

PAPER DETAILS

TITLE: Medeniyetlerin Ben-idrâki

AUTHORS: Ahmet DAVUTOGLU

PAGES: 1-53

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/254312>

Medeniyetlerin Ben-idraki

Ahmet DAVUTOĞLU

- I. Modernizm Evrensel ve Zorunlu Bir Süreç mi, Bir Medeniyet İhtidası mı?
- II. Modernizm ve Medeniyet Direnci İkilemi
- III. Medeniyet Ben-idraki ve Hayat Dünyası
- IV. Medeniyet Ben-idraklerinin Mukayeseli Tahlili
- V. Batı Medeniyetinin Ben-İdraki: J. Galtung ve Homo Occidentalis Oeconomicus Axiomaticus
- VI. İslam Medeniyetinin Ben-İdraki ve Yeniden Yorumlanması: Homo Islamicus Axiomaticus
- VII. Sonuç

I. Modernizm Evrensel ve Zorunlu Bir Süreç mi, Bir Medeniyet İhtidası mı?

1991 yılında Jakarta'da sömürgeci dönemden kalan Flamanca kitapların yoğun bulunduğu bir sahafda 1926 yılında basılmış ilginç bir hatırat ve değerlendirmeye kitabı bulmuştum. O gün sadece bir misyonerin İslam dünyası gözlemleri açısından önemli görerek aldığım ve bir yolculuk esnasında

seri şekilde okuduktan sonra kütüphaneme yerleştirdiğim bu kitap iki sene sonra Huntington'ın "Medeniyetler Çatışması" başlıklı makalesi yayınlanınca bir kez daha dikkatimi çekti. Her iki eserin kavram ve mantık dokusu, asrın başında yaşamış batılı bir misyonerle, asrın sonunda yaşamış batılı bir akademisyenin İslam dünyası gözlemlerini mukayese edebilmek açısından son derece ilginç bir mukayese zemini oluşturuyordu. Herşeyden önce her iki eserin başlığı da aynı temel unsuru barındırıyordu: Medeniyetler Çatışması.

Basil Mathews'in **Young Islam on Trek: A Study in the Clash of Civilizations**¹ (Hareketlenen Genç İslam: Medeniyetler Çatışması Üzerine Bir Çalışma) başlığını verdiği çalışması ile Huntington'ın makalesinde **Clash of Civilizations**² (Medeniyetler Çatışması), daha sonra yayınladığı kitabında ise **The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order**³ (Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması) başlığını verdiği çalışması arasında diğer medeniyetlerle -ve özellikle de İslam medeniyeti ile- ilgili bir tahayyülât sürekliliği vardı ve birinin misyoner diğerinin akademisyen olması da, birinin asrın başında, diğerinin asrın sonunda yaşamış olması da çok büyük bir farklılık doğurmamaktaydı.

- 1 Mathews, B., **Young Islam on Trek: A Study in the Clash of Civilizations**, (Londra: Church Missionary Society, 1926).
- 2 Huntington, S., "The Clash of Civilizations", **Foreign Affairs**, 1993/vol.72, No. 3, s. 20-49.
- 3 Huntington, S., **The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order**, (New York: Simon and Schuster, 1996)

Bu iki eserin çağrıştırdığı mukayese açısından bakıldığında, Basil Mathews'in İslam dünyasındaki modernleşme hareketlerini bir ihtida ve dönüş olarak tanımlaması ile Huntington'un batı ve diğerleri şeklindeki kategorik ayrımı aynı psikolojinin ve bakış açısının ürünüdür. Toynbee'nin batı medeniyetinin tarih anlayışını tasvir etmek için kullandığı *ben-merkezci yanılısama* tabiri bütün bir insanlık tarihini batı medeniyetinin tarihî akış seyrine bağlayan bu bakış açısını çok iyi bir şekilde ortaya koymaktadır: "Batı medeniyetinin maddi alanda eriştiği alemşümul başarıdan kaynaklanan yanılısamanın ötesinde- medeniyetin sadece bizim içinde olduğumuz tek bir akışı vardır ve diğerleri ya ona bağımlıdır ya da çöl kumları arasında kaybolmaya mahkumdur- varsayımını içeren *tarihin birliği* temelli yanlış kavramsallaştırma temelde üç kaynağa indirgenebilir: benmerkezci yanılısama, *değişmeyen Doğu* yanılısaması ve düz bir çizgi üzerinde seyreden ilerleme yanılısaması."⁴

Bu ben-merkezci yanılısama hem Mathews'in hem de Huntington'ın modernleşme ve batılılaşma tahlillerinde açık bir şekilde kendini göstermektedir. Mathews'in eserini kaleme aldığı günlerdeki Türk modernleşmesi hakkındaki gözlemleri ile Huntington'ın Türkiye'yi medeniyet aidiyeti açısından parçalanmış ülke (*torn country*) olarak değerlendirmesi arasında bu açıdan ciddi benzerlikler vardır. Mathews o dönemdeki Türk modernleşmesini dini, bir kavramsal çerçeve içinde ele alırken düşünce yapısının arkaplanındaki medeniyet ben-idrakini de yansıtıyordu: "Genç Türkiye'nin gözlerini batıya çevirmesi de çok derin ve önemli bir gerçeğin sembolüdür. Genç Türkiye'nin baktığı Hristiyan alemdir, Hristiyanlık değil. Onlar ulusal güç, ticari genişleme, ülkeler arasında saygın bir yer ve daha dolu ve zengin bir hayat istiyor. Onlar bu güçlerin sahiplerinin, yerkünün yerleşilebilir alanlarından onda dokuzunun ve her yedi müslümandan altısının hakimi olan batı Hristiyanlığının ırkları olduğunu görüyor. O zaman biz, tarihte nadir görülen müteharrik olaylardan biri ile karşı karşıyayız -*ulusal bir ihtida (national conversion)*. Burada kullanılan ihtida kelimesi gerçek anlamında, yani dönme ve bambaşka bir istikamete yönelme anlamında kullanılmıştır. Bugünkü Türk devrimi bir medeniyetin ve hayat tarzının terki ve diğer birinin benimsenmesidir. (...) Onlar açık bir şekilde, Türk halkının yediyüz yıl önce İslam'ı benimsemiş olmasının, onları ilerleme ve medeniyet yolundan çıkararak bir çıkmaz sokağa sokan büyük bir hata olduğunu söylemektedir".⁵

Türkiye'deki siyasi elit tarafından evrensel bir olgu olarak benimsenen ve bu şekliyle hukukileştirilen modernleşme çabası, aynı dönemde yaşamış bir batılı gözlemci tarafından bir *ihtida (conversion)* hareketi olarak görülüyordu. Huntington'ın mühtedi anlamına gelen *convert* kavramını altmışyedi yıl sonra Türkiye ile ilgili olarak kullanması da, ister misyoner isterse seküler olsun, batı aydınlarındaki bakış açısı sürekliliğini göstermesi bakımından son derece önemlidir: "Diğer bazı ülkeler belli bir kültürel homojenliğe sahip

4 Toynbee, A.J., *A Study of History*, (Oxford University Press, N.Y., 1965), vol. 1, s. 55.

5 Mathews, B., a.g.e., s. 82-83.

olmakla birlikte, toplumlarının hangi medeniyete ait olduğu konusunda bölünmüş durumdadırlar. Bunlar parçalanmış ülkelerdir. Bu ülkelerin liderleri, ülkelerinin tarih, kültür ve geleneği batı-dışı olmakla birlikte, bir bandovagonu stratejisi uygulamak ve memleketlerini batının bir üyesi yapmak istemektedirler.(...) Buna ek olarak, Türkiye'nin eliti Türkiye'yi batılı bir toplum olarak görürken, batı eliti Türkiye'yi böyle görmeyi reddetmektedir. (...) Tarihî olarak Türkiye kelimenin tam anlamıyla bir parçalanmış ülke gelmiştir. (...) Parçalanmış ülkenin medeniyet kimliğini yeniden tanımlamak için üç temel şart gereklidir. Birincisi, onun siyasî ve ekonomik eliti bu hareketi şevkle desteklemeli; ikincisi o ülkenin genel kamuoyu bu yeni tanımlamaya razı olmalıdır. Üçüncüsü ise -iltihak olunmak istenen- alıcı medeniyetin (*recipient civilization*) mühtediği (*convert*) kucaklamaya istekli olmasıdır. Üç temel şartın tümü Meksika için, ilk ikisi Türkiye için büyük ölçüde geçerlidir."⁶ Başka bir deyişle, bir medeniyet ihtidası gerçekleştirmek isteyen Türkiye, katılmak istediği medeniyet tarafından reddedilmektedir.

Bu iki bakış açısını mukayese ettiğimizde, Mathews'in total ve radikal ihtidasına karşılık, Huntington'ın parçalanmış ülke tanımlaması bir yarı ihtida halini yansıtmaktadır. Bu kavramsallaştırmalar ve tanımlamalar modernleşme süreci ve medeniyetler-arası ilişki ile ilgili temel bir soruyu kaçınılmaz bir şekilde gündeme getirmektedir: Modernleşme, batı-dışı toplumlardaki modernleştirici elitin öngördüğü şekilde objektif, geri dönülemez ve evrensel bir süreç midir? yoksa, Huntington'ın deyişiyle alıcı medeniyetin temsilcilerinin gördüğü şekliyle modernleşme ile batılılaşmayı nihai kertede aynı gören bir medeniyet ihtidası mıdır?

Eğer birincisi doğru ise, yani modernleşme bütün unsurlarıyla evrensel bir süreç ise, bir medeniyete ait medeniyet-içi önermeleri tartışmaktansa gelecekle ilgili olarak batı ve doğudan bağımsız olarak evrensel insan doğası ve bu doğanın yapısı üzerinde yoğunlaşmak gerekir. Yok eğer medeniyet ihtidası düşüncesi doğru ise, hakim hegemonik medeniyetin güç yapılanmasının öngördüğü kültür-bağımlı bir dışlama ve merkez-çevre ilişkisi içinde bir tür yeni-sömürgeci bakış açısı egemen olmaktadır. Kültürel çoğulculuk ve farklı medeniyetlerin kendi kendilerini üretebilme güçleri ile ilgili sorular da bu ikilemin doğal sonucu olarak gündeme gelmektedir. "Yerkürenin bir köşesinde ortaya çıkan bir medeniyetin temel varsayımlarını evrenselleştiren modernleşme sürecine ve bu sürecin arkasındaki güç yapılanmasına rağmen yerel medeniyetleri ve kültürleri önce direnç göstermeye sonra da kısmi bir uyanışa sevkeden temel saik nedir?" sorusu da bu ikilemin ötesinde medeniyetlerin varoluşları ile ilgili temel sorudur.

II. Modernizm ve Medeniyet Direnci İkilemi

Arnold Toynbee 1930'lu yıllarda yazdığı *A Study of History* adlı eserinde insanlık tarihinde etki kurmuş yirmialtı medeniyetten Mısır, And, Çin, Mi-

6 Huntington, S., a.g.m., s. 42-44.

noa, Sümer, Maya, Hint, Hitit, Suriye, Helen, Babil, Meksika, Arap, Yukatan, Sparta ve Osmanlı medeniyetlerini kapsayan onaltısının ölmüş ve tarihin derinliklerine gömülmüş olduğunu, geriye kalan ve varlığını idame ettirmeye çalışan Hristiyan Yakındoğu, İslam, Hristiyan Rus, Hindu, Uzakdoğu Çin, Japon, Polinezya, Eskimo ve Göçebe medeniyetlerinin ise Batı medeniyeti tarafından imha ve asimile edilme tehdidi altında can çekişmekte olduğunu ifade etmişti.⁷ Bu sınıflama ve tesbit bir taraftan batı medeniyetinin nihai hakimiyetini, diğer taraftan da yok edici tekелci özelliğini vurguluyordu.

O dönemin sömürgeci sistemi ve bu sistemi hukukileştiren felsefi ve zihni altyapı ile bütünleşen bu tesbit, II.Dünya Savaşı sonrasında gerçekleşen sömürge devrimleri sonrasında geliştirilen modernleşme teorileri çerçevesinde etkisini sürdürdü. Bir çok düşünür ve siyasetçi batı medeniyetinin düşünce yapısının, hayat tarzının, siyasi, iktisadi ve sosyal kurumlarının zamanla yerel kültür çevrelerine aktarılacağını ve bu kültür çevrelerinin çizgisel tarihi ilerlemenin kaçınılmaz bir sonucu olarak kendi kendini üretebilme güçlerini kaybedeceklerini düşünüyorlardı. Modernleşme, bu teoriler çerçevesinde bir üst hakim medeniyete intibak etme anlamında bir değer yargısı içeriyordu. Bu anlayışa göre modernleşme, hem kaçınılmaz bir gereklilik hem de bir medeniyet transferiydi. Soğuk savaş sonrası dönemde diğer medeniyet birikimlerini batı karşısında tek bir kategoride değerlendiren ve çatışma teorileri üreten Samuel Huntington'ın 1960lı yıllarda modernleşme olgusunu teoriye dönüştürmeye çalışan siyaset bilimcilerin başında gelmiş olması bu açıdan hiç de şaşırtıcı değildir.⁸

Kurumsal ve formel nitelikli modernleşme çabalarının yaygınlaşmasına, batılı hayat tarzının tüketim kalıplarının evrenselleşmesine rağmen, başta İslam medeniyeti olmak üzere yerel medeniyetlerde görülen canlanma bu modernleşme teorisyenlerini ciddi bir ikilem ile karşı karşıya bıraktı. Ya modernleşme ile batı medeniyetinin nihai model olma özelliğini özdeşleştirmeye dayalı formüller yanlış; ya da medeniyetlerin hayatîyetlerini sürdürmesini sağlayan ve kurumsal/formel yapıları aşan bir özleri mevcuttu. İkinci ihtimalin öngördüğü medeniyetlerin direnç mihenkleri üzerinde yoğunlaşmak kısa dönemli ve siyasi içerikli tanımlamalar gerektiren pragmatik arayışlar için çok fazla soyut geliyordu. Onun için de, bu medeniyet canlanmasının zihniyet formasyonuna dayalı iç dinamiklerinden çok, dış siyasi yansımalarına yoğunlaşan ve gittikçe büyük bir akademik pazar payı oluşturan yeni bir literatür alanı oluştu.

1980li yılların başlarından itibaren öncülüğünü E.Mortimer,⁹ D. Pi-

7 Toynbee, A.J. **A Study of History**, (New York: New York University Press, 1939) c. 4, s. 1-2.

8 Huntington, S., **Political Order in Changing Societies**, (New Haven. Conn: Yale University Press, 1968)

9 Mortimer, E., **Faith and Power**, (Londra: Faber and Faber, 1982)

pes,¹⁰ J. Esposito,¹¹ M. Ruthven,¹² E. Sivan,¹³ R. Dekmejian,¹⁴ ve M. Watt,¹⁵ gibi İslam dünyası üzerine yaptıkları çalışmalarla şöhret kazanmış akademisyenlerin yaptığı, gazetecilik üslubuyla karışık bir tarzda kaleme alınmış çok sayıda kitap yayınlandı. Yeni kavramsallaştırmalar, tasnifler, metodolojik aygıtlar ve bol miktarda araştırma merkezleri oluşturuldu. Seksenli yılların başında Sovyetlerin sıcak denizlere inmesine set teşkil eden Afganistan cihadının, anti-Amerikan İran devrimini Amerikan stratejisi açısından dengelemesi dolayısıyla, daha objektif görünümlü bir nitelik taşıyan bu çalışmalar, Sovyetlerin çöküşü ile birlikte ivme kazanan İslam tehditi kavramsallaştırması ile birlikte, daha politik muhtevalı, daha kategorik ve dışlayıcı bir usluba yöneldiler. Bu değişimde Filistin'deki İntifada'nın İsrail'i sıkıştırma başlamasının yahudi kökenli batılı araştırmacılar üzerinde yapmış olduğu etki de önemli bir rol oynamıştır.

