnsanın ömrünün kısa, idrak kabiliyetinin mahdut olduğunu bilen Allah, insana varlığın hakikatlerini, kendi içinde bulma imkânı vermiştir. Bu yüzden İhvan-ı Safa'ya göre, "Bütün bilgilerin başlangıcı, insanın kendini bilmesidir."[47] Böylece âlemden insana ve insandan âleme ve diğer varlıklara uzanan bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Bu noktada tabiatın incelenmesi bizi tefekküre, bu tefekkür ise Allah'ın yaratma fiilinin tezekkür edilmesine götürür. İnsan âlem hakkında düşünürken, sadece dört unsurdan oluşan tabiatı değil, hem kendini hem de âlemi aşan ve kuşatan aşkın bir ilkeyi tefekkür eder.

İnsan ile âlem, mikrokozmos ile makrokozmos arasında var olan bu dinamik ilişki, bir tarafta insanı kozmik yalnızlık ve yabancılaşmadan korurken öbür tarafta evreni ve tabiat âlemini edilgen bir meta olmaktan çıkarır ve evren, insan ile sürekli etkileşim halinde olan değer-yüklü bir varlık haline getirir. Bu bakış açısı, ahlak öğretileri ve siyaset felsefesi açısından dikkat çekici sonuçlara sahiptir. 1823 yılında vefat eden Şeyh Darkavî'nin insanın nefsi ile âlem arasında kurduğu bağlantı kayda değerdir:

> Nefs, uçsuz bucaksız bir şeydir; bütünüyle kozmostur. Çünkü onun kopyasıdır. Âlemde bulunan her şey neftse mevcuttur; aynı şekilde neftse bulunan her şey âlemde mevcuttur. Şu halde nefsinin efendisi olan, tüm âlemin efendisi olmuştur. Keza nefsinin kölesi olan, tüm âlemin kölesi olmuştur.[48]

İnsan ile âlem, nefs ile varlık arasındaki bu geçişkenlik, klasik medeniyet tasavvurunun temel kaziyelerinden biridir ve insan ile tabiat arasında karşılıklı ve dinamik bir ilişkinin kurulmasını sağlar. Jung da Darkavî ile aynı görüştedir: "Nefsimiz, evrenin yapısıyla mütenasip olarak inşa edilmiştir ve makrokozmosta olan her şey, nefsin sonsuz ve en sübjektif alanlarında aynıyla cereyan eder."[49]

---

47. *Resâilu İhvâni's-Safâ*, (Beyrut: Dar Sâdır, ts.) c. II, s. 462. İhvan-ı Safa'nın "Cismaniyyat ve Tabiiyyat" kitabında "Ahlakın tehzip ve nefsin ıslah edilmesinde sema ve âlem" (s. 24) alt başlığını kullanması, burada vurguladığımız âlem-ahlak ilişkisini teyit etmektedir.
48. Şeyh el-Arabî ed-Darkavî, *Bir Mürşidin Mektupları*, çev. İ. Kalın, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), s. 18.
49. Carl Gustav Jung, *Memories, Dreams, Reflections* (New York: Vintage Books, 1965), s. 335.

Bu manada varlıkla uyum içinde olmak, bir tabiat romantizmi değildir. İnsan ile âlem arasındaki ilişki, ontolojik temellere dayanır ve insanın yeryüzündeki yolculuğuna yön verir.

İslam düşünce geleneğinde insan ile varlık arasında kurulan bütünleyicilik ilişkisi, hayat ile ölüm ve din ile dünya arasında da kurulmuştur. Klasik dönemde karşımıza sıkça çıkan ve kelamcılardan sufîlere kadar pek çok düşünürün katkı sunduğu "din ve dünya adabı" literatürü, bu yaklaşımın kayda değer tezahürlerinden biridir. Nasıl insan ile varlık, teknik ile tabiat, birey ile toplum bir düalizm oluşturmuyorsa, din ile dünya da bir tezatlık ilişkisi içinde değildir. 9. yüzyılın ünlü Mutezilî düşünürü Câhız'a (ö. 868) göre dine ve dünyaya ait olan "adap", insanın dünyadaki davranış biçimlerinin toplamıdır ve bunlar hem surette hem de manada aynı ilkelere dayanırlar:

> Bil ki adap, dinde ve dünyada kullanılması faydalı olan araçlardır. Adap, doğal halin kurallarına göre vazedilir. Şüphesiz din ve dünya işlerinin tedvir edilmesinin ilkeleri aynıdır. Din alanında kullanılması fasit olan bir şey, dünya alanında da fesada götürür. Dünya muamelatında uygun olmayan herhangi bir şey, dinde de uygun değildir. Din ve dünya arasındaki fark, dünya ve ahiret diyarları arasındaki farktan ibarettir. Oradaki hüküm ile buradaki hüküm aynıdır. Eğer böyle olmasaydı ne bir yönetim (*memleke*) ortaya çıkar, ne bir devlet sabit olur ve ne de siyaset vücut bulurdu. Bu yüzden Cenab-ı Hak dedi ki: "Bunda [burada] kör olan, ahirette daha kör ve daha sapkındır." Bunu tefsir eden İbn Abbas dedi ki: Akıldan nasibi olmayan kişi, dünya işlerinin nasıl çevrildiğini bilmez. Bu kişi din alanına geçtiğinde, bu aklıyla geçiş yapar. Dünya hakkındaki cehaleti miktarınca ahiret hakkındaki cehaleti daha fazla olur çünkü bu [dünya] müşahede edilebilmekte, öteki [dünya] ise gayb halinde bulunmaktadır. Gözle görülen bir şey hakkında cahil olan kişi, kendisi için gaybette olan bir şey hakkında daha büyük bir cehalet içindedir.[50]

Hikmet ve basiret olmadan farklı varlık mertebeleri ve bilgi kategorileri arasında doğru bir ilişki kurmak mümkün değildir. Dahası holistik düşünce ve bütünlük fikri din ile dünya, dünya ile ahiret ve hayat ile ölüm arasında sağlıklı ve tutarlı bir ilişki kurmamıza imkân verir. Aynı kural si-

50. Câhız, "el-Me'âş ve'l-me'âd", *Resâilü'l-Câhızi's-siyâsiyye*, ed. Ali Bumlahim (Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-Hilal, 2004), s. 70.

yaset biliminden şehir planlamasına, ekonomi yönetiminden eğitime kadar her alanda geçerlidir.

Bu çerçevede hikmet, hükme takaddüm eder. Hikmet, hükmün manasını ve sebebini ortaya koyar. Hikmete sahip olmadan hükmüm vermek bizi ne doğru bilgiye ne de manevî tatmine ulaştırır. Bir şeyin hikmetini ve sebebini bilmeden peşin hükümler vermek, hakikat dostlarının yolu olamaz.

Buraya kadar yaptığımız tahliller bizi şu sonuca götürür: Doğru bir varlık tasavvuruna sahip olmadan, sahih ve güvenilir bir bilgi kavramına ulaşamayız. Bilmek için önce "var olma"nın manasını kavramamız gerekir. Elbette bu kavrayışa da bilgi ve idrak ile ulaşırız. Bu yüzden bilgi sistemimizin doğruluğunu sınamak için her durumda varlığın kuşatıcı ve bütüncül yapısına geri dönmemiz gerekir. Aksi halde varlığın hakikatini ıskalayan, insanın egosunu ve güdülerini esas alan ve evreni meta olarak gören bir bakış açısına mahkûm oluruz. Varlık, insan ve bilgi arasındaki yakın bağ, medenî olmanın ve medeniyet kurmanın temel ilkesini oluşturur. Bu yüzden varlık meselesinin ardından İslam düşüncesinde geliştirilen bilgi kavramına yakından bakmamız gerekiyor.

8

İSLAM MEDENİYETİ VE BİLGİ TASAVVURU

İslam medeniyetinin temelini oluşturan dünya görüşü ve varlık tasavvuru, muayyen bir ilim paradigmasını da vücuda getirmiştir. İlim kavramının semantik alanına giren bilgi, idrak, şuur, hikmet, marifet, hakikat, yakîn, sıdk-doğruluk, delil, burhan gibi kelime ve kavramlar, bu ilim paradigmasının varlıkla ve insanla olan yatay ve dikey ilişkisini ortaya koyar. Bilme süreci bir tarafta hakikatin ortaya çıkarılması ve "perdelerin kaldırılması" (*keşfu'l-mahcûb*) anlamını taşırken, diğer tarafta kavramlar ve eşya arasında ilişki kurma sürecini ifade eder. Hem "keşif" hem de "inşa" boyutlarını dikkate almadan bilme eylemini bihakkın tahlil edemeyiz. İslam düşünce geleneği, bilmenin varoluşsal ve ferdî yönleri üzerinde dururken, bu iki boyutu her zaman göz önünde bulundurmuş ve kapsayıcı bir bilgi paradigması inşa etmiştir. Bu sürecin başında ve merkezinde ise vahiy ve nübüvvet vardır.

Genel manada eşyanın hakikatini kavramak anlamına gelen "ilm" kelimesi ve türevleri, Kur'an'da 750 yerde geçer. Vahiyden Allah'ın isim ve sıfatlarına, varlıkların niteliklerinden tabiat olaylarına, peygamber kıssalarından insanın ben-idrakine kadar çok geniş bir alanı kapsayan ilim, Kur'an ve hadislerde detaylı bir şekilde ele alınmış ve övülmüştür. "Bilenlerle bilmeyenler hiç bir olur mu?" (Zümer, 39/9) diye soran Kur'an in-

sanlara "Rabbim, ilmimi artır." (Tâ Hâ, 20/114) diye dua etmelerini salık verir. Hakikate şahitlik etmek anlamında ilim sahibi olmak, aynı zamanda bu bilgiye göre amel etmeyi de tazammun eder. Sahih bilgiye ulaşmak ancak hikmet, idrak, ahlak ve erdem ile mümkün olur. Bilginin soyut bir zihinsel süreç olmadığını, insanı varoluşsal manada etkilediğini ve dönüştürdüğünü söyleyen İslam düşünce geleneğinde gerçek âlimler, aynı zamanda hikmet ve erdem sahibi insanlar olarak kabul edilirler. Kur'an'da ilmin zıddı olarak kullanılan "cahiliyye" (Âl-i İmrân, 3/154) tabirinin İslam öncesi dönemi tasvir etmek için kullanılması şüphesiz bir tesadüf değildir. Zira "cahiliyye", malumat eksikliğinden ziyade bir zihniyeti; inanç, ahlak ve adaletin olmadığı bir düşünce ve yaşam biçimini ifade eder. Bir hidayet rehberi olarak Kur'an'ın amacı, insanı cahiliyye halinden kurtarıp iman, ilim, hikmet ve erdeme ulaştırmaktır.

İlim konusu hadislerde de geniş yer tutar. İlmin nafile ibadetten üstün olduğu söylenmiş, ilim öğrenmek ve öğretmek övülmüş, âlimlerin azalmasının ümmet için kötü sonuçlarının olacağına dikkat çekilmiş, âlimlerin peygamberlerin vârisleri olduğu ifade edilmiş, Çin gibi uzak diyarlarda bile olsa ilmin alınması gerektiği tavsiye edilmiş ve "İlim, müminin yitik malıdır, nerede bulursa alır." denilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), iman ve erdem sahibi fazıl âlimlerin yeryüzündeki mevcudiyetini, karanlıkta insanlara yol gösteren gökteki yıldızlara benzetmiştir.[1]

Bu dinî ilkeleri esas kabul eden İslam düşünce geleneği bilgi, iman, ahlak ve manevî kurtuluş arasında sıkı bir bağ kurmuş ve İslam bilgi medeniyetini, bu ilim tasavvuru üzerine bina etmiştir. İlk vahiy olan "Oku!" emrini hem Hz. Peygamber'e indirilen vahyin okunması hem de Allah'ın yaratılış âlemindeki varlık işaretlerinin ("ayet"ler) anlaşılması manasında yorumlayan Müslüman âlimler, ilmin kendi zatında kıymetli bir hazine olduğunu kabul etmiş ve bilgi kültürünü destekleyecek kurumlar inşa etmişlerdir. Arapların geleneksel sözlü kültürlerini kısa bir sürede terk ederek kalıcı ve sürekli bir yazılı/kitâbî kültüre geçmelerinin temel sebebini de bu zihniyet değişiminde aramak gerekir. 8. yüzyıldan itibaren dünyanın en büyük ve nitelikli kütüphanelerinin İslam şehirlerinde kurulması da elbette bir tesadüf değildir. Farklı İslam toplumlarında sözlü kültür nesilden nesle aktarılan bir gelenek ve bilgi kaynağı olarak devam etmiş fakat yazılı kültür, İslam medeniyetinin ana taşıyıcı mecrası haline gelmiştir.

---

1. İlhan Kutluer, "İlim", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 22, s. 110-111.

Tarihsel olarak, İslam dünyasının sınırları Arap Yarımadası'nın ötesine uzanırken, Müslümanlar dönemin belli başlı kültürel geleneklerini tevarüs etme sürecine girdiler.[2] Bizans İmparatorluğu yoluyla Yunan-Roma mirasını, Sasaniler yoluyla da İran kültürünü tanıma imkânı buldular. Bunları Mezopotamya, Hint, Afrika, Orta Asya, Çin ve nihayet 15. ve 16. asırlarda Malay-Endonezya bölgeleri takip etti.[3] İslam dünyasında farklı kültür havzalarının tesisi, çok sayıda hukuk, kelam, felsefe okulunun ve tarikatların ortaya çıkmasıyla paralellik arz etmiş ve daru'l-İslam içinde büyük bir kültürel çeşitlilik halitası oluşturmuştur.[4] Bu yeni ortamda, İslam topraklarında yaşayan farklı din ve etnik kökene sahip kişiler bilim, düşünce, sanat, ticaret ve mimari gibi farklı alanlarda bir dünya medeniyeti inşa ettiler. Bu dönemde temayüz eden kültürel ve dinî bir arada yaşama pratiği, Müslüman toplumların diğer kültürlere ve geleneklere karşı kapsayıcı tavrıyla beslenmiş ve çoğulcu bir kültür ve medeniyet birikiminin oluşmasını sağlamıştır. Bu yüzden Müslüman idareciler ve âlimler, Cundişapur şehrinin girişinde yer alan "Bilgi ve fazilet, kılıç ve pazudan üstündür." yazısını diğer şehirlere bir model olarak taşımaya gayret etmişlerdir.[5]

---

2. Bu bölüm, konunun münasebetine binaen şu çalışmamızdan kısaltılarak buraya uyarlanmıştır: İbrahim Kalın, *Akıl ve Erdem: Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), s. 219-227.
3. Müslüman toplumların tarih boyunca karşılaştığı büyük ve küçük dinler uzun bir liste tutar: Arapların İslam öncesi dinî gelenekleri (Cahiliyye); Mezopotamya'da, İran'da ve Maveraünnehir'de Mazda dini; farklı kiliselere mensup Mezopotamya ve İran'daki Nesturîler; Suriye, Mısır ve Ermenistan'da Monofizitler; Suriye'de Ortodoks Melkitler ve Kuzey Afrika'da Ortodox Latinler; değişik yerlerdeki Yahudiler; Filistin'de Samirîler; Güney Mezopotamya'da Maniler; Kuzey Mezopotamaya'da Harranîler; Mezopotamya'da ve Mısır'da Maniheistler; Hint bölgesinde Budistler ve Hindular; Afrika'daki kabile dinleri; İslam öncesi Türk boyları; Sind ve Pencap'ta Budistler; Pencap'ta Hindular; krş. J. Waardenburg, "World Religions as seen in the Light of Islam," *Islam: Past Influence and Present Challenge*, ed. A. T. Welch ve P. Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), 248-249. Ayrıca bkz. J. Waardenburg, *Muslims and Others: Relations in Context* (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2003).
4. İslam dünyasının altı kültürel havzası Arap, İran, Türk/Türkî, Hind, Malay-Endonezya ve Afrika kültür sahalarını ihtiva eder. Buralarda dinî ve kültürel bir kimlik olarak İslam'ın ifadesi Hıristiyan, Hindu ve Çin dünyalarından daha heterojen ve karmaşık bir yapı arz eder. Bu havzaların bir müzakeresi için bkz. S. H. Nasr, *The Heart of Islam* (San Francisco: Harper Collins, 2003), 87-100.
5. Mahfuz Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri Cundişâpûr* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2003), s. 75.

Hakikatin evrenselliğinin temel ve yönlendirici bir ilke olarak kabul edilmesi, çoğulcu bir medeniyet birikiminin oluşmasında merkezî bir rol oynamıştır. Bu noktayı İslam tarihinde formel manada ilk filozof kabul edilen Yakub b. İshak el-Kindî (ö. 873) çarpıcı bir üslupla ifade eder:

> Hakbilirliğin gereği olarak bize düşen, hakiki ve ciddi konularda kendilerinden büyük ölçüde yararlandıklarımız şöyle dursun, basit ve küçük ölçüde yararlandıklarımızı dahi karalamamaktır. Her ne kadar bazı gerçekleri görememişlerse de bize intikal eden düşünce ürünleriyle onlar, bizim atamız ve ortağımız sayılırlar. O ürünler bize, onların hakikatine eremedikleri birçok bilgiye ulaşmak için bir yol ve bir araç olmuştur. Özellikle şu husus bizce ve dilimizi konuşmayan bizden önceki seçkin felsefecilerce çok iyi bilinmektedir ki ne bir kişi ne de bir topluluk kendi çabasıyla gerçeği tam olarak kuşatabilmiştir. Çabaları sonucunda bunlar ya gerçek adına bir şey elde edememişler ya da gerçekle kıyaslanınca çok az şey elde edebilmişlerdir. Fakat her birinin gerçek adına elde ettiği o azıcık bilgiler bir araya toplanınca büyük bir değer oluşturmuştur.[6]

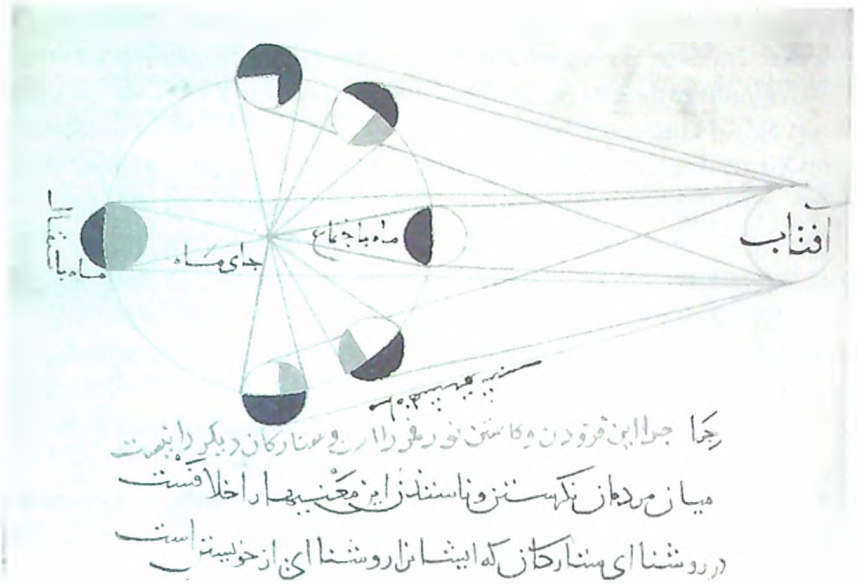
Milletleri etnik kökenlerine yahut ekonomik güçlerine göre değil, bilgiye ve bilime yaptıkları katkılara göre sınıflayan Sa'id b. Ahmed el-Endülüsî (ö. 1070) Kindî'nin yolundan giderek benzer bir tahlil yapar:

> Bütün farklılık ve kanaatlerinin çeşitliliğine rağmen, milletlerin iki sınıf oluşturduğunu tespit ettik. Birinci sınıf ilmi filizlendirmiş, bilme sanatını geliştirmiş ve ilmî bilgiyi çoğaltmıştır. Diğer sınıf, ilmî olarak üretken milletler ailesiyle ilişkilendirilme veya onlar içine sokulma şerefini hak edecek kadar ilme katkıda bulunmamıştır.[7]

Hakikatin tarihî hadiselerin arızîliğini aştığı inancı, İslam dünyasının dört bir yanındaki eğitimli sınıfların ortak kanaatiydi. Beşer planında her şey, zaman ve mekân şartları içinde tezahür eder. Fakat hakikati bu şartlara indirgeyemeyiz. Onda, tarihî hadiseleri aşan bir boyut vardır. İslam öncesi ve sonrası entelektüel tarihle ilgilenen bilim adamlarının uzun listesine bak-

---

6. Yakub b. İshak el-Kindî, "Resâ'il", çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), s. 8-9.
7. Sa'id b. Ahmad al-Andalusi, *Science in the Medieval World: "Book of the Categories of Nations" (Tabaqat al-Umam)* çev. S. I. Salem and A. Kumar (Austin: The University of Texas Press, 1991), s. 6.



Birunî'nin, *Kitâbu'l-Tefhîm* adlı çalışmasında
parçalı ay tutulmasını tasvir eden orijinal çizimi

tığımızda Ebû Osman Amr el-Câhız (ö. 869), Ebü'l-Hasan el-Âmirî (ö. 992), Ebû Süleyman es-Sicistânî (ö. 1000), Muhammed b. İshak İbn en-Nedim (ö. 1047), Sa'id b. Ahmed el-Endülüsî (ö. 1070), İbn el-Kıftî (ö. 1248) ve İbn Ebi Useybî'ye (ö. 1270), ayrıca Milel geleneğinin önemli yazarlarından Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristanî (ö. 1153), Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdadî (ö. 1072) ve İbn Hazm ez-Zâhirî (ö. 1064) gibi isimlerin bu noktadan hareket ettiklerini görürüz.[8] Evrensel bilginin peşinde koşan ve düşünce tarihinin çetelesini çıkaran Müslüman âlimlerin amacı kronoloji hazırlamak yahut düşünce ekollerinin listesini yapmak değildi. Asıl maksat, insanoğlunun tefekkür serüvenini anlamaya çalışmaktı. Diğer ilim dalları gibi bu da İslam medeniyetine özgü bilgi paradigmasının bir tezahürü olarak ortaya çıkmış ve "Milel ve Nihal" başlığı altında âdeta müstakil bir ilim dalı haline gelmiştir.

Bir başka örnek olarak el-Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed* adlı eserinde düşünce tarihine ve temel meselelerine değinirken, hikmetin nebevî kay-

8. Krş. Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* (London: Routledge, 1975), 25-51.

nağını araştırır ve Empedokles'ten Aristoteles'e Kadim Yunan düşünürlerini aynı hakikat arayışının birer yolcusu olarak ele alır. Bu zahmetli tefekkür yolculuğunun ve hermenötik çabanın tek bir gayesi vardır ve bu da insanın aklını kullanarak mebde ve mead, yani varlığının başlangıcı ve sonu hakkında doğru bilgiye sahip olmasıdır: "İnsanın ölüp, ruhunun bedeninden ayrılmasının ardından kıyamet günü haşrolunup mahşer gününde tekrar diriltilmesine kadar geçen süreçteki halinin ne olacağından, akıl sahibi bir insanın bihaber olmasının mazur görülemeyeceği, aksine derinliğine bilmesinin övgüye değer olduğu kanaatindeyim."[9]

Mısırlı emir Ebu'l-Vefa el-Mubeşşir ibn Fâtik'in (ö. 1087?) *Muhtâru'l-Hikem ve Mehâsinu'l-Kelim* adlı eseri de bu bağlamda hususî bir yere sahiptir. Şit Peygamber, Hermes, Sâb, Asklepios, Homeros, Solon, Elealı Zenon, Hipokrat, Pisagor, Diyojen, Sokrates, Eflatun, Aristoteles, İskender, Batlamyus, Lokman Hekim, Medargis, Basileus, Gregorios ve Galen'den rivayet edilen hikmetli sözleri derleyen İbn Fâtik, Avrupalıların da dikkatini çekmiş ve bu eseri Latinceye ve diğer dillere çevrilmiştir. William Caxton'ın İngiltere'de 1477'de *The Dicts and Sayings of the Philosophers* adıyla bastığı ilk kitap, İbn Fâtik'in mezkûr eseridir.[10] Müellifin İslam öncesi ilim ve düşünce adamlarına ait hikmetli sözleri neden derlediğine dair gerekçesi, İslam medeniyetinde hâkim olan ilim anlayışını tavzih etmesi bakımından önemlidir. İlim, fikir ve devlet işlerini hayatında mezceden Emir İbn Fâtik, eserinin girişinde Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e salat u selam ettikten sonra şöyle der:

> Zamanında Yunan bilgelerinin hikmetli sözlerinin ve ilk dönem âlimlerinin öğütlerinin yer aldığı bazı kitapları okumuş ve onlarda beğendiğim nice tavsiyeler, kalbimde yer eden öğütler ve hikmetli sözler görmüştüm. Rastladığım bu öğütler, üzerinde düşünen ve gereğince hareket edenler için çok faydalı, onları iyilik yapmaya sevk eden, gereği gibi bir yönetim hakkında bilgilendirici ve ahiret sermayesi elde etmeye teşvik ediciydi. Bu okumalarım sonucunda elinizdeki kitabı telif etmek suretiyle, faydalı gördüğüm güzel öğütleri, etkili tavsiyeleri ve hoş sözleri derledim. Bunlar okuyucunun nefsini terbiye

9. Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *Kitabü'l-emed ale'l-ebed*, çev. Yakup Kara (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), s. 6.
10. *el-Muhtar*'ın Arapça metni A. Bedevî tarafından neşredilmiş, (Beyrut: The Arab Institute for Research and Publishing, 1980; 2. Baskı) ve Curt F. Buhler tarafından İngilizceye çevrilmiştir (London: Oxford University Press, 1941).

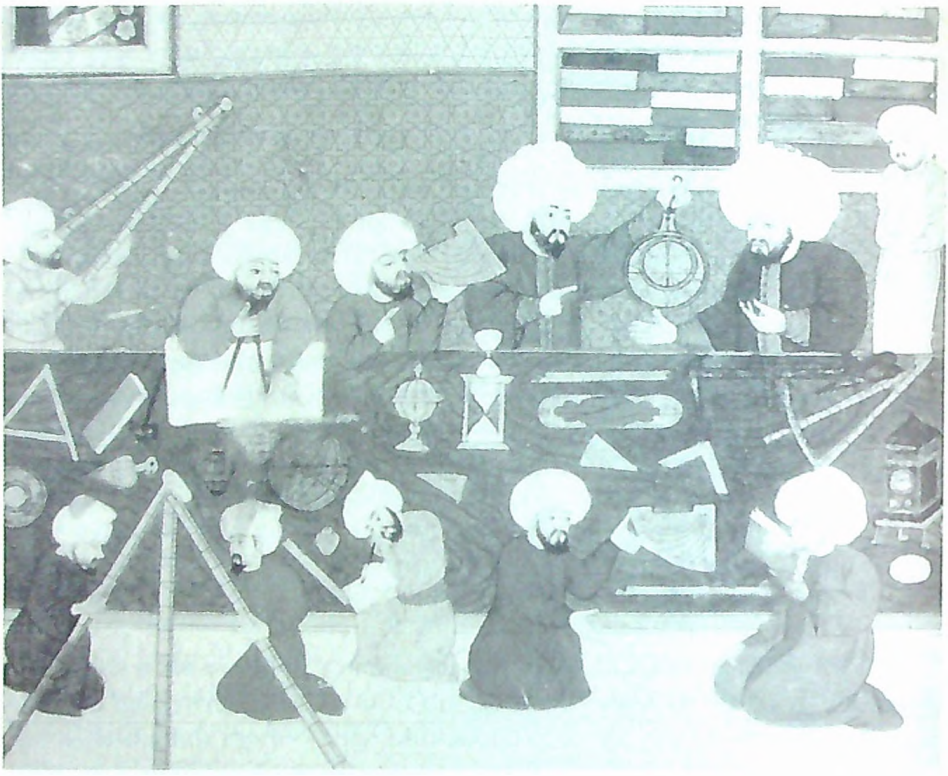
> eden, ahlakını olgunlaştıran, okuyucuyu razı olunup övgüye değer bulunan davranışlara teşvik eden, fânî dünyadan soğutan, başa gelen musibetlere karşı kalbi yatıştıran ve insanı Allah katında güzelliklere yönlendiren sözlerdir
> (...)
> Bu noktadan hareketle bilgelerin sözlerinden dünyada ve ahirette faydalı olacağını düşündüklerimi derledim ve sözler arasında seçim yaparken de metafizikçi (ilahiyatçı) filozofların, onların arasında ise özellikle tevhid inancına sahip olanların sözlerini derlemeye gayret ettim. Çünkü onları sözleri şifa kaynağı ve maksatları düzgündü. Ayrıca hikmette onların izinden giden ve güzel davranışlarıyla şöhret bulanların sözlerine yer verdim. Düşünce sistemlerinin farklılığı, yollarının ayrılığı ve eski çağlarda kalmış olmaları onların sözlerini dinleyip en güzel olanları seçmeme engel olmadı. Nitekim Allah (c.c.) şöyle buyurur: "İşte sen o kullarımı müjdele. Çünkü onlar çeşitli sözler duyar, farklı görüşler dinler ama onların en güzeline uyarlar. Allah'ın doğru yolu gösterdiği kimseler işte onlardır. Şüphesiz onlar akl-ı selîm ve sağduyu sahibi kimselerdir." (Zümer, 39/17-18)[11]

İnsanoğlunun hakikat arayışının devamlılığı, köklü ve bir o kadar da kişisel bir gerçeğe dayanır: Bu âlim, düşünür ve tarihçilerin bilgi arayışı, bilginin peşinde koşan her ilim talebesinin dâhil olduğu daha büyük bir geleneğin parçasıdır. Gelenek, fikirlerin değerini ve sürekliliğini test eden kriterlerden biridir. Hasan ibn Sehl, niçin kendisinden önce yaşamış insanların görüşlerini sürekli zikredip durduğu sorulunca, şöyle cevap vermiştir: "Çünkü o [görüşler] bize gelmiştir; eğer değersiz ve kusurlu olsaydı, bize hiçbir zaman gelemez ve [evrensel] onay kazanamazdı."[12]

Yine bu çerçevede ezelî hikmet kavramı (*hikmet-i hâlide*), aynı hakikat tasavvurunun tarihteki sürekliliği sayesinde itibar görmüş ve pek çok çalışmaya konu olmuştur. İşrak okulunun kurucusu Şihabeddin Yahya Sühreverdî (ö. 1191), bazı felsefî soruların ve onlara verilmiş cevapların kalıcılığı konusunda önemli bir tez ileri sürer:

> Hikmetin sadece yakın zamanlarda [yani, İslam öncesi İran ve Yunan filozofları arasında] var olduğunu düşünme. Hayır, dünya hiç-

11. Mübeşşir ibn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem* (Hikmetli Sözler), çev. Osman Güman (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), s. 28.
12. Nakleden Abu Sulaiman al-Sijistani, *Muntakhab Siwan al-Hikmah*, ed. D. M. Dunlop (The Hague: Mouton Publishers, 1979), s. 3.



Şehinşahnâme'de yer alan İstanbul Rasathanesi'ni tasvir eden çalışmada Takiyyüddin ve diğer râsıtlar astronomi aletlerini kullanırken görülmektedir.

> bir zaman hikmetten ve argümanlarla ve bizatihi-açık delillerle hikmet sahibi olan kişilerden mahrum olmamıştır. O kişi, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir; gökler ve yeryüzü var olduğu müddetçe de böyle olacaktır.[13]

Buna göre yaratılış düzeni ve ilahî inayet, yeryüzünün, hakikatin şahidi olan bilge ve erdemli kişilerden mahrum olmasına izin vermez. Hakikat ve mizan üzere kurulu olan varlık düzeni ile doğrunun, iyinin ve güzelin muhafızı olan insanlar arasında yakın bir ilişki vardır. Zira ilki evrensel kurallar manzumesini temsil ederken ikincisi, onları somut eylemler hali-

13. Shihab al-Din Suhrawardi, *The Philosophy of Illumination (Hikmat al-Ishraq)*, ed. John Walbridge ve Hossein Ziai (Utah: Brigham Young University Press, 1999), s. 2.

ne getiren aktörleri ifade eder. Bunlardan biri eksik olduğunda âlemdeki düzen inkisara uğramaya başlar.

Bilgi, Hikmet ve Dünyanın Çoğul Halleri

Kavramlar dünyasının ötesine geçtiğimizde kültürel çoğulculuk kavramının, İslam toplumlarında yaşayan bütün kesimlere teşmil edildiğini görürüz. Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların paylaştığı Endülüs'teki "bir arada yaşama" (*convivencia*) tecrübesi, İslamî kültürel çoğulculuk anlayışının sezây-ı dikkat örneklerinden biridir.[14] Ortaçağlarda Avrupalı Yahudiler büyük zulümlere maruz kalırken, Müslüman idaresinde önemli bir Yahudi entelektüel geleneği gelişmişti. Bu gelenek içinde Ortaçağ Yahudi düşüncesinin önde gelen şahsiyetlerinden Saadia Gaon el-Feyyumî (ö. 942), Süleyman ibn Câbir (ö. 1058 veya 1070), Judah Halevi (ö. 1141), Musa ibn Meymun (ö. 1204), Sa'd b. Mansur İbn Kemmûne (ö. 1284), Bahya ibn Paquda (ö. 12th century) ve Gersonides (Levi ben Gershom) (ö. 1344) gibi isimler bulunmaktaydı. Bu durum, Ortaçağ Yahudi ve İslam düşünce ekolleri arasında eşi görülmemiş bir etkileşimin doğmasına neden olmuştur.[15]

Hint alt kıtasına baktığımızda Hindu ve Müslüman kültürleri arasında da önemli bir kültürel kaynaşmanın meydana geldiğini görüyoruz. 8. yüzyıl gibi erken bir dönemde Hint astronomi eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesinden Ebû Reyhan el-Birunî'nin (ö. 1047) Hindistan'a dair eserine ve Emir Hüsrev'in (ö. 1325) Hint alt kıtasına özgü bir Müslüman kimliği formüle etme gayretlerine kadar bu iki büyük gelenek arasında sosyal, felsefî ve sanatsal alanlarda dikkate değer bir ortak yaşama kültürü gelişmiştir. Bunu resmedebilecek en önemli örnek, Timurî prensi ve Şah Cihan'ın oğ-

14. Endülüs'ün siyasî ve kültürel tarihi için bkz. Lütfi Şeyban, *Endülüs* (İstanbul: al-Baraka Yayınları, 2014); Anwar Chejne, *Muslim Spain: Its History and Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1974) ve *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi ve Manuela Marin (Leiden: E. J. Brill, 1992). Bir arada yaşama (*convivencia*) kavramı ve Endülüs medeniyetine Yahudi katkısı için bkz. *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, ed. V. B. Mann, T. F. Glick ve J. D. Dodds (New York: The Jewish Museum, 1992).

15. Arthur Hyman, "Jewish Philosophy in the Islamic World," *History of Islamic Philosophy*, ed. S. H. Nasr ve O. Leaman (London: Routledge, 1996), c. 1, s. 677-695 ve Paul B. Fenton, "Judaism and Sufism", a.g.e., s. 755-768.

lu Dârâ Şikûh'tur. (1615-1659) Dârâ Şikûh, İslamî bir bakış açısıyla Hinduizm'i inceleyen iki önemli eser telif ve tercüme etmiştir. *Bhagavat Gita*'yı ve *Upanişadlar*'ın elli kadar bölümünü Farsçaya *Sırr-ı Ekber* (Büyük Sır) adıyla tercüme edip, Advaita-Vedanta okulu ve Şankaraçarya'nın "non-dualism" öğretisi ışığında tefsir etmiştir.[16] Tercümenin gerekçesini izah ederken, Dârâ Şikûh şöyle der: "Eski ve Yeni Ahitleri ve Davud'un *Mezmurlar*'ını ve diğer mukaddes metinleri oku. Fakat onlarda tevhide dair bulabileceğin şeyler, kısa ve özet halindedir." Sonra *Upanişadlar*'a geçer ve "Bu, şüphesiz ilk semavî kitaptır ve tevhid okyanusunun kaynağıdır ve Kur'an'la uyumludur ya da daha doğrusu onun bir açıklamasıdır." der.[17] Dârâ Şikûh, Kehf Suresi'nin 60. ayetine atıfta bulunarak *Mecmeu'l-Bahreyn* adlı bir risale kaleme alır ve Hinduizmin tevhidî bir yorumunu yapar. Kitabını, Müslümanlara ve Hindulara atıfla "hakikati-bilen (*hak-şinâs*) iki grubun hakikat ve hikmetinin toplanması" diye tanımlar.[18] Dârâ Şikûh'a ilaveten, Mir Ebu'l-Kasım Findiriskî (ö. yaklaşık 1640/1) de zikredilmelidir. Onun Hindistan'a seyahatleri esnasında, bazı Hindu mistiklerle karşılaştığı ve *Yoga Vasiştha*'yı Farsçaya tercüme edip şerhettiği rivayet olunur.[19]

İslam tarihinde karşımıza çıkan bu kültürel çoğulculuk ve bir arada yaşama tecrübesinin kaynağı, Kur'an'ın ortaya koyduğu büyük insanlık tarihi perspektifidir. Kur'an'a göre "ortak iyi" uğrunda çalışmak, farklı toplulukların sebeb-i vücûdudur: "...Biz, her biriniz için bir şeriat ve yol belirledik. Eğer Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı, fakat size verdiklerinde sizi denemek istedi. Öyleyse iyiliklere koşun..." (Mâide, 5/48; ayrıca Hûd, 11/118). Ayette geçen "hayrât" kelimesinin zengin etimolojisi ve çoğul olarak kullanılması, İslam'ın evrensel bakış açısının bir ifadesi olarak okunabilir. Bir başka ayette "hayr" kavramı, bu sefer birbirini tanıma ve iyi olanı yapma (*'urf*) mefhumuyla irtibatlı olarak takdim edilir: "Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah ya-

16. Krş. Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (Oxford: Oxford University Press, 1964), s. 191-196; Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent* (Leiden: E. J. Brill, 1980), s. 99-100.
17. *Sırr-ı Ekber*'in girişinden alınıp *Majma-ul-Bahrain or the Mingling of the Two Oceans by Prince Muhammad Dârâ Shikûh*'da nakledilmiştir; ed. M. Mahfuz-ul-Haq (Calcutta: The Asiatic Society, 1929), s. 13.
18. *Majma-ul-Bahrain*, s. 38.
19. Fathullah Mujtabai, *Hindu Muslim Cultural Relations* (New Delhi: National Book Bureau, 1978), s. 82; Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, c. 4, s. 257-258.

nında en değerli ve en üstününüz, O'ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdar olandır." (Hucûrât, 49/13). İnsanların birbirini tanımasını ifade eden "te'ârefû" fiili ile maruf ve marifet kelimelerinin aynı etimolojik kökene sahip olması, tesadüf değil isabet ve tevafuktur. Yeryüzünde "hayr" için yarışan farklı topluluk, kabile ve milletlerin birbirlerini tanıması ve iyiliği çoğaltması, Allah'ın insanlar hakkındaki hükmünün bir tecellisi olarak görülmüştür.

İslam'da felsefe geleneğine bu geniş zaviyeden bakan İlhan Kutluer, Müslüman filozofların muayyen bir felsefe paradigması inşa ettiklerini ve bunu, biri hikmet diğeri ilim olmak üzere iki kavram temelinde ortaya koyduklarını söyler.[20] En geniş manada sahih bilgi anlamına gelen ilim ve "söz ve davranışlarda isabet ve her şeyi yerli yerine koymak" anlamına gelen "hikmet", İslam düşünce geleneğinin iki ana sütununu oluşturur. Vahyin ve nebevî hikmetin ışığında manalandırılan ilim ve hikmet, bir tarafta yaratılmış varlık düzenini öbür tarafta insanın büyük varlık dairesi içindeki yerini tanımlama çabası olarak karşımıza çıkar. İslam'ın temel kaynaklarının ilim ve hikmete verdiği önem, evrensel ve sahih bilgi tasavvurunun temellerini oluşturur ve muazzam bir bilgi medeniyetinin kurulmasına imkân sağlar. Fıkıhtan kelama, tefsirden felsefeye, tasavvuftan astronomiye, coğrafyadan tarihe, ahlaktan siyasete kadar insan hayatının her alanına nüfuz eden bu ilim ve hikmet anlayışı, İslam medeniyetinin başlıca niteliklerinden biri haline gelmiştir. Bu noktada İslam medeniyeti, bir bilgi medeniyeti hüviyeti kazanır. Vahiy ve nübüvvetin nuruyla aydınlanan ilim ve hikmet, varlığın anlamını kavramak, akıl ve irade sahibi bir özne olarak kendimizi gerçekleştirmek ve inançlı ve erdemli bir hayat sürmek için birer rehber haline gelir.