Böylece öldüğü kabul edilen bir medeniyetin tarihi kaynaklarına ve metin araştırmalarına yönelen klasik oryantalist çalışmalar, yerlerini, yaşayan ve dinamik bir stratejik kuşağın kültürel uyanışını temsil eden İslam'ın siyasi vechesini incelemeye bıraktı.¹⁶ Bir tehdit analizi çerçevesinde yaygınlaşan ve kimi zaman kısır bir sembolizmin kısılcına takılıp kalan bu çalışmalar, İslam

10 Pipes, D., **İslam and Political Power**, (New York: Basic Books, 1983)

11 Esposito, J., **İslam and Development: Religion and Socio-political Change**, (N.Y.: Syracuse University Press, 1980) ve **Voices of Resurgent Islam**, (New York: Oxford University Press, 1983) başlıklı derleme eserleri

12 Ruthven, M., **İslam in the World**, (Middlesex: Penguin, 1984)

13 Sivan, E., **Radical Islam: Medieval Theology and Politics**, (New Haven: Yale University Press, 1985)

14 Dekmejian, R.H., **Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World**, (Syracuse: Syracuse University Press, 1985)

15 Watt, M. **Islamic Fundamentalism and Modernity**, (Londra: Routledge, 1988)

16 Bu olgu her iki yaklaşımı da benimseyen ilim adamlarında ilginç çelişkilere de yol açtı. Taberi tarihinin mütercimlerinden olan ve son dönemin en ciddi İslam araştırmacıları arasında sayılan J.A Williams 1971 yılında kaleme aldığı ve İslam klasiklerinden tercümeleri ihtiva eden **Themes of Islamic Civilization** (Los Angeles: University of California Press) başlıklı kitabın giriş bölümünde bu isimlendirme ile ilgili bir özür dileme ihtiyacı hissediyor ve kitabı her ne kadar İslam Medeniyetinin Konuları olarak isimlendirmişse de gerçekte İslam, Hristiyan ya da Yahudi medeniyeti gibi tabirlere inanmadığını ve modern dönemde tek bir medeniyetin hüküm sürdüğü, onun da teknoloji medeniyeti olduğunu vurguluyordu. Aynı yazar 1993 yılında Kuala Lumpur'da verdiği bir konferansa "İslam ve Batı Medeniyetleri Arasında Diyalog Arayışları" başlığını vermişti. Soru kısmında bu çelişkiye dikkatleri çekip yaşadığına inanmadığı bir medeniyetle diyalog arayışından bahsetmesinin bir akademik mürailik mi olduğunu, yoksa İslam medeniyetinin hayatıyeti ile ilgili olarak yetmişli yıllarda vermiş olduğu yargıyı mı değiştirmiş olduğunu sorduğumuzda verdiği dürüst cevap bu ikilemi yansıtır mahiyette idi: "Evet, 1971 yılında İslam medeniyetinin yaşamadığı konusunda vermiş olduğum yargının yanlışlığını görmüş bulunuyorum. Son yirmi yıl içinde İslam medeniyeti yaşayan ve dinamik bir medeniyet olduğunu bize empoze etmiştir."

medeniyetinin özgün, objektif ve kapsamlı bir şekilde araştırılmasını imkansız kıldı. Bu tür çalışmaların odağındaki temel kaygıların İslam dünyasındaki uyanışın iç siyasi yapıları ve uluslararası sistemi ne şekilde etkileyebileceğine ve bu olgudan nasıl istifade edilebileceğine yönelik sorular olması dolaşısıyla, pragmatik kullanımı olan önyargılı tanımlamalar, tasnifler, genellemeler ve basitleştirmeler önplana çıktı.

Batı medeniyetine yönelik İslam-eksenli tepkilerin fundamentalist, radikal, geleneksel, seküler, siyasal İslam gibi kategorik tasnifler içinde değerlendirilmesi, İslam dünyasındaki oluşum ve dönüşümlerin bütüncül bir şekilde ele alınmasının önünde metodolojik engeller oluşturdu. Bu kategorik tasniflerin dayandığı metodolojik temel, medeniyet dönüşümü ile ilgili çok boyutlu bir sürecin anlaşılmasından çok, stratejik ve politik tavır alışı zemin teşkil edecek anlık durum tesbitleri yapmayı hedef ediniyordu.

Bu çerçevede üretilen fundamentalist, radikal ve siyasal İslam gibi tasnifler, anlık politik kullanımlarda, kullananlara pragmatik bir fayda sağlamışsa da, uzun dönemli dönüşümü anlamlandırmada yetersiz kalmışlardır, çünkü oluşturulan bu kavramlarla ne açık ve objektif bir tanımlama alanı, ne de tutarlı bir kriterler bütünü oluşturulabilmiştir. İran'ı fundamentalist ülkelerin başında sayarken Suudi Arabistan'ı ılımlı ülkeler kategorisine koyan, Bosna'yı bir dönem en modernleşmiş ılımlı müslüman toplum, diğer bir dönem potansiyel bir fundamentalist tehdit unsuru yapan, önceleri bir hürriyet savaşı olarak takdim edilen Afgan cihadını zamanla en tehlikeli terörist kaynağı olarak gören yaklaşım biçimleri, objektif bir tahlil çabasından çok, sistematik güçlerin siyasi kaygılarına uygun teorik bir zemin oluşturma gayretlerinin ürünü olmuştur.

Bu pragmatik kaygılar İslam medeniyetinin uyanışını geçici faktörlere indirgeyen basitleştirici çalışmalara da kaynaklık etmiştir. Bu tür indirgemeci çalışmaların en tipik misali Pipes'ın İslami gelişmeleri yetmişli yıllardaki petrol patlamasından kaynaklanan malî faktörlere bağlayan çalışmasıdır: "İslamî canlanma petrol zenginliğinden kaynaklandığı için bir seraptan ibarettir. Bazı aktivist İslamî rejimler büyük çaplı gelirler elde ettikleri, diğer bazıları da petrolün yıkıcı etkilerini kendi güçlerini artırmak için kullandıkları için, yetmişli yıllarda hukukî ve müstakil saikler güçlenerek arttı; ancak her iki faktörün de ilanihaye sürmesi beklenemez."¹⁷ O'nun, İslam dünyasının modernleşme ile hesaplaşmasını, yahudilerin M.Ö.586'da yaşadıkları Babil sürgünü şartları ile mukayese ederek birtakım tavsiyelerde bulunması da son derece ilginç, ama unsurları itibarıyla yanlış bir mukayese yönteminin eseri: "Legalist saikler genelde, fundamentalizm ise özelde müslümanların modernleşmesinin önünde ciddi engeller oluşturmaktadır; ancak İslami gelenek de daha az etkin bir engel değildir. Müslümanlar önce dünyevî işlerde başarı varsayımı ile yüzleşmeye, sonra da onu bertaraf etmeye muhtaçtırlar. Süleyman mabedinin M.Ö. 586 yılında yıkılması müslümanların bugünkü durumuna benzer bir ikilem yaratmıştı; Ezekeil ve ikinci İsaiah'ın inancı

¹⁷ Pipes a.g.e., s.,331.

dünyevî işlerden ayırması müslümanlarca taklit edilmelidir; çünkü Tanrı'nın iradesi idrak edilemez ve bazen talihsizlikler O'nun maksadına hizmet edebilir. Ondört asırlık İslami beklentiler bir anda yok edilemez, ancak bu yönde bir gelişme ümmetin modernleşmesi için kaçınılmazdır."¹⁸

Pipes'ın örtülü tahkirlerle dolu eserini kaleme aldığı 1983'den bugüne kadar yaşanan olaylar bu çalışmanın gerek metodik gerekse teorik açıdan taşıdığı zaafı açık bir şekilde ortaya koymuş bulunmaktadır. Bu indirgemeci yaklaşımın aksine bir tavır sergileyen Voll'un aynı yıllarda yaptığı tesbit ise geçerliliğini hala korumaktadır: "(Kasım 1980'de) 15. yüzyılına giren İslam dünyası tecrübelerinin bütün boyutlarıyla çok kapsamlı bir dönüşümün ortasındadır" ve "... İslami canlanma beraberinde getirdiği yeni fırsatlar ve ivmelerle ümmeti değişmeye zorlamaktadır."¹⁹

Benzer bir zihni süreç diğer medeniyet havzaları için de geçerli olmuştur. Yetmişli ve seksenli yıllarda Japonya'nın, seksenli yılların ikinci yarısında Uzak Doğu kaplanlarının, doksanlı yıllarda da Çin'in ekonomi-politik alanda yaptıkları atılımlar daha önceki dönemlerde ölmüş kültürlerin esoterik ve mistik havzası olarak görülen Asya ve Uzak Doğu'yu yeni kavramsal çerçevelerle inceleme gerekliliğini ortaya çıkardı. Modernleşme teorileri çerçevesinde sosyal bilimlerin evrenselliği iddiasına dayalı olarak oluşturulan kategoriler ve birimler bu yeni olguları izah edemeyince, kültür-bağımlı yeni tanımlamalar geliştirilmeye çalışıldı. Birey, grup dinamiği, toplum, devlet, güç, iktidar, sermaye, sınıf ve rekabet gibi batı medeniyetinin tarihi serüveni içinde geliştirilmiş ve daha sonra evrensellik iddiasındaki sosyal bilimlerin metodolojik araçları haline gelmiş olan kavramların standart kullanımlarının diğer medeniyetlerdeki olgu ve oluşumları izah etmekte yetersiz kaldıkları görüldü.

L.W. Pye'ın seksenli yılların ortalarında kaleme aldığı ve Asya'da oluşmaya başlayan gücü kültür-bağımlı bir şekilde incelemeye çalışan **Asian Power and Politics: The Cultural Dimension of Authority** başlıklı eseri bakış açısındaki bu değişimin ve metodolojik arayışın izlerini taşımaktadır. O'nun güç kavramı ile ilgili literatür kritiği bu yeni güç-merkezlerini kendi iç tutarlılıkları içinde anlamaya yöneliktir: "Asya'daki siyasî gelişmelerde güç faktörüne odaklanmak suretiyle modern siyaset biliminin temellerine dönmeyi hedef ediniyorum. Ancak bir önemli farkla. Charles Merriam ve Harold Lasswell'den Robert Dahl ve Samuel Huntington'a kadar modern siyaset teorisyenleri, gücü, antik Yunan'dan günümüzdeki modern uluslararası devletler sistemine, parlamentodan belediye meclislerine kadar, evrensel bir olgu olarak görürken ve bu olgunun unsurlarını bilimsel olarak tanımlamaya çalışırken, ben, kültürden kültüre değişen bir olgu olarak tanımlıyorum. Benim tezime göre, toplumlar gücü değişik mekan ve zamanlarda farklı şekillerde algılamışlardır ve siyasi gelişmenin değişik yönlerde seyretmesine yol

¹⁸ Pipes, a.g.e., s. 335.

¹⁹ Voll, J.O., *İslam: Continuity and Change in the Modern World* (Boulder: Westview, 1982), s. 347.

açan temel faktör de bu farklılaşmalar olmuştur. Benim görüşüme göre güç kavramı ile ilgili genel önermelerde bulunan teoriler bu temel gerçeği farke dememişlerdir. Güç bütün sosyal olgular içinde kültürel nüanslara en hassas olguların başında gelmektedir; gücün potansiyelleri ve sınırları zaman ve mekan faktörleri tarafından doğrudan belirlenmişlerdir."²⁰

Bu çerçevede batı toplumlarının sınırlı tarihi tecrübelerini evrensel geçerliliği olan teoriler haline dönüştüren sosyolojik yaklaşımlar da sorgulanmaya başlandı. W. Davies'in Japon toplumundaki din ve modernleşme olgularını inceleyen **Japanese Religion and Society** adlı eserinde hareket noktası olarak ortaya koyduğu metodolojik problem bu açıdan çok önemli bir değişimi yansıtmaktadır: "Din ve gelişme meselesinde anlamlı herhangi bir ürün ortaya koymadan önce sekülerleşme olgusunu ciddi bir yeniden değerlendirmeye tabii tutmak zorundayız..... Yine aynı nedenle dinin düşüşünü ve etkisini kaybedişinin modernleşmenin evrensel sürecinin zorunlu bir sonucu olduğu iddiası da mutlak bir gerçeklik olarak varsayılmamalıdır. Teorinin, basit dini ve mistik formların modern ekonomik ve siyasi kurumlarla birarada yaşabilecekleri ve işbirliği yapabilecekleri yollar konusunda bizi kör bir durumda bırakmasına hiç bir şekilde izin vermemeliyiz. Bu noktada Aydınlanma putundan kaynaklanan "bilim ve ilerleme" mitlerince büyülenen Weber ve diğer teorisyenlerin görüşleri gerek din sosyolojisini gerekse ekonomik ve sosyal değişimi çok kötü yönlendirmişlerdir."²¹

O'nun Meiji dönemi girişimcilerinden Kanbara Mezien'in Budist gerçekliğin Japon hayatındaki belirleyici etkisine yaptığı atıftan günümüzdeki Tokyo Denki Kagakukogya şirketinin başkanının şirketin ruhunu ve ilhamını Budizm'den aldığı tesbitine kadar yaptığı atıflar hep Japon modernleşmesindeki dini etkiyi batıdaki seküler din kavramsallaştırmalarının ötesinde ele alma çabalarıdır: "Budist mezhepler Japon başarısının arkasındaki nihai unsur oldukları iddiasını sürdürögelmişlerdir. Zen Budistler Japon işadamlarının kararlılığını Rinzi ve Soto mezheplerinin yaratıcı nihilizmine bağlamaktadır. Esoteric Shingon budistleri de kendi doktrinlerinin Japonların çalışmaya olan bağlılıklarının temel nedenlerinden biri olduğu iddiasındadır. Aynı şekilde diğerleri de Japon iş ahlakını Budist, Konfüçyen ve Şintoist ideallerin karışımı olan savaşçı yolu (bushido) ile izah etmektedirler."²²

Davis'in ulaştığı sonuçlar batı kaynaklı genelleştirmeci büyük teorileri batı-dışı medeniyet havzalarına uyarlama çabalarında ortaya çıkan açmazları da açık bir şekilde ortaya koyarak medeniyetleri kendi değer parametreleri içinde inceleme zorunluluğunu gözler önüne sermiştir: "Ulaştığım sonuçlarla ilgili tesbitlerime Max Weber'in ekonomik ve sosyal hayatın rasyonelleşmesi için kaçınılmaz bir gereklilik olarak gördüğü 'kudretli şevki' Budizm'de

20 Pye, L.W., **Asian Power and Politics: The Cultural Dimension of Authority**, (Cambridge: Harvard University Press, 1985) s. viii.21

21 Davis, W., **Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change**, (Albany:State University of New York Press, 1992), s. 151.

22 a.g.e., s. 153

bulamadığımı ifade ederek başlamak istiyorum. Japon Budistlerin esas olarak Meiji dönemindeki anlık değişimlere tepkide bulunduklarını ve kendilerinin başlattıkları değişimlerin dinî basın, sekteryan siyaset ve akademik dünya ile sınırlı kaldıklarını göstermeye çalıştım. Daha pozitif bir deyişle, kurumsal Budizm Japon-stili bir demokrasi retorikğine nihai kertede katkıda bulunmuştur. Budist gelişme retorikğinin ortaya çıkışı dinî ideallerin toplum üzerine doğrudan bir dayatması ile değil, diyalektik bir şekilde, dinî kurumların aracılığıyla olmuştur. Bu, Budizm ve ekonomik gelişme tarihinin düşünceler tarihi düzeyinde değil, sosyal tarih düzeyinde yakınlaşmaları ve kaynaşmaları anlamına gelmektedir. Bu aynı zamanda tarihin, 'merkezi değer sistemi'nin toplum üzerindeki etkisini soyut bir yolla inbisat etmek suretiyle anlaşılamayacağını da ortaya koymaktadır. Din, retorik ve ideolojinin ilişkisi konusundaki tarihi araştırmalarımız Weber'in tezinin, bir paradigma olarak, Japon gelişmesini izahta sınırlı bir değere sahip olduğunu göstermektedir."²³

Batılı yazarların, Çin olgusunu anlamak için, Mao'nun radikal modernist çizgisinin ötesinde Konfüçyanist geleneğe ve Budist öğelere yönelik yaptıkları atıflardaki artış da, böylesi bir metodolojik değişimin yansımasıdır. Sosyalist Mao Çin'inin stratejik tehditini inceleme çabası, yerini, Çin medeniyetinin unsurlarını ve bunların Çin sosyalizmine yaptığı etkiyi incelemeye bırakmıştır. Böylece Çin, çift kutuplu bir dünyada sosyalist kutbun tabii bir üyesi olmaktan çok, farklı bir medeniyet havzasının merkezi olarak, görül-meye başlanmıştır. Sovyet ve Çin sosyalizm uygulamalarındaki farklılaşmalar da, yerel Çin değerlerine yönelik araştırmaların yoğunlaşmasına yol açmıştır. Guy Alitto'nun 1979 yılında yayınladığı Çin gelenekçisi Liang Shu-Ming'in hayatını ve görüşlerini incelediği eseri bu konuda ilginç bir örnek teşkil etmektedir. "Kitap, muhafazakarların öncüsü olarak görülen Liang ile radikal-lerin öncüsü olarak görülen Mao'nun Çin'in modernleşme ikilemine getirdikleri çözüm projelerinin çarpıcı şekilde birbirlerine benzediklerini göstermektedir. Kitap ayrıca Çin komünizmi ile Konfüçyanist muhafazakarlığın örtüş-tüğü alanları da açık bir şekilde ortaya koymaktadır."²⁴

Yine de yazar, bu örtüşmeyi ortak bir medeniyet zihniyetinin ürünü olmaktan çok modernleşmeye yönelik tepkilerin metodik örtüşmesi olarak değerlendirmektedir ki, bu yaklaşım Konfüçyanist geleneği bir medeniyet özü olarak yaşayan bir unsur olarak görmekten çok uzaktır. Liang Shu-Ming'i tanımlamak amacıyla kitabının başlığını Son Konfüçyanist, **The Last Confucian**, olarak koyması da Konfüçyanizm'i ve Çin medeniyetinin yaşayan ve gelecek projesi olan bir medeniyet havzası olarak değil, son temsilcisinin direnmeye çalıştığı bir gelenek olarak görmekte olduğunu göstermektedir.

Kendilerini yeni bir güç eksenini olarak tebarüz ettiremeyen yerel medeniyet havzaları da yetmişli yıllardan itibaren yeni bir kimlik vurgusu üzerine yoğunlaşan kültürel uyanış çabaları içine girdi. Ali Mazrui'nin ve Alex Ha-

23 a.g.e., s. 179-180

24 Alitto, G.S., **The Last Confucian: Liang Shu-ming and Chinese Dilemma of Modernity**, (Berkeley: University of California Press ,1986, 2. bs.), s. 344.

iley'in Afrika kimliği ve medeniyet birikimine yaptıkları vurgu beyaz adam'ın tartışılmaz üstünlüğü ve ilerlemeci tarih retoriği ile öldüğü varsayılan medeniyet birikimlerinin kimlik özleriyle yaşamakta olduğu ve kendini yeniden tanımlama çabasına yöneldiği belirgin bir şekilde kendini gösterdi.

Yine de, gerek batı-dışı medeniyet havzalarında görülen canlanma gerekse batı-eksenli metodolojik araçların evrensel olguları anlamada yetersiz kalması son dönemlere kadar tam anlamıyla ve bütün boyutlarıyla ortaya konmadı. Medeniyet canlanmaları modernizme yönelik yerel tepkiler olarak algılanırken, metodolojik araçlardaki yetersizlikler postmodernizmin meseleyi daha da karmaşıklaştıran relativizmi ile aşılmaya çalışıldı. Medeniyetleri kendi kavramsal ve tarihi bütünlükleri içinde ele alma çabası yerine, bu medeniyet canlanmalarını siyasi ve stratejik açılardan ele alma gayreti ön plana çıktı.

Bu uyanışın aslında kapsamlı bir medeniyet hesaplaşmasının ve dönüşümünün ürünü olduğu ancak ve ancak çift kutuplu uluslararası sistemin parametrelerinin çözüldüğü doksanlı yıllarda anlaşılabilir. Ancak bu kez de, başta İslam medeniyeti olmak üzere batı-dışı medeniyet havzalarını yeniden canlanmaya yönelten iç dinamikler ve zihniyet dönüşümü üzerinde düşünmektense, stratejik hesaplara dayalı kısır bir medeniyetler çatışması tezi ortaya atıldı ve güç-eksenli yüzeysel siyasi tahliller değer-eksenli felsefi arayışların önünü tıkadı. Uluslararası sistemdeki hakim karakteri dolayısıyla kendi iç bunalımlarını ve çatışmalarını da evrensel bunalımlara ve çatışmalara dönüştüren batı medeniyeti, bir iç muhasebe yaşamaktansa, diğer medeniyetlerin zaafalarını ve iç çelişkilerini istismar ederek dengeleri yeniden kurmaya dayalı kısa dönemli stratejik bir arayışa yöneldi.

III. Medeniyet Ben-idraki ve Hayat Dünyası

Eğer, bu asrın otuzlu ve kırklı yıllarında modernizmin kısıcında ve batı medeniyetinin tahakkümü altında can çekiştiği kabul edilen batı-dışı medeniyetlerde asrın sonuna doğru bir canlanma yaşandığı olgusal olarak doğru ise, üzerinde düşünülmesi gereken temel soru, otantik medeniyetlerin bu direncini sağlayan temel unsurun ne olduğu sorusudur. Batı medeniyetinin temel normlarının, davranış biçimlerinin, kurumlarının ve ekonomi-politik yapı unsurlarının, uluslararası sistemik güçlerin destek ve denetiminde, evrenselleşmesine rağmen batı-dışı medeniyet havzalarını harekete geçiren muharrik güç nedir? Bu muharrik güç anlaşılabilirse, medeniyetlerin oluşum süreçlerindeki temel ve vazgeçilemez unsurun tanımlanabilmesi de, medeniyetleri farklılaştıran özelliklerin anlaşılabilmesi de mümkün olur.

Bu çerçevede makalemizdeki ana tezimiz, medeniyetlerin kurulmasını da, yükselmesini de, diğer medeniyetlerin muhtemel tahakkümlerine karşı direnebilmelerini de sağlayan temel unsurun bir medeniyet prototipinin tebarüz etmesini sağlayan ben-idraki olduğudur. Bir ben-idrakinin oluşmasını sağlayan nihaî etken de, kurumsal ve formel alan değil, bir bireyin varlık sorunsalını anlamlı bir çerçeveye oturtan dünya görüşüdür. Bu nedenledir ki, baş-

ka medeniyetlerden gerçekleştirilen kurumsal ve formel aktarımlar zahiri değişimlere yol açsa da, yeni bir ben-idraki oluşturamadıkça ve bu ben-idraki örnek alınan medeniyetin merkezine nüfuz edebilme gücü ve imkanı kazanmadıkça, değişime uğratılmak istenen medeniyet havzasının ruhunu yok edebilmek mümkün değildir. Bir medeniyetin külli direnç gücü de, medeniyet prototipinin bu ben-idraki direncinde ortaya çıkar. Kurumsal transferin ben-idraki değişimine yol açacağı kanaatini taşıyan modernistlerin geliştirdikleri teorik çerçevelerin batı-dışı medeniyetlerdeki direnci, özellikle de İslam dünyasındaki gelişmeleri, açıklayamamasının temel sebebi de budur.

Öncelikle medeniyet ben-idrakini daha vazih bir şekilde tanımlama zarureti vardır. Ben-idraki herhangi bir kimlik meselesi değildir. Kimlik ile ben-idraki arasında açık bir tanım farkı ortaya koymaksızın medeniyetlerin dış dünyaya yansıyan formlarının psikolojik ve sosyolojik arka planını tesbit edebilmek güçtür. Bu iki kavram farklı iki bilinç düzeyini yansıtır. Kimlik, sosyal tanınma temelinde gerçekleşen ilişki-bağımlı bir bilinç olarak iki tarafı gerekli kılar, ben-idraki bir karşı tarafa ya da sosyal bir tanınmaya ihtiyaç hissetmeyen bireysel bir şuur halini yansıtır. Kimlik sosyal, iktisadi ve siyasi otorite tarafından tanımlanabilen ve verilebilen bir nitelik taşıırken, özneyi esas alan ben-idrakinin herhangi bir başka otorite tarafından tanımlanabilmesi de, tasfiye edilebilmesi de imkansızdır. Meseleyi bir misalle berraklaştırmak gerekirse, Yugoslavya devleti Sırp, Boşnak, Arnavut ve Sloven vatan-daşlarına ortak bir kimlik tayin etmiştir. Ancak, zamanla, bu toplulukların içlerinde yaşatageldikleri medeniyet aidiyetlerine dayanan ben-idrakleri gerçek muharrik güç olarak devreye girmiş ve tanımlanan kimlikleri aşan bir siyasi olgu haline kısa zamanda dönüşebilmiştir. Ortak medeniyet geçmişleri dolayısıyla birbirine yakın ben-idraklerine sahip olan Hırvat ve Sloven ya da Boşnak ve Arnavut topluluklar arasında görülmeyen çatışmalar, Sırp-Boşnak, Hırvat-Boşnak, Sırp-Arnavut ve Sırp-Hırvat unsurlar arasında tahakkuk etmiştir.

Dolayısıyla her ben-idraki tabii bir kimlik haline dönüşebilirken, her kimlik bir ben-idraki bilincine ulaşamamaktadır. Bir kimliğin ben-idrakine dönüşmesi psikolojik ve zihni dönüşümün de tam bir bütünlük içinde gerçekleşmesini ve iç bilinçten kaynaklanan ve şahsiyetle bütünleşen bir süreci gerekli kılar. Göçebe Germen kabilelerin hristiyanlaşarak Roma medeniyet havzasına intibak etmeleri sonucunda ortaya çıkan ve bu üç unsuru birleştiren Şarlman'ın Kutsal Roma Germen imparatorluğu bu tür bir ben-idraki dönüşümünün eseri olduğu içindir ki, daha sonraki Alman kimlik referansları içinde merkezi bir konum kazanmıştır. Hitler'in III.Reich'ındaki üçüncünün ilki Şarlman'ın imparatorluğudur.

Yine göçebe Rus kabilelerin Ortodoksluğu kabul ederek Doğu Roma birikimine intibak etmeleri de, III. Roma ideali ve Çar kavramı da dahil olmak üzere Rus kimliğini oluşturan temel referans ölçüsü olmuştur. Türklerin İslamlaştıktan sonra Selçuklu tecrübesinden geçerek ulaştıkları Osmanlı medeniyet birikimi de benzer bir ben-idraki dönüşümünün eseridir ve mo-

dern Türk kimliğini bu ben-idraki dönüşümünden bağımsız şekilde tanımlayabilmek mümkün değildir. Modern Türk kimliğini bu unsurlardan ayırarak tanımlamaya çalışan ve İslam-öncesi Anadolu kültürlerine dayandırılan tarih tezlerinin başarısızlığı, ben-idrakine dönüşmesi mümkün olmayan merkezi ve soyut kimlik uyarlamalarının, tarihî ve zihni temele oturan sağlam bir ben-idraki zemini karşısında yetersiz kalmış olmasındandır.

Sovyet kimliğinin Rus kimliği karşısında tutunamaması da, tarihî zemin-den koparılmış batı-eksensel seküler Türk kimliğinin, İslam medeniyetinin unsurları ile bezenmiş ben-idrakini, merkezi otoritenin gücüne ve iradesine rağmen, bir türlü tasfiye edememesi de, medeniyet ben-idrakinin siyasi irade ile tayin edilmesinin imkansızlığındandır. Tarihî kırılma öngören devrimci retorikler, eski ben-idrakinden daha güçlü alternatif ben-idrakleri oluşturmadıkları sürece total bir medeniyet aktarımı gerçekleştiremez.. Bunlar uzun dönemli medeniyet tarihinde sadece konjunktürel etkide bulunan geçici dalgalanmalara yol açabilir.

Yeni bir medeniyet ben-idraki, ancak ve ancak daha kapsamlı bir varlık bilinci, bilgi temeli ve davranış normları bütünü ile oluşabilir. Şerif Mardin'in Türk modernleşmesi ile ilgili gözlemleri bu açıdan son derece önemli ipuçları vermektedir: "Aklımıza bu konuda hemen gelen bir soru Cumhuriyet'in nasıl olup da ideolojik kalıplarını köylere kadar gönderip onları rakip birer ideoloji olarak dinin karşısına çıkarmadığıdır. Bunun önemli bir yönü bizzat *ümmet* hissinin Cumhuriyet devrinde din meselelerinde gücünü kaybetmiş olmamasıdır. Cumhuriyet bile zaman zaman bu *ümmet* ideolojisinin kendinden daha kuvvetli olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır. 1928 yılında, Prof. Fuat Köprülü'nün dinin gelişimini bir nevi din bilimi merkezi olarak işleyecek olan İlahiyat Fakültesine bağlamaya çalışması kamuoyunun (=ümminin) mukavemeti karşısında terkedilmişti. Devlet bundan sonra dini bilimsel çabalarla şekillendirmekten vazgeçti. Kemalizm ideolojisinin zaafına da belki en iyi bu noktada parmak basmak mümkündür. Kemalizm, *kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam* yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır. Kemalizm'in Türkiye'de ailelerin çocuklarına intikal ettirdiği değerleri değiştirmekteki etkisi ancak sathî olmuştur. Bu sathilik dahi bir dereceye kadar İslami geçmişimizin zorunlu bir sonucudur. İnsanın sosyal kişiliğinin ve eyleminin her tarafına sızan bir düşüncenin kapsayıcılığı, bilhassa o kültür kalıbının içinde yetişenlerce kolay idrak edilmeyecektir. Bu ideolojik kalıplar içinde eğitilenler yeni bir ideoloji imal ettikleri zaman da bu ideolojinin aynı kapsayıcılığa olması gerekeceğini düşünmeyeceklerdir. Kemalizm'e aile katında etken olmasını sağlayan bir bölüm ilave etmek gereği böylece ancak yeni bir hukuki normun yerleştirilmesi gereği olarak düşünülecekti. Aile reformu hukuktaki reforma münhasır kalacaktı."²⁵

Bizim ben-idraki tanımlamamız, Şerif Mardin'in "kültürün kişilik yaratı-

25 Mardin, Ş., *Din ve İdeoloji*, (İstanbul:İletişim, 1995, 7. bs.), s. 148-9. Alıntıda italikler yazara aittir.

cı katında yeni bir anlam yaratma" ibaresi ile bu çerçevede bir bütünlük arz etmektedir. Kapsamlı bir ben-idraki tanımlaması olmaksızın böylesi bir anlam alanı oluşması da, kişilik düzeyinde tutarlı bir duruş sahibi olunması da mümkün görünmemektedir. Husserl'in *Selbstverständnis* (ben-idraki)²⁶ ile *Lebenswelt* (hayat dünyası ya da ortak tecrübe alanı) arasında kurduğu ilişki biçimi, böylesi bir gizli önerme taşımaktadır. Fenomenoloji yöntemi ile mutlak bir idrak düzeyine ulaşmayı hedef edinen Husserl²⁷ hayat dünyasının bilimsel incelemeye müdahale ettiğini; bu dünyanın bize verilmiş olduğunu ve bizim kendimizi ancak onun içinde tecrübe ve idrak edebildiğimizi vurgulamıştır. Gurwitsch'in de ifade ettiği gibi, hayat dünyası kavramı batı biliminin varlık ve bilgi düzlemleri arasındaki bağlantısını sağlamaktadır: "Diğer bir çok kültürel faaliyetler gibi bilimsel bilgi elde etme, ortak tecrübe alanı olan bu hayat dünyası içinde gerçekleşir ve bilimsel problemler de bu alan içinde oluşur."²⁸

Husserl tarafından, batı insanının tarihî-kültürel gerçekliğini tanımlamak üzere, ben-idraki ile hayat dünyası arasında kurulan bu ilişkinin yorumlanmasının bir adım ötesine geçerek, önce batı insanının bu hayat dünyası ile olan zihnî tahayyülât ilişkisi ve bu ilişkinin ben-idraki temelindeki tezahürü üzerinde yoğunlaşmak gerektiği kanaatindeyiz. Ancak o zaman, batı medeniyetinin temel unsuru olan medeniyet prototipinin ben-idrakinin temel unsurlarının kavranabilmesi mümkün olabilir. İnsanın, özellikle de batı insanının, mükemmelliği düşüncesinin tarihî sürekliliği böylesi bir ben-idrakinin yansıması olarak görülebilir. Bu noktadaki temel tezimiz, insanın ben-idrakinin dokuyan temel unsurların kendi zatı (egosu) ile bu zatın varoluşunu idrak ettiği hayat dünyası ve bu ikisinin de kaynağı olan Mutlak Varlık -Tanrı ya da Tanrı'nın panteizm veya materyalizm şeklinde bu unsurlarla özdeşleştirilmesi- arasındaki varoluş idrakidir. Batı medeniyetinin ben-idrakini belirleyen ve antik dönemden hristiyanlığa, hristiyanlıktan modern sekularizme nüfuz ederek zihniyet oluşumu düzeyinde intikal eden en temel süreklilik unsuru olan ontolojik yaklaşma telakkisi (varoluş düzlemlerinin yaklaşması) böylesi iki varoluş telakkisi ifradının ürünüdür.²⁹

İkinci olarak da, ben-idraki ile hayat dünyası arasındaki bu ilişkinin batı medeniyeti dışındaki medeniyet havzalarını da kapsayacak bir teorik çerçe-

26 Husserl'in bu kavramla ilgili tanımlaması için bk. **Die Krisen der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie** (hague: ed. W. Biemel, 1954) s. 275-280.