İslam düşünce geleneğinde pek çok düşünür bu genel kaideyi esas alarak ilim yoluna çıkmış, okuyup araştırmış, münazaralara katılmış, dersler vermiş, talebeler yetiştirmiş ve gelecek nesillere önemli eserler bırakmıştır. Sahih bilginin ve ilmin, sağlam bir temele ve doğru bir ölçüye dayanması gerektiğini ifade eden Müslüman âlimler arasında Hüccetü'l-İslam İmam Gazalî'nin özel bir yeri var. Gazalî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, *el-Mustasfâ*, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, *Mişkâtü'l-Envâr* ve *Tehâfetü'l-Felâsife* gibi eserlerinde aklî, irfanî ve dinî bilginin farklı yönleri hakkında derin izler bırakan tahliller yapmış ve yeni bir ilim paradigmasının temellerini atmıştır. Bu eser-

20. İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), s. 15 vd.

ler arasında mantık ilmine dair kaleme aldığı *Mi'yâru'l-İlm*, aklî ve nazarî bilginin hem dinî düşüncenin sıhhati hem de insanın doğru düşünmesi ve yaşaması için ne kadar hayatî olduğunu anlatır. Metafizikte İbn Sina'ya şiddetle muhalefet eden Gazalî, düşüncenin doğru kurallarını ortaya koyan mantık ilmi söz konusu olduğunda İbn Sina'ya geri döner ve örneğine az rastlanır bir biçimde mantık ilmini över. Hatta bu ilim olmadan ne aklî ne de fıkhî hiçbir konuda doğru bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını söyler. "Nazarî bilgiler insanlara fıtrat ve yaradılıştan hazır olarak verilmediği için bu bilgilerin kaçınılmaz olarak sonradan öğrenilip elde edilmesi gerekir." diyen Gazalî, "tertibi, şartları ve ölçüsü açısından fıkhî konulardaki akıl yürütmenin, aklî konulardakinden tamamen farklı olmayıp, bu ikisinin yalnızca öncüllerinin kaynağı bakımından farklılaştığını" ifade eder. His ve vehme karşı doğru bilginin kaynağı ve aracı akıldır. His ve vehim, insanı hem dinî hem de aklî ve felsefî konularda yanıltır. Sağlam temellere dayanan sahih aklî bilgi ise insanı doğruya ulaştırır ve erdemli bir hayat yaşamasına imkân sağlar. Gazalî bu noktanın altını şöyle çizer:

> Dalâletten hidayete erdiren, cehaletin karanlıklarından kurtaran ve burhan ışığı ile şeytanın vesveselerinin karanlıklarından çekip alan aklı veren Allah Teâlâ'ya şükürler olsun. Bu iki hükmedenin (his ve vehim) güvenilmezliğini kavramak için daha fazla açıklama istersen; bu çarpıtmaların şeytana nispet edilerek onun "vesveseci" diye isimlendirilmesi, vesveseden sorumlu tutulması; diğer yandan aklın ışığına hidayet ve nûr denilip "Allah, göklerin ve yerin nûrudur." ayetinde nûrun, Allah'a ve meleklere nispet edilmesi hususlarının dinde nassların taranmasından çıkan bir sonuç olması üzerinde düşün...[21]

İster tabiat olayları ister kozmik düzen ister insan nefsi isterse de soyut kavramlar ve mantıksal çıkarımlar hakkında olsun bilgi, son tahlilde metafizik bir gerçekliğe tekabül eder. Daha önce kısaca temas ettiğimiz üzere Aristocu gelenekte bir şeyi bilmek, onun sebebini bilmektir. Müslüman düşünürler bu temel ilkeyi tevhid metafiziği bağlamında yeniden tanımlayarak küçük-büyük her şeyin bilgisini, ancak İlk Sebep'i, yani Cenab-ı Hakk'ın yaratılış âlemine ilişkin tasarrufunu bilerek elde edebileceğimizi söylemişlerdir. "es-Sebebü'l-Evvel" yani İlk Sebep olan Yaratıcı'yı bilmeden teselsülen gelen diğer sebeplerin hikmetini bilmek mümkün değildir.

---

21. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm: İlmin Ölçütü*, Çeviren: Ali Durusoy ve Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), s. 36.

Büyük varlık dairesi içinde her sonuç bir sebebe bağlı olduğuna göre, her şey son tahlilde İlk Sebep'e geri gider. Böylece her bilme eylemi, aynı anda yaratma metafiziğini idrak etmenin bir parçası haline gelir. Bilmek, sadece varlıkların niteliklerini tasnif ve tahlil etmek değil, aynı zamanda insanı kemale ulaştıracak epistemik ve ahlakî vasıflara sahip olmak demektir.

Sebepler metafiziği, aynı zamanda iki yönlü bir bilme eylemini de mümkün kılar. Sebepler âleminden hareketle Allah'ı bilmek nasıl mâkul ve meşru bir yolsa, varlıklar âlemini, yaratıcısı olan Allah marifetiyle bilmek de mâkul ve meşru bir yoldur. "Doğal teoloji" olarak bilinen birinci yol bizi sonuçtan sebebe, sebeplerden ilk sebebe doğru giden epistemik bir yolculuğa davet eder. Âlemdeki düzen, bizi bir Yaratıcı'nın varlığına götürür. "Nizam delili" olarak da bilinen bu akıl yürütmeye göre hiçbir şey tesadüfen ortaya çıkmamıştır. Tabiatta tesadüf değil "takdir" ve "tevafuk" vardır. Nasıl saatin varlığı saatçinin varlığını zorunlu kılıyorsa, âlemin varlık ve düzeni de bir Yaratıcı'nın varlığını zorunlu kılar. Böylece maddî varlık âlemi, metafizik bir ilkeyi bilmenin epistemik aracı haline gelir.

Vahiy teolojisi olarak bilinen ikinci yol ise Yaratıcı'dan hareketle varlık âlemini manalandırmaya çalışan bir idrak çabasını ifade eder. Genellikle havas ehlinin yolu olarak da isimlendirilen bu yaklaşım tarzında mutlak olandan izafî olana, kadim olandan hâdis olana, yüksek varlık mertebesinden diğer varlık derecelerine doğru bir yol izlenir. Allah'ın varlığını yakinen bilen bir kişi, delil olarak O'nun yarattığı bir başka varlığa ihtiyaç duymaz. Herkes Allah'ı yarattıklarıyla bilirken arif olan kişi, her şeyi Allah'ın varlığıyla bilir. Her iki yaklaşımın da ortak noktası sebep ile sonuç, var eden ile varlık, Yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilişkiyi esas alarak bir varlık tasavvuru ve bilgi telakkisi inşa etmesidir.

Hem vahiy anlamında ilahî bilgiyi hem de insanların kendi aklî çıkarım ve tecrübeleriyle elde ettikleri beşerî-dünyevî bilgiyi ifade eden ilim, hakikatin bir ifadesi olarak insanı aklî doğruluğa ve manevî-ahlakî kemale ulaştırır. Varlık âlemindeki "işaretler"i okumasını bilen kişiler, bu âlemin bir Yaratıcı'sının, dolayısıyla bir başlangıcının ve sonunun olduğunu da bilirler. Bilgi sahibi olmanın insana yüklediği bu aklî ve ahlakî sorumluluk sayesinde insan, diğer varlıklardan ayrılır ve "eşref-i mahlukat" derecesine ulaşır.[22] Bu manada Allah'a hakkıyla saygı duyanlar ancak ilim-irfan sa-

22. İnsanı diğer varlıklardan ayıran en temel vasfının aklı ve iradesi olduğu hususu, İslam düşünce geleneğinin temel kaziyelerinden biridir ve pek çok alanda karşımıza çıkar. Hârezmî, ilimler tasnifi alanında bir klasik haline gelen büyük ese-

hibi olan kişilerdir (Bkz. el-Ankebût, 29/35; er-Rûm, 30/22; Fâtır, 35/28). Bir insan gerçek bilgiye sahip olmasına rağmen inanmıyorsa, bu durumda sorun epistemolojik değil psikolojiktir; aklın ve muhakemenin önüne nefs, ego, inat, çıkar gibi başka unsurlar geçmiş ve insanın bilme ve inanma yeteneklerini köreltmiş demektir. Kur'anî manada bilginin temel işlevi, insanı hakikate ve manevî kurtuluşa ulaştırmaktır. Bu durum, bilgiyi dogmatikleştirmez; tersine ona varoluşsal ve manevî bir işlev kazandırır.[23]

Molla Sadrâ gibi düşünürlerin elinde bilgi, varlığın modalitelerinden yani hallerinden biri (*nahvü'l-vücûd*) haline gelir. Her bilme eylemi, son tahlilde varlığın bir yönünü idrak etmek ve onun önündeki kognitif perdeleri kaldırmak ameliyesidir. Varlık, bütün arazlarından bağımsız olarak ve bizatihi "mâkul" olduğu yani mana ve bütünlük arz ettiği için, bilen öznenin (*âkil*) temel işlevi, varlığın zatî gerçekliğini ortaya çıkarmak ve böylece varlığın kendini ifade etmesine imkân sağlamaktır. Var olmak ile bilmek arasında kurulan bu ontolojik ilişki, bilgiyi zihnî bir jimnastik olmanın ötesinde bir boyuta taşır. Bilgi, sübjektivistlerin ve kavramcıların iddia ettiği gibi artık zihnin iç işleyiş prosedürlerinden ibaret bir eylem değildir. Bilmek var olmaktır. Var olmak ise özgürleşmektir.

İlim, bilgi, hikmet, inanç ve ahlak bir bütünlük arz eder. Akıl ile iman, mantık ile aşkınlık, delil ile aşk, yakîn ile duygu, burhan ile erdem arasındaki sunî ayrımlar ve çatışmalar muayyen bir epistemik çerçevede aşılır. Varlığın mertebeleri (*merâtibü'l-vücûd*) ile bilginin mertebeleri (*merâtibü'l-ilm*), hakikat yolculuğunun birer unsuru haline gelir. Varlığa ontolojik ve metafizik tevhid nazarıyla bakan Müslüman düşünürler, bilginin farklı biçimlerine ve idrakin muhtelif mertebelerine de epistemik bütünlük ve tamamlayıcılık fikri zaviyesinden bakarlar. Müslüman ilim adamlarının çok-yönlü ve inter-disipliner bilgi tasavvurlarını bu bağlamda ele almak gerekir. Örneğin Hanefi mezhebinin kurucusu İmam Ebû Hanife, hem bir fakih hem de bir kelam ve ahlak düşünürüdür. İbn Rüşd fakih, kadı ve filozoftur. İmam Gazalî kelamcı, mantıkçı, fakih ve mutasavvıftır. İbn Sina tabip, filozof, kozmoloji âlimidir. Fahreddin Razî müfessir ve mütekellimdir. Câbir ibn Hayyan, Hârezmî, Sabit ibn Kurra, İbnü'l-Heysem, Birunî gibi şahsiyetler aynı anda bilim adamı, düşünür ve tarihçidirler. Bu ilim ve disiplin zenginli-

---

rine, Allah'ın insanı "temyiz ve nutuk" vasıfları sayesinde diğer varlıklardan üstün kıldığını ifade ederek başlar; bkz. Ebû Abdillah b. Muhammed el-Hârezmî, *Mefâtihü'l-gayb* (Kahire, 2004), s. 2.

23. Bkz. Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 1970), s. 29 vd.



Andrea di Bonaiuto'nun 14. yüzyılda yaptığı
Triunfo de Santo Tomás adlı çalışmasında yer alan İbn Rüşd detayı

ğini mümkün kılan ve bu âlim tipinin yetişmesine imkân sağlayan zemin, İslam medeniyetinde karşımıza çıkan varlık ve bilgi tasavvurudur. Bu manada mesele, sadece bireysel yetenek yahut deha işi değildir. Bu "âlim" tipini ortaya çıkaran, İslam medeniyetinin sunduğu dinî, ilmî, fikrî, kültürel ve sanatsal muhittir. Bu iklim yitirildiğinde dünya çapında âlim ve düşünürlerin ortaya çıkması da imkânsız hale gelir. Bugün İslam dünyası ilim

ve hikmete dayalı bir medeniyet inşa edecekse bu ancak böyle bir tasavvurun ve iklimin hâkim kılınmasıyla söz konusu olacaktır.

İslam medeniyetinin bilgi tasavvuru, asırlar boyunca binlerce hakikat avcısının "ilim talebi" (*talebü'l-ilm*) için uzun yolculuklara (*rihle*) çıkmasına neden olmuştur. Bu alanda ortaya çıkan literatür, büyük bir yekûn tutar ve İslam medeniyetinin özgün yönlerinden birini oluşturur. Seyyâh âlimlerin ve ilim talebelerinin hadis toplamak, filolojik araştırma yapmak, bir hocadan ders almak, meşhur şehirleri ve mekânları ziyaret etmek, "dünyanın hallerini" görmek, sosyolojik ve antropolojik araştırma yapmak, bir şeyhe intisap etmek, elçi olarak görev yapmak vb. amaçlar için çıktıkları yolculuklar, dünya tarihinde modernite öncesi küreselleşme hareketinin ilk örnekleri olarak okunabilir. Horasan'dan Kuzey Afrika'ya, Anadolu'dan Endülüs'e uzanan bu yolculuklarda sadece şahıslar değil, aynı zamanda fikirler, kitaplar, akımlar ve gelenekler de seyahat etmiş ve geniş bir coğrafyada büyük bir hareketlilik vücuda getirmiştir. Bu ilim yolcularının çoğunlukla darü'l-İslam'ın sınırları içinde hareket ettiği doğrudur. Lakin Çin sınırından güney Avrupa'ya uzanan İslam topraklarının genişliği düşünüldüğünde bu ilim yolcularının ve seyyahların aynı zamanda küresel bir bakış açısına sahip olduğu görülür. İdil Bulgar Hanlığı'na elçi olarak gönderilen İbn Fadlan, ünlü eserini kaleme almak için Hindistan'a birkaç kez giden Birunî, 941-943 yılları arasında Çin'i ve Hindistan'ı ziyaret eden Ebû Dülef Mis'ar b. Mühelhil ve 1332'de İstanbul'a gelen büyük seyyah İbn Battuta gibi farklı örnekler, Müslüman âlim, seyyah ve elçilerin coğrafya ufkunun hayli geniş olduğunu göstermektedir. Her hâlükârda Müslüman âlimlerin azimle ve keyifle geliştirdiği "seyahat sanatı", İslam medeniyetinde ortaya çıkan ilim ve coğrafya tasavvurunun önemli bir parçasıdır ve insanlık tarihine mühim katkılar sunmuştur.[24]

Varlık, bilgi, hikmet ve ahlak kavramları üzerine oturan bir medeniyet tasavvurunun estetik boyutu da hayatî öneme sahiptir. Şimdi İslam düşüncesinde "güzellik ilmi" olarak formüle edilen estetik anlayışına yönelmemiz gerekiyor.

---

24. Bu alanda kaleme alınmış önemli bir çalışma için bkz. Houari Touati, *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşısının Tarihi ve Antropolojisi*, çev. Ali Berktay (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001). Seyahat etmenin ilmî, dinî, ticarî ve siyasî boyutları için bkz. Dale F. Eickelman ve James Piscatori (ed.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination* (Berkeley: University of California Press, 1990). Ayrıca bkz. Mustafa Çağrıcı, "Seyahat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 37, s. 7-9.

9

SANAT VE MEDENİYET: GÜZELLİK İLMİNE GİRİŞ

Bir dünya görüşünün, varlık tasavvurunun ve medeniyet anlayışının zaman-mekân boyutundaki somut tezahür alanlarından biri de sanattır. Bir ibadet mekânı olarak camiyi kiliseden ayıran temel hususları, kullanılan malzeme yahut ölçülerden ziyade, mimari formun arkasında yatan Tanrı, evren, insan, mekân ve zaman tasavvurunda aramak gerekir. Aynı şekilde hat, ebru, tezhib, müzik, tezyinat ve mimari ile diğer sanat dalları arasındaki paradigmatik farklılıklar, dünya görüşü ve varlık tasavvuru temelinde ortaya konan ana fikir ve tutumlardan kaynaklanır. Şüphesiz bütün medeniyetler alışverişe açıktır ve belli geçişkenliklere ve ödünç alıp vermelere müsaittir. Hiçbir etkiye açık olmayan ve hiçbir etkide bulunmayan medeniyet yoktur. Fakat medeniyetler-arası etkileşim ve alışveriş, yine o medeniyetlerin tasavvur ve uygulama alanlarındaki temel kabulleri ve tercihleri temelinde gerçekleşir. Bu yüzden klasik dönem İslam mimarisi, Bizans ve Hint mimarisinden belli etkiler almış olmasına rağmen ortaya çıkan eserler, İslam medeniyetinin temel hususiyetlerini ve ana renklerini yansıtır. Çin medeniyetine damgasını vuran minimalist ve şeffaf estetik form, Çin toplumunun temel tercihlerinin bir tezahürüdür. Aynı kural, pagan Yunan'dan Helenizm'e, Hıristiyanlıktan modern seküler dünya görüşüne evrilen Batı için de geçerlidir.

Bu bölümde İslam sanat tasavvuruna ruh ve biçim veren bu ilkeleri kısaca ele alacağız. Amacımız sanat tarihi üzerine bir tahlil yapmak değil. Yeterli keyfiyet ve kemmiyette olmasa bile İslam sanat tarihi üzerine çeşitli eserler mevcuttur. Bizim gayemiz, İslam sanatını ortaya çıkaran varlık, evren ve güzellik tasavvuru üzerine bazı tespitlerde bulunmak ve İslam sanatının yaşayan bir gelenek olarak devam etmesini sağlayacak fikrî ve estetik prensipleri tavzih etmek olacaktır.

Müslüman sanatçılar, natüralizmi ve mimetik uygulamaları yetersiz görmüşler ve tabiatın ve dış dünyanın birebir taklidinden kaçınmışlardır. Varlık âlemi, beş duyu ile algılanır ama ondan daha fazla bir şeydir. Burada duyuların üstünde bir idrak ilkesi olarak akıl ve hayal devreye girer. Düşünürün ve sanatçının amacı, varlıkta mündemiç olan aklî ve evrensel formları kavramak ve ortaya çıkarmaktır. Bunu yaparken kendisinin kattığı şey, sanatın formunu belirler. Duyularla algılanan olgular (fenomen), sınırlı ve geçicidir. Fakat akılla idrak edilen mana, evrenseldir ve kalıcıdır. Ceviz ağacı, diğer ağaç türleri gibi, ekilir, büyür, meyve verir ve sonunda ölür. Ağaç türünün bir üyesi olarak ceviz ağacı, ıhlamur ağacından yahut selviden farklı özelliklere sahiptir. Fakat hepsindeki ortak nitelik, onların ağaç "mahiyeti"ni taşıması ve bu mahiyete iştirak etmesidir. Ceviz ve ıhlamur ağaçları kevn ü fesad kuralları içinde büyür ve ölür ama "ağaç mahiyeti" yani özü, sabit kalır. Bütün farklı ağaçları, "ağaç olma" mahiyeti etrafında toplayan ve onlara kimlik veren şey, akıl yoluyla idrak ettiğimiz ağaç mahiyetidir. Sanatkârın amacı, basit manada dış dünyadaki ceviz ağacını kopyalamak değil, ağacın mahiyetini ortaya çıkaracak bir soyutlama yapmaktır. Minyatür yahut nakkaşlık sanatı işte bu aklî soyutlamayı esas alır. Stilizasyon yani tasvir edilen objenin belli bir üslupla yeniden inşa ve ifade edilmesi, soyutlamanın mütemmim cüzüdür. Bu yüzden ışık ve renk biliminin imkânlarını etkili bir şekilde kullanan Müslüman sanatçılar, natüralizme sığınmak ve "perspektif" kullanmak yerine, bu aklî formlar üzerinde çalışmışlardır. Belting'in işaret ettiği gibi Batı'da gelişen perspektif kavramı, bakan kişinin "nazar"ını (*gaze*) yani bakış açısını esas alır ve özne-merkezli bir görsel sanat formu üretir. İslam sanatında özne değil varlık ve onun sonsuz tezahürleri merkezdedir.[1]

---

1. İslam bilimi, kozmolojisi ve sanatları arasındaki ilişki konusunda çok daha fazla çalışmanın yapılması gerekmektedir. Bu konuda önemli bir girişim için bkz. Hans Belting, *Florence and Baghdad: Renaissance Art and Arab Science* (Cambridge: Harvard University Press, 2011). Belting, Rönesans sanatının "perspektif" kavramına, İslam biliminin geliştirdiği optik (*ilmü'l-menâzir*) ve fizik sayesinde ulaştığını

Sanatçının amacı nesneleri tasvir yoluyla taklit etmek ve kopyalamak değil, onların dayandığı fikirleri temsil etmektir.[2] Eflatun, tabiatı taklit yahut kopyalama (*mimesis*) kavramına karşı çıkarken aynı ilkeden hareket eder. Bu dünyada gördüğümüz varlıklar, mükemmel ve mutlak olan ide yahut arketiplerin (Platonik formların) birer gölgesi ve yansımasıdır. Arketipler yerine bu yansıma ve tezahürlere yönelmek, varlıkların hakikatinden iki defa uzaklaşmak anlamına gelir. *Mimesis* yani taklit ve kopyalamaya dayalı sanat, bizi varlıkların aslî ve mutlak hakikatine götürmez. Tersine bizi "görünüş olarak dünya" ile sınırlar. Bu ise tefekkürün ve sanatın amacına muhalif hareket etmek anlamına gelir. Taklidin taklidi olan ve hakikatle bağını koparmış bir sanat eserinin anlamı ve değeri yoktur.[3]

Genel bir kural olarak aklî soyutlama, duyusal ve tasvirî/izlenimsel kopyalamadan üstündür. Beş duyu (*his*) yoluyla elde ettiğimiz bilgi, hissedilen nesne (*mahsûs*) ile sınırlıdır. Oysa aklî soyutlamaya dayalı bilgi (*ma'kûl*), genel-geçerlik iddiasında bulunur. Bilimden sanata, felsefeden toplum bilimlerine kadar her alanda karşımıza çıkan "soyutlama" (*tecerrüd, abstraction*), modern ve günlük kullanımda gerçeklikten uzaklaşma gibi algılanabilir. Oysa felsefî manada soyutlama, suretlerin ötesindeki manayı idrak etme ameliyesidir ve bu yönüyle gerçekliğin özüne doğru yapılan bir yolculuktur. Klasik felsefenin diliyle söylenecek olursa soyutlama, "bir varlığın arızî niteliklerini dışarıda bırakarak mahiyetini idrak etmek"tir. Bir şeyi var eden, onun maddesinden ziyade sureti yani manası yahut mahiyetidir. Zihnin bir varlığı idrak etmesi, beş duyunun ötesine geçerek o varlığın suretini akıl yoluyla kavraması anlamına gelir. Bu yüzden Molla Sadrâ idraki, nefsin surete "vusûl"ü (kavuşması) ve "likâ"sı (buluşması) olarak tanımlar. İdrak vuslattır, kavuşmaktır. Bir şeyi kavramak demek, onun suretiyle buluşmak demektir.[4] Ağacın mahiyetini/özünü kavradığımızda, ceviz, ıhlamur, kayın, söğüt, ardıç vd. bütün ağaçlar hakkında daha evrensel ve şümullü bir bilgiye ulaşırız. Soyutlama bizi hakikatten uzaklaştırmaz; tersine onun aslına yaklaştırır. Zira soyutlamanın amacı, varlıkların arızî niteliklerini dışarıda bırakarak mahiyetlerine ilişkin hakikati idrak etmektir. Soyutlama bizi gerçeklikten koparmaz, evrensel ve kuşatıcı bir idrak seviyesine taşır.[5]

---

savunur ve bu tezini desteklemek için ikna edici argümanlar sunar.

2. Turan Koç, *İslam Estetiği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), s. 47 vd.
3. Plato, *The Republic*, 509-511.
4. Molla Sadrâ, *Esfâr*, c. 3, s. 507.
5. Bu konuyu Molla Sadrâ'nın varlık metafiziği bağlamında ele almıştık. Bkz. İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, 2. Bölüm.

Soyutlama ve Üslup Meselesi

Sanatın mahiyet ve işlevi de bu soyutlama tanımına uygundur. Sanat, maddî ve somut araçlar vasıtasıyla soyut ve evrensel manaları anlatır. Bir hattat kâğıt, kalem, boya, mürekkep gibi maddî araçları kullanarak Allah kelamının en güzel istifini yapar ve ayetin manasını sanatsal bir biçimde ortaya koyar. Bir ressam boya, tuval, fırça gibi yine maddî ve somut malzemeleri kullanarak soyut ve şümullü bir manayı, hakikati yahut hali anlatmayı hedefler. Sanat söz konusu olduğunda soyut ile somut, biçim ile mana iç içe geçer. Sanat eserinin taşıyıcısı olan suret maddî, sınırlı, somut



Selçuklu döneminden kalma bir mihrap parçası

vb. olabilir ama ifade ettiği mana, maddenin ve malzemenin ötesindedir. Âlem-i hayal ve âlem-i misal, maddî ve aklî varlık mertebeleri arasında yer alır ve ikisini birbirine bağlar. Suret olmadan mana eksik ve korunsaksız kalır. Bu yüzden suret, şekil, biçim önemlidir. Suret, taşıdığı manaya layık olmalıdır. Suretin güzelliği, siretin güzelliğini yansıtır. Sanatsal form, ifade ettiği anlam ve verdiği mesaj kadar önemlidir ve ihmal edilemez. Fakat nihaî gaye, suretlerin ötesindeki manaya ulaşmaktır. Bunu başaran sanatkâr, zaten suretin de mananın da hakkını veren kişidir.

Varlıkların hissî, hayalî ve aklî gerçekliğini bir bütün olarak kavramak durumunda olan sanatçı, onların hakikatini keşif ve ifade ederken kendine has bir üslup kullanır. Gördüğünü ve hissettiğini birebir taklit etmek kendi başına yüksek sanat olarak görülemez. Sanatçının gördüğüne ne kattığı burada kritik bir önem kazanır. Van Gogh, "Belli belirsiz boyanmış, sanki bitmemiş gibi duran bir suluboya resim de doğayı körü körüne taklit eden düzgün bir suluboyadan daha iyidir." der.[6] Üslup ve üsluplaştırma (stilizasyon), sanatçının gerçekliği nasıl idrak ettiğini ve sanatsal bir forma büründürdüğünü gösterir. Minyatür sanatında karşımıza çıkan üsluplaştırma, sanatçının gerçekliği, mahiyetine uygun bir biçimde yeniden inşa etmesinin çarpıcı örneklerinden biridir. Minyatürlerde insanlar, hayvanlar, ağaçlar, gökyüzü, binalar, bahçeler, yollar vd. tek boyutlu bir düzlemde ve perspektifin baskısından uzak bir şekilde resmedilirler. Resmedilen, herhangi bir at yahut dağ değil, "at" ve "dağ" mahiyetidir. Belli bir biçim içinde tasvir edilen şey, nesneler değil, arketipsel ilkelerdir.

Burada bir hususun altını özellikle çizmek gerekir. Estetik ve sanatsal sürecin konusu olan suret ve mana, statik ve kapalı değil, dinamik ve açık bir niteliğe sahiptir. Bir şeyin mahiyetini ve manasını kavramak demek, tüm varlıksal imkânlarını tüketmek anlamına gelmez. Aynı kural suretler için de geçerlidir. Yaratılış, dinamik ve devam eden bir süreçtir. Halk-ı cedid ve kevn ü fesad kuralları gereği âlem her an yeniden yaratılmakta, canlı bir organizma gibi nefes alıp vermektedir. Varlık-yokluk ve oluş-bozuluş arasında gidip gelen yaratılış âlemini tek bir kişinin (arifin, filozofun, nakkaşın, şairin, mimarın...) keşfine indirgemek ve hakikati oraya sabitlemek mümkün değildir. Tıpkı Kur'an ayetlerinin sonsuza doğru akması, gece ve gündüzün birbirini takip etmesi, sabitmiş gibi görünen her şeyin aslında her an değişmesi gibi sanatçının varlık âlemiyle ve tabiat-

6. Vincent Van Gogh, *Theo'ya Mektuplar*, çev. Pınar Kür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), s. 157.

la olan keşif yolculuğu da sürekli, dinamik, ucu-açık ve çok-boyutludur. Molla Sadrâ'nın hareket-i cevherî kavramı ile açıkladığı "süreklilik içinde değişen" dinamik evren anlayışı, kimsenin tecelli ve keşif üzerinde tekel kurmasına izin vermez. Bu yüzden hakikat arayışı süreklidir. Sanatı, kültürü, düşünceyi, edebiyatı ve en geniş manada medeniyeti canlı ve diri tutan da bu arayışın daimî ve dinamik olmasıdır. İslam tarihinde farklı zaman ve coğrafyalarda farklı sanat formlarının ortaya çıkmasının sebebi de bu dinamizmdir. Din ya da gelenek adına bu arayıştan vazgeçmek, insanın hakikat arayışına ve medeniyetin yürüyüşüne sınır çizmek ve kendi sonunu hazırlamak demektir.

Evrensel bir hakikat olarak mahiyet, sanatçının kişisel duyumlarıyla sınırlandırılamaz. Zira sanatçı, ancak kendisinden daha büyük bir gerçekliğin idrakine vardığı zaman eşyanın mahiyetine ilişkin önemli bir şuur seviyesine ulaşır. Nasıl varlık, bilen özne olarak benim beş duyu ve akletme gibi epistemik kabiliyetlerime indirgenemezse, sanatsal tasavvur da benim kişisel ve keyfî tasarruflarıma indirgenemez. Sanatçı, kendinden daha büyük ve daha fazla olan varlık âlemini tasvir ederken bunu, kendi üslubunu ve tecrübesini işin içine katarak yapar. Ama tasvir ettiği şey, her zaman ondan daha fazladır. Modern sanatın tersine merkezde birey olarak sanatçı değil, varlık ve onun nâmütenâhî tecellileri vardır. Bu yüzden sanat faaliyetinin amacı sanatçının egosunu büyütmek ve nefsi ilahlaştırmak değil, nefsanî duyguları aşarak mutlak ve evrensel hakikate iştirak etmek ve ona ayna tutmaktır. Bu, sanatçının özgürlüğünü elinden almaz. Tersine onu, egosunun tasallutundan kurtararak özgürleştirir. "Tecellide tekrar yoktur." ilkesi mucibince sanatçının keşif ve inşa süreci her an ter ü tazedir. Halk-ı cedid, sanatkârı her an yeni bir idrak seviyesine taşır. "Hayret" makamında tecrübe edilen âlem, sıkıcı ve monoton bir yer olmaktan çıkar. Arifler gibi sanatçılar da yaratılışın kokusunu her an hisseden kişilerdir. Sanatçının hislerinin, aklının ve kalbinin bulunduğu yer, eserinin mahiyetini belirler. Bu manada sanatçının varlık, tarih, toplum, gelenek karşısındaki duruşu ve tutumu hayatî öneme sahiptir. Fakat bu hissediş, tek başına estetik tecrübenin kurucu unsuru olarak vazedilemez. Edmund Burke'ün 1757'de yayımladığı ünlü eserinde yapmaya çalıştığı gibi estetik tecrübenin psikolojiye ve fizyolojiye indirgenmesi çabasının İslam sanat tasavvurunda bir karşılığı yoktur.[7] George Santayana'nın güzelliği "so-

7. Edmund Burke, *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

mut obje haline gelmiş zevk" olarak tanımlaması da aynı empirik-psikolojik yaklaşımın bir tezahürüdür ve bizim estetik tasavvurumuza uzaktır.[8]

Sanatsal ifade biçiminin en güçlü araçlarından biri olan sembolik dil, bu varlık telakkisi içinde anlam kazanır. Sembol, tanımı gereği kendinden ötede bir gerçekliği işaret eder. Didaktik bir dille ve matematiksel formüllerle izah edilmesi mümkün olmayan hakikatler, sembolik dil vasıtasıyla duyulara, akla ve kalbe hitap eden bir çağrı haline gelir. Temsil ve sembolleştirme, varlıkları, fiilî gerçekliklerini ihmal etmeden fakat aynı zamanda onları mutlaklaştırmadan daha yüksek bir hakikat ve idrak düzeyine taşır. Sembol, temsil ettiği mananın yerine ikame edilmez. Sanatın sembolik dili, varlığın manasında mündemiç olan bütünlük ile uyum içerisindedir. Kur'an'ın kıssa, mesel ve teşbih gibi araçları sıkça kullanmasının amacı da insanların akıllarına, vicdanlarına ve kalplerine bu bütünlük içinde hitap etmektir. "Ayet" kelimesinin hem Kur'an'ın ayetleri hem de varlıklar âlemi için kullanılması şüphesiz bir tesadüf değildir.

Estetik kelimesi Yunanca *aisthesis* kelimesinden türetilmiştir ve "hissetmek" ile ilgilidir. Bu etimoloji, bilen öznenin hissetme kabiliyetine vurgu yapar ve sübjektivist çağrışımlara sahiptir. Nitekim Wordsworth, Shelley ve Mill gibi modern romantik sanat akımının savunucuları, sanatı umumiyetle sanatçının kişisel hislerinin bir dışa vurumu olarak tanımlamışlardır. Oysa aşağıda ele alacağımız üzere, güzel olanın ontolojik temeli, varlıkta karşımıza çıkan ahenk, oran (nispet, tenasüp), uyum ve mükemmeliktir. Bu yüzden güzellik kavramını, bilen öznenin hissediş biçimlerine indirgeyemeyiz.[9] Bizim hissediş biçimlerimizden bağımsız olarak güzel ve çirkin olanın –tıpkı iyi ve kötü gibi– büyük varlık dairesi içinde bir yeri vardır. İslam metafiziğinde Allah'ın Cemâl ismi, bütün güzelliklerin kaynağını oluşturur. "Allah güzeldir, güzelliği (güzel olanı) sever." hadisi, hem Cenab-ı Hakk'ın hem de varlığı ortaya çıkaran yaratma eyleminin güzel olduğuna atıfta bulunur. Güzellik, Allah'ın cemal isimlerinin tecellisi olarak ortaya çıkar. Bir ilahî lütuf olarak güzellik mutlak, değişmeyen ve eskimeyen güzelliğin Allah'ta olduğunu ve ondan geldiğini ifade eder. "Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim/sevdim." hadis-i kudsîsi de bu nokta-

8. George Santayana, *The Sense of Beauty: Being the Outline of Aesthetic Theory* (New York: Dover Publications, 1955; ilk baskı tarihi 1896).
9. Ortaçağ Batı estetiği de bu görüşü paylaşır. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Umberto Eco, *Art and Beauty in the Middle Ages* (New Haven: Yale University Press, 1986).

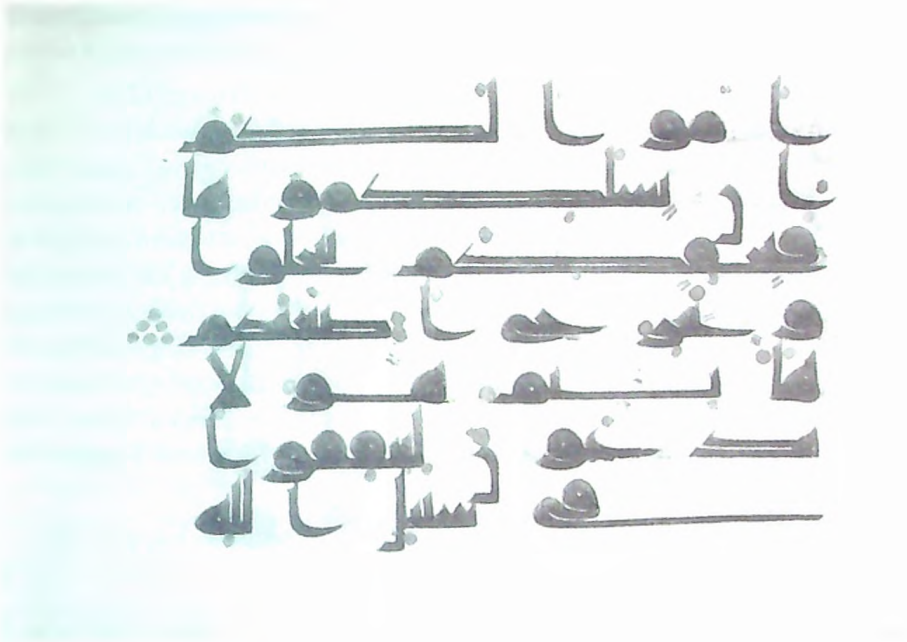
nın altını çizer: Cemâl isimlerinin sahibi olan Allah, evreni güzel bir şekilde yaratmış ve ondaki güzellikleri kendisinin bilinmesine ve sevilmesine vesile kılmıştır. Varlık güzeldir çünkü Allah onu, kendi güzelliğini temaşa etmek için yaratmıştır. Bu manada güzellik aslî, çirkinlik arızîdir. Karanlığın, aydınlığın olmadığı yerde ortaya çıkması gibi, çirkinlik de güzelliğin bulunmadığı yerde arz-ı endam eder. Varlıkların aslî güzelliği onları yaratan Allah'ın mutlak güzelliğinden gelir; çirkinlik, kusur ve eksiklik ise bu dünyadan kaynaklanır. Öyleyse mutlak güzele ulaşmak için insanın bütün güzelliklerin kaynağı olan varlığa yönelmesi gerekir.[10]

Güzellik formlarının ontolojik statüsü dikkate alındığında estetik kelimesinin bazı açılardan eksik kaldığı ortadadır. Güzel olan, aynı zamanda iyi ve doğru olanla irtibatlıdır. Sanatsal duyuş, ahlakî ve epistemik doğrulardan bağımsız ve kopuk değildir. Bu yüzden İslam düşüncesinde estetik kelimesi yerine daha kapsayıcı ifadeler kullanılmıştır. "İlmü'l-cemâl", güzellik ilmi demektir ve esmâ-i hüsnâya atıfta bulunur. "Cemaliyyat", aynı kökten türetilmiştir ve bir bütün olarak tüm güzellikleri kapsar. Bediiyyat kelimesi Kur'an'da geçen ibda fiilinden türetilmiştir ve Allah'ın varlıkları en güzel şekilde yaratmasını ifade eder.

Güzelliğin Ontolojik Temelleri

İslam düşüncesinde güzellik ilminin üç temel ayağı tevhid, cemal ve ihsandır. Tevhid, teolojik manada Allah'ın mutlak tekliğini ve benzersizliğini ifade eder. Öte yandan varlıkta her şey birbiriyle irtibatlıdır ve bu şekilde tanzim edilmiş varlığı anlamamızı sağlayacak epistemik araçların da bir bütünlük arz etmesi gerekir. His, hayal ve akıl, varlığın farklı mertebelerini anlamamıza imkân sağlar. Bunlar arasında bir çatışma olmak zorunda değildir. Sanat, bu üç epistemik unsuru da bünyesinde barındırır. Sanatçı hissî, hayalî ve aklî olanı bir bütünlük içinde ele aldığı zaman, varlığın derunî güzelliğini ortaya çıkarabilir. Cemal yani güzellik, varlığın aslî bir unsurudur ve insanın sadece inşa ettiği değil aynı zamanda keşfettiği ve ortaya çıkardığı bir vasfıdır. İhsan da bu resmi tamamlar: Bir şeyi iyi ve güzel bir şekilde yapmak anlamına gelen ihsan, Allah'ın yaratma eyleminin temel niteliklerinden biridir. "Allah her şeye ihsanı yazmıştır..." ha-

10. Muhammed Tehânevî, *Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), c. 1, s. 331-332.



Kur'an-ı Kerim'den bir surenin yer aldığı, 9. yüzyıla ait bir el yazması

disi (Müslim, Sa'y, 57), Yaratıcı'nın her şeyi iyi ve güzel bir şekilde yaptığını ifade eder. Kur'an, evrenin büyük bir ahenk ve mizan ile yaratıldığını söyler. Aynı şey insan için de geçerlidir: "Biz insanı en güzel surette yarattık." (Tîn, 95/4). Evrenin yaratılışın güzelliğini üzerinde taşıması, ondaki düzen, ahenk ve orantısallığa gönderme yapar. Nitekim Yunancadan Batı dillerine geçen kozmos kelimesi de bu manaları ihtiva eder: Evren, kaos değil, kozmostur çünkü onda zatî bir düzen ve güzellik vardır. Güzellik anlamındaki "kozmetik" kelimesinin "kozmos" ile aynı kökten gelmesi de şüphesiz bir tesadüf değil.

Güzellik ilminin ontolojik, epistemik ve estetik temelleri, insanın zatında iyi ve güzel hakikati idrak etmesinde ve yaşamasında merkezî bir role sahiptir. Zira maddî ve manevî güzellik, bir lüks, hobi yahut haz objesi değil, insanı hakikate yaklaştıran bir vasıtır. Kelimenin en geniş manasıyla güzel olan şeyler, insanın ruhunu yüceltir, ona asalet verir ve özündeki melekî cevherin tezahür etmesini sağlar. Güzellik, hakikat ve erdemin evrensel bir yönüne iştirak etmemizi sağlar. Estetik bir tecrübe olarak iştirak, hakikatin bedîî yönünü kuşanmak ve zevk-i selîme ulaşmak anlamına

gelir. Bu idrak seviyesine ulaşan kişi, güzel olanı şehvete kapılmadan sevme kabiliyetine kavuşur. Estetik tecrübenin amacı güzeli, hayvanî ve şehevî duygulardan arınmış bir şekilde sevebilmektir.

Hüsn ve ihsan kelimelerinin etimolojisi de bu noktayı teyit eder: Hüsn, hem iyi hem de güzel demektir. Ontolojik olarak iyi olan güzel, güzel olan iyidir. Bu ikisini birbirinden ayırmak mümkün değildir. Hayr ve hüsn kelimelerinin müteradif olarak ve birlikte kullanılmasının sebebi de budur. "Hayır-hasenat sahibi" ifadesi bu hususun altını çizer. Zira iyilik, insanı güzelleştirir. Güzel olan, insanı iyiliğe yaklaştırır. Bu yüzden insanın hayatını iyi ve güzel olan şeylerle bezemesi, bir lüks yahut fantezi değil, ahlakî ve estetik kemale ulaşmak için zorunlu bir durumdur. Bu yaklaşım çocuklara verilen isimlere de yansır. Hz. Peygamber Efendimizin (s.a.v.) iki torununa verdiği Hasan ve Hüseyin isimleri bu güzelliği yansıtır: Hasan "güzel", Hüseyin ise "küçük güzel, sevimli" demektir.

İç ve dış duyularımızı neyle meşgul ettiğimiz, gündelik hayatımıza yön veren aklî, ahlakî ve estetik tecrübelerimizin mahiyetini de belirler. Gerçek manada iyi ve güzel olanı düşünen, iyi ve güzel olur. Güzellik ruhu güzelleştirir, kalbi temizler ve aklı zenginleştirir. Mevlana Celaleddin Rumî der ki:

Kardeşim, sen düşünceden ibaretsin
Geriye kalan, et ve kemiksin
Gül düşünür, gülistan olursun
Diken düşünür, dikenlik olursun.

Bu noktada iyi, güzel, fayda ve kullanım kavramları arasında bir çatışma çıkmaz. Tersine, estetik ve manevî anlamda fayda, bireyin ruhuna asalet kazandıran ve toplumun zevk-i selîmini inşa eden bir değer haline gelir. Süleymaniye Camii'nin estetik değeri, fayda/kullanım değerine ters düşmez. Aynı ilke, aslen tarih ve bilim kitaplarını süslemek için geliştirilen minyatür ve ebru sanatları için de geçerlidir. Anatomiden cülus törenine kadar farklı alanlardaki yazılı metinlere görsel boyut katan tasvirler, anlatıya doğrudan katkı yaparken aynı zamanda sanatsal bir kimliğe bürünürler. Böylece güzellik ve işlev birbirini bütünler. Gazalî'nin anlattığı "gökyüzüne bakmanın on faydası" iyilik, güzellik ve faydanın bütünlüğüne güzel bir örnektir. Göğe bakmak insanı varoluşsal, psikolojik ve estetik açıdan çoğaltır, zenginleştirir ve güzelleştirir. İmanı ve dinî tecrübeyi güçlendirir. İnsanı kendine çekerek ulvi ve manevî mertebelere taşır. Elem ve kederi giderir ve sevenleri birbirine yaklaştırır. İslam sanat tasavvurunda

Gazalî'nin gökyüzünden Turgut Uyar'ın "göğe bakma durağı"na uzanan ince bir çizgi vardır.[11]

Güzelliğin sureti yahut estetik formu basit ya da karmaşık olabilir. Masmavi bir gökyüzünün uyandırdığı sonsuzluk ve özgürlük duygusu ile Selimiye Camii'nin insanda uyandırdığı ince heybet, benzer estetik duyuşlara zemin hazırlar ve insanı asil ve güzel duygulara yöneltir. Kazasker Mustafa İzzet'in celî hatları ile seher yeliyle kulaklarımıza çalınan kuş sesleri, aynı "güzel varlık" mertebesinde buluşturur bizi. İnsanın tabiatla olan ilişkisinde sanatın devreye girdiği yer de burasıdır: Sanat, varlığın özünde mündemiç olan güzelliği ortaya çıkarır ve devam ettirir. Bu manada insan ile tabiat arasında bir çatışma yoktur. Tersine, ikisi de es-Sâni' olan güzel Yaratıcı'nın bilinmek ve sevilmek için ibda ettiği varlıklardır. Van Gogh'un "Bundan daha iyi bir sanat tarifi duymadım." diye aktardığı (Francis Bacon'a ait) şu söz de bu noktada anlam kazanır: "Sanat, insanın tabiata eklenmesidir." Sanatçı tabiat, gerçek ve hakikat kavramlarıyla çalışır ve bunu yaparken "ortaya çıkardığı, ifade ettiği, özgürleştirdiği, açtığı, izhar ettiği ve aydınlattığı bir anlam, yorum ve karakter" sayesinde sanat eserini ortaya koyar.[12] Böyle bir eser, tabiatın basit bir kopyası değildir. Tersine ona eklenmiş, onu zenginleştiren, onunla barışık ve onu başka bir idrak düzeyine taşıyan bir çalışmadır. Sanat eseri, insan ile tabiat arasındaki derin ahengi ve bütünlüğü estetik bir algı biçimine dönüştürür.

Sanatın tabiatla ilişkisi, kültür ve medeniyetin inşasında merkezî bir role sahiptir. Tabiat âlemiyle barış ve uyum içinde olmayan bir varlık tasavvurunun kalıcı ve insancıl bir medeniyet inşa etmesi mümkün değildir. İnsan ile tabiat arasındaki ahenk, varlığın özündeki ahengin bir tezahürüdür. Pisagor ve İhvan-ı Safa müziğin, kozmik ahengin bir yansıması ol-

---

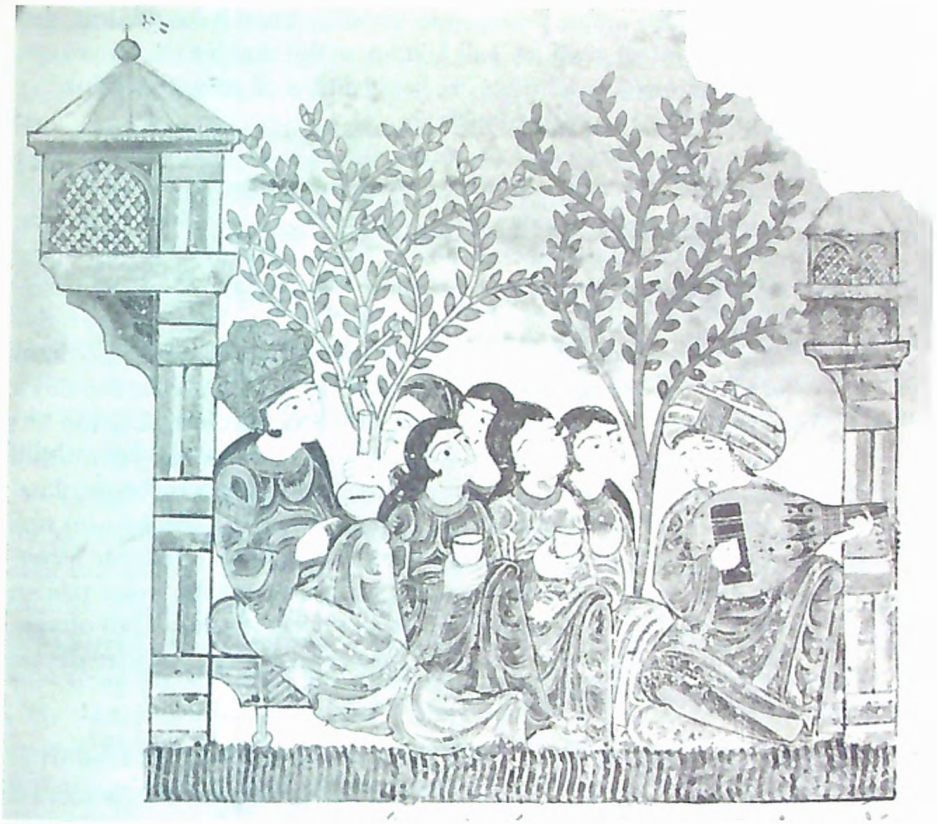
11. "Gökyüzüne bakmanın on faydası olduğu söylenmiştir: Hüzün ve kederi azaltır, vesveseleri azaltır, korku vehmini giderir, Allah'ı hatırlatır, kalpte Allah'ın tazim edilmesini (büyüklüğünü) yayar, kötü düşünceleri giderir, karamsarlık hastalığına iyi gelir, âşıkları teselli eder, sevenleri birbirine yakınlaştırır ve o, duaların kıblesidir." İmam Gazalî, *el-Hikmetu fî mahlukatillahi azze ve celle*, *Mecmûat-i Resâili'l-İmami'l-Gazâli* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1994), s. 5.

12. Timothy J. Standring ve Louis van Tilborgh (ed.), *Becoming Van Gogh* (New Haven: Yale University Press, 2012), s. 19-20. Van Gogh, tabiat kitabının sanatçı için öneminin farkındadır. Tabiat ile uyumun nasıl elde edilebileceğini de şöyle açıklar: "Tanrı ya da doğa, gözü, kulağı, yüreği olan herkes için yapmış bu dünyayı. Bir ressamın mutlu olması bundandır kanımca, çünkü görebildiklerinin birazını olsun anlatabildiğinde doğa ile uyum içinde oluyor." Van Gogh, *Theo'ya Mektuplar*, s. 97

duğunu söylerken bu noktanın altını çizer: Müzikteki harmoni, matematik ve ritim, varlık âlemindeki ahenkle aynı temellere dayanır. Müziğin insanın ruhu üzerinde güçlü bir etkiye sahip olması da bu ahengin kozmik kodlara işlenmiş olmasından kaynaklanır. Kendi iç kozmosunda barış, huzur ve ahengi yakalayan kişi, dış âlemdeki kozmik ahengi de duyabilecek kabiliyetlere kavuşur. Rüzgârın ve dalgaların sesi, kuşların şakıması, eğitilmiş insan sesinin asaleti, bu kozmik harmoni ile bütünleşir ve insanın aklına, gönlüne ve ruhuna ilham ve feyiz verir. Müziğin ruh ve kalp üzerinde bıraktığı derin etkinin kaynağı, kozmik ve matematiksel düzendir. İhvan-ı Safa'ya göre feleklerin uyum içindeki semavî hareketleri, kendine has güzel nağmeler çıkarır. Kozmik nağmeler, yeryüzündeki güzel seslerin de kaynağıdır. İhvan-ı Safa bu konu üzerinde ısrarla durur ve müzik konusunu *Risaleler*'de matematik bahsinde ele alır. İhvan-ı Safa'nın varlık tasavvurunda matematiğin de bir ruhu vardır ve müziğin temelini oluşturan kozmik-matematik düzen, bu ruhtan beslenir. Müziğin insan ruhu üzerindeki etkisi mekanik ve salt psikolojik değil kozmik ve organiktir.[13] Bu ahengi kavrayan kişinin şüpheleri izale olur ve imanı artar. İhvan-ı Safa'nın ifadesiyle, "Bunlar üzerinde düşünen akıl sahibi kişi bilir ki bütün bunları yaratan hikmet sahibi bir Yaratıcı, zevk ile terkip eden bir düzenleyici, latif bir şekilde telif eden bir müellif vardır. Böylece kişi yakîne ulaşır ve şüphe edenlerin kalplerine giren şüpheler ortadan kalkar. Bütün şüpheler gider ve hak açık-seçik bir şekilde ortaya çıkar. Buradan bir şey daha öğrenilir ve vuzuh kazanır: Bu varlıkların hareketlerinde ve hareketlerin nağmelerinde anlayanlar için lezzet ve mutluluk vardır."[14] Bu etkiye dikkat çeken bir başka düşünür İbn Abdi Rabbihi çarpıcı bir dil kullanır: "Bu sanat kulağın gıdası, ruhun merası, yüreğin bahar çimeni, aşkın arenası, keyifsiz kişinin rahatı, yalnızın arkadaşı, ruha hâkim olması ve yürekteki güzel sesi yüzünden de yolcunun azığıdır."[15]

Müziğin İslam medeniyetinde sahip olduğu merkezî konum hakkındaki geniş literatürü burada tafsilatıyla ele almamız mümkün değil. Farabî'nin *Kitâbü'l-Mûsîka'l-Kebîr*'inden Ziryab'ın eserlerine, Abdülkadir Merâğî'den Itrî, Dede Efendi, Karacaoğlan, Âşık Veysel ve Neşet Ertaş'a, Türk, Arap, İran ve Hint müzik geleneklerinden Kur'an tilavetine kadar hayatın

13. Bkz. *Resâil-i İhvan-ı Safa* (Beyrut: Dar Sadır, 1999), c. 1, s. 183 vd. Ayrıca bkz. Yalçın Çetinkaya, *İhvan-ı Safa'da Müzik Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995).
14. *Resâil-i İhvan-ı Safa*, c. 1, s. 225.
15. İbn Abdi Rabbihi, *el-İkdü'l-ferîd*, aktaran H. G. Farmer, "Müzik", M. M. Şerif (ed.), *İslam Düşüncesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), c. 3, s. 343.



Ziryab, udu Endülüslülere tanıtırken

her alanına yayılan müzik kültürü, medeniyetimizin de kurucu unsurlarından biridir. Ruhsal hastalıkların müzikle tedavisi bu zengin kültür içinde gelişmiştir. Horasanlı âlim ve düşünür Ebû Zeyd el-Belhî'nin (ö. 934) müziğin ruh ve beden sağlığı için arz ettiği önem hakkındaki değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Ruhsal/psikolojik hastalıkların müzik ile tedavi edildiğini hatırlatan Belhî, müziğin insana verilen zevk ve lezzetler içinde hususî bir yerinin olduğunu söyler:

> Müzik dinlemek, insanın duyduğu lezzetler içerisinde değeri en yüksek, önemi en büyük olanlarındandır ve lezzetlerden istifade eden bir kimsenin bırakamayacağı kadar da önceliklidir. İnsan, müzik dinlemede toplanmış olan üstün özelliklerden ötürü ondan iyi ve güzel bir şekilde istifade etmelidir. Bu özellikler şöyle sıralanabilir:

a. Duyu ile elde edilen yeme, içme, cinsellik, güzel koku vd. lezzetler arasında müzik dinleme gibi hikmete dâhil olan bir diğeri yoktur. Çünkü onun dayandırıldığı ve kendisinden çıkarıldığı asıl, hikmet ilimlerinin en yücelerindendir...

b. Duyma lezzetleri içerisinde en üstünü müzik dinlemedir. Duyma ve görme, değerli iki duyu olup insan için bunlardan ve bu ikisi ile elde edilen şeylerden daha önemlisi yoktur. Görme duyusu ile elde edilen şeyler arasında en değerlisi, insan kalbinin kendisine meyletmesi bakımından yerine başka bir şeyin geçmediği güzel suretlerdir. Dinleme ile elde edilen şeyler arasında en değerlisi ise terbiye görmüş (seslerdir)... Müzik dinlemenin diğer bir özelliği, onun verdiği lezzetin yeme-içme, cinsel ilişki ve diğer lezzetlerden farklı olarak insana bir bıkkınlık ve yorgunluk vermemesidir. İnsan bütün bu lezzetlerden payını aldığı zaman bir bıkkınlık, doymuşluk hisseder. Çünkü bunlar cismânî lezzetlerdir. Müzik ise böyle olmayıp çok ve sürekli dinlense bile insanı bıktırmaz. Çünkü onun verdiği lezzet anlattığımız üzere nefsânî (ruha hitap eden) bir lezzettir. Eğer ondan biraz bıkılacak olursa bunun sebebi, insan tabiatının kendisinden hazzetmediği çirkin ses veya icranın kötü olmasıdır. İnsan nefsi bundan sıkılır. Güzel ses ise uzun müddet devam etse de insanı bıktırmaz.[16]

Kindî'nin talebesi olmuş, Ebû Bekir er-Razî ve Ebü'l-Hasan el-Âmirî'ye hocalık yapmış olan Belhî'nin müzik hakkındaki bu değerlendirmeleri 10. yüzyıl İslam toplumlarında müzik kültürü, sanat ve yaşama zevki hakkında ipuçları vermesi açısından da önemlidir. Bu çerçevede bedîî zevkler bir lüks, şatafat yahut israf değildir. Tersine, bunlar insan hayatını iyi ve güzel hale getirir. Dahası müziğin insan ruhuna verdiği zevk ve lezzetler, kozmik ahenkle uyum içerisindedir ve insanın ruhunu yükseltirken aynı zamanda en büyük sanatkâr olan Yaratıcı ile de bağını güçlendirir.

Maddeden manaya, teknikten sanata, kültürden yaşama zevkine uzanan bu bütüncül bakış açısı, modern dönemde ortaya çıkan sanat-zanaat, estetik-işlev, değer-fayda gibi sunî ayrımların anlamsız olduğunu göstermektedir. Kurtuba Camii'ni vücuda getiren estetik duyarlılık ile Türk ve Afgan halılarındaki muhteşem desenleri ortaya çıkaran sanatsal sezgi, aynı varlık tasavvurundan beslenir: Âlem güzeldir ve insanın da bu güzelli-

16. Ebû Zeyd el-Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs (Beden ve Ruh Sağlığı)*, çev. Nail Okuyucu, Zahit Tiryaki (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012), s. 350-352.

ği hayatın her alanına yansıtması gerekir. Geçici ve aldatıcı olan varlık âlemini mutlaklaştırmadan onun hakkını vermek, İslam medeniyetinin her alanında karşımıza çıkan evrensel bir ilkedir. Evet, dünya hayatı geçicidir ve insanın ona aldanmaması gerekir. Ama insanın, kendisine bu dünyada sunulan güzellikleri bir imkân olarak görüp hakkın, adaletin ve ihsanın bir şahidi olması da onun hayat serüvenindeki mesuliyetidir. Müslüman sanatçı ortaya koyduğu eserin maddî olarak geçici olduğunu bilir. Ama onun vasıtasıyla elde ettiği mana, zevk ve ruh asaleti, hem dünyası hem de ahireti için kalıcıdır. Bu yaklaşım hem maddeyi hem de manayı güzelleştirir ve insanın yaşam alanını kesintisiz bir güzellik tecrübesine çevirir. Burada "yüksek sanat" ve "halk sanatı" ayrımları da anlamını yitirir. Yüksek sanatı temsil eden ayrıcalıklı bir sınıf bulunmadığı gibi halkın takdir ve beğenisi de küçümsenecek bir unsur değildir.

İslam'da ibadet fenomenolojisi de aynı estetik ilkeye dayanır: İbadetler güzeldir ve maddî ve ilahî güzelliği yansıtır. Her bir hareket ve dua, fizikî, duyusal ve görsel bir bütünlük arz eder. Ses ile sükûnet, hareket ile sabitlik, yüksek sesle ve sessizce söylenen dualar ve okunan ayetler arasındaki ahenk, ibadet eden kişilerin hem birey hem de cemaat olarak ruhlarına ve kalplerine dokunur. Namaz esnasında Allah'ın huzurunda olan kişi ("Namaz, müminin miracıdır."), mutlak varlıkla irtibat kurarken bu fizikî, estetik, aklî ve kalbî araçları kullanır ve Rabbine yakınlaşır. "Kem âlât ile kemalat olmaz." (Kötü araçlarla kemale ulaşmak mümkün değildir.) kaidesi mucibince, Allah'a yakınlaşmanın vesilesi olan ibadetler de en güzel şekilde yapılmak durumundadır. Bu yüzden ibadetlerin kendisi kadar yapıldığı yerin temizliği ve güzelliği de önemlidir. Genel bir kural olarak ibadet mekânlarının (mescid, cami, evde namaz kılınan yer, bağ-bahçe yahut dağda uygun bir yerin...) iyi, güzel ve temiz olması gerekir. Kur'an "Ey Âdemoğulları, mescide giderken ziynetlerinizi (güzel olan şeylerinizi) yanınıza alın..." (A'râf, 7/31) der. Maksat, gösteriş yapmak değil, Allah'ın huzuruna bireyler ve cemaat olarak en güzel şekilde çıkmaktır. Zira ruhunu güzelleştiren, bedenini de temiz ve güzel tutar. Ruh ve beden güzelliğini birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir.

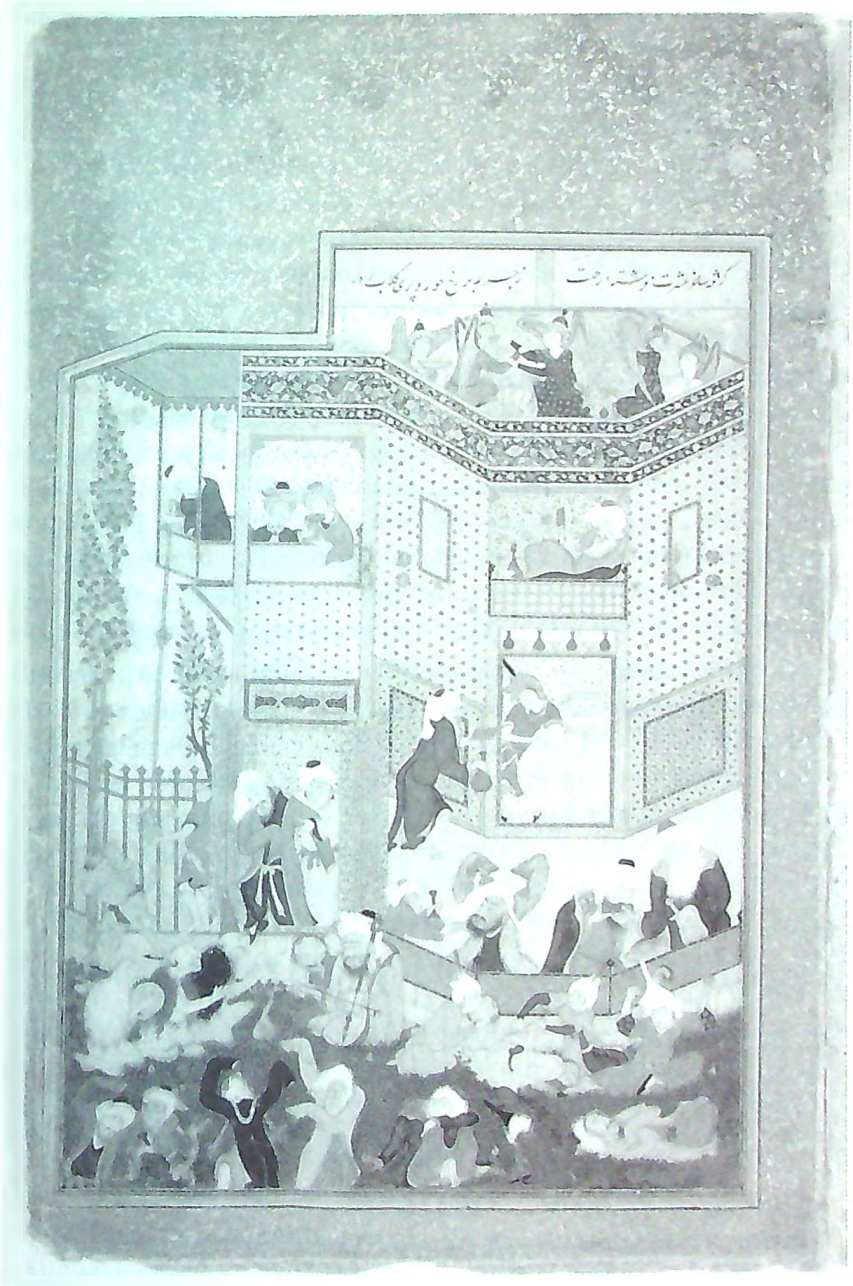
Güzelliğin düzen, ahenk ve tenasüpten kaynaklandığı görüşünü ana hatlarıyla benimseyen Gazalî, "kemal" ile "cemal" arasında yakın bir bağ kurar. Bir şeyin güzelliği, onun sahip olması beklenen yetkinliklerinden kaynaklanır. Ahenk, oran, bütünlük ve bunları mümkün kılan renk, ses ve koku gibi özellikler, bir varlığın kendi türü içindeki mükemmelliklerini oluşturur. Üzerinde bu hasletleri taşıyan bir insan, kedi yahut ağaç,

güzeldir. Güzellik, idrak melekemizden önce varlıkların bizatihi kendisinde bulunur. İdrakimize yansıyan "lezzet", bu tecrübenin sonucunda ortaya çıkar. Görmek, işitmek ve dokunmak gibi duyular yoluyla güzel olanı idrak etmek, insana haz ve mutluluk verir. İnsan tabiatı, güzel olana meyillidir zira insan varlıklarda mükemmelliği arar. Bir varlığın cemali, kemali ile orantılıdır: En fazla kemale sahip olan varlık en büyük cemale sahiptir. Cemalin ontolojik kökeni olarak kemal, varlıklara düzen, ahenk, oran, bütünlük, renk ve neşve verir. Güzel bir şeyi mutlak manada güzel kılan, bu özelliklere bir bütün olarak sahip olmasıdır. Bir sazın güzelliği, malzemesinin, işçiliğinin, akordunun ve çıkardığı melodilerin mükemmelliğinden kaynaklanır. Bir mimari eseri güzel yapan, inşasında mündemiç olan oranların ve unsurların ahengidir. "Her şeyin güzelliği, ona uygun olan kemalindedir."[17]

Gazalî'ye göre bu kemal hali, sadece "mahsûsat" yani beş duyu ile tecrübe edilen varlıklarda mevut değildir: "Bil ki iyilik (*hüsn*) ve güzellik mahsûsâtın dışındaki varlıklarda da mevcuttur. Bu yüzden 'İşte bu, güzel bir yaratılış; bu, güzel bir ilim; bu, güzel bir hayat ve bu da güzel bir ahlak' denir. Güzel ahlak ile bilgi, akıl, iffet, cesaret, takva, kerem, mürüvvet ve diğer güzel hasletler kastedilir. Ve bu hasletler beş duyu ile değil, iç basiretin nuru ile idrak edilir." Gerçek ve kalıcı olan güzellik, zâhirde değil bâtındadır. Bunu da maddî ve geçici özellikleri hisseden beş duyu değil, akıl ve kalp gibi basiret melekeleri idrak edebilir. Gerçek güzelliğin ontolojik mertebesi, geçici ve hissî güzelliğin mertebesinden yüksektir. Buna uygun olarak gerçek güzelliği idrak eden melekeler (akıl, kalp, hayal, sezgi), beş duyudan daha yüksek bir epistemik değere sahiptir. Gözden kalbe ulaşmayan hiçbir güzellik, tam ve kalıcı değildir.

Cemalin kemal ile orantılı olması önemli bir sonuca götürür bizi: Mutlak güzellik, ancak mutlak mükemmelliğe sahip olan varlıkta bulunur. Bu varlık ise Cenab-ı Hak'tan başkası değildir. Diğer bütün güzellikler O'na nispetle vardır. Bütün güzellikler O'na vasıl olmak için arzu edilir. Dahası güzel olan, başka bir şey için değil bizatihi kendisi için istenir. Mal, mülk, para vb. şeyler insanın hayatını idame ettirmesine yardımcı olduğu ve kolaylaştırdığı için istenir. Güzellik ise sadece kendisi için arzu edilir. Bu yüzden güzellik araçsallaştırılamaz. Araçsallaştırılan şey, güzel olmaktan çıkar ve değerini kaybeder. Bu yüzden mutlak ke-

17. Ebû Hamid el-Gazalî, *İhyâ-u ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, ty), c. 4, s. 316.



Hafız Divanı'ndaki bir hikâyenin tasvir edildiği,
Sultan Muhammed'e ait 16. yüzyıl minyatürü

malin ve mutlak cemalin sahibi olan Allah yalnızca kendisi için sevilir ve kendisi için istenir.[18]

İbn Sina, mutlak kemalin ve mutlak cemalin Allah'a ait olduğunu söylerken bu noktanın altını çizer. Bir varlığın her tür eksiklikten münezzeh olması, onun salt iyi ve mükemmel olmasını sağlar. Bu vasfa sahip tek varlık ise Zorunlu Varlık olan Allah'tır. Bu yüzden de "O, her şeyin güzelliğinin ve hoşluğunun ilkesidir." Estetik duyuş, bu ontolojik halin idrak edilmesiyle elde edilir. Maddî, hayvanî ve nefsanî kusurlardan arındırılmış bir varlık, güzelliğe en yakın olandır. Sevilmesinin ve arzu edilmesinin sebebi de budur. Bu yüzden İbn Sina, İslam güzellik ilmi açısından önemli bir noktaya dikkat çeker: "İdrak edilen her güzellik, uyum (*mülâime*) ve iyilik sevilen ve âşık olunan şeydir. Bütün bunların ilkesi ise his, hayal, vehim, zan yahut akıl yoluyla idrak edilmeleridir."[19] Bu idrak seviyesi ne kadar yüksek olursa, sevilen ve arzu edilen şeyin hazzı ve lezzeti de o kadar derin olur. Buna göre güzellik, ontolojik ve metafizik bir ilke olarak yukarıdan aşağıya iner ve maddeye ve surete bürünür. Bizim onu idrak seviyemizle birlikte tekrar ait olduğu varlık mertebesine taşınır. Böylece güzel olan, kendisiyle birlikte insanı da yukarı âlemlere yükseltir.[20]

Molla Sadrâ da benzer bir yol izler ve güzelliğin, hem dünyada hem de ahirette arzu edilen bir haslet olduğunu söyler. Kendi ifadesiyle "Güzel olanın gönüllerdeki yeri daha geniştir..." Kalıcı olan iç güzellik, dışa yansır ve bu yüzden, "Feraset ehli, nefsin olgunlaştırılması bilgisini bedenin unsurları üzerine bina eder ve şöyle derler: Yüz ve göz, içte olanın (bâtının) aynasıdır." Öyle ki namaz kılanlar arasında ilmî ve ahlakî derecesi aynı olan kişiler arasında yüzü en güzel olanın imamlık yapması evladır.[21] Öte yandan "Allah güzeldir, güzel olanı sever." sözü, Cenab-ı Hakk'ın evreni en güzel şekilde yarattığını teyit eder. "Âlemin tamamı en güzel hale sahiptir çünkü Hakk'ın bir aynasıdır. Arifler bu konuya büyük önem atfetmişler ve tahkik ehli O'nun sevgisiyle şu sonuca varmışlardır: Allah, her gözde görülen (güzelliktir), her sevgide gerçek manada sevilendir, her ibadette ibadet edilendir, açık ve gizli olan her şeyde arzu edilendir. Ve bütün âlem O'na ibadet eder, hamd eder, O'nu tespih eder."[22] İnsanî ve ilahî

18. Gazalî, *İhyâ*, c. 4, s. 323.
19. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), c. II, s. 114.
20. Ayrıca bkz. Valerie Gonzalez, *Beauty and Islam: Aesthetics in Islamic Art and Architecture* (London: I. B. Tauris, 2001).
21. Molla Sadrâ, *Tefsirü'l-kur'ani'l-kerim* (Kum: İntişarat-ı Bidar, 1344 H), c. I, s. 129.
22. Molla Sadrâ, *Tefsirü'l-kur'ani'l-kerim*, c. I, s. 154.

sevginin kaynağı da güzelliktir. İnsan bir şeyi iyi ve güzel olduğu için sever. Allah da kullarını kendi güzelliğini yansıttıkları için sever. "Allah onları, onlar da Allah'ı sever..." (Mâide, 5/54) ayeti, insanın ahlakî ve estetik güzelliğe sahip olmasına bir çağrıdır: İnsan, Allah'ın sevgisine mazhar olmak istiyorsa, kelimenin en geniş ve derin manasıyla "iyi ve güzel" (hüsn/cemal) vasıflarını üzerinde taşımalıdır.[23]

es-Sâni' yani yapan, yaratan ve ortaya koyan olarak Cenab-ı Hak, en yüksek sanatkârdır. Çünkü O, her şeyi en güzel şekilde yapar. Kur'an, Allah yarattığı her şeyi güzel kılmıştır, der (Secde, 32/7). Allah'ın varlıkları yoktan yaratması ve onlara varlık bahşetmesi kendi başına bir ihsan ve lütuftur. Fakat bunun kadar önemli olan husus, Allah'ın yarattığını güzel bir şekilde yaratmasıdır. Âlemin üzerinde kurulu olduğu düzen, bu ihsan ve güzellikten neşet eder. Kur'an'da sıkça geçen "güzel kıldı" (*ahsene*) ve "süsledi" (*zeyyene*) fiileri, Allah'ın yaratma eyleminin bizatihi güzel olduğunu ve varlık âleminin bu güzelliği yansıttığını söyler.[24] "Biz gökleri yıldızlarla donattık." (Sâffât, 37/6) ve "Allah size imanı sevdirdi ve kalplerinizi onunla süsledi." (Hucurât, 49/7) ayetleri, Allah'ın güzelliğe kevnî bir işlev yüklediğini hatırlatır. Kur'an'ın "hasen" dili, gerçekten çarpıcıdır ve beş duyudan kalbe uzanan bir etkiye sahiptir. Hz. Meryem'e atfen "Onu güzel bir fidan gibi yetiştirdik..." (Âl-i İmrân, 3/37) diyen Kur'an, feminen güzelliğin ve maneviyatın arketipi olan Hz. Meryem'i Allah'ın nasıl özenerek ve severek yarattığını anlatır.

İnsanın yeryüzündeki görevi de yaptığı her işi bir sanatçı hassasiyetiyle iyi, doğru ve güzel bir şekilde yapmaktır. Sanat kelimesinin es-Sâni' ile aynı kökten gelmesi şüphesiz bir tesadüf değildir. Yapma-etme anlamındaki *sun'* yahut *sana'a*, Yunancada *techne* kelimesi ile karşılanır: Sanat yahut *techne*, bir şeyi belli bir yöntemle iyi ve güzel şekilde yapmayı ifade eder. "Sanat sunîdir." (Art is artificial.) tanımı, sanatın yapıp etmeyle ilgili yönüne dikkat çeker. Sanatın işçilik kısmı ihmal edilemez önemdedir. Resim, şiir yahut mimaride işçilik olmadan bir eser ortaya koymak mümkün değildir. İlham ve yetenek, gerek şarttır ama yeter şart değildir. Ancak ilham ve yeteneğinin hakkını verenler ortaya nitelikli sanat eserleri koyabilirler.

---

23. Bu konuda klasik kaynakların kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. William C. Chittick, *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God* (New Haven: Yale University Press, 2013), özellikle s. 204 vd.
24. Koç, *İslam Estetiği*, s. 98 vd.

Bunun için de maddî varlık âlemini ciddiye almak, her yönden hakikatine ve manasına nüfuz etmek gerekir. Din ile dünya, yer ile gök arasında kesin ve kategorik ayrımları reddeden İslam düşüncesi, varlık âlemine ve tabiata bu zaviyeden bakar. Onun maddî, fizikî, estetik ve sanatsal yönlerini detaylı bir şekilde ortaya koyar. Allah hiçbir şeyi boş yere yaratmadığına göre (Âl-i İmran, 3/191), O'nun yarattığı hiçbir şey de bize yabancı ve uzak olamaz. Romalı eski köle ve yazar Terence (ö. M.Ö. 159) "Kendi işine bak." diyen komşusuna o ünlü aforizmasıyla cevap vermişti: "Ben bir insanım ve insanî olan hiçbir şey bana yabancı değildir." (*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*). Yaratılış âlemine Allah'ın bir eseri olarak bakan kişi için varlıkta ona yabancı ve hasım olan hiçbir şey yoktur. Bu yüzden de maddî gerçekliği ciddiye almayan hiçbir inanç ve fikriyatın kültür, sanat ve medeniyet üretmesi mümkün değildir. Önemli olan, maddeyi ilahlaştırmadan büyük varlık dairesi içindeki yerine doğru bir şekilde oturtmak ve onu, insana musahhar kılınmış bir kıymet ve imkân olarak değerlendirmektir.[25]

İbn Arabî güzellik ve ulvilik kavramlarını ele aldığı risalesinde "Allah'ın kitabında hiçbir ayet ve varlıkta hiçbir kelime yoktur ki üç yönü olmasın: celal, cemal ve kemal." der.[26] Güzellik, kemal ile mümkündür. Öte yandan güzelliğin de kendine göre bir celali yani yüceliği, mehabeti, heybeti ve ulviliği vardır. Aynı şekilde celal de güzellik ve mükemmellik ile tecelli eder. Yaratılış âlemi, en büyük sanatkâr olan Allah'ın bir eseri olduğuna göre onun tamamında bu vasıfların bulunması gerekir. Varlığa estetik bir duyarlılıkla yaklaşan sanatçı, varlığın özünde mündemiç olan bu nitelikleri kendi özgün tecrübesinde idrak eder ve sanatına yansıtır. Bu idrak düzeyinde şehvete kapılmadan güzeli sevmek, korkuya kapılmadan ulviliği temaşa etmek ve kibre kapı aralamadan mükemmelliğe ulaşmak mümkün hale gelir. Estetik ve sanatsal tecrübenin birey ve toplum için nihaî gayesi de bu varlık ve idrak seviyesinde yaşamaktır. Bu noktada zevk yahut beğeni, tamamen indî ve keyfî bir durum olmaktan çıkar ve merâtibü'l-vücûd yani varlık hiyerarşisi içinde gerçek ve nesnel bir nitelik kazanır.

İbn Arabî'nin "kesrette vahdet" (çoklukta birlik) bakış açısı, görünen çoğul suretlerin ötesinde her şeyi birbirine bağlayan bir gerçekliğin oldu-

---

25. Farabi, İbn Sina, İbnü'l-Heysem ve İbn Haldun gibi pek çok Müslüman düşünür madde ile mana arasındaki bu ince ilişkiye dikkat çekmiştir. Bir değerlendirme için bkz. Jamal J. Elias, *Aisha's Cushion: Religious Art, Perception, and Practice in Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 2012), s. 139-174.
26. İbn Arabi, "Kitâbu'l-celâl ve'l-kemâl", *Resâil-i İbn Arabî* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1997), s. 41.

ğu fikrini ihtiva eder. Dış dünyada tecrübe ettiğimiz kesret/çokluk, bir yanılsama değildir ve gerçektir. Fakat hakikat bundan ibaret değildir. Nâmütenâhî suretlerin ötesinde yatan vahdet/birlik ilkesi, âlemdeki muazzam farklılıkları bir bütünlük içinde ve birbiriyle irtibatlı bir şekilde idrak etmemizi sağlar. Mahmud Erol Kılıç'ın ifadesiyle "*Hak* ve *halk*, *hakikat* ve *tezahür*, *vahdet* ve *kesret* yalnızca o Bir Hakikat'in iki farklı görünüşünün isimlerinden ibarettir. Bâtında hakiki birlik olan şey zâhirde çokluk olarak tezahür eder."[27] Bu ilke, İslam sanatları için de önemli bir estetik kural vazeder: Birlik ile çokluk arasındaki sürekli ve dinamik ilişki, varlığın tek bir idrak biçimine ve estetik forma indirgenmesine müsaade etmez. Varlık nasıl çok-boyutlu ve dinamikse, onu ifade etmek için kullandığımız epistemik ve estetik araçlar da çok-yönlü, dinamik ve çeşitli olmalıdır. Müslüman sanatçıların geliştirdiği ve mükemmel bir seviyeye ulaştırdığı geometrik modeller, floral desenler, arabeskler, renk ve ışık oyunlarına dayalı mimari formlar ve arketipel tasvirler, çoklukta birlik ilkesinin dikkat çeken örnekleridir.

İslam medeniyetinde trajedya, heykel sanatı yahut natüralistik tasvir biçimlerinin ortaya çıkmaması, buraya kadar anlattığımız güzellik ve sanat tasavvurunun bilinçli bir sonucu olarak görülmelidir. İslam minyatür (*nakş*) sanatının renk, perspektif, tasvir ve kullanım biçimleri, teknik yetersizlikten değil, varlığa ilişkin muayyen bir bakış açısının benimsenmesinden kaynaklanır. Nakkaşlık geleneğinde insan ve hayvan figürlerinin tek boyutlu bir düzlemde stilize edilmesi ve yeni bir varlık formuna kavuşturulması, sanatsal açıdan yeni imkânların ortaya çıkmasına imkân sağlamıştır. Tarih, kıssa, kitap, tezyinat, edebiyat, siyasî ve toplumsal tarih vd. alanlarda karşımıza çıkan tasvir sanatı, bir yüksek sanat formu olarak İslam medeniyetinde seçkin bir yere sahip olmuş ve İslam kozmoloji öğretisinin somut tezahürlerinden biri olarak işlev görmüştür. Natüralist tasvir biçimlerinin yasaklanması, yeni ve zengin başka görsel formların ortaya çıkmasına imkân sağlamıştır.[28] Bazı oryantalistlerin ve Müslümanların yaptığı gibi İslam sanatının mimari ve hattan ibaret olduğunu ileri sürmek de anlam-

27. Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, 2009), s. 281.

28. Bkz. Banu Mahir, *Osmanlı Minyatür Sanatı* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012); Mazhar İpşiroğlu, *İslâmda Resim Yasağı ve Sonuçları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005; ilk Türkçe baskı 1973). Tasvir yasağı ve ikonoklazm söyleminin bir eleştirisi için bkz. Nuh Yılmaz, *İslam'da Resim Yasağı Söylemi* (İstanbul: Doğan Kitap, 2017).

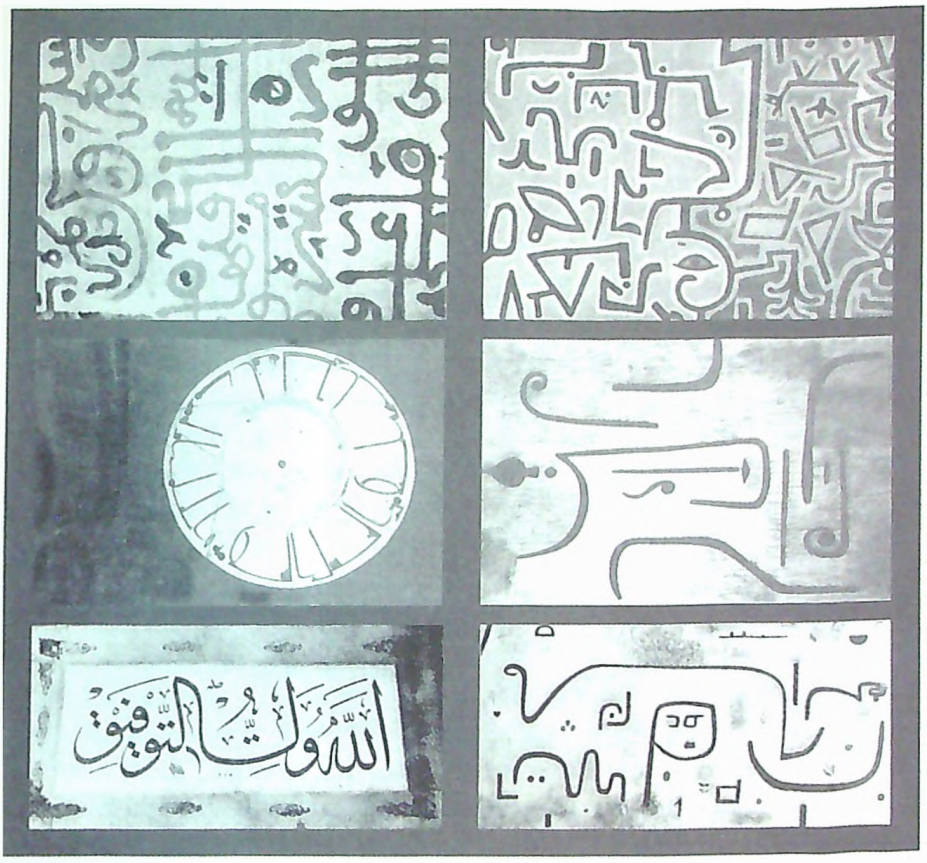
sız bir iddiadır. Hikâye, şiir, müzik, dokuma, desen, süsleme, nakş (minyatür), bahçe ve şehircilik, kitap, ebru, tezhip gibi farklı alanlarda neşv ü nema bulan İslam sanatları, tek bir alana indirgenemez.[29] Tasvir yasağı ve resim meselesine de bu zaviyeden bakmak gerekir.[30] Her hâlükârda kendine özgü ifade biçimleriyle dikkat çeken İslam sanatlarının açık bir ufka ve dinamik bir yapıya sahip olduğunu ifade etmekte fayda var.