27 Husserl, E., **Logische Untersuchungen**, 2 cilt, (Halle:Max Niemeyer, 1900-1901), c. 2, s. 8.

28 Gurwitsch, **Studies in Phenomenology and Psychology**. (Evanston: Northwestern University Press, 1966), s. 422.

29 Gerek ontolojik yaklaşma kavramı, gerekse bu varoluş telakkisinin batı medeniyeti içindeki tarihi sürekliliği ve teorik bütünlüğü konusunda bk. Davutoğlu, A. **Alternative Paradigms**, (Lanham: University Press of America, 1994), 1. ve 2. bölümler. Bu konu ileride bağımsız bir makale olarak Divan'da yer alacaktır.

veye dönüştürülmesi gerekmektedir. Aslında her medeniyet, varoluşla ilgili bir ben-idrakini, hayat dünyasını etkileyebilecek kapsamlılıkta ortaya koya-bildiği ölçüde yaşayabilir bir medeniyet formu haline dönüşebilmektedir. Bir batı insanının ben-idraki ile sosyo-ekonomik çevresi arasında, bir İslam insanının ben-idraki ile kurduğu şehirler arasında, bir Çin insanının ben-idraki ile sosyal düzen anlayışı arasında, bir Hint insanının ben-idraki ile öngördüğü sosyal hiyerarşi arasında hep aynı bağımlılık ilişkisi söz konusudur. Ben-idraki ile hayat dünyası arasında etkin ve doğrudan ilişki kurabilen medeniyetler canlanma yaşarken, bu ilişkinin koptuğu ya da zayıfladığı medeniyetlerde bunalımlar ve düşüşler görülmektedir.

Bugün modernleşme ve medeniyet direnci arasındaki çelişkinin en önemli boyutu da alternatif ben-idrakleri arasındaki ilişki ile ilgilidir. Bir taraftan batılılaşma hareketlerinin geleneksel medeniyet ben-idraklerini çözerek batı ben-idrakini transfer etme çabaları başarısız kalırken, diğer taraftan geleneksel medeniyet ben-idraklerinin sosyal formları belirleme güçleri zaafa uğramıştır. Bu çelişki, medeniyet ben-idraki ile sosyal formlar arasında bir tür yabancılaşma sorununu beraberinde getirmiştir. Batı-karşıtı tepkiler geleneksel ben-idrakini diri ve canlı tutmuş olmakla birlikte, bu ben-idraki, kendi hayatıyetini yansıtacak bir hayat dünyası oluşturamamıştır. Hayat-dünyası tekeli kültürün yaygınlaşması ile batılılaşırken, geleneksel medeniyet ben-idraki diriliğini sürdürmeye devam etmiş ve karşı sosyal formlar oluşturma çabası içine girmiştir. Varoluş eksenli alternatif ben-idraklerini ve karşılıklı etkileşimlerini anlamaksızın bu çelişkiyi anlamlandıramak ve medeniyetlerin kuruluş ve dönüşümlerindeki dinamikleri çözümleyebilmek çok güçtür.

Radikal modernist söylemin de, devrimci sosyalist söylemin de en büyük zaafı medeniyet-bağımlı ve ben-idraki temelli unsurlarla evrensel zorunluluk gibi görülen tarihî süreçler arasındaki ayrımı görememeleridir. Modernleşmeyi, evrensel bir zorunluluk olmakla bir medeniyet 'ihtidasi' olarak görme arasında bocalayan batı-dışı medeniyetin elit-unsurları, aslında, ait olmadıkları bir medeniyetin ben-idrakine nüfuz etmeye çalışmışlardır. Medeniyet ben-idrakleri arasındaki çelişki bu nüfuz etme çabasını başarısızlığa uğrattıca, nüfuz edilmeye çalışılan medeniyetin ben-idrakini de, terkedilmeye çalışılan medeniyetin ben-idrakini de benimseyemeyen eklektik geçiş dönemi elitleri ortaya çıkmış; bu eklektik elit ile tarihî süreklilik içinde ben-idrakini muhafaza etmeye çalışan toplum kesimleri arasında bir gerginlik alanı oluşmuştur.

Toplumsal değer sistemi ile bu çelişkiyi yaşayagelen elit bir taraftan da kendi içinde baskı altında tutmaya çalıştığı aile-temelli iç-bilinç ile siyasi-temelli dış söylem arasında psikolojik bir gerilim yaşamaya başlamıştır. Son dönemlerde batılı akademisyenlerce türetilen köktendinci ve siyasal İslam tanımlamalarının iç siyasette dışlayıcı bir biçimde benimsenmesinin temel sebebi de, önüne bir sıfat eki getirilmiş İslam'ın reddinin, iç-bilinç içinde reddedilmesi mümkün olmayan İslam'ın reddi anlamına gelmeyeceği rasyonalizasyonuna sığınarak psikolojik çelişkiyi ortadan kaldırma çabasıdır. Bu ka-

çış, pragmatik tanım ve çözümleri derinlikli felsefi arayışlara tercih etme kolaycılığına yol açmaktadır.

İnsanın kendi ben-idrakini bir varoluş anlamı olarak çözememesi, sürekli bir kimlik kaymasını beraberinde getirmektedir. Son zamanlarda Türkiye'de gizli Osmanlılık'tan tek parti döneminin devrimci söylemine, sembolik İslamcılık'tan sembolik sekularizme kayan kimliklerin konjunktüre bağlı olarak sürekli eksen değiştirmesi de bu iç çelişkinin doğal bir sonucudur.

IV. Medeniyet Ben-idraklerinin Mukayeseli Tahlili

Medeniyet ben-idrakleri arasında mukayeseli bir tahlil, hem ben-idrakinin medeniyet oluşumundaki rolünü, hem de "öteki" kavramı ile ilgili psiko-kültürel unsurların çoğulculuk üzerindeki etkisini ortaya koyabilmek açısından büyük bir önem taşımaktadır. Bir çok diğer karma ve alt kategoriler geliştirmek mümkün olmakla birlikte medeniyetlerin ben-idraklerini beş farklı prototip etrafında mukayese edebiliriz:

i. Güçlü ve sert ben-idraki: Bu medeniyet ben-idraki iyi tanımlanmış, felsefi ve metafizik açıdan köklü bir temel üzerine oturmuş, kapsamlı ve tutarlı bir dünya görüşüne dayandığı için güçlü bir yapıya sahiptir. Öteki medeniyet unsurlarının kategorik bir tarzda dışlanması bu medeniyet ben-idrakine nüfuz edebilmeyi imkansız kıldığı için de, serttir. Bu sebeble böylesi bir medeniyet ben-idrakinin ürünü olan medeniyetler tekeldi, hegemonik ve güç-merkezlidir.

Bu tür bir medeniyet ben-idrakinin en çarpıcı tarihî misali Hint medeniyetindeki dışlayıcı kast sisteminin temelini dokuyan Arî (Aryan) ben-idrakidir. Bu dışlayıcı antik gelenek asırlar boyu etkisini sürdürmüş ve Sanskritçe'de Arî olmayanlar için kullanılan *barbara* kelimesi Yunan siyasi düşüncesine, yabancı anlamına gelen *barbaros* şeklinde geçmiştir. Diğer medeniyet birikimlerinin ve kültürel grupların kategorik olarak dışlanmasını temsil eden bu kavram batı düşüncesinde ve siyasi zihniyetinde asırlar boyu etkisini sürdürmüştür.

Sert ben-idrakinin öngördüğü dışlayıcılığın farklı türleri vardır. Dışlayıcılığın en basit türü kabilelerde görülür ki, bir kabile ya da ailenin üyelerinin diğerleri üzerindeki mutlak üstünlüğü esasına dayanır. Sınırlı bir tasavvurata ve coğrafi algılayışa dayanan kabile dışlayıcılığı, daha çok ilerleyen sayfalarda ele alacağımız zayıf ve sert medeniyet ben-idrakinde kendini bulur.

En kapsamlı dışlayıcılık, bir medeniyetin külliyen diğerlerinden dışlanması ile söz konusu olur. İnsanlığın bütün erdeminin tek bir medeniyete ait olduğu ve bu "özel" medeniyetin hem insanlığın diğer unsurlarının sınırlarını ve hedeflerini, hem de geleceğini belirleme hakkına mutlak olarak sahip olduğu inancına dayanan böylesi bir dışlayıcılık, tabii olarak, tarihî belirleyen etken bir medeniyet ile diğer edilgen medeniyetler şeklinde bir ayrıştırmayı kaçınılmaz kılar. Böylesi külli bir medeniyet dışlayıcılığının en çarpıcı misali Huntington'un West-Rest (Batı-Diğerleri) şeklindeki katego-

rik ayrımıdır.³⁰ Bu kategorik dışlamaya göre "Diğerleri"nin özü ve muhtevası edilgen bir değişken, "Batı" ise mutlak ve etkendir. Bu sebeple de "Batı" ile ilgili genel bir önermede bulunmaksızın "Diğerleri"ni tanımlamak mümkün değildir.

"Diğerleri" kavramı "Öteki" algılamasını tanımlayan sıradan bir kavram değildir. Dışlayıcılık itibarıyla çok daha kapsamlı ve önerme yükklüdür. "Öteki" kavramı bir kabilenin, milletin ya da dinin iç tutarlılığını yansıtan bir tanımlama iken, "Diğerleri" kavramı farklı özelliklere sahip değişik toplulukların, milletlerin, dinlerin ve medeniyetlerin tümünü ihtiva etmektedir. Yani tek boyutlu ve yönlü değil, küllî bir dışlamadır. Mesela, bir Sırp için "öteki" kapsamının içine, etnik dışlamanın bir sonucu olarak, Müslümanlar ya da Hırvatlar girmektedir. Bir Çinli, Meksikalı ya da Güney Afrikalı bir Sırbın "Öteki" algılamasının içine girmediği gibi, bir Rus aksine genişletilmiş Slav ben-idrakinin ayrılmaz bir unsuru konumundadır.

"Diğerleri" kavramı, diğerlerinin biyolojik, siyasi, sosyal ve kültürel varlığını bu ayrımı yapan öznenin varlığına bağlayan, nihai ve mutlak bir ben-merkezci varoluş tasavvuru öngörmektedir. Bu yönüyle de "Öteki" kavramının çok ötesinde bir bütüncül dışlamanın psikolojik arkaplanını göstermektedir. Makalemizin baştaki kavramsal çerçevesini kullanırsak, böylesi bir yaklaşım "batı ben-idrakinin ortak tarihi tecrübesini yansıtan hayat dünyasının (Lebenswelt) diğer medeniyet unsurlarının hayat alanını tanımlama ve sınırlama hakkına sahip olduğu" gizli önermesini barındırmaktadır.

Böylesi dışlayıcı bir tasavvur Mathews ve Huntington'un açıktan söylediği, Fukuyama'nın ise imalı bir göndermede bulunduğu bir tür hidayet ve kurtuluş teorisine zemin hazırlamaktadır: Diğer medeniyet havzaları varlıklarını sürdürme çabalarını ve iddialarını terketmeli ve tarihin sonunun getirdiği imkanlardan faydalanabilmek için Batı medeniyetinin temel parametrelerine uyum göstermeye çalışmalıdırlar.

Rudyard Kipling'in "Beyaz Adam'ın Misyonu"nun öngördüğü ben-idraki ile Huntington'un tezine zemin teşkil eden "Batı ve Diğerleri" kategorik ayırıştırmasının sonucu olan bu küllî dışlayıcı idrak, bu anlamda, güçlü ve sert batı medeniyet ben-idrakinin en çarpıcı misalidir. Kipling ve Huntington arasındaki zihniyet sürekliliği, aynı zamanda, kabileci, sömürgeci ve yeni-sömürgeci dışlayıcılık türleri arasındaki iç bütünlüğü de yansıtmaktadır. Bu çerçevede antik Arî istilası da, modern dönemlerdeki sömürgeci yayılma da, yeni sömürgeci mantığın sınırları içinde yorumlanmaya çalışılan küreselleşme de, bir medeniyet sentezi ve çoğulculuk öngörmemektedir. Aksine, otantik medeniyet havzalarını dışlayan ve o toplumlarla karışmaya engel olan bir zihniyet ortaya konmaktadır. Dravidleri dışlayan Arî psikolojisi ile, bir taraftan göçmen işçileri gettolara hapsedmeye çalışan diğer taraftan da güney-kuzey dengesizliğini sürekli bir biçimde korumak isteyen batı-merkezli küreselleşme çabaları, ortak renk, dil, ırk ve medeniyeti paylaştıkları toplumların

30 Huntington, a.g.e., s. 39.

üstünlüğü varsayımına dayanan aynı güçlü ve sert medeniyet ben-idrakinin ürünüdür.

(ii) güçlü ve esnek medeniyet ben-idraki: Bu ben-idraki, iyi tanımlanmış, kapsamlı tutarlı ve evrensel bir dünya görüşüne dayanması açısından güçlü olmakla birlikte önceden farklı olarak esnek bir nitelik taşımaktadır. Ben-idrakindeki esnekliğin ana ölçütü, nüfuz edilebilirlik özelliğidir. Başka bir deyişle, bu ben-idraki diğer kültür unsurlarına açık ve paylaşılabilir bir nitelik arz etmektedir. Medeniyet formlarının sentezleri ve çoğulculuk bu tür medeniyetlerin içselleştirici atmosferinde mümkün olabilmektedir. Hayat tarzı farklılaşmaları ve kültürel biçimlerin kendilerini üretebilme kabiliyetlerinin hakim medeniyetin siyasi patronajı altında sürdüğü bu medeniyet yapılanmaları, hiyerarşik hayat tarzı düzenlemelerinden çok, değişik kültür ortamlarının yatay ve yanyana varolma hakları üzerinde yükselmektedir.