Çağdaş Çağrışımlar

Bu noktada İslam sanatının soyutlama kabiliyeti ile bazı modern akımlar arasında kurulan ilişki bütünüyle yersiz değildir. Natüralizm ve mimetizmden kübizme evrilen Batı sanatının yeni arayışları, biçim olarak değil ama kavram olarak İslam sanatlarının süsleme, hat, arabesk, geometrik ve bitkisel form gibi sanatsal formlarıyla mukayese edilmiştir. 1922-1930 yılları arasında Şam'daki Fransız Arkeoloji ve İslam Sanatı Enstitüsü'nün müdürlüğünü yapan Eustache de Lorey, 1932'de yayımladığı bir makalede Picasso'nun eserleri ile İslam sanatları arasında çarpıcı benzerliklerin olduğunu ileri sürer ve bugüne kadar devam edecek olan bir tartışmanın temellerini atar. De Lorey, Müslüman sanatçıların natüralizm yerine soyutlama, üsluplaştırma, tekrar etme ve şemalaştırma tercihine dikkat çekerek Picasso'nun Batı sanatı içinde benzer bir arayışa yöneldiğini söyler. "Soyut sanat", varlıkları oldukları gibi resmederek göze hitap etmek yerine stilize ederek muhayyile gücüne ve akla hitap eder. Picasso'nun kübizmi gibi Müslüman sanatçılar da tikel varlıkları birer "ruh ve akıl" imgesi haline getirmeyi hedeflerler. Böylece maddî varlık biçiminin sınırlarından kurtularak hayal ve akıl gücünün sonsuz dünyasına doğru bir adım atarlar. Soyutlama, bir özgürleştirme eylemine dönüşür. Hayal yahut muhayyile gücü, varlıkları maddî oluş düzleminden âlem-i hayale, oradan da saf akıllar mertebesine taşır. Bu sonsuz varlık dünyasında sanatçının ara-

29. İslam sanatlarına bu geniş açıdan bakan ve suretin yanında mana üzerine de yoğunlaşan bir çalışma için bkz. Titus Burckhardt, *Art of Islam: Language and Meaning* (Bloomington: World Wisdom, 2009).

30. İslam kültüründe resim sanatı konusunda kısa ve özlü bir değerlendirme için bkz. Turan Koç, *İslam Estetiği*, s. 203-217. Arnold'un 1928'de yayımlanan kitabı, İslam'da resim sanatının farklı yönlerine temas etmesi açısından zikre değerdir; bkz. Thomas W. Arnold, *Painting in Islam: A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture* (New York: Dover Publications, 1965).



İsviçreli ressam Klee, form arayışlarında İslam sanatından etkilenmişti.

yışı da sonsuz hale gelir. Realizm ve natüralizmin sıkıcı monotonluğu karşısında âlem-i hayal, sadece yeni imkânlar sunmaz, aynı zamanda varlığın özünde bulunan sırlara şahitlik etmemize imkân sağlar. Her bir keşif, yeni bir sırra kapı aralar. Hayret makamı her an herkese açıktır. Kavram olarak Picasso'nun kübizmle yapmaya çalıştığı şey de natüralizmin katı ve tek boyutlu dünyasından kurtulmak ve varlık ile sanatçının estetik algısının buluştuğu noktada yeni imkânları ortaya çıkarmaktır.[31] De Lorey, bu iddiasında o kadar ısrarcıdır ki bir İspanyol olan Picasso'nun İslam soyutlama-

31. De Lorey'in makalesi küçük bir kitap olarak basılmıştır: Eustache de Lorey, *Picasso & L'Orient Musulman* (Rumeur des Ages, 2015).

cılığını Endülüs üzerinden tevarüs etmiş olabileceğini söyler. Takip eden bazı tartışmalarda Picasso'nun adının "Ebû Kasım"dan evrildiğine (Bicassem, Abucassem ve Picasso) dair uydurma etimolojiler bile üretilmiştir.[32]

Marshall Hodgson da klasik İslam sanatlarının soyut, an-ikonik ve anti-natüralist karakterini ele alırken Picasso'nun kübist soyutlamalarıyla paralellikler kurar.[33] Maddî sureti, varlığın tezahürlerinden ve modalitelerinden sadece biri (hem de alt düzeydeki bir yansıması) olarak gören Müslüman sanatçının soyutlama ve muhayyile marifetiyle varlığın diğer mertebelerine yönelmesi, normal bir durumdur. İnsanın varlıkla daha üst kavrayış düzeylerinde buluşması ve estetik duyuşu buna göre inşa etmesi, sanatçının yeni imkânlara kavuşmasına zemin hazırlamıştır. Tabiatı bir idea, mesel, sembol ve ayet olarak kavramak, onun gerçekliğinden bir şey eksiltmez, tersine ona yeni anlam katmanları ekler. Böylece soyutlama, sembolik dilin en güçlü araçlarından biri haline gelir. Fakat bunu herkesin kavradığını söylemek mümkün değildir.

Örneğin sanatın amacının "Mutlak'ın duyusal biçimde takdimi" olması gerektiğini ileri süren Hegel, İslam ve Yahudi sanatının soyutlama kabiliyetini bir eksiklik olarak görür. Ona göre maddî biçimi ve içeriği olmayan bir şeyin tasvir edilmesi de mümkün değildir. Bu durumda Müslümanların ve Yahudilerin kendi inançlarını bir sanat konusu haline getirmeleri imkânsızdır. Buna mukabil Hıristiyan dini ve sanatı, Tanrı'yı somutlaştırmayı ve görselleştirmeyi başarmıştır.[34] Hegel'in bu Avrupa-merkezci ve mimetik sanat anlayışının sınırlı bir bakış açısını yansıttığı açıktır. Hegel'in bu tavrıyla kübizm gibi modern sanatlar da anlamsız ve işlevsiz hale gelmekte, Picasso ve Matisse gibi ressamlar âdeta sınıfta kalmaktadır. Hegel'in gözden kaçırdığı husus, İslam ve Yahudi geleneklerinde tasvir yasağının sadece dinî değil aynı zamanda estetik bir işlevinin olduğu gerçeğidir.

Bu noktada âlem-i hayal ve muhayyile kavramlarının sanat ve estetik tasavvurundaki merkezî yerine kısaca temas etmekte fayda var. Müslüman düşünürler saf madde âlemi ile saf akıllar âlemi arasında bir üçüncü varlık mertebesinin bulunduğunu söylerler. Maddî âlem duyularla hissedi-

32. Finbarr Barry Flood, "Picasso, the Muslim or, How the *Bilderverbot* Became Modern", *Res: Anthropology and Aesthetics* 67-68 (2016/2017) (42-60), s. 47.
33. Marshall G. S. Hodgson, "Islam and Image", *History of Religions*, Vol. 3, No. 2 (Winter, 1964), s. 220-260.
34. G. W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art* (Oxford: Oxford University Press, 1975), Cilt 1, s. 42.



Sivas Divriği Camii ve Külliyesi'nin giriş kapısı

lirken, mâkulat âlemi akılla kavranır. Fakat gerçeklik ve ona dayanan bilgi türleri, bu ikisinden ibaret değildir. Âlem-i hayal, bu iki varlık mertebesini birbiriyle irtibatlandırır. Salt aklî formların (ide, arketip, ayân-ı sâbite vd.) idrak edilebilir bir surete bürünmesi için muhayyile gücüne ihtiyaç vardır. Âlem-i hayal ve muhayyile kavramları, hayal ürünü gerçek olmayan şeyleri değil, varlıkların maddî-fizikî niteliklerinden soyutlanarak temsilî ve aklî cevherler haline gelmeleri sürecini ifade eder. Sadrâ'nın ifadesiyle hayal, "aklın ve haricî duyuların dışında kalan, iç duyularla ilgili bir cevherî kuvvettir. Onun akıl, tabiat ve hareket âleminin dışında kendine ait bir dünyası vardır..."[35] Muhayyile yahut hayal gücü, salt maddî olanla salt aklî olan arasında irtibat kurmamızı sağlar. Temel işlevi, maddî varlıkları fizikî özelliklerinden soyutlarken onları bir üst idrak mertebesine ta-

35. Sadrâ, *Esfâr*, c. 8, s. 214.

şımaktır. Muhayyile, bu soyutlama marifetiyle insanı "mufârakâtın (maddî âlemin üstündeki aklî cevherlerin) ufkuna yaklaştırır".[36] Böylece maddî cevherleri somut şeyler olarak kavrarken aynı zamanda birer temsil, suret ve sembol olarak ifade etmek mümkün hale gelir. Maddeyi inkâr etmeden ve mutlaklaştırmadan bir üst idrak ve temsil düzeyine taşımak, soyut ve sembolik sanatın en önemli işlevidir.

Tezahür eden varlık, maddeden daha fazla bir şeydir. Ona mana ve bütünlük veren, onun aklî gerçekliğidir. Fakat aklî suretler, oluş ve bozuluş âleminde kendileri olarak yani suretsiz bir şekilde var olamazlar. Onlara suret kazandıran, âlem-i hayaldeki karşılıklarıdır. Aynı anda hem maddî hem de aklî sıfatları haiz varlıklar, bu dünyada bir surete bürünmek zorundadır. Âlem-i hayal, onların bu suretleri kazandığı yerdir. Bu yüzden âlem-i hayale bazen âlem-i misal (*mundus imaginalis*) de denir. Muhayyile, suretleri kavrayarak varlığın tezahür ve tecellilerini bir bütünlük içinde ve "somut" şeyler olarak tecrübe etmemizi sağlar. Böylece soyutlama, varlığı azaltmaz, tersine çoğaltır. Varlıkların geçici ve arızî olan maddî niteliklerini geride bırakarak onların işaret ettiği gerçek manaya uzanmamızı sağlar. Muhayyile, gerçeklikten kopmak değil, onu daha üst ve daha yoğun bir varlık mertebesinde kavramaktır. Gökyüzünün mavisini hissetmek, onun fiziksel, kimyasal ve astronomik niteliklerini tahlil etmekten daha fazla bir şeydir. "Mavi gökyüzü" ifadesi ve çağrıştırdıkları, maddî özellikleri kapsar ama onların toplamından daha fazla bir anlama ve duyguya işaret eder. Aynı şey güneş, rüzgâr, ağaç, kitap, insan, özgürlük gibi varlıklar ve kavramlar için de geçerlidir.[37]

Sanatsal formların neşet ettiği yer de âlem-i hayal yahut âlem-i misaldir. Bu formlar madde âleminden geliyor olamaz zira sanatsal form, maddeden daha fazla bir şeydir. Salt akıllar âleminden de gelemezler çünkü muayyen bir surete bürünmemiş bir aklî mahiyetin yahut idenin bu dünyada tezahür etmesi mümkün değildir. En soyut sanatın bile belli bir maddî yani "hayalî" surete bürünmesi gerekir. Âlem-i hayal, madde ile akıl arasında bir "berzah" gibidir: Bir tarafıyla madde âlemine dokunurken diğer tarafıyla salt akıllar ve mahiyetler âlemine tutunur.[38] Bu yüzden âlem-i mi-

36. Sadrâ, *Tefsir*, c. 2, s. 8.
37. Bkz. Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Art and Spirituality* (Albany: SUNY Press, 1987), s. 171-6.
38. Oliver Leaman, *Islamic Aesthetics: An Introduction* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004), s. 92.

salde bulunan suretler, bu iki dünya arasında "asılı dururlar" (*mu'allaka*). Platonik idealar (*müsül-ü eflâtûniyye*), içinde hiçbir karanlığın ve eksikliğin olmadığı varlıklar âlemidir ve evrendeki cevherlerin asıllarıdır. Âlem-i misaldeki suretler ise aydınlık yahut karanlık, mükemmel yahut nakıs olabilirler. Bu yüzden insanın ilişki kurma biçimine göre bizi cennete ya da cehenneme götürebilirler. Burası beden ile ruh, madde ile akıl, hissetme ile tefekkür arasında bağlantının kurulduğu yerdir. Estetik suretlerin iki ve daha fazla dünyayı birleştirmesi ve idrakimizde dinamik ve çok-yönlü bir rol oynamasının sebebi de budur.[39]

Molla Sadrâ'nın âlem-i hayal üzerinde ısrarla durmasının sebebi dinamik varlık tasavvurudur: Varlık, sabit özler marifetiyle değil, hareket-i cevherî ile değişim ve süreklilik arz eden süreçler üzerinden okunmalıdır. Zira "varlığın akışı/yayılması" (*serayânü'l-vücud*), şehadet âleminde gördüğümüz süreç dinamizminin kaynağıdır. Dış dünyada tecrübe ettiğimiz şeyler, varlığın bu akış, yürüyüş, tezahür ve yayılmasının modaliteleridir. Ağaç olarak tecrübe ettiğimiz şey, müstakil bir "şey" değil, varlığın ağaç suretine bürünmüş halidir. Duyduğumuz sesler, aldığımız kokular, gördüğümüz renkler yine sürekli tecelli ve "inbisât" etmekte olan varlığın büründüğü suretlerdir. Maddî varlığı tecrübe ederken biz aslında varlığın yaratılış âlemine bakan bir yönüne dokunuruz. Beş duyunun ötesine geçip hayal ve tefekkür gücümüzü kullanarak varlığın tecellisinin arkasında yatan hakikati kavramaya çalışırız. Bu manada maddî âlem gerçektir ve ihmal edilemez. Zira o, varlığın tecelligâhlarından biridir ve bize sürekli bir mesaj vermektedir. Fakat hakikat, ondan ibaret değildir.

Berzah kelimesinin zengin çağrışımları da bu hususu teyit eder. Berzah, iki farklı dünyayı birbirine bağlar ama ikisi de değildir. Varlık ile yokluk, cevher ile araz, hareket ile sükûn, birlik ile çokluk "arasında" olmak, berzah mertebesine büyük bir dinamizm ve akışkanlık kazandırır. Berzahta olmak, birden fazla dünyaya katılmak, birden fazla varlık mertebesine tutunmak ve çeşitli âlemlere tercüman olmak demektir. Bunu aynadaki görüntüye benzetebiliriz: Aynada gördüğümüz, bir görüntüdür ve aynanın kendisi değildir. Görüntü olduğu için gerçeğin kendisi de değildir. Ama büsbütün yalan, sahte yahut uydurma bir şey de değildir. Aynı şey sinema ekranında gördüğümüz şeyler için de geçerlidir. Ekranda gördüğümüz kişiler, yerler, güneş, ağaç, renkler ve diğer nesneler, maddî anlamda gerçek değildir. Zira ekrandaki yansımalardan ve görsel temsillerden

39. Sadrâ, *Esfâr*, c. 8, s. 302.



Aslanlı Avlu, Elhamra Sarayı

ibarettirler. Fakat bunlara bütünüyle gerçek dışı demek de mümkün değildir. Tıpkı Sadrâ'nın âlem-i misalindeki varlıklar gibi sinemanın ürettiği görsellikler de maddî olanla madde-ötesi arasında bir yerde "asılı" (*muallaka*) durur ve iki dünya hakkında bize bir dizi mesaj verir. Bu manada âlem-i misal "pro-image" bir kavram olarak okunabilir. Şiir, hikâye, görsel ve plastik sanatlar ve mimaride karşımıza çıkan imgeler (*misaller*), âlem-i misalin birer tezahürü olarak değerlendirilebilir.[40] İzutsu'nun dikkat çektiği gibi "imge-üreten varlık olarak insan", bu muhayyile gücünü kullanarak sanatlar ve bilim için vazgeçilmez olan yaratıcı bir sezgi gücüne kavuşabilir. Sanatın ve mitolojinin ürettiği imgeler, efsanevî varlıklar, olağanüstü hikâyeler, semboller ve metaforlar, âlem-i hayalin bu zengin ve dinamik dünyasından gelir. Varlığı sembolik bütünlüğü içinde kavramak ancak bu şekilde mümkündür. Ve bu çok büyük bir imkândır.[41]

---

40. Laura Marks, "Real Images Flow: Mulla Sadra Meets Film-Philosophy", *Film-Philosophy*, sy. 20 (2016), s. 24-46.
41. Toshihiko Izutsu, "Between Image and No-Image: Far Eastern Ways of Thinking", *Eranos*, c. 48 (1979), s. 427-461.

"Sembolik form" ifadesini, insanın varlıkla olan tecrübesinin her mertebesine uyarlayan Ernest Cassirer de benzer bir çaba içerisindedir. Kantçı geleneğin katı kategorilerinin ötesinde bir idrak felsefesi geliştirmeyi hedefleyen Cassirer, bilim, kültür, sanat, dil ve diğer beşerî-toplumsal eylemlerin hepsinin özünde sembolik bir eylem olduğunu söyler. Evrenin karmaşık yapısını anlamlı bir bütün olarak kavramaya çalışan insan zihni, varlığı beş duyu ve akletme yoluyla sembolik bir imge haline getirir. Detaylar ve büyük resim, aynı anda kavranmak zorundadır. Zira resim adına detayı, detay adına da resmin tamamını feda etmek, bizi eksik ve tek boyutlu bir varlık anlayışına mahkûm eder. Oysa varlığın dinamik yapısı, yine onun gibi dinamik ve çok-boyutlu bir epistemolojiyi zorunlu kılar. Sembolik formlar ve semboller, dinamik ve bütüncül idrak biçiminin bir tezahürü olarak ortaya çıkar. Cassirer'in bu teziyle İslam varlık tasavvuru arasındaki benzerlik dikkat çekicidir: İslam açısından sadece âlemdeki belli varlıklar (yer, gök, Ay, Güneş, kuşların kanat çırpması, akan suyun sesi...) değil, evrenin tamamı kendisinin ötesinde bir gerçekliğe atıf yapan bir "ayet"tir.[42]

Tahkiye Sanatı

Bu mülahazalar ışığında "varlığın hikâyesi"ni anlatmak, var olma eylemimizin aslî bir unsuru haline gelir. Varlık bilinci ne kadar güçlüyse onun hikâyesini anlatma kabiliyeti de o kadar güçlü ve derinliklidir. Tahkiye yani hikâye anlatma sanatının yitirilmesi, edebî bir imkânın ortadan kalkmasından çok metafizik ve manevî bir kaynağın kaybedilmesinden kaynaklanır. Metafizik ve ahlakî değerler, birer soyutlamadan ibaret değildir. Onların her biri, varlık dairesinde bir yere tekabül eder ve bilen özneden bağımsız, ontolojik bir gerçekliğe sahiptirler. Bu değerlerin gerçek ve somut olduğunu göstermenin en etkili yolu, onları temsilî/alegorik hikâyeler üzerinden anlatmaktır. Tahkiye sanatı, bu "soyut" ilke ve hakikatleri, varlık ve hayat içinde somut birer gerçeklik olarak ortaya koyar. İnsanların muhayyile gücüne hitap ederken onların aklî ve ahlakî melekelerini harekete geçirir. Hikâyelerin renkli dünyasına giren insanlar, kendini keşif yolculuğuna davet edilirler. Hikâyelerin sembolik diline kulak verirken var-

42. Ernest Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, 3 Cilt (New Haven: Yale University Press, 1965; kitap ilk olarak 1923, 1925 ve 1929 yıllarında yayımlanmıştır).

lığın hakikatini ve benliğin manasını çözmeye çalışırlar. İhvan-ı Safa, İbn Sina, Miskeveyh, İmam Gazalî, İbn Tufeyl, Sühreverdî, Feridüddin Attâr, Mevlana, İbn Arabî ve daha pek çok âlim, bilge, filozof ve kelamcı, tahkiye sanatını kullanarak erdemler ahlakının farklı yönlerini anlatırlar. Hikâyelerinde metafizik ilkeler ve pratik hayat, soyut ve somut olaylar, tarih ve mevcut an, yer ile gök, yaratılış ile irade, büyük varlık dairesi ile insanın yeryüzündeki serüveni iç içe geçer. İnsanın idrakine ayna tutan hikâyeler, gerçekliğin birer estetik ve sembolik temsili haline gelir. Anlatılan hadiseler ve çıkarılan dersler, insanların akl-ı selîm, kalb-i selîm ve zevk-i selîm melekelerine hitap eder.[43]

Hikâye, mesel, kıssa, masal, destan vb. başlıklar altında ele alınan hikâye sanatının kökleri, Kur'an ve Sünnet'e geri gider. Kur'an'da geçen peygamber kıssaları, kavimlerin hikâyeleri ve bazı şahıs ve toplulukların başından geçen olaylar, evrensel hakikatlerin ve ahlakî ilkelerin somut hadiseler, kişiler, imtihanlar, ceza ve mükâfatlar, tufan ve deprem gibi büyük olaylar üzerinden anlatılması amacına matuftur. Her bir kıssa bizi ahlakî bir sonuca ve "ders"e ulaştırır. İnsanların bunlardan "ibret" alması beklenir. Fakat kıssanın kendisi en az sonucu kadar önemlidir. Zira Kur'an "boş yere" bir şey anlatmaz. Hz. İbrahim'in (a.s.) kıssası, akıl ve teslimiyet konusunda çıkarılacak derslerin yanı sıra bizatihi bir ulu'l-azm peygamberinin hikâyesi olduğu için de önemlidir. Ashab-ı Kehf'in hikâyesi hem aktörleri hem de içerdiği ve çağrıştırdığı manalar açısından ehemmiyet arz eder.

Kur'an'ın hikâye/kıssa sanatını kullanması sadece tarihî hadiselerle sınırlı değildir. Yaratılış hadisesi de bir hikâye olarak anlatılır. Allah'ın insanları nasıl yarattığı, Hz. Âdem ile Hz. Havva'yı bu dünyaya neden ve nasıl gönderdiği, onlara nasıl bir sorumluluk yüklediği vd. konular bu yaratılış hikâyesinin parçasıdır. Bütün bu kıssalarda ontolojik ve aklî ilkelerle ahlakî ve manevî değerler iç içedir. Varlık önce yaratılmış, sonra mana ile donatılmış değildir. Allah yaratmaya başladığı andan itibaren varlıklara anlam ve gaye bahşetmiştir. Kıssaların amacı, bu bütünlüğü ve sürekliliği mütemadiyen hatırlatmak ve varlık ve yaratılış düzeninde hiçbir boşluğun ve kopukluğun olmadığını göstermektir. Allah, insanı çeşitli evrelerden geçirerek yaratmıştır. Ona ruhundan üflemiş,

43. İslam düşüncesinde felsefî-alegorik hikâyeleri bu zaviyeden ele alan bir çalışma için bkz. Cyrus Ali Zargar, *The Polished Mirror: Storytelling and the Pursuit of Virtue in Islamic Philosophy and Sufism* (London: Oneworld Academic, 2017).

akıl ve irade vererek özgür ve sorumluluk sahibi bir varlık haline getirmiştir. Kur'an'da detaylı bir şekilde anlatılan bu yaratılış hikâyesinin nihaî amacı, insana kim olduğunu hatırlatmaktır. Ancak bu gerçeği hatırlayanlar ve idrak edenler, büyük varlık dairesinin manasını kavrayabilir ve ona uygun ahlakî bir tutum içinde olabilirler. Dolayısıyla tahkiye sanatının amacı sadece tasvir etmek yahut eğlendirmek değil, insanın aklına ve kalbine hitap ederek fıtratına uygun bir varlık haline gelmesine yardımcı olmaktır.

Aynı ilkeler manzumesi, popüler nitelikteki hikâyelerde de karşımıza çıkar. *Binbir Gece Masalları* ve *Kelile ve Dimne* gibi büyük eserler, *Leyla ve Mecnun*, *Yusuf ile Züleyha*, *Mem u Zîn* gibi nâzenin aşk hikâyeleri, *Hayy ibn Yakzan* ve *Salaman ve Absal* gibi felsefî hikâyeler, velilerin hallerini anlatan menkıbeler ve diğer eserler, birçok edebî formu sentezleyerek tahkiye sanatının derinliğini ortaya koyarlar. Buradaki temel unsur, insanların hayret ve muhayyile gücünü harekete geçirmektir. Sıradan ve olağanüstü hadiseler, mitolojik yerler ve varlıklar ve beklenmedik olaylar, hayret duygusunu güçlendirirken muhayyile melekesine de yeni boyutlar katar. Burada akıl ile hayal gücü, mantık ile duygu, matematiksel kurallar ile edebî sanatlar, düzen ve disiplin ile özgürlük bir arada ve aynı anda tecrübe edilir. Hayret duygusunu ve muhayyile gücünü harekete geçiren, farklı varlık mertebeleri arasındaki duvarları ortadan kaldıran ve insanı yeni ufuklara taşıyan her hikâye, bir özgürleşme eylemidir. Varlığın anlamının aklî melekelerin yanı sıra başka idrak imkânlarıyla ortaya çıkmaya başladığı yer de burasıdır. Hiss-i kable'l-vuku gibi sezgisel yetiler bu idrak düzeyinde tebellür eder ve bir medeniyetin düşünce ve ruh dünyasına yön verir.

Hülasa edecek olursak muhayyile gücü, yere ve göğe aynı anda bakmayı öğretir. Yere bakarken göğü, göğe bakarken yeri unutmanın, eksik ve hatalı bir tasavvur olduğunu salık verir. Birden fazla dünyanın var olduğunu işaret eder ve indirgemeci yaklaşımları reddeder. Farklı varlık ve idrak mertebeleri arasında irtibat kurmak ve bir senteze ulaşmak, ancak kapsayıcı ve dinamik bir muhayyile gücü ile mümkün olabilir. Sanatın malzemesi olan maddeyi, aklın ve ruhun konusu olan bir manaya dönüştürmek için varlığın görünenden daha fazla olduğunu her an akılda tutmak gerekir. Tecelli ve ortaya çıkış, aslı ve kaynağı hiçbir zaman tüketemez. Sadece onun varlığını teyit eder. Dünyaya gönderilen Âdem'in çocukları, ayaklarının altındaki yerin ve başlarının üstünde gök kubbenin hakkını aynı anda verebildikleri zaman estetik ve medenî bir var olma bi-

çimine kavuşabilirler. Yukarıda tanımladığımız manada güzellik, varlığın özünden neşet eder ve insanı elinden tutarak dikey bir yolculuğa çıkarır. Bu yolculukta geçmiş arkamızda değil, ayaklarımızın altındadır. Düşünceden bilime, sanattan siyasî örgütlenmeye medeniyetin amacı insanı bu yolculukta doğru araçlarla donatmak ve insanın özündeki iyiliği, güzelliği ve doğruluğu ortaya çıkarmaktır.

10

İKİ MEDENİYET DÜŞÜNÜRÜ: FARABÎ VE İBN HALDUN

Şehir, medeniyet değerlerinin yaşatıldığı en önemli hayat alanı olarak kabul edilmiştir; zira klasik düşünceye göre insan, fıtratında bulunan bütünlüğe ve kemale ancak başka insanlarla bir arada yaşayarak ulaşabilir. Bu ise en kâmil şekilde ancak şehirde mümkündür. Bir arada yaşama biçimi olarak şehir hayatı, sadece ticaret, mimari yahut teknikte ileri olmak anlamına gelmez. Bunlar, insanın güvenlik ihtiyacının ve hayatını sürdürme güdüsünün önemli unsurlarıdır ve asgarî müştereklere atıfta bulunur. Şehir hayatını var eden temel ilkeler, teknik beceriden daha fazla bir şeydir. Bu noktaya dikkat çeken Molla Sadrâ, "Şehirli insan, tabiatı gereği hayatını ancak şehirleşerek (*temeddün*), [diğer insanlarla] bir araya gelerek (*ictimâ*) ve yardımlaşarak (*teâvun*) tanzim edebilir. Zira onun türü, tek bir şahsa münhasır değildir. Üstelik insanın tek başına kalarak (*infirâd*) var olması mümkün değildir. Bu yüzden [insanların] sayısı artmış, [insan] toplulukları farklılaşmıştır." der.[1]

Diğer insanlarla beraber yaşamayı insanın varlık ve mahiyetinin mütemmim cüzü olarak gören Sadrâ, şehir hayatının ve dolaylı olarak me-

---

1. Mulla Sadra, *el-Mebde ve'l-Meâd*, ed. M. Zebihi ve C. Şahnaziri (Tehran: SİPRİN, 2003), c. 2, s. 815. Sadrâ aynı noktayı diğer eserlerinde de dile getirir; bkz. *eş-Şevâhidu'r-rubûbiyye fi l-menâhici's-sulûkiyye*, ed. Celaleddin Aştiyani (Meşhed: el-Merkezu'l-Cami li'n-Neşr, 1981), s. 359.

deniyetin de bu temel ontolojik durumdan kaynaklandığını söyler: "İnsan, yaratılış gayesi olan kemale ancak çok sayıda farklı topluluklarla beraber ve onlarla dayanışma içinde ulaşabilir."[2] İnsan mutlak kemale, hakikati idrak ederek, hakikate ise büyük varlık dairesinin manasını kavrayarak ulaşabilir. Her şeyi kuşatan bir ilke olarak varlık, insanın bireysel ve medenî hayatına da anlam ve değer katan temel ilkedir. Sadrâ, insanın kemalini bir tarafta dikey bir süluk öbür tarafta ancak şehir hayatında inkişaf eden yatay bir medenîleşme ve yardımlaşma süreci olarak tanımlar.

Farabî'nin yolundan giden Sadrâ, insanların temel ihtiyaçları ve hedefleri doğrultusunda farklı toplumların ortaya çıktığını ve bunların "kâmil" ve "eksik" olmak üzere iki ana gruba ayrıldığını söyler. Farklı toplum ve idare yapıları içinde insanı, aklî düzen ve ahlakî kemale ulaştıran en ideal birim şehirdir. Erdemli şehirlerin birbiriyle dayanışma içinde olması ve hayır için yardımlaşması, "erdemli ümmet" kavramını ortaya çıkarır. "Cahil ümmet" ise, kötülük yapmak için birbirine yardım eden insanları ifade eder. Sadrâ'nın ifadesiyle "Erdemli şehir, hayatiyetini devam ettirmek için bütün uzuvların birbirlerine yardımcı olduğu tam ve sağlıklı bir beden gibidir. Ve bunların içinde reis konumunda olan bir uzuv vardır ki o da kalptir..."[3] Diğer bütün uzuvlar, bu "reis"le olan münasebetine göre anlam ve işlev kazanırlar. Böylece Sadrâ kalbe epistemik ve etik bir işlev yükler. Doğru bilgi ve sahih amel, birbirinden ayrılamaz. Akıl, kalp, ruh ve irade birbirini bütünler.

İbn Sina da aynı noktanın altını çizer: İnsanı diğer varlıklardan ayıran özelliklerinden biri, ontolojik-aklî ihtiyaçlarını ancak başkalarıyla birlikte olduğu zaman karşılayabilmesidir. Toplumlar ve şehirler, bu şekilde ortaya çıkar. "İnsanın varlığı ve varlığının devamı, ancak başkalarıyla birlikte olmak (*müşâreke*) suretiyle mümkündür." Varlıktaki düzen gibi bir arada yaşamanın da belli kural ve kaideleri vardır. İnsan topluluğunu hayvan sürüsünden ayıran şey, bir ilke ve kurallar manzumesine tâbi olmasıdır. Şüphesiz hayvan toplulukları da belli kurallara bağlı olarak yaşarlar. Fakat bunlar aklî ve ahlakî olmaktan ziyade insiyakî ilkelerdir. İnsanların bir arada yaşamasını mümkün ve anlamlı kılan ilkeler bütününü İbn Sina "sünnet ve adalet" terimleriyle ifade eder. İzlenen yol anlamındaki sünnet, tıpkı peygamberlerin sünnetinde olduğu gibi, muayyen kuralları ve

2. Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, c. 2, s. 819.
3. Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, c. 2, s. 819-820.

hukuk sistemini ifade eder. Sünnet, insanların tâbi olarak aklî ve ahlakî erdemlerini gerçekleştirdikleri yoldur. İbn Sina'ya göre sünnetin mütemmim cüzü, adalettir. Kozmik ve sosyolojik manada adalet, varlık düzeninin ve toplumsal ahengin temelini oluşturur. İbn Sina burada "sünnet ve adalet" ilkelerini insanlara öğretecek elçilerin zaruretine temas eder ve vahiy ve nübüvvet olmadan adalet, barış ve huzur içinde yaşamanın mümkün olmadığını söyler. Zira metafizik bir temel olmadan siyasî düzen ve medeniyet kurmak mümkün değildir.[4]

Kimsesiz ve yalnız bir ada olmayan insan, ancak bir bütünlük içerisinde kendi varlığının anlamına ulaşabilir. İnsanın "sosyal bir varlık" olarak tanımlanması, onun sosyal-siyasî hak ve sorumluluklarına atıfta bulunduğu kadar, ancak kendinden daha fazla ve daha büyük bir bütünlük içinde yer aldığı zaman "var olabilen" bir varlık olduğunu da işaret eder. İbn Sina insanın neden başka canlılarla beraber yaşamak zorunda olduğundan bahsederken "İnsan, tabiatta [hazır bulunan] şeylerden daha fazlasına ihtiyaç duyar." der.[5] İnsan kelimesinin etimolojisini irdeleyen Ragıb el-İsfahanî, *e-n-s* kökünün ünsiyet ve yakınlık kurma ile ilgili olduğuna dikkat çeker ve "İnsan ancak başkalarıyla [kendi hem-cinsleriyle] yakınlık kurduğu zaman var olabilen bir varlıktır." der. Bu sebeple insan "tabiatı gereği *medenî* bir varlık"tır.[6] Ünsiyet ve yakınlık, sadece diğer insanlarla değil aynı zamanda diğer varlıklarla ve bunların da üstünde Yaratıcı ile kurulan bir yakınlıktır. Bu manada insan, ontolojik yapısı ve ruhî özellikleri itibariyle yalnız bir varlık değildir. İbn Sina insanın "medenî" (şehirli) bir varlık olmasını aynı zamanda ontolojik bir zorunluluk olarak görür zira "İnsan, hayatiyetini tek başına kalarak idame ettiremediği için diğer varlıklardan ayrılır." İnsan türünün bekâsı, işbirliğine ve dayanışmaya bağlıdır ve "şehirler ve topluluklar" bu yüzden bir zaruret haline gelmiştir.[7] "Sosyalleşme güdüsü"nün fıtrî bir durum olduğunu söyleyen Aristoteles

4. Bkz. İbn Sina, *eş-Şifâ: İlâhiyyât*, c. 1, (Kum: Zevi'l-Kurba, 1430), s. 441-442. Aristoteles de kanun ve adaletin şehir hayatının temel ilkeleri olduğunu söyler; bkz. *Politics*, I, 2, 1253. Aristoteles'in "kanun" olarak ifade ettiği kurallar manzumesi, ana hatlarıyla İbn Sina'nın "sünnet" tanımına uymaktadır.
5. İbn Sina, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât*, c. V, ed. İ. Medkur ve M. Kasım (Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Kahire, 1960), s. 181. Ayrıca bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, (İstanbul: İFAV, 1993), s. 51-52.
6. Râgıb el-İsfahanî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), s. 34.
7. İbn Sina, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, ed. G. Anawati ve S. Zayid (Tahran: İntişarat-ı Zevi'l-Kurba, 2000), s. 441.



20. yüzyıl başlarında Kâbe



19. yüzyıla ait bir Medine gravürü

ise bu noktayı şöyle ifade eder: "Bir toplulukta yaşayamayan yahut kendi kendine yeter olduğu için başkasına ihtiyaç duymayan kişi ya bir hayvan olmalıdır ya da bir tanrı. Böyle bir kişinin şehir-devletinde yeri yoktur."[8]

Üç İslam Şehri: Mekke, Medine, Kudüs

Müslüman düşünürlerin insan ve şehir hayatı hakkındaki fikirleri, İslam'ın şehir tecrübesiyle yakından irtibatlıdır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) doğup büyüdüğü Mekke ve hicret edip yerleştiği Medine, İslam'ın şehir, ticaret, estetik ve çoğulculuk kavramlarına daha ilk günden aşina olduğunu göstermektedir. Nitekim İslam toplumlarının medeniyet serüveni iki şehirle başlar. Mekke, vahyin tarihe müdahalesinin mekânıdır. Burada eski ile yeni, süreklilik ile kopuş, başlangıç ile son bir araya gelir. Tevhid inancı kadimdir ama yeniden hatırlanması gerekir. İbrahimî gelenek süreklidir ama İslam ile yeni bir başlangıç yapılması mukadderdir. Kur'an son vahiydir ve bu yüzden yeni bir başlangıçtır. Hz. Peygamber, bütün peygamberlerin taşıdığı mesajı getirmiştir ama O aynı zamanda hâtemü'l-enbiyâdır. İslam inanç sisteminde Mekke "lâ" makamıdır. Şirke, puta tapmaya, zulme, haksızlığa, sınıf yapılarına, ırkçılığa, kavmiyetçiliğe ve insanın insana köle olmasına "lâ" yani "hayır!" dendiği yerdir.

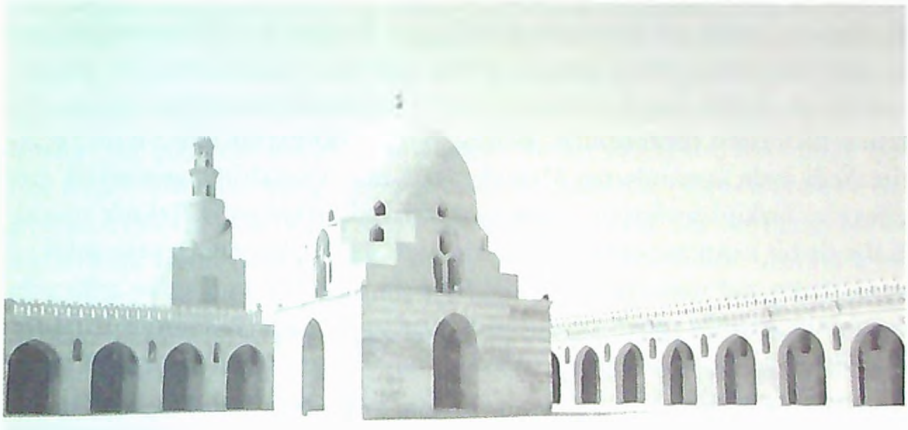
8. Aristotle, *Politics*, I, 2, 1253, s. 6.



Kayrevan Camii



Samarra Camii



İbn Tulûn Camii

Medine, "lâ"yı "illâ" ile tamamlar. Neyin reddedilmesi gerektiğini öğreten vahiy, insanları boşlukta bırakmaz ve neye inanmaları gerektiğini söyler. Şirke karşı tevhid, küfre karşı iman, zulme karşı adalet, haksızlığa karşı hukukun üstünlüğü, ırkçılığa karşı hukukta eşitlik ve takvada üstünlük, zihnî ve bedenî köleliğe karşı özgürlük Medine'de tebellür eder; derinlik kazanır ve ete-kemiğe bürünür. Müstakbel İslam medeniyetinin metafizik ve ahlakî temelleri burada atılır. Kurulan, modern manada bir ulus-devlet değil, akla, inanca, erdeme ve estetiğe dayalı bir medeniyet şehridir.

Kudüs'ten Kahire'ye, Semerkant'tan İstanbul'a, Kurtuba'dan Timbuktu'ya kadar daha sonra kurulacak bütün İslam şehirleri, bir ideal ve prototip olarak kendilerine Medine ruhunu örnek almışlardır. Eski adı Yesrib olan ve Hicret'ten sonra "Medînetü'n-Nebî" (Hz. Peygamber'in şehri) adını alan Medine, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile özdeşleşmiştir. Mekke'yi çok sevmesine ve hayatının en zor yıllarını burada geçirmesine rağmen Hz. Peygamber'in fetihten sonra Medine'ye dönmesi ve buraya defnedilmesi, Medine ile İslam medeniyetinin sonraki yıllardaki inkişafı arasında sıkı bir bağ kurmuştur. Medine olmadan bir İslam şehrinden ve medeniyetinden bahsetmek mümkün değildir.

Kur'an'ın hem "Nebi"si (vahyi getiren elçisi) hem de ilk "müfessiri" olan Hz. Peygamber, vahyin nasıl hayata geçirileceğini gösteren en önemli rehberdir. Şehir ve medeniyet tecrübesi evrensel ilkelerin somut bir kimlik kazanması anlamına geldiğine göre, Hz. Peygamber'in yolunu (sünnetini) takip etmeden bir İslam medeniyeti inşa etmek mümkün değildir. Bunun en somut şekilde tezahür ettiği yer Medine'dir. Şehir topoğrafyası, idarî merkezi, camisi, pazarı, tarım alanları, hurma bahçeleri, ticaret yolları vd. özellikleriyle Medine, müteakip yüzyıllarda ortaya çıkacak İslam şehirlerinin prototipidir. Medine pazarı, ekonomik hayatın merkezidir. Yedi ayda tamamlanan Mescid-i Nebi mimari sadeliği, geometrik çizgileri ve farklı işlevleriyle İslam mabetlerinin arketipidir. Teknik olarak Kâbe de bir cami/mescid olmasına rağmen, İslam dinî mimarisine şekil ve renk veren asıl prototip, Mescid-i Nebi'dir. Mihrab, minber ve avlu gibi cami mimarisinin temel unsurlarını taşıyan Mescid-i Nebi, uyarlanabilir özelliğiyle pek çok cami/mescid modeline zemin teşkil etmiştir. 643 yılında Fustat'ta Mescid-i Nebi'nin bir replikası olarak yapılan Amr Camii, yeni bir unsur olarak ilk defa minareyi kullanmaya başlar. Bugün cami mimarisinin aslî unsurlarından biri haline gelen minare, Mescid-i Nebi'de Hz. Bilal'in ve diğer müezzinlerin ezan okuduğu yüksekçe yere karşılık gelir. Bu yeni modeli 670'de Kayrevan Camii, 702'de Mescidü'l-Aksa ve 705'te Emevî Camii uyarlar ve geliştirir. İlk dönem cami mimarisinin seçkin örnekleri arasında yer alan Kurtuba (755), Samarra (846-52) ve İbn Tulun (876) Camileri, Mescid-i Nebi'nin temel özelliklerini muhafaza ederek cami mimarisinde yeni imkânları ortaya çıkarır.[9] Bu yeni mimari for-

9. Bkz. Robert Hillenbrand, *Islamic Art and Architecture* (London: Thames and Hudson, 1999), s. 12-15 ve Jean-Louis Michon, "The Qur'an and Islamic Art", *The Study Quran*, ed. S. H. Nasr vd. (New York: HarperCollins, 2015), s. 1759.

mu, İslam medeniyetinin mekân tasavvurunun ana unsurlarını da ihtiva eder. Açıklık, boşluk, negatif mekân, ışık, mimari şeffaflık ve geçişkenlik, süreklilik, bütünlük fikri ve sonsuzluk hissi camiden eve, kervansaraydan medreseye, hastaneden rasathaneye, kabirden saraya kadar bütün mimari alanlarda karşımıza çıkar.

Burada şu hususun altını çizmekte fayda var: İslam, Medine'de şehirli hale gelmemiştir. Tersine Medine'yi bir şehir haline getirmiş ve yeni bir toplumsal yaşam biçimi ortaya koymuştur. İslam inancının temel ilkeleri ve Hz. Peygamber'in ve sahabenin yaşam pratiği, İslam medeniyetinin gelecek vizyonunu bünyesinde taşır. Bu vizyonun bir dünya medeniyeti haline gelmesi, zaman ve mekân unsurlarının genişlemesiyle ete-kemiğe bürünmüş ve şehir, düzen, toplumsal dayanışma, hukuk, medenîlik, estetik gibi kavramlar İslam medeniyetinin temel unsurları haline gelmiştir.

Neden köy, kasaba değil de şehir, yaratıcı pırıltının ışık saçtığı yerlerdir? Peter Hall, şehirlerin iyi yaşam ve düşünsel-sanatsal yaratıcılık üzerinde bir tekelinin olmadığını söyler. Fakat bu ikisi olmadan şehir hayatının seçkin ve üretken hale gelmesi de mümkün değildir. Hall, bütün avantaj ve eksikleriyle "büyük ve kozmopolit şehirlerin insan aklının ve muhayyile gücünün kutsal ateşini yakan" yerler olduğunu not eder.[10] Şehir, temel ihtiyaçları karşılanmış insanların akıllarını, yeteneklerini ve özgürlüklerini kullanarak artı değer üretebildiği yerdir. Bu, herhangi bir sınaî üretim yahut mühendislik projesi değildir. Daha ziyade insanın kendi varlığına ve anlamına yönelik bir keşif yolculuğudur. Potansiyellerini akılları ve iradeleriyle keşfeden insanlar, bunu anlamlı bir yaşam eylemi haline getirirler. Cehaletin yerine bilginin, şiddetin yerine aklî muhakeme ve müzakerenin, kabalık ve hamlık yerine incelik ve letafetin, sıradanlık yerine nitelik ve kalitenin hâkim olduğu yerde şehir hayatı gerçek vazifesini icra ediyor demektir. İlim, fikir, üniversite, bilim araştırma merkezleri, müzik, şiir, edebiyat, mimari vd. yüksek kültür unsurları, iyi yaşamı ve yaratıcı enerjiyi destekleyen ve çoğaltan amiller olarak işlev görürler. Bir şehrin yaşam kalitesini artıran şey, orada aklın ve duygunun rafine hale gelmesidir.[11]

---

10. Sir Peter Hall, *Cities in Civilization* (New York: Pantheon Books, 1998), s. 7 vd.
11. Lewis Mumford da şehirlerin bu dinamik yapısına dikkat çeker; bkz. Lewis Mumford, *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects* (New York: Harbinger, 1961). Ayrıca bkz. Andrew Lees, *The City: A World History* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

İslam medeniyetinin sınırlarına dâhil ettiği ülkelerde kısa sürede büyük ve kozmopolit şehirler kurması, Medine modelinin farklı tatbikleri olarak görülmelidir. İslam'a giren göçebe halkların yerleşik hale gelmesi de aynı sürecin bir devamıdır. Şüphesiz göçebe topluluklar varlıklarını İslam döneminde de devam ettirdiler. Fakat yerleşik şehir hayatı, başat model olarak öne çıkmış ve Orta Asya'dan Balkanlar'a uzanan büyük bir şehirler-arası ağın kurulmasını sağlamıştır. Şehrin sunduğu ekonomik, kültürel, bilimsel ve estetik imkânlar, zaman ve mekân tasavvurunda yeni inkişaflara zemin hazırlamıştır. İslam medeniyetinde kurulan şehirler farklı Müslüman toplulukların etnik, kültürel ve sanatsal katkılarıyla zenginleşmiştir. Bunun neticesinde Arap Yarımadası, Kuzey Afrika, Türk dünyası, İran, Afrika, Asya ve Balkanlar'da inşa edilen şehirler, büyük bir çeşitliliğe ve çoğulluğa sahip olmuştur. Bir İslam şehri olan Bağdat, yine bir İslam şehri olan Kurtuba'dan belli yönleriyle ayrılır. Aynı şekilde Timbuktu ile Semerkant, Fez ile İstanbul arasında estetik ve topoğrafik farklılıklar vardır. Fakat netice itibariyle bunların hepsi İslam medeniyetinin sunduğu şehirli hayat imkânlarını en üst düzeye taşımış ve üretken ve dinamik yaşam alanları olarak insanlık tarihinde mümtaz bir yere sahip olmuşlardır.

Müslümanların ilk kıblesi olan Kudüs, tarihî ve dinî kimliği, mimarî yapısı ve çoğulcu kültürüyle dikkat çeken bir diğer İslam şehridir. 637-8'de ikinci Halife Hz. Ömer tarafından fethedilmesinin ardından şehir, yeni bir hayat yaşamaya başlar. Hz. Ömer (r.a.) bir eman yayınlayarak Yahudi ve Hıristiyanların haklarını tanır. Havra ve kiliseler yıkılmaz; tersine koruma altına alınır ve sahiplerine bırakılır. İslam hukukunun tanıdığı haklar çerçevesinde Yahudi ve Hıristiyan cemaatleri dinî işlerini kendileri tedvir ederler.[12] Miraç hadisesinin gerçekleştiği yere, Emevî Halifesi Abdülmelik ibn Mervan tarafından 691-2'de yaptırılan Kubbetü's-Sahra, Kudüs'ün sembol yapısı haline gelir. Bu kadar erken bir tarihte İslam mimarisinin sembol eserlerinden birinin ortaya konması dikkat çekicidir. Her ne kadar Kubbetü's-Sahra dönemin diğer mimari geleneklerinden izler taşısa da son tahlilde kendine özgü bir mimari formu ortaya koymuş ve İslam mimarisinin en iyi bilinen örneklerinden biri haline gelmiştir. Üç İbrahimî dinin mensuplarının bir arada yaşadığı Kudüs –Haçlı istilasına uğradığı 1099-1187 arası hariç– yüzlerce yıl boyunca dinî ve etnik çoğulculuğun, seya-

12. Buhl, "Kudüs", *MEB İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), c. 6, s. 955 (952-964)

hatin, estetik duyarlılığın ve çok-uluslu ticaretin merkezi haline gelmiş ve diğer İslam şehirlerine ilham kaynağı olmuştur.[13]

Kudüs, üç semavî dinin mensuplarının çok dar bir alanda birbirine bu kadar yakın ve komşu olarak yaşadığı yeryüzündeki tek şehirdir. Bu, Kurtuba ve İstanbul gibi İslam şehirlerinde de rastladığımız bir durumdur. Fakat Kudüs'ün bütün bu şehirler içinde özel bir yeri olduğunu vurgulamak gerekir. Yahudilerin Ağlama Duvarı, Hıristiyanların Kıyamet Kilisesi ve Müslümanların Harem-i Şerif'i ve diğer dinî-tarihî yapılarıyla Kudüs, insanlığın din ve medeniyet tarihinde müstesna bir yere sahiptir. Dinî ve kültürel barış ve huzurun yaşandığı dönemler de şehrin Müslüman tarihinde çıkar karşımıza. Haçlılar dönemi (1098-1187) ve bugün devam eden İsrail işgali, Kudüs'ün tarihinde karanlık birer sayfadır.

Pek çok açıdan Kudüs medeniyet, şehir ve sanat arasındaki yakın bağı teyit eden bir örnek şehirdir. Medeniyetlerin ayırt edici özelliklerinden biri olarak sanat, farklı dünya görüşlerinin ve varlık tasavvurlarının zaman ve mekâna uyarlanmasının çarpıcı örneklerini sunan bir alandır. Daha önce belirttiğimiz gibi bir İslam medeniyeti varsa buna eşlik eden bir İslam sanatı da mutlaka vardır. Çin, Hint yahut Batı medeniyeti dediğimizde aynı zamanda bu dünyalara ait muayyen ve belirgin bir estetik kavrayıştan ve sanat formundan da bahsediyoruz. Nitekim somut olarak bakıldığında bir camiyi kiliseden, İstanbul'u Viyana'dan, Zanzibar'ı Pekin'den ayıran özellikler, bu şehirlere hâkim kimliğini veren sanat ürünleri ve bunların arkasında yatan medeniyet tasavvuruyla ilgilidir. Bir İslam şehri olarak Kudüs dinî tarihle medeniyet bilincinin, şehir kültürüyle estetik duyarlılığın, çoğulculuk ile kimlik bütünlüğünün iç içe geçtiği yerdir.

Farabî: Erdemli Şehir Olarak Medeniyet

Bu kısa arka planı akılda tutarak Farabî'nin erdemli şehir ve medeniyet tasavvuruna biraz yakından bakalım. Farabî'ye göre insan, "fıtratı gereği" varlığını korumak ve kendisine bahşedilen kemal derecelerine ulaşmak için tek başına karşılayamayacağı pek çok şeye ihtiyaç duyar. İhtiyaçların karşılıklı olarak ve bir cemiyet hayatında karşılanmasının amacı, bi-

13. İslam öncesinden Osmanlı'nın son dönemine kadar Kudüs tarihi için bkz. "Kudüs", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 2002), c. 26, s. 323-338. Ayrıca bkz. F. E. Peters, *Jerusalem* (Princeton: Princeton University Press, 1985).

reysel haz ve hırsı tatmin etmek değil (bu bizi hedonizme ve toplumsal çöküşe götürür), insanın, fıtratındaki kemal ve olgunluğu hayata geçirmesine imkân tanımaktır. Bu fıtrî ihtiyaç hali, ontolojik bir zorunluluk olarak insanların bir araya gelerek dünyanın "mamur" yerlerinde farklı toplumlar inşa etmelerine zemin hazırlar. Toplumsal/kolektif yaşamanın amacı, insanın akıl ve irade sahibi bir özne olarak varlığını muhafaza etmesi ve aklî ve ahlakî olgunluğa ulaşmasıdır.[14]

Farabî'nin kullandığı mamur kelimesi, daha sonra İbn Haldun'un geliştirdiği "umran" kavramıyla aynı kökten gelir. İmar etmek, kurmak, düzene sokmak ve yaşanabilir kılmak anlamındaki fiil kökünün manası, medeniyet tasavvuru açısından özel bir öneme sahiptir. Zira dünyanın imar edilmesi ve yaşanabilir bir yer (*habitat*) haline getirilmesi, akıl ve irade sahibi insanın yeryüzündeki temel hedeflerinden biridir. İnsanlar, ancak bu imar/umran eylemi sayesinde nesillerini devam ettirebilir ve aklî-ahlakî kemale ulaşabilirler. Erdemli toplum ve onun inşa ettiği medeniyet, bu temeller üzerinde yükselir. Bu noktada umran kelimesi, bugün kullandığımız manada medeniyet kelimesi ile yakın bir anlama sahiptir. Etimolojik açıdan iki kelime de inşa etmek, şehirde yaşamak ve bir yeri yaşanabilir hale getirmek anlamlarını içerir. Nitekim İbn Haldun medeniyet araştırmasına "umran ilmi" adını verir.

İçtimaî/kolektif yaşamın amacının metafizik bir ilkeye dayanması, İslam düşüncesinin temel öncüllerinden biridir. Farabî bunu siyaset ve medeniyet felsefesinin ana unsurlarından biri haline getirir. Toplulukları "kâmil" ve "eksik" olmak üzere iki gruba ayıran filozofumuz, bunları da hacimlerine göre büyük, orta ve küçük olarak tasnif eder. "Büyük topluluk", mamur halde bulunan toplumların bütününü ifade eder. "Orta topluluk", mamur bölgelerde yaşayan bir "ümmeti" işaret eder. "Küçük topluluk" ise bir şehirde yaşayan insanları ifade eder. Bunların altında yer alan köy, mahalle, sokak ve ev birimleri ise "eksik" topluluklara tekabül eder. Zira köy ve mahalle, şehrin bir parçasıdır ve şehre hizmet için vardır. İnsanın fıtrî ihtiyaçları ve metafizik hedefleri açısından ev, sokak ve mahalle gibi birimler, gerekli olmakla birlikte yeterli değildirler.

İnsanın ulaşmak istediği kemal mertebesi açısından en ideal ve uygun yer şehirdir. Şehirde yaşamanın amacı, gerçek mutluluğa ulaşmak

14. Farabî, *Mebâdi-i ârâ ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, haz. Richard Walzer, (Oxford: Oxford Universtiy Press, 1985), s. 228. Aristoteles da insanın topluluk halinde yaşama arzusunu, tabiatının bir gereği olarak görür; bkz. Aristotle, *Politics*, I, 2, 1253.

için diğer şehir sakinleriyle beraber işbirliği, yardımlaşma ve dayanışma içinde olmaktır. İyide yarışmak için bir araya gelen insanlar, erdemli şehirleri; kötüyü yaymak için bir araya gelen insanlar da zararlı şehirleri kurarlar:

> Hakiki manada iyilik, ancak seçme (*ihtiyar*) ve irade ile elde edilebileceğinden, yine aynı şekilde kötülük de irade ve ihtiyar ile elde edildiğinden, bazı şehirler özünde kötü olan hedefler için işbirliği yapmak amacıyla kurulmuş olabilir. Bu yüzden mutluluğa her şehirde ulaşmak mümkün değildir. Gerçek mutluluğa ulaşmak için işbirliği yapılan şehir, erdemli şehirdir; mutluluğa erişmek için işbirliği yapılan topluluk da erdemli topluluktur. Şehirlerinin mutluluğa ulaşmak için işbirliği yaptığı "ümmet" (millet/ülke), en erdemli ümmettir. Aynı şekilde en (büyük ve) erdemli mamur (topluluk), milletlerin/ülkelerin mutluluğa ulaşmak için işbirliği yaptığı ve dayanışma içinde olduğu topluluktur. Mamur hale gelmiş evrensel topluluk, ancak o toplulukta bulunan (farklı) milletler mutluluğa ulaşmak için işbirliği yaptığı zaman hasıl olabilir.[15]

Aristoteles ve Farabî için şehir hayatının sunduğu düzen, güven ve dayanışmanın nihaî amacı, insanın mutluluğa ulaşmasıdır. "İyi hayat", bu mutluluğun elde edilmesidir. İnsanın "sosyal bir varlık" olması, bu mutluluğa ancak başkalarıyla beraber ulaşabilmesinden dolayıdır.[16] İnsanları mutluluğa ulaştıran "iyi hayat", şehir hayatının ve medeniyetin temel hedefidir. Aristoteles bunu şu şekilde ifade eder: "Birkaç köyden [yerleşim biriminden] oluşan ortaklık şehir-devletidir; [şehir-devleti] sonuçta neredeyse tamamen kendi kendine kifayet etme sınırına ulaşmıştır ve her ne kadar kendisi için ortaya çıkmış ise de varlık sebebi, iyi hayattır. (...) Şehir-devletinin doğal bir büyüme olduğu aşikârdır ve insan, tabiatı gereği siyasî bir varlıktır. Şans eseri değil, tabiatı gereği şehirsiz olan bir insan, ya insanlık skalasında düşük bir mevkiye sahiptir ya da onun üstündedir."[17] Kısacası insanlar "yaşamak" için şehre gelirler; "iyi hayatı" yaşamak için ise şehirde kalırlar.

---

15. Farabî, *Mebâdi-i ârâ ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 230.
16. Bireysel bir erdem olarak mutluluk ile mutluluğun sosyal-medenî bağlamı arasında bir süreklilik olduğu fikri, klasik siyaset düşüncesinin temel kaziyelerinden biridir; bkz. Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), s. 398.
17. Aristotle, *Politics*, I, i, 8-9.

Farabî'nin mutluluk tanımı, şehir hayatının ve medeniyetin felsefî-metafizik çerçevesini belirler. En temel ve yalın tanımıyla mutluluk, "salt iyilik"tir (*hayr*).[18] Salt/mutlak iyilik (*hayr mahz*), kendi zatında iyi, doğru ve güzel olan bir durumu ifade eder. Burada "hayr" kelimesi ontolojik manada varlığın yokluktan evla olmasını; epistemolojik manada hakikati ve doğruluğu; ahlakî manada iyi, doğru ve erdemli olanı; estetik manada ise ahengi, dengeyi ve güzelliği ifade eder. Hayrın karşısında yer alan "şer" yani kötülük ise ontolojik manada yokluğu, epistemolojik manada hatayı ve cehaleti, ahlakî manada erdemsizliği ve sefaleti, estetik manada ise çirkinliği ve ölçüsüzlüğü ifade eder. İnsanın yeryüzündeki amacı, kötülüğün bütün türlerine ve derecelerine karşı iyinin, doğrunun ve güzelin yanında saf tutmaktır. Bunun için ise hayr ile şerri, doğru ile yanlışı, güzel ile çirkini birbirinden ayırt edebilecek bir idrak düzeyine, bir dizi sağlam kritere ve bir "furkan"a ihtiyaç vardır.

Düşünürümüze göre mutluluk, tüketilen ve paylaşıldıkça azalan maddî hazlar vasıtasıyla değil, kevn ve fesadın etkilemediği mücerret akıllar âlemiyle irtibat kurmak ve "ittisal etmek" suretiyle elde edilir. Hakikatin de kaynağı olan mücerret akıllar, varlığın ve eşyanın dayandığı temel ve evrensel ilkeleri ortaya koyar ve onları "sabitler". Muazzam bir çokluğa ve renk cümbüşüne sahip olan varlık âlemini anlamlı bir bütün olarak kavramamızı sağlayan düzen, işte bu "sâbiteler" sayesinde idrak edilir. Mutluluk, bu ilkeleri kavramakla mümkündür. Bu manada mutluluk, salt iyiliktir ve "Bu mutluluğun başarılması ve elde edilmesi için yararlı olan her şey iyidir; bu iyilik, onların özünden değil, mutluluk için yararlı olmalarındandır. Herhangi bir şekilde mutluluğa giden yolu tıkayan her şey ise salt kötülüktür."[19]

Bu noktada bir hususu vuzuha kavuşturmakta fayda var. Kurucu ve düzenleyici bir ilke olarak "akl"ın bu kadar vurgulanmasının sebebi nedir? Burada modern rasyonalizmin antik yahut İslamî izlerini mi görüyoruz? Müslüman düşünürler "akıl" kelimesini kullandıklarında, sadece insanın bilme ve idrak melekesinden değil aynı zamanda ontolojik ve kozmik manada kurucu bir ilkeden bahsederler. Aklın yaratılış düzeni içindeki ontolojik rolü, bireysel aklın icra ettiği işlevlerden daha önemlidir. Zira bir bilme ve anlama vasıtası olarak insanî aklı mümkün kılan ve varlı-

18. Farabî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev. M. S. Aydın, A. Şener, R. Ayas (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012), s. 78.
19. Farabî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 78.

ğa anlam ve düzen kazandıran şey, ontolojik-kozmik akıllardır. Dolayısıyla buradan modern manada bir rasyonalizm çıkmaz. Descartes'tan bu yana Batı düşüncesine hâkim olan akılcılığın en temel özelliği, bireysel aklın ötesindeki metafizik ve teolojik varlık mertebeleriyle irtibatını kesmiş olmasıdır. Kurucu bir ilke olarak akıl, kendi başına varlık iddiasında bulunan bir cevher haline gelmiştir. Medeniyet tahlilimizde akıl kelimesini modern Kartezyen manada değil, klasik İslam düşüncesinin ontolojik-kozmik yaklaşımı çerçevesinde kullanıyoruz. Medeniyetin dayandığı akıl ilkesi, bireysel olarak benim yahut senin aklî çıkarımlarından ziyade adalet, ihsan, denge ve düzen gibi manaları içeren evrensel kurallar manzumesini ifade eder. Akla bu kadar önem verilmesinin sebebi budur. Bazı kaynaklarda hadis olarak da zikredilen "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır." sözünü de bu manada anlamak gerekir. Allah'ın her şeyi bir hikmet ve mizan üzere yaratması ve böylece âleme bir ahenk ve düzen kazandırması, işte bu evrensel akıl ilkesinin bir tezahürüdür. Tehânevî'nin dikkat çekici ifadesiyle akıl, "yaratılmış hakikatler içerisinde ilahî hakikatlere en yakın olan" varlıktır. İlahî hikmetin yaratılış âlemine bakan yüzünü ifade eden akıl, bu yüzden aynı anda ontolojik, kozmolojik, metafizik ve epistemik bir işlev üstlenir ve varlık dairesine anlam ve düzen kazandırır. Yine bu manada, "Küllî akıl, en doğru kıstastır, adaletin terazisidir."[20]

Böyle bir metafizik temele sahip olan akıl, İslam düşüncesinde imandan ayrı ve ona karşıt bir konumda ele alınmamıştır. Akıl bir yönüyle ilahî âleme, diğer yönüyle dünyaya bakan iki veçheye sahiptir. Akletme eylemi, aynı anda hem ilahî hem de insanî varlık mertebelerine dokunan bir süreci ifade eder. Matematik formüller, mantık kuralları yahut tabiat düzeni üzerinde düşündüğümüzde sadece beynimizdeki zihnî bir melekeyi kullanmış olmayız. Bu meleke vasıtasıyla üzerinde düşündüğümüz şeylerin arkasında yatan hakikatlere ulaşmayı hedefleriz. Bu ise bizi bireysel aklımızın sınırlarının dışına taşıyarak varlık düzeninin evrensel ilke ve kurallarıyla irtibata geçirir. Klasik İslam düşüncesinin diliyle söyleyecek olursa her akletme eylemi, aynı anda hem âlem-i gayba hem de âlem-i şehâdete doğru atılmış bir adımdır.[21] Bireysel aklın doğru bir çıkarımda bulunması ve böylece hakikate isabet etmesi, varlık âleminin temelinde bulunan evrensel akılla temas etmesi demektir. "İki kere iki dört eder." dediğimizde, bireysel akıl ile ontolojik akıl arasında bir temas, Meşşâîlerin ifadesiy-

20. Tehânevî, *Keşşâf Istılahâti'l-Fünûn*, c. 3, s. 307.
21. Tehânevî, *Keşşâf*, c. 3, s. 309.

le "ittisal" meydana gelir. Evrensel hakikat ile ittisal yahut temas, bizi solipsizm tuzağından kurtarır.

İmdi, Farabî'ye göre mutluluk, mücerret akılların temsil ettiği bu evrensel ve sabit hakikatleri kavramak ve böylece kevn ve fesad âleminin izafî, eksik, nakıs ve geçici hallerinden uzak durmak anlamına gelir. Gerçek mutluluk, bedenî hazlardan değil, aklî ve estetik zevklerden kaynaklanır. Doğru düşünce ve sahih amel gibi mutluluk da hakikat bilgisine dayanır. "Erdemli şehir", hakikat, ahlak ve mutluluk arasındaki bu ilişkinin tutarlı bir şekilde kurulduğu ve hayata geçirildiği yerdir. Erdemli şehrin alamet-i farikası, teknik ve maddî üstünlüğü, nüfusu, binalarının sayısı, topladığı vergi vs. değildir. Onu diğer yerleşim birimlerinden ayıran temel özelliği, şehir sakinlerinin evrensel metafizik ilkelere göre yaşamayı kendilerine hedef olarak seçmesidir.

Klasik ahlak-siyaset geleneğinde birlikte yaşamanın ve medenî bir hayat sürmenin amacı, insanın mutluluğa erişmesini sağlamaktır. Farabî'nin felsefenin birincil hedefi olarak tanımladığı *tahsilu's-sa'âdeh*, "bireysel" bir hedef değildir; hacmi ve şekli ne olursa olsun bütün insan topluluklarının ortak amacıdır.[22] Müslüman filozofların mutluluk kavramına yüklediği anlam, hedonist ve pragmatist mutluluk felsefelerinden farklıdır ve bu yüzden insanla kaim bir hal yahut tecrübe olarak tanımlanamaz. Medenî hayatın ve medeniyetin temelinde bulunan mutluluk, haz ve hislerin üstünde, eskimeyen ve tüketilemeyen "mâkûl suretler"e ve "Platonik idealar"a ulaşmak suretiyle elde edilebilir. Bu suretler yahut idealar, son tahlilde aklî ve manevî erdemlerden ibarettir. Farabî, insanın erişebileceği en yüksek mutluluk mertebesini, Faal Akıl ile ittisal olarak tanımlar. Zira burada insan kendi nefsaniyetini aşarak evrensel varlık ve değer âlemine adım atar ve paylaşılmakla eksilmeyen bir kaynağa bağlanmış olur. Mutluluk, bu dünyaya yönelik bağımlılık ve beklentilerden kurtulmakla elde edilir.

Varlık düzeni ile erdemli hayat ve mutluluk arasındaki ilişkiyi sağlayan Zorunlu Varlık (*vâcibü'l-vücûd*), İslam metafiziğinin en temel unsurudur. Tevhid inancının felsefî bir ifadesi olan Zorunlu Varlık, bütün mümkün varlıkların kaynağıdır. Akıl, erdem ve mutluluğun kaynağı da muayyen bir varlık hiyerarşisi içerisinde yine Zorunlu Varlık'tır. Bu noktanın

22. Dante de aynı görüştedir: "İmparatorluğun yani dünya monarşisinin temeli, tek bir amaca, 'mutlu hayat'a müteveccih olan insan medeniyetidir." Zikreden Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), s. 14.

altını çizen İbn Sina, gerçek mutluluğa ancak bir, tek ve mutlak olan Zorunlu Varlık'la irtibat kurularak ulaşılabileceğini söyler. "Zorunlu Varlık, her şeyin varlığı kendisinden olan ve her şeye hem varlığın zorunluluğunu hem de zorunluluğun dışında olanı veren mevcuttur. (...) Bu mana Yüce Kur'an'da birkaç yerde şöyle ifade edilmiştir: "...Rabbimiz her şeye yaratılışını veren ve onu yönlendirendir.' (Tâ Hâ, 20/50). Yine orada der ki: 'O, takdir eden ve yol gösterendir' (Alâ, 87/3). Yine orada der ki: 'Beni yaratan, beni doğru yola iletir.' (Şuarâ, 26/78)."[23] Bir karşılık beklemeden yaratan ve eşyaya varlık veren Zorunlu Varlık, sadece mutlak kudret ve ilim sahibi değil aynı zamanda mutlak cömertlik sahibidir. "Cömertlik, bedel ve ödül kabilinden olmayıp karşılıklı muamele değildir. O, bir şeyden ona ait bir amaç olmaksızın kendi isteğiyle iyiliğin gelmesidir. Zorunlu Varlık'ın fiili böyledir. Öyleyse O'nun fiili mutlak cömertliktir."[24]

Varlığın ve cömertliğin kaynağının Zorunluk Varlık yani Cenab-ı Hak olduğunu ifade eden İbn Sina, "en iyi sevinç ve en büyük saadet ve mutluluğun Zorunlu Varlık'a ait olduğunu" söyler. En büyük mutluluk, fânî ve nakıs olan maddî hazlarda değil, bâkî ve kâmil olan hakikatlerde bulunur. Fakat bunu kavramak için önce doğru bir idrak biçimine ve bilme yöntemine ihtiyaç vardır. Zira "idrak gücünün olmadığı yerde sevinç ve acı da yoktur". İdrak kabiliyeti yükseldikçe zihin berraklaşır, ruh güçlenir ve insan yüksek hakikatlerin hazzını almaya başlar. Bu idrak seviyesine ulaşan kişiler, maddî haz ve isteklere râm olmazlar. Onların kontrolüne girmez, tersine onları yönlendirecek ruhî ve iradî güce sahip olurlar. "Akıllı kimselerde iç güçler zayıf ruhlu, aşağılık ve değersiz kimselerde ise dış lezzetler baskındır." His ve arzularına yenilenler sadece irade eksikliğiyle malul değildirler; onlar aynı zamanda aklî melekelerinde de nakıstırlar. Kendi hakikatini maddî-hissî olanla sınırlayanlar, gerçek mutluluğun ne olduğunu bilemezler. Onlar ancak hazlarının kölesi olmuşlardır. Bu yüzden insan, arzu ve istek anlamındaki hislerini değil, evrensel ve sürekli olan hakikatleri kavrayacak aklî melekelerini güçlendirmelidir. İbn Sina'ya göre, "His, değişebilir düşük arazları görür. Akıl ise değişmeyen cevher ve sıfatları görür. İyilik, düzen ve mutluluğun kaynaklandığı şeyi görür. Aklın bütün güzellik, düzen ve parlaklığa kaynaklık eden İlk Hakk'ı idrakindeki haz nasıldır? O haz, bu hissî haz ile nasıl karşılaştırılabilir?"[25] Akıl ve id-

23. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 262-264.
24. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 264.
25. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 270.

rak sahibi insanlar, gerçek mutluluk ve erdemi, Mutlak Hakikat olan Zorunlu Varlık'tan talep ederler. Bu kişilerin "mutluluğu, Zorunlu Varlık'tan müşahede ettikleri şey ile artar. Onların mutluluğu, kendi yetkinliğinden idrak ettikleri şey iledir. Onlar yüksek mutluluk ve haz ile meşguldürler. Çünkü asla yüksekten alçağa yönelmezler. Bizzat ilahî lütfu seyretmekle, yani yüksek ihtişam ve büyük mutluluğu idrak etmekle meşgul olurlar."[26] Farabî ve İbn Sina'nın temel mesajı budur: Erdemli şehrin teminatı, erdemli insanlardır. Onların bireysel akliyeti ve mutluluğu, birey-ötesi hakikatlerle irtibat kurabildikleri oranda imkân dâhiline girer.

Kadim Yunanlılar da siyaseti, şehir-merkezli bir eylem olarak tanımlamışlardı. Siyaset ancak şehirde yapılabilen bir eylemdir çünkü "kamusal alan" (*public sphere*)[27], ancak *logos*u kullanan insan topluluklarının bulunduğu yerde ortaya çıkar. Bir iletişim ve müzakere mekânı olarak kamusal alan, tam kimliğini ancak şehirde bulur. Hannah Arendt'e göre Kadim Yunanlılar için siyaset (*politika*), şehirde yaşayan bir topluluğun sorunlarını *logos*, yani akıl, dil ve ikna yoluyla çözme eylemlerinin tamamını ifade eder. Yunanlıları "şehirli" yani "medenî" (*civil*) kılan ve barbarlardan ayıran şey, onların *logos*u kullanmalarıydı. Aristoteles, "İnsan politik bir varlıktır." (*zoon politikon*) dediğinde, hem insanın sorun çözme yeteneğine hem de şehirde yaşayan bir varlık olma vasfına atıfta bulunuyordu.[28] Nasıl bir birey sahip olduğu *logos*u, yani *nutk*u ve *aklı* kullanabildiği oranda şuur sahibi, şehirli ve medenî bir varlık olabiliyorsa, aynı şekilde şehirde yaşayan bir topluluk da akıl, dil, rasyonel delil ve tartışma sayesinde sorunlarını çözebilir. *Logos*u kolektif olarak kullanan topluluklar, medenî olmanın temel şartlarından birini yerine getirmiş olurlar.

Bu şekilde tanımlanan siyasî bir topluluğun ana özelliklerinden biri, bir tarafta birey ile toplum diğer tarafta toplum ile tabiat arasında ahenk, uyum ve denge ilişkisi kurabilmesidir. *Cosmos* ile *polis*, tabiattaki düzen ile şehirdeki düzen arasında bir irtibat vardır. Bu irtibatı sağlayan, bütün varlığı birbirine tutarlı bir şekilde bağlayan ise akıl ilkesidir. *Cosmo-polis*, "şe-

26. İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 276.
27. Türkçede "kamusal alan" ifadesini aslî manasının tam zıddı bir şekilde kullanılıyor olmamız, Türkiye'nin yaşadığı zihinsel ve dilsel daralmanın çarpıcı örneklerinden birini teşkil ediyor. Kamuya yani halka ve sivil alana ait olan bir alan, Türkiye'deki laiklik tartışmaları bağlamında "devlet otoritesine ait olan" manasına indirgenmiş durumda. Böylece kamusal alanın sivil, özgür ve normatif niteliği, devletin belirlediği legal bir sentaksa dönüştürülmüş oluyor.
28. Aristotle, *Politics*, I, 2, 1253.

hirdeki düzeni" ifade eder. Tabiat ve insanın inşa ettiği şehir hayatı arasındaki bu denge hali, küresel bir düzenin kurulmasını da sağlar. Bu düzeni mümkün kılan ilke ("akıl" ilkesi), yüksek bir tefekkür ameliyesi ile ortaya çıkarılabilir. Zira insan ve tabiatı da kapsayan büyük varlık dairesi, ancak bütüncül ve kuşatıcı bir dünya görüşü ile kavranabilir. Bu düşünme biçimi, sadece insanın düşünceleriyle ve yapıp ettikleriyle sınırlı olamaz. Aksi halde varlığın anlamını, bilen öznenin akletmesine indirgeyen ben-merkezli bir sistem ortaya çıkar. Böyle bir sistemin ise varlığın tamamını ihata etmesi ve açıklaması mümkün değildir. Akıl ve erdeme dayalı bir yaşam biçimini ifade eden şehir hayatı, ancak ontolojik düzen ile sosyolojik düzen arasında bir ahenk ve insicam kurulduğu zaman mümkün hale gelir. Bu yüzden Farabî'nin şehir ve medeniyet tasavvurunu ortaya koyduğu başyapıtı *Medînetü'l-Fâzıla* metafizikle başlar, kozmolojiyle devam eder ve siyasî düzenle nihayet bulur. Medeniyetler ve onların ruhunu yansıtan şehirler, ancak muayyen bir metafizik tasavvur üzerinde yükselirler. Farabî, evrensel düzen ile erdemli toplum arasındaki mizanı kuran şehir sakinlerine önemli bir görev yükler: "Erdemli şehir halkından her birinin varlıkların yüksek ilkelerini, onların mertebelerini, mutluluğu, erdemli şehrin birinci derecede yönetimini ve bu yönetimin mertebelerini bilmesi gerekir. Daha sonra mutluluğun elde edilmesini sağlayan belirli fiilleri de bilmesi gerekir. Bu fiillerin sadece bilinmesiyle yetinilmemeli, onlar yerine getirilmeli ve şehir halkı, onların yapılması doğrultusunda yönetilmelidir."[29]

Farabî'nin medeniyet ve düzen tasavvurunun merkezinde yer alan erdemli şehrin karşısında dört tip şehir vardır: cahil, fasık, bozulmuş ve sapkın şehirler. Ayrıca bazen erdemli şehirlerde bulunan fakat "ayrık otları" (*nevâbit*) gibi hareket eden ve erdemli şehrin ilkelerini kabul edemeyen bazı "türediler" de vardır. Cahil şehrin temel özelliği, gerçek mutluluğun ne olduğunu bilmemesidir. Cahil şehrin sakinleri, mutluluğu, insan bedeninin sağlıklı olması, zenginlik, haz alma ve heva ve heveslerine göre hareket etme özgürlüğüne sahip olmaktan ibaret zannederler.[30] Dolayısıyla burada cahillik ile kastedilen "malumat" eksikliği değil, hikmet, irfan ve basiret yoksunluğudur. Cahil şehrin mensupları hakikatin bilgisine sahip olmadıklarından, dünya ve ahiret mutluluğunu yanlış yerlerde ararlar. Dünyada elde ettikleri refah, haz, makam ve askerî zafer gibi ba-

29. Farabî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 91
30. Farabî, *Mebâdi-i ârâ ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 254. Farabî bu tartışmanın bir benzerini *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 93'te devam ettirir.

şarıların gerçek mutluluk olmadığını hiçbir zaman anlamazlar. Farabî'nin mesajı açıktır: Erdemli şehir ve medeniyet ancak hakikat, hikmet ve basiret üzerine bina edilebilir.

Cahil şehrin birden fazla türü vardır: zorunlu ihtiyaçların ötesine geçemeyen insanların kurduğu zaruret şehri; hayatın gayesini mal-mülk biriktirmekten ibaret zannedenlerin şehri; yeme, içme ve eğlenceden başka bir şey bilmeyen bayağı ve bedbaht kişilerin şehri; başkaları nezdinde övülmek ve saygı görmek isteyenlerin şehri; başkaları üzerinde tahakküm kurmak isteyenlerin şehri; ve son olarak mensuplarının her arzusunu serazat yerine getirmek istediği ve heva ve heveslerini hiçbir şeyin sınırlamadığı şehir. Bu cahil şehirlerde insanlar, hiçbir yüksek ilkeye tâbi olmadan arzu ve heveslerini hedonist bir şekilde gerçekleştirmeye çalışırlar.

Fasık şehrin sakinleri, tıpkı erdemli şehrin sakinleri gibi Cenab-ı Hakk'ı, varlık mertebelerini, Faal Akl'ı, mutluluğu ve bilinmesi gereken diğer şeyleri bilirler fakat eylemlerinde cahil şehrin sakinleri gibi hareket ederler. Bir başka ifadeyle fasık şehirler, bildikleriyle amel etmeyen ve heva ve heveslerinin peşinde koşan insanların kurduğu toplum yapılarıdır. Bozulmuş yahut "değişmiş" şehir, daha önce erdemli şehre benzeyen fakat zaman içinde inhirafa uğrayarak bozulan yapıları ifade eder. Son olarak sapkın şehir, Allah ve ahiret hakkında –mecazî olduğu iddia edilse bile hakikatte– sapık birtakım inançlara binaen mutluluğu öbür dünyada elde edeceğini zanneden insanların mensubu olduğu şehirdir.[31]

Yanlış fikirlere ve sapkın inançlara sahip bir topluluğun erdemli ve adaletli bir şehir ve medeniyet kurması mümkün değildir. Açık-seçik görünen bu değerlendirmenin önemini gözden kaçırmamakta fayda var. Farabî, bu gözlemiyle hem bir tespitte hem de bir hükümde bulunur. İdeal bir toplumsal model olarak erdemli şehir, her zaman ve her yerde bulunmayabilir. Fakat bu gerçek, erdemli şehir ve medeniyet arayışından vazgeçmek anlamına gelmez. Erdemli olan bir insan topluluğu zaman içinde bu vasıflarını kaybederek cahil yahut fasık bir topluluk haline gelebilir. Bunun tersi de doğrudur. Hayatın pratiği içerisinde değişen, dönüşen, farklı şartlara maruz kalan ve kendini korumak zorunda olan erdemli şehrin mensupları, inandıkları ilkelerin yanı sıra belli teamülleri ve alışkanlıkları da yaşatmak zorundadırlar. Çalışmak ve gayret etmek suretiyle bir yeteneği elde etmek ve o işte ustalaşmak nasıl mümkünse aynı şekilde erdemleri yaşamak ve yaşatmak da çaba, ihtimam ve sebat ister. İnsanların sa-

31. Farabî, *Mebâdi-i ârâ ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 255-258.

natlardan elde ettiği mutluluk, o sanata ayırdıkları vakit ve özenle doğrudan ilgilidir. Birbirinden farklı özellikler arz eden dokumacılık, bezzazlık, attarlık, temizlikçilik, rakkaslık, fıkıh, hikmet ve hitabet sanatları, insanlara farklı manevî hazlar yaşatır. Bu "sanat türleri" arasındaki farktan kaynaklanan mutluluk hali, aynı sanatı icra eden kişiler arasında kemmiyet ve keyfiyyet olarak da ortaya çıkabilir. Dil bilgisi, "selika" (hitabet ve güzel yazı yeteneği) ve muhasebeden oluşan kitabet sanatının bir kısmında üstün yeteneklere sahip olan kişiler bulunduğu gibi bunların tamamında üstat seviyesine çıkmış kişiler de bulunabilir. Bu üstatların bu sanatlardan elde ettiği mutluluk, diğerlerine göre daha yoğun ve fazladır.[32]

Cahil, sapkın ve fasık şehirlerin mensuplarına gelince, onlar da toplumda hâkim olan teamül ve alışkanlıklardan etkilenirler. Filhakika, her gün yanlış, kötü ve çirkin eylemlere ve tavırlara maruz kalan ve bunları normal kabul eden insanların zamanla ruhlarının kardığı görülür. Öyle ki artık bu kötü temayüllerden zevk almaya başlarlar. İyi, doğru ve güzel işlerden mahrum oldukları gibi artık onlara karşı hasmâne bir tutum içerisine girerler. Maddeye ve maddî hazlara o kadar bağımlı hale gelirler ki bu maddî unsurlar ortadan kalkınca kendileri de zeval bulurlar. Bu yüzden topluma hâkim olan kötü ve çirkin eylem ve alışkanlıklar ruhları karartır, erdemleri azaltır, iyilikleri gölgeler ve fıtratı bozar. Farabî'nin uyarısı ciddidir: Erdemli şehri korumak için her daim mücadele etmek gerekir. Erdemli bireyler, erdemli bir toplum için ne kadar hayatiyse, toplumun erdemli bir hayatı mümkün kılacak şartları sunması da o kadar hayatîdir. Kendini bozulmuş ve çirkin bir şehirde bulan erdemli kişi orada ancak bir "garip kişi" olabilir. Bu kişi, toplumu ve düzeni değiştiremiyorsa en azından kendini temiz tutacak tedbirleri almalıdır. İmkânı varsa, erdemli şehre hicret etmelidir.[33]

Farabî bu tahlilleri yaptıktan sonra erdemli şehrin sakinlerinin bilmesi gereken temel ilkeleri tekrar özetler. Bunları icmâlen hatırlamakta fayda var: İlk Sebep ve O'nun sıfatları, maddeden azat olan ve yaratılış âlemine nizam veren mufârık varlıklar, semavî cevherler ve kozmik düzen, tabiî cisimler ve tabiat düzeninin ilkeleri, insanın yaratılışı, akletmesi ve irade sahibi olması, "İlk Reis" ve vahyin gönderilmesi, onun yokluğunda adaleti tesis eden halefleri ve son olarak erdemli şehir ve sakinlerinin ulaştı-

32. Farabî, *Mebâdi-i ârâ ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 266.
33. Farabî, *Kitâbu'l-mille ve nusûs uhra*, nşr. Muhsin Mehdi, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), s. 56.