Bu tür medeniyet ben-idrakinin en çarpıcı iki misali Büyük İskender'in siyasi hakimiyeti altında oluşan eklektik medeniyet havzası ve İslam medeniyetinin Abbasi, Endülüs, Osmanlı ve Hint eksenlerinde tebarüz eden değişik biçimleridir. Daha önce güçlü siyasi merkezler oluşturmuş bölgesel medeniyet havzalarını tek bir siyasi düzen altında birleştiren Büyük İskender bir anlamda antik dönemde basit de olsa ilginç bir küreseleşme tecrübesinin yaşanmasına yol açmıştır. Yunan, Anadolu, Mısır, Harran, Mezopotomya, İran ve Hint medeniyet havzalarını seri şekilde denetim altına alan Büyük İskender, bu havzalar arasında ortaya çıkan etkileşim ile eklektik medeniyet merkezlerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Birbirlerini yok ederek hegemonik bir merkez oluşturma çabasından çok karşılıklı bir etkileşim süreci içine giren bu medeniyet havzalarının tek bir siyasi otorite altında yakın bir etkileşim süreci içine girmiş olmaları, daha önce bu ölçüde yakın bir şekilde temas kurmamış birikimler arasında, canlı ve sonraki dönemleri etkileyen, dinamik bir sürecin devreye girmesine yol açmıştır. Zeus ve Buda imajları birbirleriyle yüzleşmiş ve kaynaşmış, İskenderiye bütün yerel medeniyet unsurlarının kültürel etkileşim alanı haline dönüşmüş, Yunan rasyonalizmi ve politeizmi Harran ve Hint mistisizmi ile tanışmış, köklü Mısır ve İran gelenekleri ilk defa ortak bir siyasi patronaj altına girmişlerdir. J. Pirenne'nin de vurguladığı gibi "medeniyet bütün insanların ortak değeri haline gelmiştir": "Dini gelenekler de bu büyük ölçekli sinkretik hareketliliğin tesiri altına girmişlerdir. Bu hareketliliğin zirvesi İskenderiye'de ortaya çıkmıştır: Bu uluslararası şehir bütün dini inanışlara açık hale gelmiştir. Osiris, Adonis, Attis, Tammuz gibi tabiat-eksenli tanrı imajları, Ammon-Ra, Shamash, Zeus gibi güneş-eksenli tanrılarla bu şehirde buluşmuş ve kitleler değişik inanç biçimleri ile doğrudan temasa geçmişler ve birçoğuna eşit bir yaklaşım sergilemişlerdir."³¹

İslam medeniyet tarihinin önemli merkezleri olan 9. ve 10. yüzyıl Bağdad'ı, 12. ve 13. yüzyıl Kahire ve Grenada'sı, ve 16 ve 17. yüzyıl İstanbul ve Delhi'si de farklı medeniyet ben-idraklerinin, kurumlarının ve hayat bi-

31 Pirenne, J., *The Tides of History* (Londra: G.Allen and Unwin, 1962), c. 1,s. 275

çimlerinin birlikte yeniden üretilebildikleri hayat alanları (*Lebensraum*) olmuşlardır. Bu açıdan bakıldığında Hz. Ömer döneminde kısa bir süre içinde gerçekleştirilen ve Mısır, Mezopotamya, Harran ve İran medeniyet havzalarını bütünleştiren olağanüstü hızlı siyasi yayılma getirdiği yüzleşmeler ve sonuçları itibarıyla Büyük İskender'in askerî yayılmasına benzemektedir. İslam medeniyetinin temel farkı bu yayılmanın dinamik gücü olan dünya görüşünün Büyük İskender döneminden farklı olarak iç tutarlılığı yüksek bir altyapıya ve inanç sistemine dayanmış olmasıdır. Dolayısıyla İslam medeniyetinin siyasî yayılması esnasında sadece yerel medeniyet havzaları birbirleriyle tanışmamış, aynı zamanda siyasî yayılmanın merkezindeki topluluk her bir yerel medeniyet havzası ile yüzleşme ihtiyacı içine girmiştir. Fıkıh, kelim, hadis, tefsir gibi klasik İslamî ilimlerin ortaya çıkışı, İslam felsefesi, matematiği, coğrafyası, tıbbı gibi daha önceki değişik sistematik bilgi bütünlerinin yeni bir eksene oturtulması da bu ihtiyaçtan doğmuştur.

Bu çok yönlü hesaplaşmanın getirdiği güçlü birikim, İslam medeniyetini, Büyük İskender'in kısa dönemli sinkretik etkisinin ötesinde, asırlar süren ve farklı biçimlerde aynı özü sürdürebilme kabiliyeti kazanan bir niteliğe büründürmüştür. Bu hesaplaşmalar, bir taraftan iç tutarlılığı yüksek bir dünya görüşünden kaynaklanan güçlü bir medeniyet ben-idraki oluştururken, diğer taraftan siyasi hakimiyet altına alınan alanlardaki farklı kültür birikimlerinin kendilerini yeniden üretebilecekleri bir hayat alanını da muhafaza etmiştir. İslam medeniyetinin bu içselleştirebilme özelliği Toynbee tarafından "evrensel İslamî devlet"³², Goitein tarafından da "ortaçağ dini demokrasisi"³³ olarak adlandırılmıştır. İslam medeniyetinin bu özelliği dolayısıyla tarihte ilk defa kapalı medeniyet havzaları uzun süreli siyasi patronajlarla birbirlerine açılmışlar ve Büyük İskender zamanında görülen kısa dönemli tanışmaya dayalı basit "küreselleşme", uzun dönemli etkileşime dayalı karmaşık ve dinamik bir "küreselleşme"ye dönüşmüştür. İslam medeniyetinin gerçekleştirdiği uzun dönemli etkileşim sonucunda, İpek yolu ile ekonomik üretim ve tüketim kalıpları, Buhara'dan Kahire'ye, Delhi'den Kudüs'e, İstanbul'dan Grenada'ya değişik medeniyet merkezlerine yayılan şehircilik modeli aracılığıyla farklı hayat tarzları, ortak kavramsal ve linguistik araçlar ile farklı düşünce ve bilim ürünleri, yaygın tasavvuf ekolleri ile farklı mistik ve metafizik unsurlar, dünya küresinin geleneksel kuşağında kapsamlı bir etkileşim alanı ortaya çıkarmıştır. Yaşanan geçici siyasi bunalımlar dahi bu geniş ölçekli ortak hayat alanını yok edememiştir. 14. yüzyılda Moğol istilasının yol açtığı geniş çaplı siyasi dağınıklık dahi, aynı yüzyılda, Doğu Afrika'dan Malakka'ya kadar uzanan Hint Okyanusu'nun bir İslam ticaret havzası ve kültürel etkileşim alanı haline gelişine engel olamamıştır.

İslam medeniyetinin ben-idrakini daha esnek yapan iki temel unsur vardır. Birincisi, özel bir ırk, kabile ya da sosyal grubun seçilmiş ve üstün olduğu

32 Toynbee, a.g.e., c. 1, s. 32

33 Goitein, S.D., "Minority Self-Rule and Government Control in Islam", *Studia Islamica*, 1970, c. 31, s. 109.

inancına dayanmayan İslam toplumuna nüfuz edebilmenin mümkün olması; ikincisi ise farklı inançlara mensub toplulukların özel hukuki statülerle sistem içinde kendi hayat tarzlarını yeniden üretebilme şansı elde etmiş olmalarıdır. Bu iki özellik, İslam medeniyetinin ben-idrakinin, ilkçağdaki misalini Arî topluluklarda, modern misalini ise sömürgeci ve yeni-sömürgeci yapılanmalarda gördüğümüz dışlayıcı ve sert bir nitelik kazanmasını önlemiştir. Alman şarkiyatçı Adam Metz, **Die Renaissance des Islams (İslam'ın Rönesansı)** başlıklı ünlü eserinde, İslam medeniyetinin bu özelliğini karşılaştırmalı bir yöntemle şu şekilde ortaya koymaktadır:

"İslam devletini, Ortaçağ Hristiyan Avrupa'sından ayıran temel fark, sınırları içinde, ikincisinin aksine, İslam dışındaki değişik inançlardan çok sayıda halkın yaşamakta olmasıdır. Yanyana birarada yaşama zorunluluğu, Ortaçağ Avrupa'sında mutlak olarak bilinmeyen bir müsamaha atmosferinin doğuşuna yol açmıştır. Bu müsamaha İslam'da, mukayeseli dinler ilminin ve şevkli bir irfanın doğuşunda ifadesini bulmuştur. İslam'ı kabul etmeler dışında, bütün bu farklı inanç grupları varlıklarını sürdürögelmişlerdir. (...) Bir müslümanın, cizyesini ödemiş bir Hristiyan'ı zorla ya da kötü muamele ile İslam'ı kabule etmeye zorlaması ölümle cezalandırılacak bir fiil olarak görölmüştür. (...) Hanbeli ve Hanefi hukukuna göre güvenliği garanti edilmiş bir gayrimüslimin (zımmînin) hayatı bir müslümanınki ile mutlak anlamda eşit sayılıyordu ki, gerçekten bu çok önemli bir prensiptir. (...) Hükümet gayrimüslim tebaanın ibadetine hiç bir zaman karışmadığı gibi sık sık kutlanan gürültülü hristiyan festivallerini himaye ederdi. (...) 200/815 yılı civarında Halife Me'mun bütün tebaaya inançlara ve dini örgütlenmeleri konusunda tam ve mutlak bir hürriyet vermek istedi. Bu düzenlemeye göre hangi inançtan olursa olsun her topluluk, sadece on kişiden bile oluşsa, kendi dini liderini seçebilecek ve bu lider Halife tarafından tanınacaktı. Diğer büyük hristiyan gruplar böylesi bir düzenlemeyi kabul etmediler ve en küçük dini azınlıkların bile kendi kendilerini idare etmesinin önüne geçmeye çalıştılar."³⁴ Bu dönemde Halife Me'mun'un huzurunda katoliklerin, ateşperestlerin, sabîilerin, felsefecilerin ve kelamcılarının katıldığı dini ve felsefi tartışmalar yapılıyordu.³⁵

Farklı medeniyet birikimlerini kuşatmaya çalışan bu çoğulculuk siyasi ünvan ve kavramlara da yansımıştır. Osmanlı sultanlarının Halife, Padişah, Hakan ve Kayzer gibi ünvanları birlikte kullanmaları köklü siyasi gelenekler kurmuş geçmiş medeniyet birikimlerini temsil ve içselleştirme çabasının bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Bu şekilde, büyük devlet gelenekleri kurmuş İslam, İran, Roma ve Turan geleneklerini kendinde bütünleştirdiği iddiasını sembolik olarak dile getiren Osmanlılar, *kadim* kavramı ile de tarihin ezeli kulvarında yoğrulmuş bütün medeniyetlerin müsbet unsurlarıyla ken-

34 Mez, A., **Die Renaissance des Islams**, (Heidelberg, 1922), s. 29-32, 39-40. A. Metz bu görüşü serdedikten sonra gönderme yaptığı dipnotta "bu kanun, günümüzde Türk imparatorluğunda da geçerlidir" demektedir.

35 Tritton, A.S., **Muslim Theology**, (Londra: Royal Asiatic Society, 1947), s. 73.

dilerinde süregeldiğini sembolik olarak ifade etmektedirler. Bir anlamda, ezeli geçmişi *kadim* kavramıyla ebedi gelecek iddiası ihtiva eden *devlet-i ebed müddet* kavramının bulunduğu yerde Osmanlı siyasi tahayyülü ve iddiası oluşmuştur. Bu kuşatıcı tahayyül, içselleştirici ve esnek bir medeniyet ben-idrakini gerekli kılmıştır.

(iii) **güçlü ve yerel medeniyet ben-idraki:** kapsamlı ve sofistike bir dünya görüşüne sahip olmak açısından güçlü bir tahayyüle dayanmakla birlikte bu dünya görüşünü yerel bir medeniyet havzası ile sınırlayan ve o havza-ya özel bir anlam atfeden bu ben-idraki, çoğu zaman kendi havzası dışında evrensel bir ideal ya da hegemonik bir güç peşinde koşmamıştır. Kendi medeniyet havzası ile diğer medeniyet havzaları arasında kendisini merkez edinen bir dışlayıcılık benimseyen bu medeniyet ben-idraki birinci türde görülen cinsten evrensel hegemonyaya yönelik sert bir nitelik kazanmamıştır.

Bu tür bir medeniyet ben-idrakinin en çarpıcı misali geleneksel Çin ben-idrakidir. Köklü bir metafiziğe ve ahlak felsefesine dayanan Çin dünya görüşü yerel medeniyet havzasında sert, diğer medeniyet havzalarıyla ilişkide kendini soyutlayıcı şekilde dışlayıcıdır. Kendi yerelliğine olan aşırı güven Çin medeniyetinin diğer medeniyet havzalarına yönelik bir istila ya da hegemonya savaşına girmesine engel olmuştur. Yerel havza-ya yüklenen bu özel değer, Çin'i diğer medeniyetlerle olan ilişkide iki tavra yöneltmiştir. Birinci tavır Çin seddi ile kendini gösterir ki, güçlü yerleşik medeniyetin diğer etkilere karşı savunulmasına yöneliktir. Burada kendi medeniyet havzasının değerlerine ve siyasi düzenine duyulan güven ve üstünlük duygusu o medeniyet havzasının dış etkilere kapatılmasına yol açmıştır. Bu, bir anlamda, evrenin merkezi olarak görülen Çin'i dış etkilere karşı koruma çabasıdır. Krejci'nin evrenin merkezi olma konusunda Çin medeniyetinde eski çağlardan günümüze kadar gelen sürekliliğe yaptığı atıf bir ben-idrakinin kendi kendini üretebilme kabiliyetini göstermesi bakımından büyük bir önem taşımaktadır: "Bütün zamanlarda Çinliler ülkelerini evrenin merkezi olarak görmüşlerdir. Çin'in geleneksel ismi olan *Zhongguo* dört esas yöne göre beşinciye yani merkeziliği temsil eden Orta Krallık anlamına gelmektedir. Çin devletinin bugünkü adı olan *Zhonghua Renmin Gongheguo* (Çin Halk Cumhuriyeti) de hem sürekliliği hem de Çin lisanının özgünlüğünü göstermektedir."³⁶

Bu tür bir dışlayıcılık, Batı medeniyetinin sert karakterinden tamamıyla farklıdır. Batı medeniyetinin dışlayıcılığı kendi yerelliğini evrenselleştirme çabasının ürünü iken, Çin medeniyetinin kendini dışlayıcılığı, dış dünyanın, üstün görülen yerelliği etkilemesine karşı bir tedbir mahiyetindedir. Çin'in Moğollar dışında hiç bir dış siyasi gücün doğrudan etkisi altına girmemesini sağlayan temel faktör yereli kutsayan bu ben-idrakidir. Bu nedenledir ki, batı sömürgeciliği Çin'in dışarıya kapalı kilidini açabilmek için uzun süre çaba göstermek zorunda kalmıştır.

İkinci tavır ise, dışardan gelen etkiyi dönüştürme ve yerel unsurlarla yeni

36 Krejci, J., *Before European Challenge: The Great Civilizations of Asia and the Middle East*, (Albany: State University of New York Press, 1990), s. 223.

bir niteliğe kavuşturma çabasıdır. Budizm yoluyla Hindistan'dan, Moğol istilasıyla Orta Asya'dan gelen etkilere açık ve esnek olan Çin ben-idraki, güçlü yerelliği ile, bu etkileri Çin ben-idrakine uygun yeni bir paradigmaya dönüştürebilmesini bilmiştir. Çinlilerin kendi açtıkları kapıdan Çin'e giren Budizm'in bütün Doğu Asya'yı birleştirebilecek ve Çin'i yerelliğinden çıkaracak supranasyonel bir dini hissiyat oluşturmaması, zamanla Çin'in geleneksel ben-idrakinin ve yerel değerlerinin yönlendirmesi ile diğer Budist inanç ve pratiklerinden farklı bir Çin Budizminin doğmasına yol açmıştır.

Modern dönemde sosyalizmin Çin'in yerel şartlarına uyarlanması da, bugün kapitalizmin Çin değerleri ile yeni bir nitelik kazanması da, böylesi bir tepki olarak yorumlanabilir. Çin'i tahlil ederek göstermeye çalıştığımız güçlü ve yerel medeniyet ben-idraki ile ilgili olarak ulaştığımız sonuçlar büyük ölçüde Japonya için de geçerlidir.

(iv) zayıf ve sert medeniyet ben-idraki: böylesi bir ben-idraki dünya görüşü açısından daha basit, metafizik yaklaşım ve önermeler açısından ise tek düzedir. Daha yerel ve sınırlı bir algılayış biçimini yansıtmaması bakımından zayıf, diğer medeniyet birikimlerini dışlamaları ve dağıtmaları açısından ise serttir. Bu zayıf ve sert karakter, çoğu zaman, baskıcı ve çözücü bir askeri yayılmayı beraberinde getirir. Genellikle kısa süreli olan ve kendine has bir yerleşik düzen kuramadan çözdüğü medeniyet birikimleri tarafından asimile edilen bu tür medeniyet ben-idrakleri, hareketlilik düzeyi yüksek ve dinamik göçebe toplulukların tek bir siyasi otorite altında toplanmaları sonucu doğmuş ve gelişmiştir.

Bu tür medeniyet ben-idrakinin en çarpıcı misali Asya-kökenli bütün göçebe unsurları tek bir otorite altında toplayarak kadim medeniyet havzalarının tümü üzerinde bir kasırga gibi esen Cengiz Han'la birlikte ortaya çıkan Moğol ben-idrakidir. Basit şaman ritüellerine dayanması ve köklü ve kapsamlı bir dünya görüşünden yoksun olması bakımından zayıf, yüzleştiği medeniyet birikimlerine tavrı bakımındansa sert ve dışlayıcı olan bu ben-idraki³⁷, zamanla, siyasi olarak çözdüğü, ancak dünya görüşü olarak kapsamlı bir alternatifini oluşturamadığı, kadim medeniyet ben-idraklerini benimsemek zorunda kalmıştır. Cengiz Han sonrasında Çin'de hakim olan Moğollar Çin medeniyet havzasının, Hindistan'a inenler Hint-İslam medeniyet havzasının, İran üzerinden Ortadoğu ve Anadolu'ya girenler İslam medeniyet havzasının genel ve kuşatıcı ben-idraklerinin etki alanına girmişlerdir.