ğı mutluluk ve bunun karşısında bulunan şehirlerin yanlış ve sapkın halleri.[34] Toplu olarak ele alındığında bu bilgiler erdemli şehrin insanlarının bir dinî inanca, metafizik bakış açısına, ahlaka ve hukuk sistemine bağlı olarak yaşadığını işaret eder. Farabî, erdemli şehrin sahip olduğu delilleri ortaya koyan ilim dalının felsefe olduğunu söyler. Felsefenin amacı, sadece bireyi akıl ve erdem ile teçhiz etmek değil aynı zamanda erdemli bir yaşam biçiminin ve toplum modelinin kurallarını ortaya koymaktır.[35] Fakat bütün bunların ötesinde yaratılış âleminin ve erdemli toplumun ilkelerini ortaya koyan ve ikisi arasındaki ahengi kuran, Cenab-ı Hakk'ın kendisidir: "Allah-u Teâlâ, âlemin müdebbiri (düzenleyicisi) olduğu gibi, erdemli toplumun da müdebbiridir. Allah'ın âleme ilişkin tedbiri bir şekilde, erdemli şehre ilişkin tedbiri de bir başka şekilde olur. Lakin iki tedbir (düzen) arasında bir tenasüp vardır. Aynı şekilde âlemin cüzleriyle erdemli şehrin yahut ümmetin cüzleri arasında bir tenasüp vardır..."[36]

İbn Haldun'un iddia ettiği gibi Farabî'nin erdemli şehri bir ütopya mıdır? Buna kesin olarak evet ya da hayır demek mümkün değil. Fakat Farabî'nin bu tasviri kabul etmeyeceği açık olsa gerektir. Zira Farabî, bütün büyük düşünürler gibi, savunduğu metafizik-felsefî ilkelerin zihinsel soyutlamalardan ibaret olmadığı konusunda ısrarcıdır. Dahası formüle ettiği şekliyle erdemli toplum/şehir, Eflatun'un ideal devletinden farklı olarak herhangi bir şehir devletiyle sınırlı değildir. Farabî, yaşadığı 10. yüzyılda İslam toplumlarının Medine şehir yapısından büyük ve güçlü devletlere doğru evrildiğinin farkındadır. Devletin ve düzenin başı olan "imam" yahut "reis" ile ilgili görüşlerini bu gerçeği dikkate alarak olgunlaştırmıştır. Erdemli bireylerin metafizik ve etik kuralları kuşanması gerektiği konusundaki ısrarı ise bir ütopya olmaktan ziyade medeniyetin yüksek değerleri üzerine yapılan bir vurgu olarak görülmelidir. Bu yüzden tasavvurunun etkisi, felsefe halkalarının ötesine geçmiştir. Örneğin 14. yüzyıl Anadolu Türk siyasî ve sosyal tarihi hakkında önemli bir kaynak olan *Bezm u Rezm* adlı eserin müellifi Aziz b. Erdeşir-i Esterâbâdî, devlet yönetimini "siyaset-i fâzıla" ve "siyaset-i nakısa" olmak üzere iki başlık altında ele alır. Siyaset-i fâzıla hakkında yaptığı tasvir ve tavsiye, Farabî'nin fikirlerinin tatbiki mahiyetindedir: "Bu siyaseti uygulamak demek, adaleti yaymak, cömertliği yaygınlaştırmak, dini güçlendirmek, doğruluk ve düzeni sağla-

34. Farabî, *Mebâdi-i ârâ ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 277-8. Farabî daha genişçe bir liste daha verir; bkz. *Kitâbu'l-mille ve nusûs uhra*, s. 44-45.
35. Farabî, *Kitabu'l-mille ve nusûs uhra*, s. 47.
36. Farabî, *Kitabu'l-mille ve nusûs uhra*, s. 64-65.

mak, dürüstlüğü yerleştirmek, ülkeler fethetmek, emniyeti hâkim kılmak, şehirleri ve köyleri imar ederek oralarda yaşayanları rahat ettirmek, halka iyi davranıp güçsüzleri korumak, geçim işlerini yoluna koymak, ilim ve fazilet kapılarını açık tutmak demektir..."[37]

Adil bir devlet ve toplum düzeninin yukarıda sayılan ilkeler üzerine bina edilmesi şaşılacak bir durum değil. Dikkat çekici olan husus, bunun "erdemli siyaset" olarak formüle edilmesidir. Bu; devlet, toplum ve siyaset kurumlarının meşruiyet ilkesinin, onların dışındaki bir kaynaktan devşirilmesi fikrini içerir. Siyaset, ancak daha yüksek bir atıf çerçevesine dayandığı zaman adalet ve düzen üreten bir eylem haline gelir. Siyaseti erdemli bir faaliyet haline getiren de bu ilkedir.

İbn Haldun: İlm-i Umran ve Medeniyetin Bedeli

Klasik ve modern dönemde medeniyet tartışmalarını derinden etkilemiş olan İbn Haldun'un (1332-1406) tarih, toplum, sosyal değişim, güç ve medeniyet hakkındaki tespitleri bugün de önemli bir kaynak olmaya devam ediyor. İbn Haldun'un İslam tarihinin sancılı ve çalkantılı dönemlerinden biri olan 14. yüzyılın ikinci yarısında Endülüs'te ve Kuzey Afrika'da yaptığı gözlemlere dayanan tarih, toplum ve medeniyet analizleri, İslam medeniyeti içinde farklı grupların ve toplulukların yükseliş ve düşüşlerini izah etmenin yanı sıra diğer kültür ve medeniyetlerin değişim süreçlerine de uyarlanmıştır. Bazıları onu, modern sosyolojinin temellerini atan kişi olarak görürken bazıları bir medeniyet düşünürü olarak değerlendirmektedir. Dairevî tarih anlayışı ve organik toplum teorisiyle dikkat çeken İbn Haldun, ekonomik üretim ve sosyal değişim hakkındaki görüşleriyle Marksist teorinin de ilgi alanına girmiştir. Hangi zaviyeden bakarsanız bakın, İbn Haldun'a ilgisiz kalmak mümkün değildir.

İbn Haldun "ilm-i umran" yani medeniyet ilmi adını verdiği yeni bir bilim dalının temellerini attığının farkındadır. Tarih, toplum, ekonomi, coğrafya, siyasî güç, adalet dairesi, iyi yönetim, devletin sürekliliği, insanın yeryüzündeki amacı, kanun koyucunun muradı ve dinin amacı gibi farklı konularda yaptığı tahlil ve gözlemlerini, umran ilmi başlığı altında toplar. Başyapıtı *Mukaddime*'nin amacı da bu ilmin ilkelerini tavzih ve te-

37. Aziz b. Erdeşir-i Esterâbâdî, *Bezm u Rezm*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), s. 44.

sis etmektir.[38] Felsefeden mantığa, fıkıhtan kelama klasik ilimlerin tamamından istifade eden İbn Haldun, umran ilmini, tarih ve metafizik olmak üzere iki temel üzerinde inşa eder. Tarihin doğru anlaşılması ve işe yaraması, varlığa anlam ve düzen veren metafizik ilkelerin doğru kavranmasına bağlıdır. Eşyanın tabiatı hakkında eksik ve yanlış bilgilere sahip olan tarihçiler, bu temel ilmin zaman zaman bir rivayetler zincirine ve efsaneye dönüşmesine sebep olmuşlardır. Oysa tarih ilminin amacı, hikmeti yani hadiselerin arkasında yatan sebepleri anlamaktır. Efsaneden arındırılmış bir tarih ilmi, ancak "haber" ile "ibret", rivayet ile tahlil arasında doğru ve mantıklı bir ilişki kurulduğu zaman mümkün olabilir. Konu ne olursa olsun haber, vakaya mutabık olmalıdır. Eşyanın tabiatını kavramak, rivayetlerin sıhhatini tespitten önce gelir. İbn Haldun burada kritik bir soru sorar: "Şayet haber ve rivayet bizatihi imkânsız ise onları bize nakleden ravilerin cerh ve tadiline bakılmasında ne fayda vardır?"[39] Bir hadise, varlık ve mantık kurallarına göre imkânsız ise onun rivayet zincirinin şöyle veya böyle olmasının bir anlamı yoktur. Bu durumun tek istisnası, dinî emir ve haberlerdir.[40] Zira dinin hükümleri ve mucizeler, normal varlık düzeninden değil, ilahî iradeden kaynaklanır ve farklı bir kurallar dizisine tâbidir. Bu manada tarih ilmi, varlıkların mahiyetini ve geniş manada siyasetin ilkelerini bilmeyi gerektirir. Metafizik bilgisi olmadan tarih yapılamaz.[41]

İbn Haldun bu hususu şöyle ifade eder: "Malum olsun ki tarih ilmi; gayesi şerefli, faydaları pek çok ve usulü gayet önemli olan bir fendir. Çünkü bu ilim, geçmişteki kavimlerin ahlakı, nebilerin gidişatı, hükümdarların devletleri ve siyasetleri ile ilgili hallere bizi vâkıf kılar. Din ve dünya hallerinde maksadı iktidâ olan kimsenin temin edeceği fayda, bu suretle tamamlanmış olur."[42] İbn Haldun için insanın yeryüzündeki serüveni, dikey var olma düzlemiyle (metafizik) yatay varoluş düzlemi (tarih) arasındaki etkileşim ve dengenin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Tarih, siyaset, "mülk" yani iktidar ve düzen, ancak bu iki varlık ilkesi doğru kavrandığı zaman anlaşılabilir hale gelir ve insanın yeryüzündeki amacına hizmet eder. Umran

38. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), s. 260.
39. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, s. 257.
40. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, s. 258. İbn Haldun, eşyanın tabiatının bilinmesi konusunu, imkân ve imkânsızlık bahsinde de mufassal bir şekilde ele alır; bkz. *Mukaddime*, I, s. 528.
41. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, s. 240 vd.
42. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, s. 209.

ilmiyle uğraşan kişi, "siyasetin kaideleri ve varlıkların tabiatlarını bilmeye muhtaçtır. [Onun] Gidişat, ahlak, gelenek, din, mezhep ve diğer haller itibariyle milletler, ülkeler ve çağlar arasındaki değişiklik hakkında bilgi sahibi olması; (...) devletlerin ve milletlerin hangi esaslar üzerinde kurulu olduğuna, ortaya çıkış esnasında dayandıkları prensiplere, meydana gelişlerine temel teşkil eden sebeplere, vücuda gelmesine tesir eden âmillere, o devleti idare edenlerin haber ve hallerine dikkat etmesi; bütün bu hususlarda malumat sahibi olması lazım gelir."[43] Buna göre doğru bir metafiziğe ve varlık bilgisine sahip olmadan tarihi bir efsaneler ve rivayetler yığını olmaktan kurtaramayız. İbn Haldun, tıpkı Farabî gibi fakat farklı bir zaviyeden "Metafizik olmadan medeniyet olmaz." ilkesinin altını çizer.

İbn Haldun metafizik bakış açısının ve varlık bilgisinin tarih araştırmasına ve toplumsal değişim ilkelerinin anlaşılmasına sağladığı imkânlardan birini yalın bir şekilde ifade eder: "Çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile millet ve kavimlerin hallerinin de değişeceği hususunun dikkatten kaçması, tarihte vâki olan [ve gözden kaçan] gizli hatalardandır." Eşyanın mahiyeti hakkında eksik bilgiye sahip olan ve kendilerine ulaşan rivayetleri eleştiri süzgecinden geçirmeyen tarihçiler, tarihteki değişim süreçlerini de göremezler. Oysa değişim, tarihin ve toplumsal yaşamın ilkelerinden biri olduğu gibi değişimin de birden fazla kuralı ve modalitesi vardır: "Milletlerin ve âlemin ahvali, cemiyetlerin âdetleri ve dindarlıkları bir tek vetire (süreç) ve istikrarlı bir yol üzere devam etmez. Bu cihet, günler ve zamanlar geçtikçe vukua gelen bir değişiklik ve bir halden diğer hale intikalden ibarettir."[44]

İbn Haldun için tarih bilgisi, kendi başına bir amaç değildir. Onun hizmet ettiği nihaî gaye, umranın temelinde yatan toplumsal var olma ahlakı ve kültürü hakkında bize sağlam ve güvenilir bilgiler vermektir: "Malum olsun ki tarihin hakikati, âlemdeki umrandan ibaret olan insan cemiyeti hakkında bilgi vermektir."[45] Peki umran nedir? İbn Haldun bu kavramı farklı şekillerde tarif ve tasvir eder. Yalın tanımlarından biri şudur: "Umran, toplumla ünsiyet etmek ve ihtiyaçları gidermek maksadıyla şehre veya köye inmek ve orada birlikte ikamet etmekten ibarettir. Birlikte yaşamanın sebebi, ileride açıklayacağımız şekilde, maişetlerini temin ederken tabiatları icabı insanların birbirine yardım etme durumunda bulunmalarıdır."[46]

---

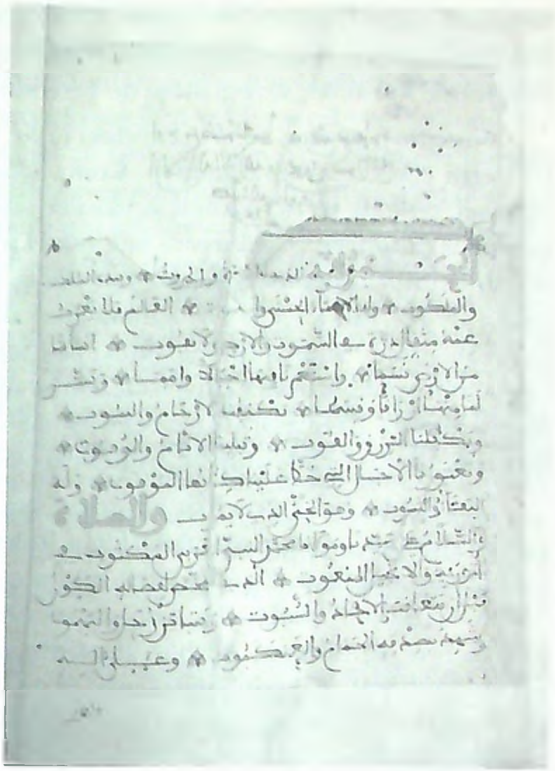
43. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, s. 240-241.
44. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, s. 241.
45. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, s. 253.
46. *Mukaddime*, I, s. 266.

Bir arada yaşama ihtiyacı ve ahlakı, adalet kavramıyla yakından ilgilidir. Zira adalet olmadan insanların temel ihtiyaçlarını karşılamaları ve umran ve medenîlik haline ulaşmaları mümkün değildir. Bu ilişkinin farkında olan İbn Haldun, umran ilminin "adalet dairesi" ile ifade edilen fikirler manzumesinden ibaret olduğu fikrine karşı çıkar. Umran, adalet fikrini de içerir ama ondan daha geniş bir alanı kapsar. Mes'udî'nin Mubezah Behram b. Behram'dan naklettiği, daha sonra Nuşirevan'ın telif ve nihayet Aristoteles'in formüle ettiği adalet dairesi, umran ilmine dair birtakım ipuçları verir. Kınalızâde'nin adalet fikrini ele alırken ifade ettiğimiz gibi dünyada belli bir düzenin kurulması ve korunması, böylece insanların yaratılış amaçlarına uygun bir hayat yaşamaları ve kültür, sanat, şehir ve medeniyet kurabilmeleri, ancak adalet ile mümkündür. Bu manada klasik adalet dairesi fikriyle İbn Haldun'un umran ilmi arasında şüphesiz yakın bir ilişki vardır. Fakat bu kadim düşünürlerin hiçbiri İbn Haldun'un kastettiği manada bir ilim dalı ortaya koyamamıştır. İbn Haldun bu konuda hiç de mütevazı değildir.[47]

Medeniyetin temel unsuru olan bir arada yaşama hali, fıtrî ve ontolojik bir zarurettir. Hiçbir insan kendi başına temel ihtiyaçlarını karşılamaya muktedir değildir. Hem gıdasını temin etmek hem de güvenliğini sağlamak için başkalarıyla yardımlaşmaya ve işbirliği yapmaya muhtaçtır. Bu manada "insan, tabiatı icabı medenîdir".[48] Şehre ait olma, şehirde yaşama anlamındaki medenîlik, muayyen bir düzen içinde bir arada yaşama becerisine atıfta bulunur. Bu beceri, insanın "fikrini ve elini" doğru amaçlar için kullanarak bir medeniyet kurmasını sağlar. Fikir ve el, insanı diğer canlılardan ayırır. İkisi birleştiğinde –ki bu birleşme beyin ile el arasında basit bir otomasyon ilişkisinden daha fazla bir şeydir– fikir, üreten bir el, el de düşünen bir uzuv haline gelir. Tarladaki ekinden mabede, yaşadığımız evden bindiğimiz araca, yediğimiz yemekten dinlediğimiz müziğe kadar her şey, düşünen ve yapan bir uzuv olarak el sayesinde mümkün hale gelmiştir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran fikir ve el, aynı zamanda medeniyeti inşa eden iki temel unsurdur. İbn Haldun gibi Heidegger de fikir

47. "Bize gelince, Allah bunu mükemmel bir şekilde bize ilham etti, bizi bu ilme vâkıf kıldı. O derece ki bu konuda söylediğimiz sözlerin doğru ve gerçek, verdiğimiz haberlerin sağlam ve sağlıklı olmasını sağladı. Eğer bu ilmin meselelerini tam olarak zabt ve tespit ettimse (...) bu, Allah'tan bir tevfik ve hidayettir. (...) [Bu ilmi ilk defa kurma konusundaki] üstünlük bize aittir. Çünkü ona çığır açan ve yol gösteren benim." İbn Haldun, *Mukaddime*, 1, s. 264.

48. İbn Haldun, *Mukaddime*, 1, s. 271.



İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinin el yazma nüshasından bir sayfa

ile el arasındaki yakın ilişkiye dikkat çeker: "Ancak konuşabilen yani *düşünebilen* bir varlığın elleri olabilir ve el sanatlarını elde etmeye elverişli hale gelebilir. İş yaparken elin her bir hareketi düşünce sayesinde yol alır (...) Elin yaptığı her şeyin kökü, düşünmededir."[49] Heidegger, Anaxagoras'ın "İnsan, elleri olduğu için en akıllı varlıktır." tezine karşı Aristoteles'in tarafını tutar: İnsan, en akıllı varlık olduğu için elleri vardır. Fakat mesele hangisinin önce geldiğinden ziyade düşünme ile el arasındaki ilişkinin mahiyetini doğru kavramaktır. Düşünen ve yapan bir varlık olarak insan, fikir ve el gibi iki muazzam araca sahiptir. Elleri sayesinde insan araçlar/aletler üretir. İnsanlık tarihinin akışını değiştiren de bu araçların icat edilmesidir. Marx bu noktaya dikkat çeker ve insanı tabiattaki diğer varlıklardan ayıran şeyin, alet icat etme becerisi olduğunu söyler. Marx'ın kapitalizm

49. Martin Heidegger, *What is Called Thinking?* (New York: Harper & Row, 1972), s. 16.

ve yabancılaşma eleştirisi de insanın kendi elleriyle ürettiği alet ve sistemlerin mahiyetiyle doğrudan ilgilidir.[50] Fikir ve el: Bu iki araçla insan medeniyet de kurabilir, varlığı ateşe de verebilir.[51]

Düşünme, yapma ve el arasındaki ilişki, kültür ve medeniyet üzerinde derin etkilere sahip olmuştur. Konu, İslam düşünce tarihinde felsefî, bilimsel, teolojik ve fizyonomik açıdan etraflı bir şekilde ele alınmıştır (ve müstakil çalışmalar yapılmasını hak etmektedir). "Fatıma'nın Eli" popüler dinî kültürün sembollerinden biri olarak el meselesinin önemine atıfta bulunur: Hz. Ali (k.v.) ile Hz. Fatıma (r.a.) arasındaki hikâyeden mülhem tedavüle giren "Fatıma'nın Eli"ndeki beş parmak, aynı zamanda İslam'ın beş şartını sembolize eder (Bu yüzden Arap dünyasında "hamse" yani "beş" olarak bilinir). Bazı tasarımlarda elin içinde bir göz yer alır. Bunu "İnsanın sireti, elindedir." ifadesinin bir uygulaması olarak ele almak mümkündür.

Elin önemi hakkında fikir edinmek için el (*yed*) kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de tekil ve çoğul olarak farklı biçimlerde 110'dan fazla ayette geçtiğini hatırlayabiliriz. El, tefekkürle bütünleşmiş güç ve iradeyi ifade eder. "Allah katında..." ifadesinin Arapçasında el vardır (*bi-yedihi...*). Mutlak güç, kerem ve hikmet, Allah'ın *elinde*dir ve onu istediğine verir. Kudret anlamındaki el, Fetih Suresi'nde geçen "Allah'ın eli, onların ellerinin üzerindedir." (Fetih, 48/10) ifadesinde çarpıcı bir vasıf kazanır. Hudeybiye Antlaşması öncesinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bin beş yüz kadar sahabesi ile biatlaşması hadisesine atıfta bulunan ayet, Hz. Peygamber'e el verenlerin aslında Allah ile ahitleştiğini söyler. Peygamber'in elini, dolayısıyla o eli tutarak biat etmeyi anlamlı ve bağlayıcı kılan, "Allah'ın elinin onların ellerinin üzerinde" olmasıdır. Böyleçe el, ilahî inayetin, sadakatin, adanmanın, bereket ve kudretin bir aracı haline gelir. Dua ederken ellerimizi semaya doğru açmamız da ilahî kaynakla kurulan dikey irtibatın bir sembolüdür. Böylece fikrini ve elini iyi ve doğru işler için kullanan insan, hem arza hem de semaya karşı büyük bir sorumluluk içinde hareket etmek durumundadır.

---

50. Isaiah Berlin, Marx'ın konuyla ilgili düşüncelerini şu çalışmasında özetler: "The Philosophy of Karl Marx", *The Power of Ideas* (London: Chatto and Windus, 2000), s. 116 vd.

51. El konusunu Batılı düşünce dünyası içinde ele alan iki çalışma için bkz. Raymond Tallis, *The Hand: A Philosophical Inquiry into Human Being* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003) ve Darian Leader, *Hands: What We Do with Them and Why* (London: Penguin Books, 2016). Bu konuda İslam kaynaklarına dayalı çalışmalar yapılması gerektiği aşikârdır.

Bu sorumluluk bilincine sahip olan insan, hem-cinsleriyle dayanışma içinde medenî bir yaşam tarzı kurmakla mükelleftir. İbn Haldun bunu şöyle ifade eder: "Allah bütün bunlara [diğer hayvanlara verdiği hususiyetlere] karşılık ve bedel olmak üzere insana fikir ve el verdi. El, düşüncenin hizmeti ve desteği ile sanat ve zanaatlar için hazırlanmış ve yaratılmış bir organdır. Sanat ve zanaat sayesinde insan için aletler hâsıl olur. Bu aletler, öteki hayvanların kendilerini savunmaları için sahip oldukları organların yerine geçer."[52] Fakat insanlar arasında yardımlaşma ve dayanışma olmadan bu organ ve aletlerin hiçbiri tek başına insanın bekası ve kemali için kâfi değildir. Dahası medenî varlıklar olarak insanlar arasındaki yardımlaşma, Allah'ın insanın yaratılışı hakkındaki hikmetinin gerçekleşmesi için şarttır. İbn Haldun'un ifadesiyle, "İnsan nevi için içtima ve toplu olarak yaşamak zarurîdir. Aksi takdirde insanların varlıkları ve onlar vasıtasıyla Allah'ın âlemi mamur ve onları kendine halife kılma yolundaki iradesi tam olarak gerçekleşmiş olmayacaktı. Bu ilmin konusu olarak tespit ettiğimiz umranın manası işte budur."[53] Umranın amacı, ilahî iradenin ortaya koyduğu metafizik ilkeler çerçevesinde yeryüzünü insanca yaşanabilir bir yer kılmaktır.

İnsanların umran kurmak ve adalet dağıtmak için bir arada yaşamaları ancak belli kural ve kaidelere uymaları ile mümkündür. İnsanın tabiatında bulunan "udvan" ve "zulm" yani düşmanlık ve haksızlık yapma ve başkalarını tahakküm altına alma eğilimine ket vurmadan toplum, kültür yahut medeniyet kurmak, ütopya olmaktan öteye gidemez. İnsanların birbirlerine olan zararları, vahşi hayvanların ve doğal afetlerin verdiği zararlardan daha yıkıcı ve kalıcı olabilir. İnsanı, tabiatındaki yıkıcı eğilimlere karşı korumak için herkesin tâbi olacağı bir kanun ve düzen koruyucuya ihtiyaç vardır. İnsanların hüküm ve otorite sahibi bir yöneticiye tâbi olmalarının hikmeti de bu ihtiyaca mebnîdir. Bir yönetici otoritesinin meşruiyetini, insanların adalet üzere ve yardımlaşma içinde yaşamak için belli kurallara gönüllü olarak uyma iradesini göstermesinden alır.

Ahlakî ve hukukî kurallar manzumesi sunan din, insanlara iyinin ve güzelin yolunu göstererek onların kemale ulaşmalarını ve erdemli bir hayat yaşamalarını amaçlar. Dinin rasyonel temeli, onun dünyadaki düzenleyici rolünden kaynaklanır. Bu manada vahiy/nübüvvet/şeriat, filozoflara göre aklî bir zarurettir. Fakat İbn Haldun bu sonuca karşı çıkar. Zira İs-

52. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, s. 272.
53. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, s. 273.

lamî manada nübüvvet ve şeriat [dinî hukuk kuralları], ahlakî ve medenî bir yaşam için gerekliyse de bunlara sahip olmadan düzen kurabilmiş toplumlar da vardır. İbn Haldun'a göre, "Hükemaya ait bu kaziye kesin bir delile dayanmaz. Çünkü [içtimaî] varlık ve beşerin hayatı, bazen bunsuz da tamamlanır. Bir hakimin kendisi için vazettiği hüküm veya insanları zabt u rabt altına alma ve kendi yoluna sevk etme gücünü veren asabiyye ile de içtimaî varlık ve beşerî hayat tamamlanabilir."[54]

İbn Haldun'un ana tezlerinden biri burada ifadesini bulur: Toplumsal dayanışmanın temel unsuru olarak "asabiyye", düzen kurmada belirleyici bir role sahiptir; hatta bazı durumlarda dinî inanç birliğinden daha merkezî bir işlevi haizdir. "Bedevî" ve "hadarî" hayat biçimleri ancak asabiyye bağı sayesinde ortaya çıkar ve sürekli hale gelir. Medeniyeti kuran da bu unsurdur. Bir topluluğu bir araya getiren ve dış tehditlere karşı koruyan en güçlü sâik, asabiyye yani grup dayanışması ve ahengidir. İbn Haldun'un toplum düşüncesine yaptığı en büyük katkı bu soruda yatar: Bir insan topluluğunu bir arada tutan şey nedir? Bu soruya verilecek cevap yahut cevaplar, toplumsal değişim kuralları, tarih, devlet kurma, iktidarın el değiştirmesi, şehirleşme ve nihayet umran/medeniyet hakkında bize önemli veriler sağlar. Geriye doğru tarihi okurken de geleceğe dönük öngörülerde bulunurken de temel soru, bir insan topluluğunu neyin bir araya getirdiği ve bir arada tuttuğu meselesidir.[55]

İbn Haldun'a göre asabiyyenin en temel unsuru, nesep ve akrabalık bağıdır. Fıtrî bir duygu olan bu bağ, insanları dış tehdit ve saldırılara karşı muhafaza eder. Akrabası çok, akrabalık bağı güçlü olan kişiler kendilerini güvende hissederler. "Birbirinin yardımına koşanlar arasındaki nesep rabıtası, birleşme ve kaynaşma husule getirecek kadar çok yakınsa, aradaki irtibat aşikâr demektir. Bu irtibatın mücerret olarak var ve açık oluşu, yardımlaşmayı gerektirir."[56] Velâ ve hilf, yani birinin hâmisi olmak ve ittifak-ortaklık kurmak da aynı duygudan beslenir. Bu dayanışma, birlik ve ahenk ruhu, akrabalık bağlarının güçlü olduğu aşiret/kabile türü toplumsal oluşumlarda açık bir şekilde ortaya çıkar. Bu yüzden İbn Haldun, asabiyye hakkındaki tahlillerinin önemli bir kısmını aşiret/kabile yapıları üze-

54. İbn Haldun, *Mukadime*, I, s. 274.

55. Gellner, bu soru ışığında İbn Haldun ile Durkheim arasında bir mukayese yapar; bkz. Ernest Gellner, "Cohesion and Identity: the Maghreb from Ibn Khaldun to Emile Durkheim", *Government and Opposition: An International Journal of Comparative Politics*, Vol. 10, Issue 2, 1975, s. 203-218.

56. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, s. 431.

rine bina eder. Bir topluluk, asabiyye bağı güçlü olduğu oranda kendini korur, güçlendirir ve nüfuza sahip olur. Fakat topluluk büyümeye, şehir hayatının konforuna alışmaya ve asabiyye duygusunu kaybetmeye başladığında, grup dayanışması da inkıraza uğrar. İbn Haldun bunu toplumsal dayanışma ve dönüşümün temel paradoksu olarak vazeder: Bir topluluğun asabiyyesi güçlü olduğunda o topluluk güç kazanır, "mülk"e yani siyasî ve ekonomik güce sahip olur, dış tehditleri bertaraf eder, bedevîlikten hadarîliğe geçer, devlet kurar ve en nihayetinde umran ve medeniyet inşa eder. Fakat hadarî yaşam biçimine alıştıkça, bu sefer asabiyye özelliklerini kaybeder ve sonuçta mülk, kültür, umran ve medeniyet elden gider.

Medenîleşmenin bedeli asabiyyeyi yani grup dayanışmasını ve ahengini kaybetmektir. İbn Haldun bu paradoksun nasıl aşılacağına dair karamsar bir tutum içindedir. Asabiyye, güç ve iktidar getirir. Bu, hadarîlik, şehir hayatı ve medeniyet sağlar. Medenîleşen topluluklar, zaman içinde asabiyyelerini yitirir ve asabiyyesi daha güçlü olan başka bir topluluğun tahakkümüne girerler. Ta ki bu topluluk da medenîleşerek asabiyyesini yitirene ve bir başka gruba mağlup olana kadar. Bu dairevî süreç, ilanihaye böyle devam eder.

Bu noktada şu temel soruyu sormamız gerekiyor: Bir topluluk asabiyyesini kaybetmeden medeniyet kurabilir mi? Grup dayanışması ile medeniyeti bir arada muhafaza etmek nasıl mümkün olabilir? İbn Haldun'un bu sorulara cevabı genel olarak olumsuzdur. Buna "reel-politik" bir yaklaşım olarak da bakabiliriz. Lakin İbn Haldun'un önerdiği modelin, tarihte yaşamış uzun ömürlü devletleri ve medeniyetleri izah etmede zorlandığı da bir gerçektir. Örneğin Roma İmparatorluğunu ve Osmanlı Devleti'ni bu modele göre izah etmek için umran-asabiyye teorisinde ciddi revizyonlara gitmek gerekir. Zira bu büyük ve uzun ömürlü yapılar, devlet olmanın yanı sıra aynı zamanda bir medeniyeti temsil eden toplum, kültür ve yönetim biçimleridir. Bu tür yapıların yüzlerce yıl nasıl ayakta kaldığı, ürettiği kültür, sanat, umran ve şehir hayatını nasıl muhafaza ettiği sorusunu, ancak İbn Haldun'un asabiyye/grup dayanışması teorisini güncelleyerek ve ölçeğini büyüterek cevaplayabiliriz. Aslında İbn Haldun'un kendisi bu konuda bazı ipuçları vermektedir.

Asabiyyede mündemiç olan kemal-zeval döngüsü, akrabalık ve aşiret bağı dışında başka birleştirici unsurlar marifetiyle aşılabilir. Bunların başında dinî inanç gelir. Dinî-ahlakî bir mefkûre ve adil bir siyasî-ekonomik sistem etrafında birleşen insanlar, uzun soluklu ve büyük devletler yahut "hanedanlıklar" kurabilirler. Böylece akrabalık-aşiret ilişkileri yegâne da-

yanak olmaktan çıkar. Zaten bedevîlikten hadarîliğe geçiş sürecinde ölçek kaçınılmaz olarak büyür ve yeni ilişki ve aidiyet biçimleri ortaya çıkar. Din nesep, aşiret, kabile, hemşehrilik gibi unsurların üzerinde yeni bir kimlik ve dayanışma çerçevesi inşa eder. Büyük devletler ve medeniyetler, ancak böyle bir temel üzerinde yükselebilirler. Bazen soğuk bir reel-politikçi olarak takdim edilen İbn Haldun'un bu konuyu temellendirmek için insanların kalplerinin birleştirilmesi ve yakınlaştırılması bahsine temas etmesi dikkat çekicidir. Burada tekrar İbn Haldun'a kulak verelim:

> Mülk, sadece tagallüble hâsıl olur. Tagallüb de sadece asabiyyeye ve arzuların mutalebe [hak isteme] üzerinde birleşmesine dayanır. Kalpleri bir noktada toplama ve kaynaştırma sadece dinini tesis hususunda Allah'tan gelen bir yardımla mümkün olur. (...) Kalpler bâtıl hevâ ve heveslere, dünya meyline çağrılırsa rekabet hâsıl olur, ihtilaflar yaygınlaşır. Hakk'a döndürülür, bâtılı ve dünyayı reddeder ve Allah'a yönelirse cihetleri [ve gayeleri] birleşir, rekabet ortadan kalkar, ihtilaflar azalır, yardımlaşma ve dayanışmanın güzel bir şekli ortaya çıkar, bu hususdaki kelimenin [ve işbirliğinin] sahası genişler, bu suretle devlet büyümüş olur. (...) Dinî renk, asabiyye sahipleri arasında mevcut olan rekabeti ve hasedi ortadan kaldırır, yönleri sadece Hakk'a çevirir.[57]

Özetleyecek olursak asabiyyenin amacı, "mülk" yani siyasî ve ekonomik güç elde etmektir. Mülk beraberinde sadece kuvvet ve iktidar değil, aynı zamanda rahat, konfor ve lüks getirir. Buna alışan nesiller asabiyyelerini yitirmeye başlarlar. Böylece gerileme ve çöküş dönemi başlar. Bu süreç belki ertelenebilir ama geri çevrilemez. Tıpkı insanlar gibi devletler de doğar, büyür, yaşlanır ve nihayetinde ölür. "Şahıslar gibi devletlerin de tabiî ömürleri vardır."[58] Bu ömrü uzatacak tek şey, hangi yönetim şeklinde ve coğrafî şartlarda olursa olsun insanların asabiyye yani dayanışma bağlarını ve toplumsal insicamlarını güçlendirmeleridir.

Peki asabiyyesini kaybeden bir neslin kurduğu devlet zeval bulurken, inşa ettiği medeniyet de yıkılmak zorunda mıdır? Aynı inanç ve kültür geleneğine mensup farklı devletler birbirini takip ederek ortak medeniyet değerlerini muhafaza edemezler mi? İbn Haldun'un teorisinde asabiyye, "mülk" ve umran arasında doğrusal bir ilişki bulunduğundan birinin kaybı diğerinin zevalini icbar eder. Ortalama olarak üç nesil yani 120 yılda bir

57. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, s. 485-486.
58. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, s. 505.

yenilenen bedevî-hadarî döngüsü, sürekli yeni devletlerin ve umranların gelip gitmesi anlamını taşır. Fakat İbn Haldun'un bu "mekanik" yaklaşımını gözden geçirmek gerekmektedir. Zira tarihte bu kurala uymayan ve asırlar boyunca ayakta kalan medeniyetler bulunmaktadır. İbn Haldun'un vurgulamak istediği konu toplum, devlet ve medeniyet gibi değerlerin ancak dayanışma ruhu ve toplumsal insicam ile inşa ve muhafaza edilebileceği gerçeğidir. Aynı şekilde dinin hükümlerinin hayata geçirilmesi ve ahlakî-manevî bir toplum düzeninin kurulması da aynı dayanışma ruhunun yaşatılmasına bağlıdır. Kabilecilik anlamında asabiyyeyi zemmeden hadisi hatırlatan İbn Haldun, bu kavram üzerindeki ısrarının yanlış anlaşılmaya müsait olduğunun farkındadır. O yüzden kavmiyeti değil ahlakî dirayeti ve takvayı tavsiye eden ayet ve hadisleri naklettikten sonra şöyle der: "Şâri, nerede asabiyyeyi kötülemişse orada da durum budur. 'Akrabalarınızın ve evlatlarınızın size faydası olmaz...' (Mümtehine, 60/3) buyurulmuştur. Bundan maksat Cahiliye döneminde olduğu gibi asabiyyenin, bâtıl ve bâtılla ilgili haller üzerinde bulunduğu, asabiyyeye dayanarak bir kimsenin diğerine karşı [haksız ve yersiz bir şekilde] övündüğü veya hak iddia ettiği yerlerdir. (...) Ama asabiyye hak olan hususlarda ve Allah'ın emrini yerine getirmede olursa bu arzu edilen bir şey olur. Bu gibi yerlerde asabiyye bulunmaz ve bâtıl olursa, bütün şer'î ahkâm muattal olur. Zira (...) asabiyye olmaksızın şer'î ahkâmın tamamlanması ve gerçekleşmesi mümkün değildir."[59]

İbn Haldun'un medeniyet tahlilinin bir diğer amacı, siyasetin aklî ve naklî temellerini tutarlı bir şekilde ortaya koymak ve ideal ile gerçek arasındaki dengeyi vurgulamaktır. Vahyin ortaya koyduğu dinî-ahlakî ilkelerle insanların kurduğu aklî düzen birbirini bütünler. Bu ilişkinin tam olarak nasıl işlediğini bilmek, hem siyaset hem de umran ilminin temel konularından biridir. İbn Haldun bu noktada Farabî'nin formüle ettiği medine-i fâzıla modelinin ütopik olduğunu söyler. Ona göre erdemliler topluluğunun kurduğu siyasî yapının reel-politik gerçekler karşısında hayatta kalabilmesi mümkün değildir. Mülk, sulta, değişim, toplumsal dayanışma gibi unsurlar Farabî'nin tahlillerinde merkezî bir yer tutmaz. İbn Haldun'a göre bu, iktidar kavramını tam manasıyla kavramaktan uzak bir yaklaşım tarzıdır. Öte yandan İbn Haldun erdemli insanların mensubu olduğu bu ideal toplum-şehir modelinin bir "hâkim" yani kanun koyucuya ve yöneticiye ihtiyaç duymayacak kadar mükemmel olduğu iddiasını da şiddet-

59. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, s. 568.

le reddeder: "Onların siyasetten maksatları, cemiyeti teşkil eden fertlerin umumî maslahatlara göre sevk ve idare edilmesinde esas alınan siyaset değildir. (...) Onlara göre söz konusu medine-i fâzıla, nâdirattan veya vukuu uzak ihtimal olan hususlardandır. Böyle bir şehir üzerine sadece takdir ve faraziye cihetiyle konuşurlar."[60] "Takdir ve faraziye", erdemli şehir modelinin ilkesel değerinden bir şey eksiltmeyebilir fakat onun gerçekliği ve uygulanabilirliği konusunda soru işaretlerine yol açar.

İbn Haldun, medeniyetin ana kriterlerinden birinin hukukî ve siyasî düzen olduğunun altını özellikle çizer. İnsanlar bu düzen sayesinde tabiatlarında bulunan potansiyellerini hayata geçirir ve özgür, güvenli ve erdemli bir hayata ulaşırlar. Devlet kurmak ve "mülkü yönetmek", düzen kurma becerisinin somut tezahürlerinden biridir. İbn Haldun'un dizgesini tekrar hatırlayacak olursak asabiyye mülke, mülk umrana, umran da en üst düzeyde düzen ve refaha götürür. Fakat bu aynı zamanda çöküşün ve yeni bir döngünün de başlangıcını ifade eder. En sağlam ve güçlü medeniyetler bile rafine hale geldikçe kırılganlaşırlar. İbn Haldun bu noktanın altını çizerken medeniyetten uzak duralım demiyordu. Tespiti, bir uyarıdır aslında: Medeniyeti kurmak ve yaşatmak, sürekli bir çaba ister. Hiçbir medeniyet kendini garantide göremez, görmemelidir. Yüzlerce yıllık kültür, sanat, bilim ve düşünce birikimi bir anda sarsılabilir, savrulabilir ve tarumar olabilir. Medeniyet değerlerini bir gül yetiştiricisi inceliğinde korumak, kollamak ve yaşatmak gerekir.

İbn Haldun, bedevîlik ve hadarîlik konularına da bu zaviyeden bakar. Yer yer Arap aşiretlerine ve Afrikalı siyahîlere yönelik sert ifadeler kullanan ve bu yüzden çeşitli eleştirilere konu olan İbn Haldun, milletler-arasındaki temel farkın ırkî olmaktan ziyade sosyal yaşam biçimi ve ihtiyaç düzeyiyle ilgili olduğunu söyler. "Milletlerin ve toplumların ahvalinde görülen farklılık, sadece onların maişet hususundaki yol ve meslekleriniin farklı oluşundan ileri gelmektedir."[61] Bedevîler, temel zarurî ihtiyaç maddeleriyle yetinen insanları ifade eder. Hadarîler ise bunun ötesine geçerek zenginlik ve refahla birlikte ortaya çıkan daha rafine ihtiyaçları karşılayan topluluklara atıfta bulunur. Hadarî toplumlarda gıda, giyecek ve barınak gibi ihtiyaçlar, daha nitelikli ve sanatsal bir boyut kazanır. İşlevin yanı sıra estetik de şehir hayatının bir parçası haline gelir. "Gıdaların ıslah ve terbiye edilmesinde, yemek yapılan kapların güzelleşmesin-

60. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, s. 740.
61. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, s. 415.

de, pişirilen yemeklerin nefasetinde, ipek ve atlas gibi pahalı kumaşlardan elbise edinilmesinde (...) daha çok dikkat ve itina gösterdiler. (...) İşte hadarîler bunlardır. Bunun manası, yerleşik hayat süren şehirli ve kasabalı demektir."[62]

"Bâdiye", yani bedevî yaşam biçimi, şehir hayatından önce gelir ve onun kökenidir. Bedevîlikte haşinlik ve sertlik esasken hadarîlikte rikkat ve incelik baskın özelliktir. Bütün bedevîler bir gün hadarî olmak ister. Fakat bedevîler iyilik ve hayırda hadarîlerden öndedirler. Doğal ve basit yaşam tarzı içinde fıtrî özelliklerini muhafaza eden bedevîler, hadarîleştikçe aslî ve temiz fıtratlarından uzaklaşmaya başlarlar. İbn Haldun'un yalın ve dramatik ifadesiyle, "Hadarîlik ve şehir hayatı umranın nihayetidir, onun bozulmaya yüz tutmasıdır, şerrin ve hayırdan uzak olmanın son merhalesidir."[63]

İbn Haldun, yukarıda özetlediğimiz ihtiyaç, düzen ve yaşam biçimi süreçlerini esas alarak bir toplum ve şehir tahlili yaptığı için âdet ve eğilimlerin, tabiat ve mizaçtan daha baskın olduğunu söyler: "İnsan, âdetlerinin ve ülfet ettiği şeylerin çocuğu ve ürünüdür. Tabiatının ve mizacının çocuğu ve mahsulü değildir. Bir kimse huy, meleke ve âdet vaziyetine gelecek derecede birtakım hallerle ülfet ve ünsiyet ederse, artık bu haller o kimsenin tabiatı ve cibilliyeti durumuna gelir."[64] Fıtrat/tabiat ile sosyal çevre arasındaki etkileşime dikkat çeken İbn Haldun'un amacı, bedevî ve hadarî yaşam biçimlerine yön veren dinamikleri ortaya çıkarmaktır. Nasıl bedevîler kendi doğal ve basit ortamlarında belli âdet ve geleneklere tâbi olarak yaşıyorlarsa, aynı şekilde büyük şehirlerde ve refah içinde yaşayan hadarîler de muayyen eğilim ve alışkanlıklara göre şekil alırlar.

İbn Haldun bir başka önemli noktanın altını çizer: İster bedevî ister hadarî olsun bir başkasının boyunduruğuna giren bir topluluk kimliğini kaybeder ve mütehakkim grubun âdet ve geleneklerini benimsemeye başlar. Asimilasyon dediğimiz şey tam da budur. Asimilasyon, boyunduruk altına alınmış bir topluluğun düşünce, duygu ve eylem dünyasında giderek mütegallibe topluluğa benzemesine sebep olur. Başkasının boyunduruğu altına girmiş ve asimile olmuş bir millet, hem asabiyyesini hem de asaletini yitirir. İbn Haldun bu durumu şu dramatik ifadelerle tespit eder:

---

62. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, s. 416.
63. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, s. 421.
64. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, s. 425.

> Bir millet üzerinde diğer bir milletin hâkimiyeti tesessüs eder, köleleştirmek suretiyle öbür milletin aleti olur ve onların bakımına muhtaç ve bağımlı hale gelirse mağlup millet fertlerinin ruhları üzerine bir tembellik ve miskinlik çöker. Bu yüzden emel ve arzular [planlar ve öngörüler] uzakla değil, sadece yakınla ilgili olur. Nüfus artışı zayıflar. Hâlbuki umran, sadece ciddi emele [var olma isteğine] ve bunun neticesinde insandaki hayvanî [yaşamsal] kuvvetlerde meydana gelen arzuya istinaden kurulur. Tembellik suretiyle emel yok olur, emele davet eden ahval ortadan kalkar ve aleyhlerinde hâsıl olan galebe durumu sebebiyle asabiyye zâil olursa, mağlupların umranları eksilmeye yüz tutar, kazançları ve mesaileri dağılmaya başlar; galebe halinin, şevklerini kırmış olması sebebiyle kendilerini müdafaa etmekten de aciz kalırlar. Bu yüzden her mütegallibin mağlubu, her yiyicinin yemi olurlar.[65]

Bir milletin medeniyet kimliğini ayakta tutan şey, onun dayanışma ruhu ve toplumsal insicamıdır. Bu vasıflarını yitiren ve başkasının sömürgesi haline gelen bir topluluğun ne kimliğini ne de medeniyetini koruması mümkündür. Aynı şekilde istiklal ve hürriyet, medeniyet inşasının vazgeçilmez unsurlarıdır. Tarihte, özgürlüğünü ve bağımsızlığını yitirmiş bir milletin medeniyet inşa ettiği görülmemiştir. Zihin ve ruh dünyaları, estetik tasavvurları, şehirleri, ekonomik kaynakları ve eğitim sistemleri sömürgeleştirilen milletler, kendi medeniyetlerine yabancılaşır ve yok olmaya yüz tutarlar.

Bu mülahazalar ışığında İbn Haldun'un umran/medeniyet teorisine eleştirel bir gözle bakmaya çalışalım. İbn Haldun'un belki de bilerek cevapsız bıraktığı soru, ardı ardına gelen ve farklı dönemlerde medeniyetin bayraktarlığını yapan ve daha sonra tarih sahnesinden çekilen toplulukların tek bir evrensel medeniyetin inşasına ve gelişmesine katkıda bulunup bulunmadıklarıdır. Tek bir medeniyet paradigması içinde cereyan eden bu tarihsel dönüşüm, medeniyetin hep ileriye ve daha iyiye gittiğini gösterir mi?

İbn Haldun'un aşiretler/kabileler hakkındaki gözlemlerine dayanan umran teorisi, Roma, Abbasîler ve Osmanlılar gibi büyük ve uzun soluklu devlet düzenlerini izah etmek için kısıtlı imkânlar sunmaktadır. Fakat asabiyyeyi "grup dayanışması" olarak kabul ettiğimizde, grubun ölçeğini aşiret ve beylikten millete, devlete ve imparatorluğa doğru genişletmek

---

65. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, s. 467-468.

mümkündür. Bir topluluğu bir arada tutan ve yaratıcı enerjisini muhafaza eden unsurlar, onların nesiller boyunca ayakta kalmasını da sağlayan temel dinamiklerdir. Akrabalık bağı, coğrafî paydaşlık, dinî inanç ve ideal birliği gibi unsurlar, farklı sistem ölçeklerinde benzer işlevler görebilir. Nitekim Roma İmparatorluğu'nun Makedonyalı bir komutan liderliğinde geniş bir coğrafyaya yayılması, Osmanlı Beyliği'nin bir cihan devleti haline gelmesi, bu hipotezin teyidi olarak görülebilir.

Bununla birlikte burada bir soru daha sormamız gerekiyor: Ölçek büyüdüğünde, bu unsurlar niteliksel bir dönüşüme uğrar mı? Bir topluluğun dayanışma dinamiğini canlı tutmak için ne tür uyarlamalar yapmak gerekir? Bu sorular, günümüz toplumlarının sosyolojik nitelikleri açısından ayrı bir önem arz ediyor. Bireysel ve toplumsal kimlik sistemlerinin karmaşık ve çok-katmanlı hale geldiği bir dünyada hangi unsurların birlik, beraberlik ve dayanışma ideallerini nasıl garanti edeceği üzerinde ısrarla durmak gerekir. Zira bir millete, coğrafyaya ve tarihe ait olmak, tek başına toplumsal dayanışmayı ve bütünlüğü teminat altına almaya kâfi gelmeyebilir. Toplumsal ahitleşmenin dinamik bir süreç olduğunu ve her daim yenilenmesi ve taze tutulması gerektiğini akılda tutmamız gerekiyor.

İbn Haldun'un asabiyye ve umran teorisinin Toynbee'nin daha önce atıf yaptığımız "sınama ve cevap verme" yaklaşımına temel teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Bir topluluk, birtakım biyolojik özelliklere yahut olağanüstü güçlere sahip olduğu için değil, karşısına çıkan maddî ve manevî krizlere, meydan okumalara ve sınamalara cevap verme kabiliyetine sahip olduğu için sistem kurma ve medeniyet inşa etme imkânına kavuşur. Bir siyasî düzeni, devleti, şehri, medeniyeti yahut geleneği ayakta tutan şey de bu cevap verme yeteneğini sürekli canlı tutabilmesidir. Krizsiz ve sorunsuz bir dünya yoktur. Önemli olan sorunları çözecek aklî, manevî, toplumsal ve kurumsal kapasiteye sahip olmaktır. Toplumsal birlik ve dayanışma hali, zorlu sınavlardan başarılı çıkmak için sahip olmamız gereken temel hususiyetlerden biridir. Bununla bağlantılı olarak medeniyetler genellikle dış saldırılardan ziyade içeride yaşanan duraklama ve zayıflama süreçlerinin ardından çökerler. Toynbee'ye göre medeniyetler doğal sebeplerden ziyade "cinayet" ve çoğunlukla "intihar" neticesinde ölürler. Bu yüzden bir medeniyetin yaşaması, kendi iç dinamiklerini diri tutmasına bağlıdır. Çöküş ve bozulma dışarıda değil içeride başlar. Bâtında ne varsa zahire de o yansır. İbn Haldun bunu destekler mahiyette dayanışma ile sadece siyasî birliği kastetmez. Dayanışma ruhunun gerçek bir güç haline gelmesi için akılların ve kalplerin bir olması gerektiğini de söyler. Aynı dili konuşan,

aynı fikir ve maneviyat dünyasını soluyan ve aynı hedefe doğru yürüyen kişiler, bir geleneği ve medeniyeti ayakta tutabilirler. Zihinlerdeki ve gönüllerdeki birlik kaybolduğunda, bir topluluğun ve onun kurduğu medeniyetin dağılma süreci de başlamış demektir.

Farklı bakış açılarına sahip olmakla birlikte Farabî ve İbn Haldun, şehir hayatıyla medenîlik ve medeniyet arasında yakın bir ilişki kurar. Medeniyet gerçek kimliğine şehirde ulaşır. Medeniyet şehirsiz, şehir de medeniyetsiz olmaz. Şehir hayatının kazanımlarına ve risklerine sahip olmayan bir topluluğun medeniyet kurması mümkün değildir. Medenîlik vasfına sahip olmayan şehirler, kalabalıkların yaşadığı büyük metropoller olabilir ama medeniyetin yaşam alanları olamazlar. Şehirde yaşanan medeniyet hayatı ise ancak belli ilkelere bağlı kalındığı zaman sürdürülebilir hale gelir. Şu veya bu sebeple bu ilkelerden kopan topluluklar inkıraza uğramaya ve yıkılmaya mahkûmdur. Medeniyetin sürekliliği ancak yukarıda ele aldığımız metafizik, aklî ve etik ilkelerin muhafaza edilmesiyle sağlanabilir.

Bu ilkeleri hayata geçirmek ne kadar mümkündür? Burada Ahmed Cevdet Paşa'nın (1823-1895) bu soruya verdiği cevaba kısaca bakmakta fayda var. *Mukaddime*'yi Türkçeye tercüme eden Cevdet Paşa, İbn Haldun'un modelini Osmanlı'nın özgün şartlarına uyarlar ve bunu yaparken özellikle 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü zafiyet halini ve Avrupalı devletlerin yükselişini dikkate alır. Konu hakkındaki düşüncelerini *Târih-i Cevdet* adlı hacimli eserinin giriş kısmında özetler ve İbn Haldun'un modeline ana hatlarıyla bağlı kalır. Tahliline, insanların bir arada yaşamalarının tabiî ve zarurî bir hal olduğu teziyle başlar: "İnsan medeniyyetü't-tab' olub ya'ni bahâyim gibi münferiden yaşayamayub mahall-be-mahall akd-i cem'iyyet iderek yek-digere mu'âvenet itmeğe muhtâc olurlar." Toplu halde yaşamak mecburiyetinde olan insanlar böylece köy, kasaba, şehir ve devlet gibi toplumsal-siyasî yapıları kurmaya başlarlar. Bu yapıların en mütekâmil ve kapsamlı olanı "medeniyet ya'ni devlet ve saltanat mertebesidir ki bir devletin sâye-i hıfz ve hırâsetinde yek-digere gadr ve ta'addiden ve â'dâ ve ağyâr endişesinden âzâde olub bir taraftan ihtiyâcât-ı beşeriyyelerini tahsile ve bir tarafdan dahi kemâlât-ı insâniyyelerini tekmîle meşgûl ve âmâde olurlar..."[66] Temel ihtiyaçlarını karşılayan topluluklar, zaman içinde yeni imkân ve kabiliyetlere kavuşurlar. Bununla paralel olarak ihtiyaçları da artar. Kişinin bireysel hayatındaki iniş süreci de bu noktada başlar.

66. Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, (Ankara: TOBB, 2017), c. I, s. 20-21.

Tıpkı insanlar gibi devletler de doğar, büyür, yaşlanır ve tedbir alınmazsa ölür. Bir topluluğu temsil eden devletin her yaşam evresinde dikkate alması gereken hususiyetler vardır. Ahmed Cevdet'e göre "her şahısta sinn-i nemâ, sinn-i vukûf ve sinn-i inhitât olduğu gibi her devlette dahi bu merâtib-i selâse bulunup herkes hıfzıssıhha hususunda sinnine göre davrandığı misillü heyet-i devlet dahi bir cism-i insânî mesâbesinde olduğundan her tavır ve mertebesindeki hareket-i münâsebeye dikkat olunmak lazım" gelir.[67] Farklı dönemlerin ihtiyaç ve meydan okumalarına dikkat etmeyen devletler ve medeniyetler, çökme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Çöküş süreci bazen açıktır bazen de gizliden gizliye ilerler. Bazen teşhis konulur ama çare bulmak kolay değildir. Lakin çöküş her zaman mutlak bir kader değildir. "Ve ba'zan bir devletde ziyadesiyle inhitât ve fütur emâreleri zuhûr itmiş iken tedâbîr-i hekimâne ile teceddüd idüb tâzelendiği vardır. Fakat ol halde devletin tehlikesi ziyâde olub fevka'l-âde ba'zı ilel-i hâriciyye dahi zuhur ider ise teceddüd idüb de halâs bulması pek düşvârdır." Bu tür durumlarla karşı karşıya kalan bazı devletler, daha yaşlılık evrelerini tamamlamadan yıkılmışlardır.

Cevdet Paşa bu genel tespitin ardından Batı toplumlarında ortaya çıkan devlet ve yönetim modellerini "hükümet-i ruhaniyye yani diniyye" ve "hükümet-i cismaniyye yani maddiyye" olarak ikiye ayırır. İlki, Hz. İsa'nın yeryüzündeki vekili olduğunu söyleyen Papalık müessesesine, ikincisi de bunun dışındaki yönetim biçimlerine atıfta bulunur. Daha sonra maddî hükümetleri üçe ayırır: hükümet-i mutlaka, hükümet-i meşrûta ve hükümet-i cumhuriyye. Bunlar hakkında detaylı bilgiler veren Cevdet Paşa hepsinin son tahlilde nakıs ve yetersiz olduğunu söyler. Hâlâ evrim aşamasında olan Batılı yönetim biçimlerini reddeden Cevdet Paşa, hükümet-i İslamiyye'nin en mükemmel model olduğunu savunur. Zira İslamî yönetim biçiminde hilafet ve saltanat, dinî ve dünyevî ihtiyaçlar birbirlerini tamamlayacak şekilde telif edilmişlerdir. Her ne kadar Abbasîler döneminde hilafet ve saltanat çeşitli sebeplerle birbirinden ayrılmışsa da "mu'ahharen Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye'nin zuhûruyla Millet-i İslamiyye teceddüd iderek yine hâlet-i asliyyesini" bulmuştur.[68]

Cevdet Paşa, bir toplumun kendi köklerine bağlı kalarak değişmesinin ve yeni bir hamle yapmasının mümkün olduğuna inanır. Aydınlanma düşüncesinin dayattığı radikal kopuş sürecinin tersine Osmanlı devleti ve

67. Ahmed Cevdet, *Târîh-i Cevdet*, c. I, s. 23.
68. Ahmed Cevdet, *Târîh-i Cevdet*, c. I, s. 24-25.

diğer Müslüman toplumlar, toplumsal dönüşümün kurallarını doğru okuyarak kendi devlet ve medeniyetlerini idame ettirebilirler. İbn Halduncu modelde yaşlanma ve çöküş dönemine girmiş bir devletin hayatiyetini sürdürmesi pek mümkün değildir. Kaçınılmaz son, en nihayetinde gelecektir. Cevdet Paşa bunun mutlak bir kader olmadığına inanır. "Sinn-i inhitât" devrine gelmiş bir devlet ve toplum, doğru adımlar atarak kendini ve geleceğini kurtarabilir. Bunun için ise onun kendini dünyaya kapatmadan kökleriyle olan bağlarını güçlendirmesi gerekir.

SON SÖZ YERİNE

Hindistan'ın ücra bir vilayetinde her şey rüyalarla açıklanır, hastalar bile rüya tabirlerinden hareketle tedavi edilirmiş. Rüyalar olmadan gündelik hayatı tahayyül etmek bile mümkün değilmiş. Ta ki İngilizler gelene kadar. Bu durumun farkında olan ahaliden biri, İngilizler geldiğinden beri artık rüya göremediklerini söyler. Rüyaların kaybolmasıyla birlikte topluluğun psikolojik ve sosyal düzeni de bozulmuştur. Rüya göremeyen bu topluluk, kendi olma vasfını yitirmeye başlamıştır. Onlar artık ne moderndir ne de ileri. Cioran bu durumu dramatik bir dille tasvir eder: "'Uygarlık' adı verilegelen şeyin içinde, insanın çok geç ... farkına vardığı ve şeytansı olan bir ilkenin hüküm sürdüğü inkâr edilemez."[1]

Medeniyeti bu kadar keskin hükümlerle reddetmek zorunda değiliz. Ama medeniyet adına işlenen cinayetleri düşündüğümüzde bu tepkinin bütünüyle haksız olmadığını da teslim etmek gerekir. Empati kurmak ve dayatma yapmadan medeniyet inşa etmek mümkün müdür? Mekanistik medeniyet anlayışının yarattığı sorunlara dikkat çeken Jeremy Rifkin, alternatif bir tez olarak "empatik medeniyet" kavramını geliştirir ve "*Homo sapien* artık *homo empaticus*'a dönüşüyor." der. İnsan, sadece hesapçı bir

1. E. M. Cioran, *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üstüne* (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), s. 93.

akıl, narsistik bir ben-algısı, çıkar ve ayakta kalma güdüsüyle hareket eden bir varlık değildir. İnsan aynı zamanda hisseden, merhamet eden, başkaları için kaygı duyan, özveride bulunan, fedakârlık yapan ve paylaşan bir öznedir. Günümüzün mekanistik-bireyci hayat anlayışı ve toplum düzeni, insanlara birbirleriyle empati kurmasını sağlayacak bir iklim sunmamakta, tersine insandaki bencil ve tahripkâr güdüleri tahrik etmektedir. Oysa insanın empati kurabilmesi ve ötekine açılabilmesi, insan oluşunun temel özelliklerinden biridir. Sonuç olarak, "Empati kurmak medenî olmaktır."[2]

Fakat Rifkin'in bu iyi niyetli yaklaşımı, Kartezyen sübjektivizmin ve araçsal rasyonalitenin prangalarından kurtulmak için yeterli değildir. Câri varlık tasavvurunu ve tabiat felsefesini köklü bir şekilde gözden geçirmeden, kendini varlığın merkezinde gören modern insanın psikolojik repertuvarına birtakım ahlakî ve duygusal vasıflar eklemek, sorunu çözmeyecek, tersine ben-merkezci tutumları daha da güçlendirecektir. Çağdaş medeniyetin ürettiği fizikalist evren anlayışının aşılması, varlığın bir bütün olarak yeniden ele alınmasına ve Sadrâ'nın "varlığın evi" dediği gerçeklik düzeyinin yeni bir bilinç ile idrak edilmesine bağlıdır. Medenî olmak, eşyanın tabiatına uygun davranmak ve böylece adaleti tesis etmektir; bu sebeple varlığın zatî nitelikleri ve anlamı üzerinde yeni bir tefekkür süreci başlatmak gerekmektedir. Tarihin bundan sonraki seyri, nasıl bir varlık tasavvuruna ve medeniyet anlayışına sahip olduğumuza göre şekillenecektir.

Fikir ve ruh coğrafyasında fakir ve nakıs olan bir tasavvurun, sosyal ve maddî hayatta kemal üretmesi mümkün değildir. Bunun için modern medeniyet adına ortaya konan barbarlıkların bir kenara bırakılması ve kapsamlı bir muhasebe yapılması gerekiyor. Özünde çatışmacı, dışlayıcı ve asimile edici bir medeniyet tasavvurunun barış, huzur ve istikrar üretmesi mümkün değildir. Gerçek bir medeniyet kurabilmek için, medeniyet adına ortaya atılan sahte kimlikleri, imajları ve barbarlıkları aşmak zorundayız. Medenî olunmadan medeniyet kurulamayacağını, bunun için de insanın kendisini sorumsuz bir yarı-ilah olarak görmekten vazgeçmesi gerektiğini idrak etmek zorundayız.

Bu kitap, bir medeniyetin ancak muayyen bir dünya görüşü, varlık tasavvuru, bilgi anlayışı ve estetik duyuş ile mümkün olabileceği tezini temellendirmeye çalıştı. Zira parçalı yaklaşımlar insan ile varlık arasında tu-

2. Jeremy Rifkin, *The Empatic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis* (New York: Polity Press, 2010).

tarlı bir ilişkinin kurulmasına imkân vermez. Evrenin yapısından yaşadığımız mahalleye, bilim ve teknolojiden giydiğimiz kıyafete, siyasî düzenden çoğulculuğa, hukuktan sanata her alanda bütüncül ve tutarlı bir tasavvura sahip olmak akıl ve erdeme dayalı, insancıl ve sürdürülebilir bir medeniyetin vazgeçilmez şartıdır. Bunun için de büyük varlık dairesinin farklı mertebeleri arasında doğru ve otantik ilişkiler kurmak ve adalet kelimesinin etimolojisinin bize hatırlattığı gibi "her şeyi yerli yerine koymak" gerekiyor. Yer ile gök, akıl ile aşkınlık, insan ile varlık, parça ile bütün arasında çatışma bulunduğu müddetçe medeniyetten bahsetmemiz mümkün değil. Barış için başımızı göğe çevirmek ve büyük resmi görmeyi yeniden öğrenmek zorundayız. Simone Weil'in güzel benzetmesiyle söyleyecek olursak bir ağacın derin köklere sahip olmasını sağlayan enerji, semadan mütemadiyen gelen ışıktır. "Ağacın kökleri gerçekte göktedir."[3] Gök ile bağını koparanın, kökleri de kurumaya mahkûmdur.

Yeni bir medeniyet, ancak bu var olma ve idrak hali üzerine inşa edilebilir. Hülasa-yı kelam, yolculuğun henüz başındayız.

3. Simone Weil, *An Anthology* (London: Penguin, 2005), s. 86.

KAYNAKÇA

Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet* (Ankara: TOBB, 2017)

Ahmet Rıza Bey, *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflası*, çev. Ziyad Ebuzziya (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988)

Akkach, Samer, *Cosmology and Architecture in Premodern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas* (New York: State University of New York Press, 2005)

Âmirî, Ebü'l-Hasan, *Kitabü'l-emed ale'l-ebed*, çev. Yakup Kara (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013)

el-Andalusi, Sa'id b. Ahmed, *Science in the Medieval World: "Book of the Categories of Nations" (Tabaqat al-Umam)*, çev. S. I. Salem and A. Kumar (Austin: The University of Texas Press, 1991)

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Verso, 1991)

Arendt, Hannah, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958)

————, *The Promise of Politics* (New York: Schocken Books, 2005)

Aristotle, *Politics* (Oxford: Oxford University Press, 1958)

Armstrong, John, *In Search of Civilization: Remaking a Tarnished Idea* (London: Penguin Books, 2010)

Arnold, W. Thomas., *Painting in Islam: A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture* (New York: Dover Publications, 1965)

Aseli, Avcı, Demirkent, Harman, Tomar, "Kudüs", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 2002) Cilt 26, s. 323-338

Assmann, Jan, *Maât: l'Égypte Pharaonique et l'Idée de Justice Sociale, Conférences, essais et leçons du Collège de France* (Paris: Julliard, 1989)

————, *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs* (Cambridge: Harvard University Press, 2003)

Auguet, Roland, *Cruelty and Civilization: The Roman Games* (New York: Barnes and Noble, 1998)

Aydın, Mehmet, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016)

Aziz, Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (Oxford: Oxford University Press, 1964)

Barrow, John D. ve Tipler, Frank J., *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Oxford University Press, 1988)

Başgil, Ali Fuad, *Demokrasi Yolunda* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2017)

————, *İlmin Işığında Günün Meseleleri* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2017)

Baudrillard, Jean, *The Illusion of the End* (Stanford: Stanford University Press, 1994)

Bauman, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust* (Cambridge: Polity Press, 1989)

Baykara, Tuncer, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar* (İzmir: Akademi Kitabevi, 1992)

el-Belhî, Ebû Zeyd, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs*, çev. Nail Okuyucu, Zahit Tiryaki (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012)

Belting, Hans, *Florence and Baghdad: Renaissance Art and Arab Science* (Cambridge: Harvard University Press, 2011)

Benite, Zvi Ben-Dor, *The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China* (Cambridge: Harvard University Press, 2005)

Bentley, Jerry H., *Old World Encounters: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times* (Oxford: Oxford University Press, 1993)

Berger, Peter ve Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, Anchor Books, 1966)

Berlin, Isaiah, *The Power of Ideas* (London: Chatto and Windus, 2000)

Betts, Raymond F., *The False Dawn: European Imperialism in the Nineteenth Century* (Oxford: Oxford University Press, 1976)

Birand, Kâmuran, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri* (Ankara: Son Havadis Matbaası, 1955)

Bircan, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesinde Mutluluk* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001)

Black, Anthony, *The History of Islamic Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2001)

Bloom, Harold, *The Western Canon: The Books and School of the Ages* (New York: Harcourt Brace and Company, 1994)

Bowden, Brett, *The Empire of Civilization: The Evolution of an Imperial Idea* (Chicago: The University of Chicago Press, 2009)

Bozkurt, Nebi, "İpek Yolu", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 22, s. 369-373.

Brague, Remi, *The Wisdom of the World: The Human Experience of the Universe in Western Thought* (Chicago: The University of Chicago Press, 2003)

Braudel, Fernand, *A History of Civilizations* (London: Penguin 1995).

————, *A History of Civilizations* (New York: Penguin Books, 1993; Fransızca ilk baskısı 1987)

Browne, Edward G., *A Literary History of Persia*, 4 Cilt (Ibex, 1997; farklı baskılar)

Buber, Martin, "What is Man?" (1938), *Reality, Man and Existence: Essential Works of Existentialism*, ed. H. J. Blackham, (New York: Bantam Books, 1965)

Buchanan, R. A., *History and Industrial Civilization* (London: MacMillan, 1979)

Buhl, "Kudüs", *MEB İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), cilt 6, 952-964

Burckhardt, Titus, *Art of Islam: Language and Meaning* (Bloomington: World Wisdom, 2009)

Burke, Edmund, *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (Oxford: Oxford University Press, 2015)

Burrell, David, *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004)

Burtt, Edwin A., *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (New York: Humanity Books, 1980)

Câhız, *Resâilü'l-Câhızi's-siyâsiyye*, ed. Ali Bumlahim (Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-Hilal, 2004)

Cassirer, Ernest, *The Philosophy of Symbolic Forms*, 3 Cilt (New Haven: Yale University Press, 1965; kitap ilk olarak 1923, 1925 ve 1929 yıllarında yayımlanmıştır).

Celal Nuri, (İleri) *Türk Devrimi: İnsanlık Tarihinde Türk Devriminin Yeri*, haz. Özer Ozankaya, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002)

Cemil Meriç, *Mağaradakiler* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980)

————, *Kültürden İrfana* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986)

Cevdet, Abdullah, "Şîme-i muhabbet", *İctihad*, 89, 16 Kânûn-i sânî, 1329, s. 1984.

Chejne, Anwar, *Muslim Spain: Its History and Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1974)

Cherif, Mustapha, *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida* (Chicago: The University of Chicago Press, 2008)

Chittick, William, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World* (Oxford: OneWorld, 2007)

————, *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God* (New Haven: Yale University Press, 2013)

Chomsky, Noam ve Foucault, Michel, *The Chomsky-Foucault Debate on Human Nature* (New York: New Press, 2006)

Chua, Amy, *Day of Empire: How Hyperpowers Rise to Global Dominance -and Why They Fall* (New York: Anchor Books, 2007)

Cicero, *On Living and Dying Well* (Londra: Penguin Classics, 2012)

Cioran, E. M., *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üstüne* (İstanbul: Metis Yayınları, 2017)

Clark, Kenneth, *Civilization: A Personal View* (İlk baskı tarihi 1969; UK: John Murray, 2018)

Coetzee, J. M., *Waiting for the Barbarians* (New York: Vintage, 2004)

Collingwood, R. G., *The Idea of Nature* (Connecticut: Greenwood Press, 1986)

————, *The New Leviathan* (Oxford: Clarendon, 1992)

Coomaraswamy, Ananda, *The Essential Ananda K. Coomaraswamy* (Indiana: World Wisdom, 2004)

Corbin, Henry, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1997)

Crone, Patricia, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005)

Çağrıcı, Mustafa, "Seyahat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 37, s. 7-9.

Çelebi, Kâtip, *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ahak*, haz. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: MEB Yayınları 1993)

Çetinkaya, Yalçın, *İhvan-ı Safa'da Müzik Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995)

Darkavî, Şeyh el-Arabî, *Bir Mürşidin Mektupları*, çev. İ. Kalın, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996)

Darwin, Francis (ed.), *Life and Letters of Charles Darwin*, (Londra, 1887)

Davutoğlu, Ahmet, "Medeniyetlerin Ben-İdraki", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, Sayı 3 (1997/1), s. 1-53.

Dâye, Necmeddin, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol: Mirsâdü'l-İbâd Mine'l-Mebdei İle'l-Meâd'dan Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad'a ve Osmanlı Sultanı II. Murad'a Sunulan Siyasetnâme,* haz. Şefaettin Severcan (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017)

Demirci, Muhsin, *Kur'ân'ın Ana Konuları* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008)

Descartes, René, "Discours de la méthode", *Œuvres* (Paris, 1637; çeşitli baskılar)

Dilthey, Wilhelm, *Dilthey's Philosophy of Existence: Introduction to Weltanschauungslehre* (New York: Bookman Associates, 1957)

Doren, Charles von, *The Idea of Progress* (New York: Praeger Publishers, 1967)

Dupre, Louis, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* (New Haven: Yale University Press, 2004)

Durant, Will, *The Story of Civilization* (New York: Simon and Schuster, 1954)

Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: İFAV, 1993)

Eagleton, Terry, *Culture and the Death of God* (New Haven: Yale University Press, 2014)

Eco, Umberto (ed.), *Antik Yunan* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017)

————, *Chronicles of a Liquid Society* (London: Harvill Secker, 2017)

————, *Travels in Hyperreality* (New York: Harvest Book, 1990)

————, *Art and Beauty in the Middle Ages* (New Haven: Yale University Press, 1986)

Edson, E. ve Savage-Smith, E., *Medieval Views of the Cosmos: Picturing the Universe in the Christian and Islamic Middle Ages* (Oxford: Bodleian Library, 2004)

Eickelman, Dale F. ve Piscatori, James (ed.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination* (Berkeley: University of California Press, 1990)

Eliade, Mircae, *Myth and Reality* (New York: Harper & Row, 1968)

Elias, Jamal J., *Aisha's Cushion: Religious Art, Perception, and Practice in Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 2012)

Elias, Norbert, *The Civilizing Process: The History of Manners and State Formation and Civilization* (Oxford: Blackwell, 1994; ilk neşir tarihi 1939)

Esterâbâdî, Aziz b. Erdeşir-i, *Bezm u Rezm*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014)

Farabî, Abû Nasr, *Mabadi ara ahl al-madinat al-fadilah (On the Perfect State)*, ed. Richard Walzer (Oxford: Oxford University Press, 1985)

————, *Kitabu'l-mille ve nusûs uhrâ*, ed. Muhsin Mehdi, (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 2. bsk., 1991)

————, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev. M. S. Aydın, A. Şener, R. Ayas (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012)

————, *Kitabu'l-Burhan*, çev. Ö. Türker ve Ö. M. Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008)

————, *Kitâbu'l-mille ve nusûs uhra*, nşr. Muhsin Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986)

Farmer, H. G., "Müzik", M. M. Şerif (ed.), *İslam Düşüncesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), Cilt 3, s. 343-362

Fâtik, Mübeşşir ibn, *Muhtâru'l-Hikem* (Hikmetli Sözler), çev. Osman Güman (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013)

Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ân* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994)

Febvre, Lucien vd., *Civilization: Le Mot et L'Idée* (Paris: La Renaissance de Livre, 1930)

Fenton, Paul B., "Judaism and Sufism", *History of Islamic Philosophy*, ed., S. H. Nasr and Oliver Leaman (London: Routledge, 1996), Cilt 1, s. 755–768.

Fernandez-Armesto, Felipe, *Civilizations: Culture, Ambition, and the Transformation of Nature* (New York: The Free Press, 2001)

Flood, Finbarr Barry, "Picasso, the Muslim or, How the *Bilderverbot* Became Modern", *Res: Anthropology and aesthetics* 67-68 (2016/2017), s. 42-60

Frankfort, Henri, *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation* (Dover Publications, 2000; ilk neşir tarihi 1948)

Frankopan, Peter, *The Silk Roads: A New History of the World* (New York: Alfred A. Knopf, 2016)

Frazer, James, *The Golden Bough: The Roots of Religion and Folklore* (New York: Avenel Books, 1981; ilk neşir tarihi 1890)

Freud, Sigmund, "The Question of a *Weltanschauung*", *New Introductory Lectures on Psychoanalysis and Other Works*, c. XXII, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, (New York: W. W. Norton & Company, 1976)

Funkenstein, Amos, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1986)

Gardet, Louis, *Les Hommes de L'Islam* (Paris: Hachette, 1977)

Gazâlî, Ebû Hamid, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Me'âricü'l-Kuds)*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995)

————, *İhyâ-u ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, ty) 4 Cilt.

————, *Mi'yâru'l-ilm: İlmin Ölçütü*, çev. Ali Durusoy ve Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013)

————, "el-Hikmetu fî mahlukatillahi azze ve celle", *Mecmûat-i Resâili'l-İmami'l-Gazalî* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye 1994)

Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973)

Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nushatü's-Selâtîn*, haz. Faris Çerçi (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2015)

Gellner, Ernest, "Cohesion and Identity: the Maghreb from Ibn Khaldun to Emile Durkheim", *Government and Opposition: An International Journal of Comparative Politics*, Vol. 10, Issue 2, 1975, s. 203-218.

Gonzalez, Valerie, *Beauty and Islam: Aesthetics in Islamic Art and Architecture* (London: I. B. Tauris, 2001)

Goyon, Jean-Claude , *Rê, Maât et Pharaon ou le Destin de l'Égypte Antique* (Lyon, 1998)

Görgün, Tahsin, "Osmanlı'da Nizâm-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar", *İslami Araştırmalar*, XIII/2 (2000), s. 180-188.

Gray, John, *Enligthenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age* (London: Routledge, 1995)

Guénon, René, *The Reign of Quantity and the Signs of the Times* (Great Britain: Luzac & Company, Ltd., 1953)

Habermas, Jurgen, *The Future of Human Nature* (Polity, 2003)

Hadot, Pierre, *Le Voile d'Isis: Essai sur l'Histoire de l'Idée de Nature* (Paris: Gallimard, 2004)

Halid, Halil, *Bir Türkün Ruznâmesi*, çev. Refik Bürüngüz, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), s. 76-77.

Hall, Peter, *Cities in Civilization* (New York: Pantheon Books, 1998)

Hârezmî, Ebû Abdillah b. Muhammed, *Mefâtihü'l-gayb* (Kahire, 2004)

Harris, Lee, *Civilization and Its Enemies: The Next Stage of History* (New York: Free Press, 2004)

Hawley, John Stratton (ed.), *Sati, the Blessing and the Curse: The Burning of Wives in India* (Oxford University Press, New York, 1994).

Heard, Gerald, *Man the Master* (New York: Harper and Brothers, 1941)

Hegel, G. W. F., *The Philosophy of Right* (Ontario: Batoche Books, 2001)

————, *Aesthetics: Lectures on Fine Art* (Oxford: Oxford University Press, 1975)

Heidegger, Martin, *Discourse on Thinking* (New York: Harper Torchbooks, 1966)

————, *The Basic Problems of Phenomenology* (Bloomington: Indiana University Press, 1982)

————, *The Question Concerning Technology and Other Essays* (New York: Harper, 1977)

————, *What is Called Thinking?* (New York: Harper & Row, 1972)

Herman, Arthur, *The Idea of Decline in Western History* (New York: The Free Press, 1997).

Hick, John, *Evil and the God of Love* (San Francisco: Harper and Row, 1978)

Hillenbrand, Robert, *Islamic Art and Architecture* (London: Thames and Hudson, 1999)

Himmelfarb, Gertrude, *Victorian Minds: A Study of Intellectuals in Crisis and Ideologies in Transition* (Chicago: Elephant Paperbacks, 1995; ilk baskı tarihi 1952)

Hodgson, Marshall G. S., "Islam and Image", *History of Religions*, Vol. 3, No. 2 (Winter, 1964), s. 220-260.

Hopkins, Keith, "Murderous Games: Gladiatorial Contests in Ancient Rome", *History Today*, Vol. 33 (6 Haziran 1983).

Humboldt, Alexander von, *Cosmos: A Sketch of the Physical Description of the Universe* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997; ilk neşir tarihi 1858)

Huntington, Ellsworth, *Civilization and Climate* (New Haven, 1922)

Huntington, Samuel, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs* 72, no 3 (1993), s. 22-49

————, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996)

Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1970)

Hyman, Arthur, "Jewish Philosophy in the Islamic World," *History of Islamic Philosophy*, ed., S. H. Nasr ve Oliver Leaman (London: Routledge, 1996), Cilt 1, s. 677–695

Izutsu, Toshihiko, "Between Image and No-Image: Far Eastern Ways of Thinking", *Eranos*, Cilt 48 (1979), s. 427-461.

İbn Acîbe, Ahmed, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-kur'âni'l-mecîd* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005)

İbn Arabî, "Kitâbu'l-celâl ve'l-kemâl", *Resâil-i İbn Arabî* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1997)

İbn Fâtik, Mübeşşir, *Muhtâru'l-Hikem* (Hikmetli Sözler), çev. Osman Güman (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013)

İbn Haldun, *Mukaddime* haz. Süleyman Uludağ, 2 Cilt (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988)

İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013)

————, *eş-Şifâ: et-Tabîiyyât*, Cilt V, (ed. İ. Medkur ve M. Kasım (Daru'l-kutubi'l-Arabi, Kahire, 1960)

————, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005)

İhvan-ı Safa, *Resâil-i İhvan-ı Safa* (Beyrut: Dar Sâdır, 1999), 4 Cilt.