Timur ile başlayan Orta Asya merkezli, hareketliliği yüksek ikinci büyük dalga ise, kuşatıcı ve güçlü İslam dünya görüşü dolayısıyla aynı bölgelerde medeniyet birikimi bakımından çok daha kalıcı bir etkide bulunmuştur. Bu

³⁷ Bu sert özellik muhatap toplulukları dışlayıcılık açısından da kendi içinde bölüyordu. Moğollar döneminde Büyük Han Çin'deki ulusu dört ayrı kategoriye ayırmıştı: 1. Moğollar, 2. Ne Moğol ne de Çinli ya da Çinlileştirilmiş olmayan kavimler, 3. Kuzey Çinliler ve Hitanlar ve Cürcenler gibi Çinlileştirilmiş kavimler, 4. yeni unsurlar, ya da en düşük sosyal statüye sahip güney Çinliler. Bu sosyo-politik yapılanma için bknz. Krejci, a.g.e., s. 260-261

açından Timur'un siyasi ve askeri yayılması ile Hindistan'da kurulan etki alanı ve bunun sonucunda oluşan Babür devleti Cengiz dönemi Moğol akınlarının geçici etkilerinden çok kalıcı bir medeniyet sentezine öncülük etmiştir ki, bu açıdan daha çok Büyük İskender'in yayılmasının yaptığı etkiye benzetilmektedir. Büyük İskender'in İskenderiye'si ile Timur'un Semerkand'ı bu anlamda biri batıdan doğuya, diğeri doğudan batıya yayılan ve kadim medeniyet birikimlerini harmanlayan iki siyasi hakimiyetin kültür bileşkesinin merkezleridir.

Bu tür zayıf ve sert medeniyet ben-idrakinin diğer önemli misalleri olarak Kuzey Mezapotamya'daki göçebe toplulukları birleştirerek ilk ciddi imparatorluk düzenini kuran Sargon'un öncülüğündeki Akadlar'ın güney Mezapotamya'da daha sofistike bir medeniyet havzası kuran Sümerleri dağıtmasıyla ortaya çıkan medeniyet ben-idraki ve göçebe akınlarının oluşturduğu teutetik etki ile Roma imparatorluğunu çözen Germen kabilelerinin oluşturdukları medeniyet ben-idraki gösterilebilir. Basit ve yalın bir dünya görüşüne dayalı Akad ve Germen ben-idrakleri göçebe kültürün getirdiği dışlayıcı ve sert özellik ile daha köklü ve sofistike bir ben-idrakine sahip olan Sümer ve Romalıların siyasi yapılarını dağıttıktan sonra, aynı topraklar üzerinde yendikleri medeniyet ben-idraklerini, daha sonraki tarihî kimliklerini dokuyacak bir miras olarak devralmışlardır. Modern siyasi tarihî de doğrudan etkileyecek olan Kutsal-Roma-Germen sentezi böylesi bir etkileşim alanı içinde ortaya çıkmıştır.

v. zayıf ve esnek medeniyet ben-idrakleri: Basit, yalın ve yerel bir dünya görüşüne sahip olması dolayısıyla evrensel bir iddia taşımayan bu tür bir ben-idraki, başka medeniyetlerle girdiği ilişkilerde de hegemonik bir tavır sergilememektedir. Hegemonik bir öz taşınamaması bu medeniyetleri güç-eksensiz ve hareketliliği yüksek medeniyet akımlarına karşı dirençsiz kılmaktadır. Dolayısıyla da varoluşları diğer medeniyetlerin tavırlarına bağlı kalmaktadır. Batı sömürgecilerini büyük bir hoşgörü ile karşılayan Amerika yerlilerinin, Afrika ve Avusturalya aborjinlerinin sahip oldukları ben-idraki bu türün en çarpıcı misalleridir.

V. Batı Medeniyetinin Ben-İdraki: J. Galtung ve *Homo Occidentalis Oeconomicus Axiomaticus*

Batı medeniyetinin güçlü ve sert ben-idrakinin en çarpıcı ve sistematik misali için Johann Galtung'un batı medeniyetinin insan prototipinin, *homo occidentalis economicus axiomaticus*, zihnîyet tahlilini esas alabiliriz. Batı insanının zihnîyet oluşumunu mekan, zaman, bilgi, insan-tabiat, insan-insan, ve Tanrı-insan ilişkilerinden oluşan altı temel kriter çerçevesinde inceleyen Galtung³⁸'un yaklaşımı hem teorik iç tutarlılık hem de pratik uygulanabilirlik açısından son derece uygun bir hareket noktası da sağlamaktadır.

38 Galtung, J., "On the Dialectic between Crisis and Crises Perception", S. Museto and J.F. Pinkle, *Europe at the Crossroads*, (N.Y.: Praeger, 1985), s. 11.

1. Mekan: Galtung'a göre Batı medeniyetinin prototipi olan Batı insanının içinde yaşanan mekan ve yeryüzü ile ilgili temel önermesi "*Batı ve özellikle Batı Avrupa ve Kuzey Amerika dünyanın merkezini oluşturur, diğer bütün bölgeler bu ana kuvvetin çevresini (periphery) teşkil ederler*" önermesidir. Yeryüzü haritalarının şekillenmesinde bile temel etken olan bu mekan anlayışı, batı insanının dünyanın merkezi olarak gördüğü kendi mekanı ile edilgen olarak gördüğü diğer mekanlar arasında nihai ve kategorik bir ayırım yapmasına yol açmaktadır. Sömürgecilik ve yeni sömürgecilik böylesi bir mekan anlayışının ürünüdür.

Bu mekan anlayışı, batı medeniyetinin diğer mekanlara yayılma süreci esnasında iki tür yöntemin egemen olması sonucunu doğurmuştur: Ya yeni mekanlar merkezin uzantıları haline getirilmiştir ki, bu durum o mekanlardaki otantik medeniyetlerin tümüyle tasfiye edilmesi sonucunu doğurmuştur, ya da bu mekanlara sadece ekonomik kaynakların aktarılması amacıyla gidilmiş ve bu amacın gerçekleştirilmesinin mümkün olmadığı durumlarda da merkez mekana geri dönmüştür.

Birinci yöntemin en bariz misalleri Kuzey ve Güney Amerika ile Avustralya ve Yeni Zelandadır. Bu mekanlar yoğun göçlerle birlikte merkezin doğal uzantıları haline getirilirken otantik kültürler önce kenar bölgelere itilmiş, sonra kademeli bir şekilde marjinalleştirilerek tümüyle tasfiye edilmiştir. İnka ve Maya medeniyetlerinin hunharca yok edilmesi, Kızılderili kültürünün tümüyle tasfiye edilmesi mekan idrakini tekelleştiren bir zihniyetin ürünüdür.

İkinci yöntemin en bariz misalleri ise Hindistan ve Cezayir gibi merkez mekandan gelen ayrıcalıklı bir sömürgeci zümrenin halkla ve otantik kültürle kaynaşmadan sürdürdüğü sömürgeci ilişki biçimidir. Burada da amaç yeni mekanı eski sahipleri ile birlikte yaşayabilecekleri bir hayat alanı olarak benimsemek değil, sömürülecek kaynaklara sahip bu çevre mekandan merkez mekana, yani Avrupa'ya, en etkin kaynak aktarımını sağlayabilmektir.

Batı medeniyetinin mekan idrakini İslam ve Çin medeniyetlerinden ayıran temel unsur bu iki yöntemle ilgilidir. İslam medeniyeti yayıldığı mekanları ortak bir varoluş alanı olarak görürken, Çin medeniyeti kendi mekanını evrenin merkezi olarak gördüğü için bu mekanın dışına büyük ölçekli yayılma hedefi gütmemiştir. Hindistan'a, Doğu Avrupa'ya ve İspanya'ya giren müslümanlar bu bölgedeki otantik unsurları tasfiyeye uğratmadan birlikte yaşamaya yolunu tercih ederken, Hindistan'a giren Arılar birinci yöntemi yani tümünden tasfiye yolunu, modern dönem İngiliz sömürge imparatorluğu ise ikinci yöntemi yani yerleşmeden kaynak aktarma yöntemini, İspanyollar ise hem Endülü's'ü hem de Güney Amerika'yı istila ederken İslam, İnka ve Maya medeniyetlerini tümünden tasfiye yöntemini tercih etmişlerdir. Geniş çaplı bir yerleşim faaliyeti yaşanmakla birlikte nüfus dengesizliği dolayısıyla köklü bir tasfiye hareketinin yapılamadığı durumlarda ise kast uygulamasının modern şekli olan Apartheid yöntemi devreye girmiştir. Bunun en canlı misali ise son yıllara kadar etkisini sürdüren ırkçı Güney Afrika rejimidir.

Bu mekan anlayışının en doğal sonucu ise farklı değerler izafe edilen mekanlara farklı kriterler uygulanmasıdır. Bu anlayışa göre dünyanın merkezini oluşturan Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da insan birinin muhatap olduğu değerler sistemi ile diğer bölgelerdeki insanlara layık görülen değerler sistemi arasında bir farklılaşma söz konusudur.

Uluslararası hukukda büyük ölçekli çifte standartlara yol açan bu mekan algılaması batı-dışı toplumlardaki ulusal siyasetleri de etkilemektedir. İnsanlık birikimini batı medeniyetinin tarihî gelişimi ile özdeşleştiren modernleştirici elit, batı-dışı toplumlarda da bu mekan algılamasından kaynaklanan bir iç farklılaşma doğurmaktadır. Bütün aydınlanmanın ve insanî değerlerin batıdan kaynaklandığı varsayımından hareketle ulusal ideallerini batı mekanına yönelişle tanımlayan batı-dışı toplumların merkezî elitleri, kendi toplumsal değerlerinin neşet ettiği mekanları, aynen batı insanının diğerlerini dışlaması gibi, dışlamakta ve bu mekandan kaynaklanan toplumsal grupları ikincil mekanın dışlanması gereken unsurları gibi görmektedir. Batı-dışı toplumdaki kültür devrimi çabaları, çağdaşlık ve küreselleşme söylemi ile özdeşleşen batı-eksanli mekan idrakleri, toplumu batı ekseninde dönüştürebilmek için uygulanan totaliter yöntemler, hep böylesi bir mekan idrakinin ulusal düzeylere yansımalarıdır. Bu siyasi elitler için aydınlanma güneşi batıdan doğmaktadır ve doğunun kimlik direncini kırmaksızın bu güneş ile bütünleşmek imkansızdır. Böylesi bir yaklaşım da, modernleşme sürecinin makalemizin başında atıfta bulunduğumuz Mathews'ün bakış açısıyla bir tür medeniyet ihtidası şeklinde görülmekte olduğunu göstermektedir.

2. **Zaman:** Galtung'a göre batı insanının zaman idrakinin temel önermesi "*sosyal süreçler alçaktan yükseğe, basitten gelişmişe doğru doğrusal bir gelişim içinde seyredeler ve bu ilerleme mutlaka bir müsbet son (Endzustand) ile neticelenir.*" şeklindedir. Bu çizgisel zaman idrakine göre insanoğlunun son zaman diliminde ulaştığı değerler, sorgulanmaksızın kabul edilmek zorunda olunan, bir bütünü oluşturur. Bu bütüne uygun davrananlar ilerici, bunu sorgulayanlar ise gericidir. Fukuyama'nın Tarih'in Sonu tezi bu zaman idrakinin tipik bir yansımasıdır.

Böylesi bir zaman idraki açısından bakıldığında, insanlar tarihin sonunu getiren iyilerle, bu sona direnen kötüler şeklinde kategorik bir ayrıma tabii tutulmaktadır. Bu değer-bağımlı ayrıma dayanan teoriler aynı zamanda tarihin sonunun değerlerine, yani batı medeniyetinin temel varsayımlarına karşı direnen diğer medeniyet havzalarına yönelik her türlü stratejik içerikli ayrımı ve müdahaleyi meşru kılmaktadır. Aslında zaman idraki ile ilgili bu önerme son zaman dilimindeki hakim siyasi güçlerin statükoyu korumaları ve bu statükoyu tartışmaya açan diğer çevreleri susturmaları için uygun bir felsefi meşruiyet zemini hazırlamaktadır.

Galtung'un batı zihniyetinin zaman idraki ile ilgi yaptığı bu tesbit, batı medeniyetinin temel doğrularını kendi toplumlarına aktarma misyonundan hareket eden yerel siyasi elitler için de geçerlidir. Çağdaşlık, ilericilik, gerici-

lik gibi kavramsallaştırmalar ve bu kavramsallaştırmaların yol açtığı kategorik dışlamalar, batı-dışı toplumların da kendi içlerinde ayrıca bir kutuplaşma içine sürüklenmeleri sonucunu doğurmaktadır. İnsanlık tarihindeki bütün atılımların, yaşanan gerçekliği sorgulayarak aşma çabasının ürünü olduğunu idrak edemeyen ve çağdaşlık adına yaşanan gerçeklikleri statükocu ve dogmatik tarzda savunmaya yönelen siyasî elitler, kendi çağdaşlık ve ilerililik anlayışlarına aykırı düşüncelerin taraftarlarını insan hakları kavramının kapsamının dışına itmeye çalışmaktadırlar. Kültür devrimi söylemi ile klasik Çin değerlerine savaş açan Maoist yöntem de, Arnavutluk'u dışa kapatarak tam bir kültür katliamı yapan Enver Hoca da, geleneksel Kamboçya toplumunu ilerlemeci sosyalist dogmalar çerçevesinde kıyımdan geçiren Kızıl Kmerler de, totaliter Ortadoğu ve Afrika rejimleri de hep böylesi bir zaman idrakini kendi iktidar hırslarına dayanak yapmışlardır.

Kendini zamanın hem merkezine hem de geleceği belirleme hakkına sahip en ileri ucuna yerleştiren batı medeniyeti, geliştirdiği tarih bilinci ile, geçmiş ve geleceği kuşatan yegane medeniyet olduğu varsayımını diğer medeniyetlerin bireylerinin zihnine de yerleştirmektedir. Evrenselleşen yerleşik eğitim paradigması ve bu paradigmanın aracı olan ders kitapları, insanlık tarihi ile batı medeniyetini özdeşleştiren böylesi ben-merkezci bir yanılmanın mutlak bir doğruymuşçasına benimsenmesine yol açmaktadır. Batı medeniyetinin kendi antik kökeni olarak gördüğü Yunan ve Arî tarihi ile başlayan, Roma ve feodalizm ile devam eden Rönesans ve Reform hareketleri ile modern döneme geçen tarih anlayışı, bütün felsefî, iktisadî ve siyasî düşünce tarihî kitaplarının batı-eksenli zaman idrakine bağımlı bir şekilde kaleme alınmaları sonucunu doğurmuştur.

Böylece Çin, Hint ve İslam medeniyet havzalarının bireyleri de batı ben-idrakinin zaman ve tarih anlayışı çerçevesinde yetiştirilmekte ve kendi medeniyetlerinin insanlık tarihine hiç bir katkıda bulunmadığı şartlanması ile yeni bir zaman ve tarih bilincine yönlendirilmektedirler. Bu çelişkiyi çarpıcı bir şekilde ortaya koyabilmek için kendi toplumumuzdan tipik bir misal verebiliriz. 16. yüzyılda Avrupa'da yaşanan siyasî bunalımın düşünürü olan Mak-yavelli Türk eğitim sisteminde yetişen vasat bir Türk aydını tarafından dahi bilinirken, Osmanlı medeniyetinin hakimiyet yüzyılı olan aynı dönemdeki siyasî düşünce anlayışını yansıtan Kınalızade siyasî düşünce tarihî uzmanları tarafından dahi bilinmemektedir. Bu durum Çin, Japon ve Hint medeniyet havzaları için de pek farklı değildir.