İpşiroğlu, Mazhar, *İslâmda Resim Yasağı ve Sonuçları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005; ilk Türkçe baskı 1973)

İsfahanî, Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986)

Jaspers, Karl, *The Future of Mankind* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1961)

Jayyusi, Salma Khadra ve Marin, Manuela (ed.), *The Legacy of Muslim Spain* (Leiden: E. J. Brill, 1992)

Jung, Carl Gustav, *Memories, Dreams, Reflections* (New York: Vintage Books, 1965)

Kaçar, Hilmi, *A Mirror for the Sultan: State Ideology in the Early Ottoman Chronicles, 1300-1453* (Universiteit Gent, 2015)

Kalın, İbrahim, "'All too Human' and That is the Problem", *Sacred Web*, sy. 13 (July 2004), s. 153-158

————, *Ben, Öteki ve Ötesi: İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016)

————, "Dawud al-Qaysari on Being as Truth and Reality", *Knowledge is Light: Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr,* ed. Zeylan Morris (Chicago: ABC International Group Inc., 1999), s. 233-249

————, "Knowing the Self and the Non-Self: Towards a Philosophy of Non-Subjectivism", *Journal of Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 43 (2008), s. 93-106

————, "Mulla Sadra on Theodicy and the Best of All Possible Worlds", *Oxford Journal of Islamic Studies*, 18:2 (2007), s. 183-201

————, "Will, Necessity and Creation as Monistic Theophany in the Islamic Philosophical Tradition", *Creation and the God of Abraham* içinde, ed. David Burrell, Janet Soskice ve Carlo Cogliati (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), s. 107-132

————, *Akıl ve Erdem: Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2013)

————, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2010). (Türkçe tercümesi: *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş [İstanbul: Klasik Yayınları, 2013])

Kant, Immanuel, *Critique of Judgement* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987)

————, *Kant on History*, ed. Lewis White Beck (New York: Macmillan Publishing Company, 1963)

Kara, İsmail (haz.), *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler* (İstanbul: Risale Yayınları, 1986)

————, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017)

Karakoç, Sezai, *Çıkış Yolu II: Medeniyetimizin Dirilişi, Dört Konferans* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2017; 6. Baskı)

————, *Düşünceler I* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2017; 7. Baskı)

Katzenstein, Peter J. (ed.), *Civilizations in World Politics: Plural and Pluralist Perspectives* (London: Routledge, 2010)

Kavafis, Konstantin, *Kavafis'ten Kırk Şiir*, çev. Cevat Çapan (İstanbul: Adam, 1982)

Keen, Edward, *Beyond the Anarchical Society: Grotius, Colonialism and Order in World Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)

Khadduri, Majid, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1984)

Kılıç, Mahmud Erol, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, 2009)

Kınalızâde, Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007)

Kindî, Ya'kub b. İshak, *Resâ'il*, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003)

Koç, Turan, *İslam Estetiği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008)

Kolb, David, *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After* (Chicago: The University of Chicago Press, 1986)

Kuper, Adam, *Culture: The Anthropologists' Account* (Cambridge: Harvard University Press, 1999)

————, *İlkel Toplumun İcadı: Bir İllüzyonun Dönüşümleri*, çev. İ. Türkmen, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995)

Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir, haz. H. Karaman, M. Çağrıcı, İ. K. Dönmez ve S. Gümüş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007)

Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-kur'ân* (Beyrut: Dar-ı İbn Hazm, 2004)

Kutluer, İlhan, "İlim", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 22, s. 109-114

————, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001)

La Mettrie, *L'Homme Machine: Man a Machine* (La Salle: Open Court, 1993)

Lahbabi, Aziz, *Milli Kültürler ve Medeniyeti*, çev. Bahaeddin Yediyıldız (İstanbul: Tur Yayınları, 1980)

Leader, Darian, *Hands: What We Do With Them and Why* (London: Penguin Books, 2016)

Leaman, Oliver, *Islamic Aesthetics: An Introduction* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004)

Lees, Andrew, *The City: A World History* (Oxford: Oxford University Press, 2015)

Lewis, Bernard, "Culture and Modernization in the Middle East", *IWM Newsletter*, sy. 66 (Ağustos-Ekim 1999)

Lewis, C. S., *The Screwtape Letters* (London: HarperCollins Publishers, 2001; ilk yayın tarihi 1952)

Lorey, Eustache de, *Picasso & L'Orient Musulman* (Rumeur des Ages, 2015)

Lovejoy, Arthur, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge: Harvard University Press, 1976)

Lovin, Robin W. ve Reynolds, Frank E. (ed.), *Cosmogony and Ethical Order: New Studies in Comparative Ethics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1985)

Luckert, Karl W., *Göbekli Tepe*, çev. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015)

Mackinder, Halford J., *Democratic Ideals and Reality: A Study in Politics of Reconstruction* (Washington DC: National Defense University, 1919; yeniden basım 1942)

Macklin, Ruth, "Moral Progress", *Ethics* 87, no 4 (1977), s. 370-382

Mahir, Banu, *Osmanlı Minyatür Sanatı* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012)

Mann, V. B., Glick, T. F., ve Dodds, J. D. (ed.), *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain* (New York: The Jewish Museum, 1992)

Mannheim, Karl, "On the Interpretation of Weltanschauung", *From Karl Mannheim*, ed. Kurt Wolff, (New Jersey: Transaction Publishers, 1993)

Mansel, Arif Müfid, *Ege ve Yunan Tarihi* (Ankara: Türk Tarihi Kurumu Yayınları, 2014; 10. Baskı)

Mardin, Şerif, "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Modernleşmesi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), s. 21-79

Marks, Laura, "Real Images Flow: Mulla Sadra Meets Film-Philosophy", *Film-Philosophy*, Sayı 20 (2016), s. 24-46.

Marx, Karl, *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, ed. T. B. Bottomore ve M. Rubel, (Middlesex: Penguin Books, 1973)

Mazlish, Bruce, *Civilization and Its Contents* (Stanford: Stanford University Press, 2004)

McIntyre, Alasdair, "Myth", *Encyclopedia of Philosophy*, 2. bsk., (Detroit: MacMillan, 2006), c. VI, s. 463-467

McNeill, William, *Arnold Toynbee: A Life* (New York, 1989)

————, *The Rise of the West* (Chicago: The University of Chicago Press, 1963)

Mehmed Akif, *Safahat* (farklı basımlar)

————, "Nasrullah Kürsüsünden", *Sebîlürreşâd*, 1339, c. 18, no: 464.

Michon, Jean-Louis, "The Qur'an and Islamic Art", *The Study Quran*, ed. S. H. Nasr ve diğerleri (New York: HarperCollins, 2015), s. 1751-1764

Mill, John Stuart, *On Liberty* (1859), (Canada: Batoche Books, 2001)

Molla Sadrâ, *el-Hikmet'ul-müta'âliye fi'l-esfâri l-'akliyyeti'l-erba'ah*, (Beyrut: Dar-u İhyai't-turasi'l-arabi, 1981)

————, *el-Mebde ve'l-Meâd*, ed. M. Zebihi ve C. Şahnaziri (Tehran: SİPRİN, 2003)

————, *eş-Şevâhidu'r-rubûbiyye fi'l-menâhici's-sulûkiyye*, ed. Celaleddin Aştiyani (Meşhed: el-Merkezu'l-cami li'n-neşr, 1981)

————, *Iqaz al-naimin* (Tehran: SIPRIN, 1384 AH)

————, *Kitâbu l-Meşâ'ir*, ed. Henry Corbin, *Le Livre des Pénétrations Métaphysiques* (Téhéran: Institut Français d'Iranologie de Téhéran, 1982)

————, *Tefsirü'l-kur'ani'l-kerim* (Kum: İntişarat-ı Bidar, 1344 H)

Muallim Naci, *Lügat-ı Naci*, (İstanbul: 1900)

Mujtabai, Fathullah, *Hindu Muslim Cultural Relations* (New Delhi, National Book Bureau, 1978)

Mumford, Lewis, *Technics and Civilization* (New York: Harbinger, 1963)

————, *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects* (New York: Harbinger, 1961)

Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014)

Nadler, Steven, *The Best of All Possible Worlds: A Story of Philosophers, God and Evil* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011)

Nasr, Seyyed Hossein, "Reflections on Man and the Future of Civilization", *Islamic Studies*, 32:3 (1993), s. 253-259

————, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (New York: State University of New York Press, 1993)

————, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (Chicago: Kazi Publications, 1997)

————, *Religion and the Order of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

————, *The Heart of Islam* (San Francisco: Harper Collins, 2003)

————, *Science and Civilization in Islam* (Chicago: Kazi Publications, 2007; ilk baskı 1968)

————, *Islamic Art and Spirituality* (Albany: SUNY Press, 1987)

Nebi, Malik bin, *Şurûtu'n-nahda* (Şam: Daru'l-fikr, 1981)

————, *The Problem of Ideas in the Muslim World* (Petaling Jaya: Budaya İlmu Sdn. Bhd., 1994)

Nisbet, Robert, *History of the Idea of Progress* (New York: Basic Books, 1980).

Nizâmü'l-Mülk, *Siyâset-Nâme*, haz. Mehmet Altay Köymen, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013)

Ormsby, Eric L., "Creation in Time in Islamic Thought with Special Reference to al-Ghazali", David B. Burrell ve Bernard McGinn (eds.), *God and Creation: An Ecumenical Symposium* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990), s. 246-264

————, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"* (Princeton: Princeton University Press, 1984)

Otto, Rudolph, *Mysticism East and West* (New York: The Macmillan Company, 1960)

Özel, İsmet, *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma* (İstanbul: Tam İstiklal Yayıncılık Ortaklığı, 2013; 18. Baskı)

Pagden, Anthony, *Peoples and Empires: Europeans and the Rest of the World, from Antiquity to the Present* (London: Phoenix Press, 2001)

Parker, W. H., *Mackinder: Geography as an Aid to Statecraft* (Oxford: Clarendon Press, 1982)

Peters, F. E., *Jerusalem* (Princeton: Princeton University Press, 1985)

Plato, *The Republic* (London: Penguin Classics, 2007)

————, *The Laws* (London: Penguin Classics, 2005)

Poole, Ross, *Ahlak ve Modernlik*, çev. M. Küçük, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993)

Razî; Fahreddin, *et-Tefsîrü'l-kebîr* (Beyrut: Dâr İhyâi't-türâsi'l-arabî, 2001)

Renaut, Alain, *The Era of the Individual: A Contribution to a History of Subjectivity* (Princeton: Princeton University Press, 1997)

Ricœur, Paul, *History and Truth* (Evanston: Northwestern University Press, 1965)

Rifkin, Jeremy, *The Empatic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis* (New York: Polity Press, 2010)

Robinson, Chase F., *Islamic Civilization in Thirty Lives: The First 1000 Years* (London: Thames & Hudson, 2016)

Rosenthal, Erwin I. J., *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958)

Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 1970)

Rosenthal, Franz, *The Classical Heritage in Islam* (London: Routledge, 1975)

Ryle, Gilbert, *Collected Papers* (London: Hutchinson, 1971)

Safa, Peyami, *Türk İnkılabına Bakışlar* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003)

Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: İz Yayınları, 1993)

Santayana, George, *The Sense of Beauty: Being the Outline of Aesthetic Theory* (New York: Dover Publications, 1955; ilk baskı tarihi 1896)

Schafer, Wolf, "Global Civilization and Local Cultures: A Crude Look at the Whole", *International Sociology*, sy. 16/3 (2001), s. 301-319.

Schimmel, Annemarie, *Islam in the Indian Subcontinent* (Leiden: E. J. Brill, 1980)

Shikûh, Muhammad Dârâ, *Majma-ul-Bahrain or the Mingling of the Two Oceans* (Calcutta: The Asiatic Society, 1929)

Sijistani, Abu Sulaiman, *Muntakhab Siwan al-Hikmah*, ed. D. M. Dunlop (The Hague: Mouton Publishers, 1979)

Söylemez, Mahfuz, *Bilimin Yitik Şehri Cundişâpûr* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2003)

Spengler, Oswald, *The Decline of the West* (New York: Alfred Knopf, 1926)

Standring, Timothy J. ve Tilborgh, Louis van (ed.), *Becoming Van Gogh* (New Haven: Yale University Press, 2012)

Starr, S. Frederick, *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age From the Arab Conquest to Tamerlane* (Princeton: Princeton University Press, 2013)

Stokes, E., *The British Utilitarians and India* (Oxford: Oxford University Press, 1959)

Suhrawardi, Shihab al-Din, *The Philosophy of Illumination* (Hikmat al-Ishraq), ed. John Walbridge ve Hossein Ziai (Utah: Brigham Young University Press, 1999)

Şemseddin Sami, *Esatir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004)

————, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987)

Şeyban, Lütfi, *Endülüs* (İstanbul: al-Baraka Yayınları, 2014)

Tallis, Raymond, *The Hand: A Philosophical Inquiry into Human Being* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003)

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Huzur* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011)

Tarnas, Richard, *Cosmos and Psyche: Intimations of a New World View* (New York: Plume Books, 2007).

Taylor, Charles, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975)

———, *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)

———, *Philosophical Arguments* (Cambridge: Harvard University Press, 1995)

———, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989)

Tehânevî, Ali bin Muhammed, *Keşşâf Istılâhâti'l-Fünûn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998)

Topçu, Nurettin, *Kültür ve Medeniyet* (İstanbul: Hareket Yayınları, 1970)

———, *Yarınki Türkiye* (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1961)

Touati, Houari *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşısının Tarihi ve Antropolojisi*, çev. Ali Berktay (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001)

Toynbee, Arnold, *A Study of History* (New York: Dell Publishing, New York 1946)

———, *Civilization on Trial* (New York: Oxford University Press, 1948)

———, *Surviving the Future* (New York: Oxford University Press, 1971)

Turan, Osman, *Târihî Akışı İçinde Din ve Medeniyet* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1998)

Tusî, Nasirüddin, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. A. Gafarov, Z. Şükürov, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007)

Tylor, Edward Burnett, *Primitive Culture* (New York: J. P. Putnam's Sons. 1920)

Ülken, Hilmi Ziya, "Medeniyetin Yürüyüşü", *İnsan*, 15 Mayıs 1938.

Van Gogh, Vincent, *Theo'ya Mektuplar*, çev. Pınar Kür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017)

Voegelin, Eric, *Order and History, The World of the Polis* (Louisiana: Louisiana State University Press, 1957)

Waardenburg, J., "World Religions as seen in the Light of Islam," *Islam: Past Influence and Present Challenge*, ed. A. T. Welch ve P. Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), s. 245-276

———, *Muslims and Others: Relations in Context* (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2003)

Weber, Max, "Science as Vocation" (1919), *From Max Weber: Essays on Sociology*, ed. H. H. Gerth ve C. W. Mills, (Oxford: Oxford University Press, 1946)

Weil, Simone *An Anthology* (London: Penguin, 2005)

Weiming, Tu, "Aydınlanma Zihniyetinin Ötesi: Antropokozmik Bir Bakış Açısı", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy. 22 (2007/1), s. 27-38

————, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness* (Albany: State University of New York Press, 1989)

Whitehead, Alfred North, *Adventures of Ideas* (New York: The Free Press, 1967)

Williams, Raymond, "Culture and Civilization", *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: The Macmillan Company and the Free Press, 1967), Cilt 2, s. 273-276

Xenophon, *Conversations of Socrates* (London: Penguin, 1990)

Yılmaz, Nuh, *İslam'da Resim Yasağı Söylemi* (İstanbul: Doğan Kitap, 2017)

Zargar, Cyrus Ali, *The Polished Mirror: Storytelling and the Pursuit of Virtue in Islamic Philosophy and Sufism* (London: Oneworld Academic, 2017)

Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, haz. Mehmet Kaplan, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976)

————, *Hars ve Medeniyet* (İstanbul: Toker Yayınları, 1995)

http://www.cbc.ca/natureofthings/features/human-zoos-a-shocking-history-of-shame-and-exploitation

http://www.economist.com/node/16163154

https://news.cnrs.fr/articles/in-the-days-of-human-zoos

https://www.stmarys-ca.edu/sites/default/files/attachments/files/arts.pdf

https://www.unaoc.org

İSİM VE YER İNDEKSİ

A

Abdullah Cevdet 61, 65, 274
Âdem, Hz. 76, 147, 169, 226
Afrika 19, 22, 25, 40, 74, 82, 100, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 171, 176, 183, 196, 236, 249
Ahmed Cevdet Paşa 264, 265, 266, 271
Ahmed Midhat Efendi 59
Ahmed Muhtar Paşa 79
Alaeddin Keykubad 162, 163, 275
Amerika 54, 82, 115, 118
Arap Yarımadası 20, 100, 236
Arendt, Hannah 47, 154, 244, 271
Aristoteles 24, 67, 124, 126, 142, 143, 170, 186, 231, 232, 238, 239, 244, 252, 253
Asklepios 186
Âşık Veysel 208
Attâr, Feridüddin 226
Avrupa 18, 19, 22, 24, 28, 29, 31, 34, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 90, 92, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 117, 118, 124, 138, 143, 171, 173, 196, 220

B

Babil 20
Bach 173
Bacon, Francis 207
Bağdat 36, 100, 102, 117, 172, 236
Bahya ibn Paquda 189
Balkanlar 100, 176, 236
Barselona 82
Basileus 186
Başgil, Ali Fuad 62, 63, 272
Batlamyus 186
Baudrillard, Jean 12, 106, 272
Bauman, Zygmunt 11, 30, 272
Birunî 99, 171, 189, 194, 196

Braudel, Fernand 34, 46, 95, 152, 273
Brüksel 82, 83, 84, 112
Buhara 117
Burke, Edmund 72, 202, 273

C

Câbir ibn Hayyan 194
Câhız 61, 179, 185, 273
Cassirer, Ernest 225, 274
Celal Nuri 79
Chomsky, Noam 156, 274
Cicero 70, 151, 152, 274

Ç

Çin 10, 18, 19, 20, 25, 26, 34, 55, 66, 67, 74, 78, 96, 97, 102, 111, 167, 182, 183, 196, 197, 237

D

Dârâ Şikûh 190
Darkavî 178, 275
Darwin, Charles 71, 80, 81, 87, 275
Davud el-Kayserî 172
Davutoğlu, Ahmet 33, 129, 130, 275
Dede Efendi 208
Derrida, Jacques 98, 115, 142, 274
Descartes, René 122, 132, 241, 275
Disneyland 14
Diyojen 186
Durkheim, Emile 71, 256, 277

E

Ebu'l-Vefa el-Mubeşşir ibn Fâtik 186
Ebû Süleyman es-Sicistânî 185
Ebü'l-Hasan el-Âmirî 185
Eckhardt, Meister 48
Eco, Umberto 11-14, 24, 203, 275
Eflatun 12, 24, 51, 139, 152, 154, 186, 199, 248
Eliade, Mircae 139, 167, 275
Elias, Norbert 31, 40, 41, 42, 43, 90, 109, 115, 216, 276
Endülüs 97, 176, 189, 196, 220, 249, 285
Erdoğan, Recep Tayyip 11
Ertaş, Neşet 208

F

Farabî 126, 128, 129, 134, 135, 136, 145, 167, 170, 171, 177, 208, 216, 230, 237, 238, 239, 240, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 251, 259, 264, 276
Filistin 25, 30, 172
Findiriskî, Mir Ebu'l-Kasım 190
Foucault, Michel 156, 274
Freud, Sigmund 33, 91, 136, 137, 277
Fukuyama, Francis 106

G

Galen 186
Gandi, Mahatma 33
Gazalî 158, 164, 170, 171, 191, 192, 194, 206, 207, 211, 212, 214, 226, 277
Gersonides (Levi ben Gershom) 189
Gırnata 58
Goethe 90, 173
Gogh, Van 201, 207, 285, 286
Göbekli Tepe 20, 282
Gray, John 103, 277
Gregorios 186
Guénon, René 124, 277

H

Halevi, Judah 189
Hamburg 82
Hârezmî 193, 194
Hasan ibn Sehl 187

Havva, Hz. 226
Hegel 46, 91, 105, 123, 154, 155, 220, 278, 281, 285
Heidegger, Martin 47, 48, 54, 125, 129, 136, 155, 165, 166, 252, 253, 278, 281
Hermes 186
Herodot 20, 68
Hindistan 10, 25, 26, 31, 44, 72, 73, 74, 96, 110, 111, 112, 113, 189, 190, 196, 267
Hipokrat 186
Hitler 29, 54, 81, 92
Hoca Ahmet Yesevî 172
Hodgson, Marshall 220, 278
Homeros 186
Hugo, Victor 99
Humboldt, Alexander von 163, 166, 278
Huntington, Samuel 11, 33, 43, 78, 113, 116, 117, 278
Husserl, Edmund 54, 138, 166, 279

I

Itrî 173
Izutsu, Toshihiko 224, 279

İ

İbn Abdi Rabbihi 208
İbn Arabî 129, 168, 172, 216, 217, 226, 279, 281
İbn Ebi Useybî 185
İbn el-Kıftî 185
İbn Fadlan 196
İbn Fâtik 186, 279
İbn Haldun 22, 28, 31, 34, 51, 157, 216, 238, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 279
İbn Kayyim el-Cevziyye 172
İbn Kemal 171
İbn Kemmûne, Sa'd b. Mansur 189
İbn Miskeveyh 226
İbn Rüşd 61, 171, 172
İbn Teymiyye 172
İbn Tufeyl 121, 226
İbnü'l-Heysem 194, 216
İbrahim Hakkı, Erzurumlu 145
İbrahim, Hz. 226
İdil Bulgar Hanlığı 196
İhvan-ı Safa 177, 178, 208, 275, 279
İsfahan 100, 117
İskender 22, 112, 186
İskenderiye 100
İstanbul 8, 11, 20, 24, 27, 28, 33, 36, 41, 44, 56, 58, 59, 61, 62, 63, 66, 79, 85, 86, 88, 89, 100, 117, 128, 129, 132, 139, 147, 161, 163, 164, 170, 173, 178, 183, 184, 186, 187, 189, 191, 192, 196, 199, 201, 208, 210, 214, 217, 231, 234, 236, 237, 239, 240, 267, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287

J

Jung, Carl Gustav 178, 279

K

Kâbe 232, 234
Kahire 36, 117, 194, 231, 234, 278, 279
Karacaoğlan 208
Karakoç, Sezai 33, 88, 280
Kâtip Çelebi 99, 100
Kavafis 8, 280
Kayrevan Camii 233, 234

Kazasker Mustafa İzzet 207
Kılıç, Mahmud Erol 217, 281
Kınalızâde Ali Çelebi 28
Kindî 184, 210, 281
Kore 82
Kubbetü's-Sahra 236
Kudüs 68, 172, 232, 234, 236, 237, 272, 273
Kuper, Adam 44, 72, 73, 91, 92, 281
Kurtuba 36, 100, 117, 210, 234, 236, 237
Kurtubî 146, 172, 281
Kuzey Afrika 22, 100, 111, 171, 183, 196, 236, 249

L

Lewis, C. S. 51, 281
Lokman Hekim 186
Londra 60, 81, 82, 112, 152, 274, 275

M

Macaulay, Thomas 44, 113
Macklin, Ruth 51, 282
Maine, Henry 71
Malik bin Nebi 35, 93
Marcuse, Herbert 54
Marx, Karl 46, 47, 71, 99, 105, 253, 254, 282
Maximus 70
McLuhan, Marshall 13
Medargis 186
Medine 36, 100, 232, 233, 234, 235, 236, 248
Mehmed Akif 57, 62, 64, 282
Mekke 36, 100, 232, 234
Merâğî, Abdülkadir 208
Meriç, Cemil 66, 89, 274
Mescid-i Nebi 234
Mescidü'l-Aksa 234
Mevlana Celaleddin Rumî 172, 206
Mezopotamya 19, 20, 22, 36, 97, 100, 176, 183
Mısır 19, 20, 109, 139, 152, 153, 183
Mimar Sinan 134
Molla Sadrâ 129, 130, 131, 132, 143, 164, 168, 175, 177, 194, 199, 202, 214, 223, 229, 280, 282
Muallim Naci 56, 283
Muhammed b. İshak İbn en-Nedim 185
Muhammed, Hz. 50
Mumford, Lewis 121, 122, 235, 283
Murad, II. 163, 275
Musa ibn Meymun 189
Musa Kazım Efendi 59

N

Namık Kemal 58, 59, 65, 158, 160, 161
Nasirüddin Tusî 28, 158, 171, 286
Nasr, Seyyid Hüseyin 96, 97, 121, 123, 132, 135, 145, 148, 177, 183, 189, 222, 234, 276, 279, 280, 282, 283
Necmeddin Dâye 162, 163
New York 13, 20, 31, 32, 34, 37, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 55, 68, 70, 83, 87, 96, 99, 101, 102, 104, 115, 117, 122, 125, 129, 132, 137, 138, 139, 142, 145, 154, 156, 167, 168, 171, 178, 183, 189, 203, 218, 234, 235, 253, 268, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 284, 285, 286, 287
Nietzsche 51, 54, 90, 91, 92
Nil Deltası 19
Nisbet, Robert 50, 53, 283
Nizamü'l-Mülk 159

O

Orta Asya 100, 171, 172, 176, 236

Ö

Ömer, Hz. 236
Özel, İsmet 27, 28, 33, 284

P

Paris 43, 60, 82, 98, 112, 125, 153, 272, 275, 276, 277
Picasso, Pablo 218, 219, 220, 276, 281
Pisagor 186, 207
Plato 154, 199, 284

R

Rafael 60
Razî, Fahreddin 147, 172, 194, 284
Ricœur, Paul 77, 78, 284
Rifkin 267, 268, 284
Rousseau, Jean Jacques 75, 124

S

Saadia Gaon el-Feyyumî 189
Sabit ibn Kurra 194
Sadreddin Konevî 172
Sa'id b. Ahmed el-Endülüsî 184, 185
Said Halim Paşa 62, 64, 174, 285
Selimiye Camii 207
Semerkant 100, 176
Sokrates 26, 99, 151, 152, 157, 186
Solon 186
Spengler, Oswald 51, 53, 54, 55, 90, 91, 285
Stanley, Wendell 47
Sühreverdî 172, 187, 226
Süleyman ibn Cabir 189
Süleymaniye Camii 206

Ş

Şah Cihan 189
Şemseddin Sami 64

T

Tahran 231
Tanpınar, Ahmet Hamdi 173, 285
Topçu, Nurettin 89, 286
Toynbee, Arnold 34, 53, 54, 96, 101, 102, 103, 122, 263, 282, 286
Turan, Osman 62, 286
Türkistan 19

U

Uyar, Turgut 207

V

Vico 51
Voltaire 39

W

Weber, Max 31, 71, 123, 154, 286
Weil, Simone 269, 286
West, Cornel 54
Whitehead, Alfred North 32, 126, 129, 287
Wilde, Oscar 32

Y

Yunus Emre 172

Z

Zapatero, José Luis Rodriguez 11
Zenon, Elealı 186
Ziya Gökalp 88, 287

KAVRAM İNDEKSİ

A

Abbasîler 145, 262, 265
Abdullah Cevdet 65
Adab 9, 179
Adalet 36, 152, 158, 159, 161
Akıl 24, 86, 90, 165, 183, 194, 230, 241, 242, 243, 245
Akışkan-modernite 11
Aklî cevher 129, 221, 222
Aklî form 198, 221
Aklî melekeler 227, 243
Aklî soyutlama 198, 199
Âlem-i hayal 201, 221, 222
Âlem-i misal 201, 222, 223, 224
Arif 201
Arketip 50, 199, 201, 215, 217, 221, 234
Asabiyye 34, 157
Asimilasyon 261
Avrupa-merkezci 40, 55, 71, 77, 78, 87, 114, 220
Ayân-ı sâbite 221
Aydınlanma 16, 17, 27, 30, 31, 40, 50, 59, 74, 77, 103, 104, 110, 117, 118, 124, 158, 167, 172, 265

B

Bâdiye (bkz. Bedevî) 261
Barbar 18, 71
Batılılaşma 40, 45, 77, 78, 86, 109, 116
Batı medeniyeti 33, 54, 63, 79, 237
Ben-idraki 130
Ben-öteki 131
Berzah 223
Bilgi 129, 132, 147, 183, 189, 193, 194
Birinci Dünya Savaşı 29, 53, 92, 118
Budizm 22, 25, 26

C

Cahiliye dönemi 259

Cahil şehir 135, 246
Celal 216
Cemal 203, 204
Civilization 20, 24, 33, 34, 39, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 52, 70, 78, 86, 87, 91, 96, 97, 99, 101, 113, 114, 115, 117, 118, 121, 122, 165, 235, 268

Ç

Çevre krizi 17

D

Dâru'l-vücûd 177
Darwinizm 79, 81, 110
Determinizm 25, 106
Dünya görüşü 35, 128, 129, 131, 136, 137, 139, 151

E

Ekin 88, 252
Eksen Çağı 26
Emevîler 145
Empatik medeniyet 267
Emperyalist 16, 104, 105, 109, 112, 117
Emperyalizm 109, 110
Erdem 86, 183
Erdemli şehir 230, 242, 245, 246
Esmâ-i hüsnâ 204
es-Sânî' 207, 215
Estetik 51, 201, 203, 205, 206, 214, 216, 223
Estetik duyuş 214
Evrim 71, 72, 75, 76, 81, 87, 265

F

Faal Akıl 242
Fakr 142, 170
Fasık şehir 246, 247
Fatıma'nın Eli 254
Fenomen 198, 211
Formlar 9, 22, 33, 123, 125, 128, 134, 138, 146, 176, 198, 199, 202, 204, 217, 218, 221, 222, 225

G

Geist 105
Gelassenheit 48
Gelenek 187

H

Habitat 76, 147, 238
Haçlılar 112, 237
Hadarî 260
Hakikat 32, 33, 164, 188, 217, 244
Hakikat medeniyeti 33
Hars 88
Hayr mahz 240
Hikmet 164, 179, 180, 189
Hiper-realite 107
Holokost 29, 30

İ

İbda 204
İbrahimî 169, 232, 236
İçtimâ 28, 56, 229
İdrak 129, 132, 164, 175, 199, 214, 243
İhtiyar 239
İkinci Dünya Savaşı 45, 54
İlahî hikmet 241
İlahî irade 160, 250, 255
İlkel 44, 46, 72, 73, 74, 75
İlkellik 66
İmaj 12, 13, 14, 15, 106, 107, 268
İnsanat bahçeleri 83
İrfan 89

İslam medeniyeti 60, 97, 100, 171, 191, 234, 237, 249
İttisal 240, 241, 242

K

Kapitalizm 46
Kartezyen sübjektivizm 131, 268
Katolik Kilisesi 42
Kemal 36, 57, 74, 164, 175, 176, 211, 212, 216, 237, 238, 257, 268
Kesret/Vahdet 98, 99, 100, 117, 133, 216, 217
Kevn ü fesad 198
Koloni 68, 72, 109, 110, 111
Kozmik düzen 147, 153
Kozmoloji 139, 144, 163
Kozmos (Cosmos) 140, 143, 144, 145, 152, 163, 164, 165, 166, 167, 178, 205, 208, 244
Küçük Topluluk 238
Kültür 9, 11, 53, 56, 59, 66, 76, 79, 82, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 102, 105, 107
Küreselleşme 102

L

Liberal 10, 72, 74, 117
Linear 51
Logos 244

M

Mahsûs/mahsûsât 127, 136, 199, 212
Mâkûl/mâkulat 127, 163, 194, 199, 221, 242
Marifet 48, 71, 73, 80, 89, 105, 118, 140, 149, 181, 191, 193, 220, 222, 223, 257
Medenî 16, 18, 43, 44, 45, 56, 64, 67, 70, 112, 128, 242, 268
Medenîlik 18, 26, 66, 79, 162, 264
Medeniyet düşüncesi 10
Medeniyetler Çatışması 11
Medeniyetler İttifakı Girişimi 11
Medeniyet Tasavvuru 10, 16, 27, 33, 46, 47, 49, 50, 54, 57, 96, 121, 123, 128, 145, 148, 155, 156, 178, 196, 237, 238, 245, 268
Medinetü'l-Fâzıla (bkz. Erdemli Şehir) 245
Medya 13
Merâtibü'l-vücûd 194
Metafizik 142, 214, 225, 250
Metafizik şeffaflık 134
Mevcudât 168
Mezmurlar 190
Mimesis 199
Mimetizm 218
Miraç 236
Modern 13, 15, 16, 17, 25, 46, 47, 48, 49, 55, 59, 78, 103, 118, 121, 122, 123, 124, 125, 128, 130, 131, 136, 138, 141, 142, 148, 154, 165, 166, 167, 202, 220
Muhayyile 221, 222
Mütegallib 261, 262

N

Nahvü'l-vücûd 194
Namık Kemal 65
Natüralizm 218
Nazi ideolojisi 29

O

Ontoloji 12, 53, 130, 131, 165, 166
Ontolojik 12, 13, 14, 74, 124, 129, 130, 132, 133, 142, 143, 144, 146, 151, 158, 161, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 174, 175, 179, 194, 203, 204, 205, 212, 214, 225, 226, 230, 231, 238, 240, 241, 245, 252

Ontolojik akıl 241
Ortaçağ 39, 41, 42, 55, 142, 143, 144, 189, 203
Orta Topluluk 238
Oryantalistler 168, 217
Osmanlılar 145, 262

Ö

Öteki 110
Özne 15, 26, 48, 49, 93, 123, 126, 128, 130, 132, 135, 141, 145, 148, 154, 155, 164, 165, 168, 191, 194, 198, 202, 203, 225, 238, 245, 268

P

Platonik idealar 223
Popülizm 68
Post-modern 11, 12, 88

R

Rasyonalite 30, 123, 154, 156, 167, 268
Realite 12, 13, 14, 106, 107
Reis 247
Rihle 196
Rölativizm 10

S

Said Halim Paşa 64
Sanal 13, 16
Sanal gerçeklik 12
Sanat 200, 204, 207, 215, 255
Seküler medeniyet 27
Sembol 13, 203
Sembolik dil 145, 203, 220, 225
Serayânü'l-vücud (varlığın akışı/yayılması) 223
Seyyah 20, 79, 196
Simulacra 106
Simülasyon 13, 14
Soğuk savaş 11
Soyutlama 128, 199, 200, 218
Stilizasyon 198
Sübjektivizm 131, 165, 166, 167, 268

Ş

Şehir-devlet 24, 232, 239
Şemseddin Sami 64

T

Tagallüb 258
Tahkiye sanatı 225
Tanzimat 78, 86
Tarih ilmi 250
Tarihin Sonu 11, 104
Tecerrüd 199
Techne 48, 215
Tefekkür 16, 35, 50, 61, 100, 120, 125, 126, 167, 172, 178, 185, 186, 223, 245, 254, 268
Temeddün 28, 40, 61, 99, 100, 229
Tenasüp 203, 211, 248
Tevhid 130, 232, 242
Transhümanizm 48

U

Ulus-devlet 9-11, 78, 109, 110, 115, 233
Umran 249, 250, 251, 252
'urf 190
Uzak Doğu 111

Ü

Üsluplaştırma 201, 218

V

Vâcibü'l-Vücûd 174, 242

Vahiy teolojisi 193
Varlık 14, 16, 53, 122, 125, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 143, 147, 159, 164, 166, 171, 175, 177, 180, 193, 194, 196, 198, 199, 201, 204, 214, 217, 223, 225, 226, 242, 243, 244
Varlık dairesi 15, 26, 120, 131, 133, 135, 154, 157, 163, 164, 165, 168, 191, 193, 203, 216, 225, 226, 227, 230, 241, 245, 269
Varlık tasavvuru 10, 12, 16, 17, 18, 25, 35, 62, 74, 86, 89, 90, 99, 122, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 139, 148, 153, 157, 163, 164, 165, 167, 168, 172, 180, 181, 193, 197, 207, 208, 210, 223, 225, 268
Vatanseverlik 110
Vücûd 131, 132

W

Weltanschauung 129, 136, 137, 163

Y

Yabanî 44, 83
Yaratılış düzeni 188, 226
Yunan mitolojisi 112

Z

Zevk-i selîm 43, 205, 206, 226
Zorunlu Varlık 214, 242, 243, 244

BİR KORKU VE NEFRET SÖYLEMİ OLARAK

İSLAMOFOBİ

İbrahim Kalın & John L. Esposito

insan

İSLAMOFOBİ

İslamofobi, 11 Eylül'den bu yana sayısız ayrım, ırkçılık, fiziki saldırı vakaları yanında İslam karşıtı kampanyalarla da katlanarak artış göstermiştir. 2006'da Danimarka'daki karikatür krizi ve Papa 16. Benedict'in Regensburg konuşmasını çevreleyen tartışmalar da ifade özgürlüğü, çok kültürlülük, dinî sembollere saygı ve dinlerarası ilişkilerle alakalı bazı önemli sorunları ortaya koymuştur.

Dinî özgürlüğün yanı sıra insan hak ve özgürlükleriyle alakalı temel ilkeleri ihlâl eden İslamofobik eylemler, birçok farklı görünüme bürünmektedir. Bazı durumlarda camiler, İslamî merkezler ve Müslümanların mülklerine saldırılmış ve saygısızlıkta bulunulmuştur. İş yerleri, okul ve meskenlerde ise İslamofobi şüphe, taciz, alay, red, küçük düşürme ve ayrım biçimini almaktadır.

Elinizdeki seçki, Müslüman ve gayrimüslim, Amerikalı ve Avrupalı ilim adamlarının uzmanlık ve tecrübelerini bir araya getirerek İslamofobiye yönelik disiplinlerarası bir yaklaşım sergilemektedir. Tahlille siyasî tavsiyeleri bir araya getiren yazarlar, mevcut uygulamaları tartışıp değerlendirmekte ve ayrım, yabancı düşmanlığı ve ırkçılıkla başa çıkma konusunda yeni yöntemler sunmaktadırlar.


18.
BASKI
İBRAHİM
KALIN
BEN,
ÖTEKİ
VE ÖTESİ
İSLÂM - BATI
İLİŞKİLERİ
TARİHİNE GİRİŞ
insan

BEN, ÖTEKİ VE ÖTESİ

İslâm ve Batı'nın iç içe geçmiş tarihinin ana hatlarını ele alan bu çalışma, siyasî, askerî ve toplumsal ilişkilerin yanı sıra , 'ben' tasavvuru, 'öteki' algısı, zaman ve mekân tasavvuru, sembolik dil ve imgeler üzerinden inşa edilen anlamlar dünyasına eğilmeyi hedefliyor. Kitap İslâm ve Batı toplumlarının etkileşim içinde olan ve tedâhül eden tarihlerinin dün ve bugün ifade ettiği anlamları ortaya koymak için tarihten felsefeye, teolojiden sanata uzanan disiplinler arası bir yaklaşımı esas alıyor.

Her 'ben' iddiası bir 'öteki'nin varlığını tazammun ederken, her 'öteki' vurgusu da bir 'ben' tasavvuru inşasını zorunlu kılar. Fakat modern dikotomilerin tersine, bu ayrımı mutlaklaştırarak sonsuz ve sınırsız düşmanlar üretmek gerekmiyor. 'Öteki' üzerinden verilen hükümler, aynı zamanda 'ben' ile, 'biz' ile ilgili tanımlamaların da bir aynasıdır. Bu kitap, İslâm ve Batı ilişkilerini tahlil ederken, arka planda yatan ben-öteki diyalektiğinin izdüşümlerini takip etmeyi amaçlıyor.

İlber Ortaylı, Tarihçi, Yazar

Geleneksel diyalektikte, "İsteseydim sizi tek bir millet yapardım..." ilâhî fermanının karşıt anlamını yakalama gereği olarak 'öteki' ile beraber var olmanın yolları aranırdı. 'Öteki' denilen şey ezilip yok edilecek bir şey değil, ancak kendisi ile yarışılacak bir şeydi. "Âdem'in çocukları birbirinin uzvu gibidir" diyen Sa'dî ve "Varlığı bilmeden kendini bilemezsin. Ve varlığı bilmek Tanrı'nın kendi eseriyle cilveleşmesinin yollarını bilmekse, o zaman 'ben' idrâki bizi varlığa, varlık bizi Tanrı'ya, Tanrı da bizi tekrar 'ben'e geri getirir. Kendine geri dönen 'ben' de artık sıradan bir ben değildir. Zira o, 'büyük varlık dairesini' kat ederek kendine geri dönmüş bir öznedir" diyen Molla Sadra gibi bilgelerden aldığı ilhamla Doç. Dr. Kalın, geleneksel ontolojinin karşısında yer alan modern zamanların hakim ötekileştirme eylemini sorgulamaktadır. Değerli kardeşim İbrahim Kalın'ın modern ötekileştirmenin aynı zamanda yok etme haline gelmesi sürecini, özellikle Müslüman'ın ötekileştirilmesi eylemi üzerinden okuyan bu mühim çalışmasını herkese tavsiye ederim.

Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç

"Ne Doğu, Doğu'dur artık; ne Batı, Batı. Bu ikisi artık birleşebilir! Kipling ve Peyami Safa'nın muhayyilesindeki Doğu-Batı'yı hâlâ merak edenler varsa, İbrahim Kalın'ı okusunlar: akıcı ve düşündürücü bir eser."

Mustafa Özel, İstanbul Şehir Üniversitesi

Âdâb-ı muaşeretten şehir hayatına, mimariden müziğe, mutfak kültüründen uluslararası siyasete kadar her alanda karşımıza çıkan medeniyet, son iki asırdır gündemden düşmeyen ve bir o kadar da örselenen ve tüketilen bir kavram. Savaş çıkartmak isteyenler de barış yapmak isteyenler de aynı kelimenin arkasına sığınıyor. "Medenîleştirme misyonu" adı altında yapılan barbarlıklar, modernitenin karmaşık tarihini yeniden ele almamızı zorunlu kılıyor.

Barbarlığın, modernliğin ve medenîliğin aynı anda tecrübe edildiği bir çağda Batı, medeniyet hakkındaki sözünü tüketiyor; İslam dünyası ise söyleyecek sözünü arıyor. Elinizdeki kitap bu arayışın izlerini sürerken akla ve erdeme dayalı bir medeniyetin ancak belli bir varlık tasavvuru, dünya görüşü, bilgi anlayışı ve estetik duyuş ile mümkün olabileceğini savunuyor.

"Medenî olmayı ve günümüz medeniyetini evrensel olduğu kadar millî (Türk, Osmanlı, İslam) ve tarihî bir çerçeve içinde, Doğu-Batı kaynaklarına dayanarak, felsefî bir görüş ile inceleyen bu kitap, modernitenin iyi ve kötü her yönünü irdelemiştir. Varlığın değerini vurgulayan bu değerli çalışmayı herkesin okumasını ısrarla tavsiye ederim."

Kemal H. Karpat
Wisconsin Üniversitesi Öğretim Üyesi

"İbrahim Kalın medeniyet, barbarlık ve modernite arasında asırlar boyunca kurulan bağlantıları nakledercken barbarlığın 'modernleşme' ve 'ilerleme' adına aldığı yeni şekillerini inceliyor, sonra 'medeniyet' kavramının tekrar inşasının artık bir zaruret haline geldiği gerçeğini gözler önüne sererek, 'Batı'nın medeniyet adına söyleyecek sözünün tükendiğini, İslam dünyasının ise söyleyeceği sözü aradığını' ifade ediyor.

Kitabın önemli özelliklerinden biri, devlette üstlendiği ağır görevlere rağmen ilmî çalışmalarına fasıla vermeden devam eden İbrahim Kalın'ın, eserinde bu zorluğun üstesinden gelmesi ve önemli fakat oldukça ağır bahisleri herkesin rahatça anlayabileceği bir Türkçe ile ifadeye muvaffak olmasıdır."

Murat Bardakçı
Tarihçi-Yazar

"İbrahim Kalın, *barbar, modern* ve *medenî* kavramlarını Doğu ve Batı kaynakları eşliğinde geçmişten günümüze getiriyor. Medeniyet iddiasının bir tahakküm, tasallut ve sömürü aracı olarak kabul gördüğü, büyüsü bozulmuş bu çağda herkes için kapsamlı bir muhasebe teklif ediyor. Türk düşüncesine kazandırdığı bu kıymetli eser için kendisini tebrik ediyorum."

İbrahim Tenekeci
Şair-Yazar

İNSAN

BARBAR, MODERN, MEDENÎ
MEDENİYET ÜZERİNE NOTLAR

İBRAHİM KALIN

KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO
705	İBRAHİM KALIN KİTAPLIĞI	3

twitter.com/insanyayinlari
facebook.com/insanyayinlari
insanyayinlari.com.tr

ISBN 978-975-574-887-0
9 789755 748870