Batı-merkezli zaman idrakinden kaynaklanan geçmişle ilgili böylesi bir şartlanma gelecekle ilgili başka bir şartlanmayı da beraberinde getirmektedir: Madem ki, insanlık tarihi tümüyle batı medeniyetinin eseridir, insanlığın geleceğine de bu medeniyetin elinde şekillenecektir. Çizgisel tarih anlayışının tek boyutlu bir mantıkla ulaştığı bu sonuç aslında anlık bir fotoğrafın mutlaklaştırılmasından ve tarihin galiplerin gözüyle tek yönlü olarak kurgulanmasından başka bir şey değildir. Modern Batı medeniyetinin felsefî zeminlerini hazırlayan batılı düşünürler 16. yüzyılda tarihe ve geleceğe bu tür

bir bakışla yaklaşmış olsalardı, o dönemin siyasi hakimiyetini elinde bulunduran *kadim* kavramı ile insanlık tarihini kuşattığını, *devlet-i ebed müddet* kavramı ile geleceği belirleme kudretini elinde bulundurduğunu iddia eden Osmanlı medeniyetine de aynı gözlükle bakacak ve kendi medeniyetini harekete geçirecek muharrik gücü oluşturmaya çalışmayacaktı. Tarih batı medeniyeti gibi bir çok medeniyetin hem yükselişine hem de çöküşüne şahit olmuştur; gelecek te tek boyutlu bir zaman idrakinin ürünü olmayacaktır.

3. **Bilgi:** Galtung, batı insanının bilgi ile ilgili temel önermesini " *dünya az boyutlu ya da nihai olarak tek-boyutlu bir bakış açısı ile anlaşılabilir*" şeklinde özetlemektedir. Bu tek-boyutlu bakış açısı batı medeniyetinin zihniyet yapısını dokuyan epistemolojik ayrışma ilkesinin en önemli dayanağı olmuştur. Bilginin kaynağını tek-boyutlu bir şekilde kilisenin epistemolojik otoritesine indirgeyen ve rasyonel düşüncüyü dışlayan dogma anlayışı da, bu anlayışı tepki olarak gelişen ve dogma-kırıcı mücadeleyi antropocentric (insan-merkezli) bilgi kaynaklarının tekilciliğine dönüştüren bilimsel seküler epistemoloji de, aslında, Galtung'un tek-boyutlu bakış açısı olarak tanımladığı yaklaşımın iki ayrı tezahüründen başka bir şey değildir ve bu anlamda birinin varlığı diğeri muhtaçtır.

Kilisenin tek-boyutlu dogmatizmi ile rasyonel düşünce arasındaki mücadele, özellikle David Hume'dan sonra, birbirleriyle uzlaşması ya da zıtlaşması gerekmeyen iki ayrı epistemolojik alana dönüşmüş ve tek-boyutlu bakış açıları, ister dini ister seküler olsun, din adamı-bilim adamı farklılaşması ile kendi özerk alanlarında düşünce tarzları geliştiren entellektüel prototiplerin oluşmasına yol açmıştır. Böylece mucizeleri ve kilisenin kendisinden menkul epistemolojik otoritesini bilimsel bir çerçeveye oturtamayan bilim adamı da, kilisenin tanrısal özünden güç alan yanılmaz azizlerin dünya ile ilgili görüşlerini açık bir şekilde çökerten objektif bilimsel gerçeklik karşısında şaşırın din adamı da, kendi tek-boyutlu epistemolojileri tarafından meşru kılınan farklı prototipler oluşturmuşlardır. Aslında, gizli bir sürekliliği kendi içinde barındıran bu farklılaşma, batı medeniyetinin prototipindeki epistemolojik çatlamayı da beraberinde getirmiştir ki, bu durum modernizm ile kilise arasındaki temel çatışma alanını oluşturmuştur.³⁹ Tek-boyutlu sürekliliğin ortaya çıkardığı epistemolojik farklılaşma felsefi ve siyasî sekularizmin temellerini dokumuştur.

Hume ile farklılaşan bu iki bilgi alanı, Comte tarafından mutlak bir tarihi hiyerarşiye sokulmuştur. İnsan zihninin gelişiminin, önce olguların tabiatüstü güçlerle izah edilmeye çalışıldığı teolojik ya da fiktif safhadan, sonra da bu tür bir çabanın yetersizliğinden hareketle ampirik karşılıkları olmayan soyut kavramsal çerçevelerin oluşturulduğu metafizik ve soyut safhadan geçerek, dünyanın gözlenebilir olgulardan hareketle anlaşıldığı pozitif ve bilim-

³⁹ Batı medeniyetindeki bu epistemolojik süreklilik ve farklılaşma unsurları için bk. Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, s. 34-39. Ayrıca bu konudaki bağımsız bir makale Dîvân'ın ilerki sayılarında yer alacaktır. Ayrıca bu konudaki bağımsız bir makale Dîvân'ın ilerki sayılarında yer alacaktır.

sel safhaya ulaştığını iddia eden Comte, böylece tek-boyutluluğun eksenini kilise dogmatizminden bilimsel mutlakçılığa kaydırmıştır.

Önceleri akıl-bilim-ilerleme üçlemesi ile kaçınılmaz bir meşruiyet alanı kazanan bu bilimsel tek-boyutluluk, zamanla, modernist epistemolojinin karşı karşıya kaldığı tutarlılık ve ahlaki denetim problemleri dolayısıyla sorgulanmaya başlanmıştır. Bilgiyi insan-merkezli kaynaklarla sınırlayan ve bu kaynaklar yoluyla mutlak gerçeğe ve sürekli bir gelişmeye ulaşacağını var sayan modernist epistemolojinin bu varsayımı bugün tartışılır bir konumdur. Bu varsayımın en önemli açmazı evrenin bir parçası olan insanın bütünü anlama çabasındaki sınırlarını göremeyiştir ki, bu ciddi bir sübj-e-obje çelişkisi ortaya çıkarmaktadır.

Bu çerçevede modernist paradigmaya yönelik sorgulamada üç temel faktörden bahsetmek mümkündür. Birincisi, bilimsel gelişme kendisi bilimin sonuçlarının objektif gerçekliğini sorgulamaya başlamıştır. Mikrokozmos ve makrokozmos düzeyinde katedilen her mesafenin, yapılan her buluşun, bir çok yeni bilinmezi beraberinde getirmesi, zamanla bütün sırları çözeceği inancıyla yola çıkan modern bilimin bu iddialı temelini sarsmıştır. İkincisi, post-modern tenkitlerin epistemolojik boyutlarının öngördüğü inter-teorik ve intra-teorik gerçeklik ayrışması, bu konuda göreceli yaklaşımın zamanla felsefi bir temele sahip olmaya başladığını ortaya koymuştur. Post-modern yaklaşım, bu konuda tutarlı bir alternatif sunamamakla birlikte, modernist paradigmanın çözülme sürecini hızlandıran sorular üretmektedir. Üçüncüsü altmışlı yıllarda başlayan ve gittikçe hız kazanan dinî uyanış -ki bugün eski Marksist toplumları da içine alan sürekli bir olgu halini almıştır- bilginin metafizik kaynakları konusunun ve bilimin denetim altına alınması meselesinin gündeme gelmesine sebep olmuştur.

Böylesi bir bilgi anlayışı ile siyasi çerçeveler ve uluslararası düzen arasında kurulan ilişki batı medeniyetinin prototipinin özgün niteliklerinden biridir. Epistemoloji ile tarihin akışı arasında varolduğu kabul edilen mekanik bağımlılık, aynı zamanda, insanlığın tarihi serüvenini batı medeniyetinin tek-boyutlu bilgi temeline indirgemektedir. Batı medeniyetinin tarihin sonunu getirdiğine inanan Fukuyama'nın dayandığı temel unsur da bu mekanik belirleyicilik ilişkisidir: "Bilimsel metodun keşfi tarihi zamanı önceki ve sonraki dönemlere ayıran ve devrî olmayan, temel bir bölünme yaratmıştır. Bu bir kere keşfedilince de, sürekli yayılan ilerlemeci modern doğal bilimlerin müeakib tarihi gelişmenin bir çok yönünü izah eden doğrusal bir mekanizma sağlamıştır."⁴⁰ Tarihin sonu tezi ile modernist kalplara ve uluslararası düzen çerçevelerine yeni bir meşruiyet zemini sağlamaya çalışan Fukuyama, aynı tek-boyutlu epistemolojik zeminden hareket etmekte ve bu anlamda 19. yüzyıl mutlakçı pozitifizm geleneğini yeniden uyandırmaya çalışan yeni-Comtecu bir tepki göstermektedir.

Batı medeniyetinin protipinin tek-boyutlu bilgi temeli batı-dışı toplumla-

⁴⁰ Fukuyama, F., *The End of History and the Last Man*, (New York: The Free Press, 1992), s.73.

ra aktarıldığı zaman çok ciddi şahsiyet bölünmeleri ve sosyal çatışma zeminleri ortaya çıkmıştır. Ne İslam, ne de Çin ve Hint medeniyetleri, nihai bir gerçeklik bölünmesine yol açan böylesi bir tek-boyutluluğu mutlak bir epistemolojik çıkış noktası olarak benimseyebilmiştir. Son dönemlerde yaşadığımız eğitim ile ilgili tartışmalarda da böylesi bir bilgi anlayışının etkisini görmek mümkündür. Dinî eğitimi geri kalmış bir bilgi aktarımının nakli olarak gören bir zihniyet, toplumun geleceğinin Galtung'un ifade ettiği tek boyutlu bir bakış açısı ve bilgi temeli ile kurulabileceğini iddia etmektedir ki, bu durum tarihin akışını mekanik bir bilgi temeline indirgeyen jakoben tavırların ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

4. **İnsan-tabiat:** Galtung batı medeniyetinin prototipinin tabiat anlayışını "*insan tabiata hakimdir*" önermesi ile özetlemektedir. İlk bakışta basit bir gerçekliğin ifadesi gibi gözüken bu önerme, gerek bir zihniyetin ana parametrelerinden birisi olarak, gerekse doğurduğu pratik sonuçlar açısından güçlü ve sert bir ben-idrakinin yansımasıdır. Bu ben-idraki herşeyden önce kendi benini o benin varoluş aleminden ayırmakta ve bu ayırım ile bir tür özne-nesne ilişkisi oluşturmaktadır. Bu özne-nesne ilişkisinin dikey bir hakimiyet yönü bulunması da, ben ve öteki anlamında, insanlar arasında yaşanan dışlayıcılığın sert bir şekilde ben ve tabiat arasında da öngörüldüğünü ortaya koymaktadır.

Batı medeniyetinin ben-idrakinin tabiata yönelik bu sert dışlayıcılık özelliği kadim medeniyetlerle modern anlayışlar arasındaki en önemli ayırım noktalarından birini oluşturmaktadır. Tabiatı *benin* ontolojik varoluş zemini olarak bir ilahi lütuf gibi telakki eden kadim medeniyetlerin aksine onu hakim olunan bir meta olarak görmek hem yukarda ele aldığımız şekilde epistemolojik bir problem alanı oluşturmuş⁴¹, hem de sosyal mekanizmalar ile tabii mekanizmalar arasında bir bağımlılık ilişkisi doğurarak tabiatı ekonomi-politik bir hakimiyetin rekabet unsuru haline getirmiştir.

Yenik düştüğü ve güçlü Amerikan orduları tarafından tümüyle yok edildiği için geri bir kültürel unsur gibi görülen Kızılderililerin Şefi Seattle'ın 1854 yılında topraklarını kendilerine satmalarını isteyen Washington'daki Amerikan yetkililerine yazdığı mektup, zayıf ama içselleştirici ve esnek bir ben-idrakine sahip yerel bir medeniyet ile güçlü ve sert bir ben-idrakine sahip hegemonik bir medeniyetin tabiata ve birbirlerine bakışlarını yansıması bakımından ilginç bir ipucu oluşturmaktadır: "Washington'daki Büyük Şef bizim topraklarımızı satın almak istediğini bildirmektedir. (...) Gökyüzünü ve toprağın sıcaklığını nasıl satabilir ve satın alabilirsiniz? Havanın serinliğine, suyun parlıtısına biz sahip değilseniz, siz onları nasıl satın alabilirsiniz?"

41 İnsan-tabiat ilişkisindeki dikey hakimiyet boyutu bilgi felsefesi açısından ciddi bir iç çelişki doğurmaktadır. Bilgi edinmedeki etken aktör olan özne olarak insan aslında incelemekte olduğu edilgen bilgi kaynağının, yani tabiatın, da biyolojik varlık anlamında bir parçasıdır. Huxley'in sosyal bilimlerdeki metod problem için kullandığı "insan kendi deney tüpü içinde yaşamaktadır" şeklindeki tesbiti ve bu tesbitin ortaya çıkardığı açmazlar, bu anlamda, tabii bilimler için de geçerlidir. bk J.Huxley, *Man in the World*, (Londra:1947). s. 112-131.

Yeryüzünü her parçası bizim için kutsaldır. Biz yeryüzünün bir parçasıyız; o da bizim bir parçamız. Güzel kokulu çiçekler bizim kızkardeşimizdir, geyik, at ve kartal bizim erkek kardeşlerimizdir. (...) bütün bunlar aynı ailenin üyeleridir. Dolayısıyla Washington'daki Büyük Şef topraklarımızı satın almak isterken bizim gücümüzün ötesinde bir şey talep etmektedir. Biz beyaz adamın bizim yollarımızı anlamadığının farkındayız. O'nun için her toprak parçası bir diğerinin aynısıdır (...) Toprak onun kardeşi değil, düşmanıdır. O, annesi olan toprağı, kardeşi olan gökyüzünü alınıp satılacak, yağmalanacak bir nesne gibi görmektedir. O'nun iştahı toprağı yiyip bitirecek ve geride sadece bir çöl kalacaktır. Beyaz adamın şehrinde bahardaki yaprağın ve böceklerin kanat hışırtılarını dinleyebilecek sakin bir yer yoktur. Toprak insana ait değildir, insan toprağı aittir. Her şey bir aileyi bağlayan kanlar gibi birbirine bağlanmıştır."⁴²

Kadım medeniyetlerde insanın ve tabiatın varoluşları daha üst bir Yaratıcı'ya ya da prensibe bağlanmış olduğu için bu iki unsur arasında yaratılan ve edilgen olmak bakımından ortak bir obje konumu varken, bu durum modern felsefi çerçevelerde ya tabiatın öncelliği ya da insanın hakimiyeti anlamında aynı sonucu doğuran iki kutup ortaya çıkmıştır. Bu iki kutup da nihâi kertede insan-tabiat ilişkisini dolaylı ya da doğrudan bir hakimiyet ilişkisi halinde görmüştür ki, bu yaklaşımın ortaya çıkardığı özne-nesne ilişkisi bir mutlak farklılaşma ve rekabet anlayışının yaygınlaşmasına yol açmıştır. Bu anlamda, insanın ontolojik kaynağını tabiat olarak gören materyalist felsefe de bu kaynak ile özne arasında kaçınılmaz bir rekabet ilişkisi öngörmektedir: "İlkel insan kendi arzularını tatmin etmek, hayatı korumak ve yeniden üretebilmek için nasıl tabiatla boğuşmak zorunda kalmışsa, uygar insan da bütün mümkün üretim biçimlerinde ve sosyal oluşumlarda aynısı yapmak zorundadır. (...) Bu alanda hürriyet ancak ve ancak tabiatla mübadele edilerek elde edilebilir ki, bu onu tam anlamıyla denetim altına almak ve tabiatın kör güçleri tarafından idare edilmektense onu idare etmek ve bu hedefe en uygun şartlarda ve en az enerji harcamak suretiyle olabilir."⁴³

Yukarda alıntıladığımız Kızılderili şefi Seattle'ın beyaz adamın tabiatı hiyerarşik bir hakimiyet anlayışı içinde dışlayan algılayış biçimini kendi geleneksel idraki ile telif edememesinin en temel sebebi de bu iki medeniyetin ben-idrakleri arasındaki farktır. Tabiatla ilgili bu zihniyet dönüşümünün bilgi ve metod temelleri Rönesans dönemine kadar geri götürülebilirlerse

42 Konu ile ilgili bir çok eserde bulunabilecek bu metnin tercüme ettiğimiz bölümleri Star gazetesinin 7 Haziran 1992 tarihli nüshasından alınmıştır. O zaman yenik düşmüş bir kültürün gerikalmışlığını ve iç sancısını yansıttığı düşünülen bu satırlar bugün yerleşik tabiat paradigmasının yıkıcılığını çarpıcı bir şekilde gözler önüne seren hikmet parıltıları olarak görülmektedir. Kızılderili Şef'in sözlerinde sarı çiçek ile konuşan Yunus Emre'nin dünya görüşünün, toprağı yegane sadık sevgili olarak gören Aşık Veysel'in tabiatı bakış tarzının, "topraktan yaratıldık, toprağı döneceğiz" deyişinde kendini bulan İslamî yaratılış ve varlık telakkisinin izlerini bulmak mümkündür.

43 Marx, K., **Capital**, (New York: International Publishers, 1967), s. 820.

de⁴⁴, egemen paradigma haline gelişi, esas itibarıyla, Newton'un mekanik tabiat anlayışı ile birliktedir. Newton'un tabii dünya makinesi ile insan ürünü olan teknolojik makineler arasındaki çelişki, insan lehine değişen bir hakimiyet çelişkisi olarak görülmüş ve zamanla sunî makinelerin doğal makineyi tümüyle denetim altına alması sonucu mutlak hürriyete kavuşulacağı kanaati, ilerlemeci tarih anlayışının temel unsuru haline gelmiştir. Bu narsist ben-idraki zamanla öylesi iddialı bir söyleme kavuşmuştur ki, sadece tabiat üzerinde değil, insan tabiatı ve tabii hukuk üzerinde de nihai sözü söyleme hakkını kendinde görmeye başlamıştır. Ancak, modernite ile birlikte yaşanan çevre bunalımı, "insan tabiata hakimdir" önermesinin aslında mutlak hürriyete ulaşma adına ontolojik güvenliği yok eden bir iç çelişki barındırdığını ortaya çıkarmıştır. Modern döneme damgasını vuran bu önerme ile tabiatı sömürülecek ve barbarca hakim olunacak bir tükenmez kaynak gibi gören bu zihniyet, evrensel varoluşu tehdit eden ekolojik bir felakete yol açmıştır.

Tabiatın edilgen bir bilgi kaynağı olarak görülmesi epistemolojik bir çelişki, edilgen bir hammadde kaynağı olarak görülmesi ise ekonomi-politik bir çelişki doğurmuştur. Jeoekonomi ve jeopolitik gibi kavramaların bu anlamda insan-insan ilişkisindeki hakimiyet kavgasına yansıması, büyük ölçüde, tabiata yönelik bir hakimiyet anlayışının ürünüdür; çünkü insan-insan ilişkisindeki rekabette belirleyici olan unsur temelde kimin hangi tabiat unsuru üzerinde hakim olacağı meselesi ile ilgilidir. Bu nedenle batı medeniyetinin ben-idrakinin bilgi boyutu ile insan-insan ilişkileri boyutu arasındaki geçişkenlik tabiat boyutu üzerinden olmaktadır.

5. **İnsan-Tanrı ilişkisi:** Galtung batı insan zihniyetinin insan-Tanrı ilişkisi ile ilgili boyutunu ve bunun modernite içindeki sürekliliğini "*Tanrı ya da modern dönemde O'nu ikame eden bazı ideoloji/prensipler insan üzerine hakimdir.*" diyerek göstermektedir. Galtung, bu çerçevede, Tanrı'nın otoritesinden ideolojilerin ve devletin otoritesine geçişi aktörlerin değiştiği, yapının ise aynı kaldığı bir süreç olarak görmektedir: "Geçiş formülleri bulunmuştur ve hala kullanılmaktadır. Kral *rex gratia dei* olmuştur, ve Luther kelamı, esas itibarıyla, Tanrı'nın ve Sezar'ın hakları ve bu hakların verilmesini ön gören İncil'e dayalı ayrımı yeniden üreterek iki düzen öğretisini, *die zwei Regimenten*, geliştirmiştir. Zamanla kral ve aristokratların yerini devlet anlamında (geçiş formülü; *l'etat, c'est moi*) kabine ve bürokrasi almış; eski düzense (*ancien regime*) tümüyle tasfiye edilmiş veya marjinalleşmiştir. Geriye kalan ise Tanrı-hristiyan ilişkisinin model kalıbını devralan devlet-vatandaş ilişkisi kalmıştır. (...) *Plus ça change, plus c'est la même chose*: aktörler değişmiş ama yapı aynen kalmıştır. Cinayet gibi bir fiil artık Tanrı'ya karşı değil, devlete karşı bir suçtur (veya devlet tarafından temsil edilen 'halka'); mağdur ise her zaman ikincil bir konumdadır. Devlet üçüncü bir taraf değil,

44 F. Bacon'un ütöpik toplumundaki bilimsel örgütü temsil eden Salamon'un Ev'i ve işlevleri bu konuda son derece çarpıcı bir tahayyülât değişimini ortaya koymaktadır. Bk. Bacon, F., **New Atlantis**, (Chicago: Encyclopedia Britannica Inc., 1990), s. 213.

doğrudan mağdur durumundadır ve Tanrı gibi cezaî müeyyideyi doğrudan düzenleme hakkına sahiptir."⁴⁵

Batı düşüncesinde ilahi olan ile doğal olan ve dinî olan ile seküler olan arasında yaşanan çatışma önce kategorik bir ayırtırmaya, sonra da, ideolojilerin içi boşaltılmış ilahî alanı ikame etmesine yol açmıştır. Gerçekten de, Tanrı'nın iradesini temsil ettiği iddiasına dayanarak Tanrı adına diğer insanlar üzerinde hakimiyet kuran kilise dogmatizmi ile insanın bütün hayatını tek bir kaynaktan şekillendirmeye çalışan faşist ve sosyalist ideolojilerin söylem ve yöntemleri arasında insanın şahsiyeti ile ilgili haklarını yok sayan ciddi bir benzerlik ve süreklilik vardır.

Tanrı otoritesinin devlet/ideoloji otoritesine dönüşmesindeki iki temel unsurdan birisi batı tahayyülâtında ilkçağlardan beri etkisini sürdüren insan-tanrı ara ontolojik kategorisinin varlığı ve tanrının yeryüzünde kilise formunda kurumsal bir yansımasının olmasıdır. İlk olarak, Yunan ve Roma mitolojilerindeki insan-tanrı ara ontolojik kategorinin, Hristiyanlığın dönüşümü ile birlikte Hz. İsa'nın teolojik şahsiyetinde Tanrı'nın oğlu ve kutsal teslisin bir unsuru haline dönüşmesi ve bunun uzun ortaçağlar boyunca dogmatik tartışmalar başlatmış olması, seküler liderlerin ontolojik kategori atlayarak tanrılaşmasına zemin teşkil etmiştir. Napolyon'u at üzerindeki tanrı timsali olarak gören Hegel'in, devleti de Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşü olarak tanımlaması bu anlamda modernite ile modern-öncesi toplumun tahayyülât ve ben-İdraki sürekliliğini göstermesi bakımından son derece çarpıcı bir misal teşkil etmektedir. Bu kişi idealleştirmesi zamanla ulus idealleştirmesine dönüşerek insan-insan ilişkisindeki temel parametrelerden birisi olmuştur. Bir çok ulusçuluk teorisyenlerince de kabul gördüğü gibi, bazı dinlerin tanrılarını şahsileştirmesi gibi, ulusçuluk da ulus düşüncesini şahsileştirmeye yönelmiş ve ulus, bir ideal şahsiyetin bütün özelliklerini taşıy şekilde tasvir edilmiştir.⁴⁶

Kilisenin tanrısal otoriteyi yeryüzüne yansıtan bir kurum olarak varlığı da, özü itibarıyla süreklilik arzeden bu dönüşümün ikinci önemli sacayağını oluşturmaktadır. Bu açıdan, kurumsal çerçevelerde dinî sosyalleşme ile siyasî sosyalleşme aynı çizgiyi takip etmiştir. Başka bir deyişle dinin sosyalleşmesi için kullanılan kilise dogmaları ve sembolleri devletin ve ideolojinin sosyalleşmesinde de önemli işlevler üstlenmişlerdir. Ünlü din sosyologu W. Stark'ın teslis çerçevesinde verdiği misal bu geçiş sürecinin sembolik sürekliliğini gözler önüne sermektedir: "1401 yılında parlamentonun kapanma-

45 Galtung, J., **Human Rights in Another Key**, (Cambridge: polity, 1994), s.5-6. Kul hakkının Allah tarafından bile affedilmeyeceğine ve bu hakkın ancak hakkı geçen kul tarafından helal edilebileceğine dair İslam inancı bu konuda ciddi bir farklılık teşkil etmektedir ki, insan-insan ilişkisinde devleti ve tanrısal otoriteyi devre dışı bırakan bu esas hemen hemen sadece İslamiyet'e özgü bir tavidir.

46 Hans Kohn, ulusun kutsanmasında dinî öğelerle ilgili son derece önemli tesbitlerde bulunmakta ve çarpıcı misaller vermektedir. bk. Kohn, H. **The Idea of Nationalism**, (New York: Macmillan, 1969), s. 20-1

sından hemen önce, parlamento sözcüsü devletin siyasi yapısı ile teslis inancı arasında tutarlı bir mukayese olduğunu görüyordu: kral, manevi ve seküler lordlar ve halk birlikte üçlük içinde birlik ve birlik içinde üçlük oluşturuyorlardı. Kral, lordlar ve halk üçlemesi ile teslis arasında yapılan kıyas, varolan otoritenin mürekkebi tabiatı hakkında bir delil oluşturmakta ve İngiltere'de sadece kralın değil, lordlar ve halk ile birlikte kralın devletin "'mistik yapısını' oluşturduklarını göstermektedir."⁴⁷

II. ve III. Fransız Cumhuriyeti dönemlerinde ortaya çıkan seküler dinler⁴⁸ ile Nazizmin ve Stalinizmin kullandığı materyalist muhtevalı, ama ritüel anlamda dini formatlı ideolojiler, insan şahsiyetini, Tanrı ya da ideoloji adına sınırlayan aynı zihniyetin ürünüdür. Bu anlamda bilim adamlarını kiliseye feda eden kilise anlayışı ile, insan iradesini ve bireyi devlete, dolayısıyla devleti tanımlayan güç merkezlerine, adayan faşist ve sosyalist ideolojiler arasında zıtlık gibi görünen gizli bir iç tutarlılık vardır ve Galtung'un bu tanımlaması bu açıdan büyük bir önem taşımaktadır. Nazizm'in ve Stalinizm'in iki dünya savaşı arasında devlet ve ideoloji adına yeni bir insan yaratma hedefleri aslında gizli bir tanrısal iddia taşımaktadır. Bu iddianın özünde, antik dönemin yarı-tanrı kategorilerinde öngörülen diğer sıradan insanlardan farklılaşan mükemmel insan tipi anlayışı vardır.

6. **İnsan-insan:** Galtung batı medeniyetinin prototipini, zihniyetinin bu boyutunu "*bireyler, sınıflar ve milletler olarak bir grup insan diğer insanlara hakimdir, bazıları diğerlerine göre daha eşittir.*" önermesi ile tanımlamaktadır. Arı ırkının ilkel kast sisteminden sömürgeci zihniyetin meşhur "Beyaz Adam'ın Misyonu" anlayışına, Yahudilerin ve Almanların bir diğerini yok etmeye çalışan seçilmiş millet doktrinlerinden Huntington'ın "Batı ve Diğerleri" şeklindeki kategorik ayrımındaki gizli seçilmiş medeniyet doktrinine kadar sadece seçilmiş bir grup insanı ya da topluluğu eşit gören gerçekte eşitsizlikçi bütün düşünce biçimleri bu zihniyetin yansımalarıdır.

Bu tür bir zihniyetin eşitlikten anladığı önceden tanımlanmış bir grup insanın eşitliğidir. Thomas Jefferson başkanlığında bir komite tarafından hazırlanan ve 4 Temmuz 1776'da ilan edilen ABD Bağımsızlık Bildirgesindeki "Tüm insanlar eşit yaratılmışlardır. Yaradanları tarafından bağışlanmış, belli bazı vazgeçilmez haklara sahiptirler; hayat, özgürlük ve mutluluğu arama da bunların arasındadır; bu hakları güvence altına almak amacıyla, insanlar kendi aralarında yönetimler kurarlar" şeklindeki tanımlama insan hakları açısından gerçekten eşitlikçi bir söylemi yansıtmaktadır ve ileri bir adımdır. Ancak, bu bildirgeye rağmen zencilere ve diğer azınlıklara yönelik ayrımcı ve ırkçı tavrın bu yüzyılın sonlarında bile sürüyor olması bildirgede geçen "tüm insanlar eşit yaratılmışlardır" ibaresindeki insanlar kategorisine sadece WASP (Beyaz-AngloSakson-Protestan) kökenli Amerikalıların girme hakkı-

47 Stark W., *The Sociology of Religion: A Study of Christendom*, (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1966),s. 22-3.

48 Seküler dinler için bk. Charlton, D.G., *Secular Religions in France 1815-1870*, (Londra: Oxford University Press, 1963)

na sahip olduğu gibi gizli bir zihniyet önermesinin varlığını ortaya koymaktadır. Uluslararası siyasi sistemde Güvenlik Konseyi üyesi beş ülkeye tanınan özel statü, ve uluslararası ekonomik sistemin kaynak dağılımının yedi ülkeden oluşan G-7 grubunca belirlenmesi hep bir grup insanın diğerlerine göre daha fazla hakka sahip olduğu bir anlayışın yansımasıdır.

Galtung batı medeniyetinin ben-idrakindeki bu narsist nitelikli insan-insan boyutunu ve siyasi sonuçlarını son derece çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır: "Sosyal kozmolojideki sonraki iki nokta, tabiat üstü insan ve insan üstü insan, bunalımın idrakindeki işleyiş biçimi yönünden son derece benzeşirler. Eğer insan tabiatın ve bazı insanlar da diğerlerinin üzerinde ise, tabiatın ve birçok insanın vazifesi, bilhassa sistem bunalım halindeyken acı çekmektir. Tabiata acı çektirmek insanın, diğer insanlara acı çektirmek de bazı insanların hakkıdır. Böyle davranarak halihazırda sosyal kozmolojiye yerleşmiş zaruretleri yerine getirirler. Öyleyse bu böyledir, daima da böyleydi, böyle de kalacaktır. Son nokta nihai hukukileştirmeyi sağlıyor. Batı sosyal teşekkülü diğerleri gibi değildir: daha yüksek bir türdür. Hayatini devam ettirmelidir, zirâ insan medeniyetinin nihai olarak elde edeceği payedir (Fransızlar da batı medeniyeti içerisinde muhtemelen benzer role sahip olduklarını düşünürler). Bu durum üç manayı içerir: Birinci olarak, Batı'nın neler olup bittiğini anlamak için kendi sosyal ve dünya haritalarından çıkması için bir neden yoktur; bu haritalar varolanların en iyisidir ve bugün de yarın da işe yarayacaklardır. İkinci olarak, dünyanın muharrik merkezi olan Batı, Batı'nın da muharrik merkezidir; sonuç olarak, kendini doğru olarak anlamak suretiyle Batı'yı ancak Batı koruyabilir ve başkalarını anlamak zorunda değildir. Ve üçüncü olarak, kötü güçleri yıkmak anlamına gelse de, yapılması gereken yapılacaktır. Bu sadece Batı'nın kendine ve dolayısıyla tarihe ve insanlığa karşı bir hakkı değil, aynı zamanda bir vazifesidir. Batı seçilmiş merkez, seçilmiş medeniyettir"⁴⁹ (1985: 21).

Galtung'un bu tesbitlerinden yaklaşık on yıl sonra, batılı liderlerin öncelikli hedefinin batı medeniyetinin ayırıcı özelliklerini korumak olduğunu vurgulayan Huntington, bir anlamda, onun *homo occidentalis* prototipine çarpıcı bir misal teşkil etmektedir: "Batı diğer medeniyetlerden gelişme yolu açısından değil, değerlerinin ve kurumlarının ayırıcı özellikleri dolayısıyla ayrılmaktadır. Bunlar arasında batı medeniyetine modernliği keşfetmesini ve dünyaya yaymasını ve diğer toplumların kendisine gıpta ederek bakmasını sağlayan hristiyanlık, çoğulculuk, bireycilik, hukuk düzeni gibi unsurlar vardır. (...) Bunlar batı medeniyetini eşsiz kılmıştır. Batı medeniyetinin değeri evrenselliğinde değil bu eşsiz niteliğinde yatmaktadır. Batı liderlerinin öncelikli vazifesi diğer medeniyetleri batı bakış açısıyla yeniden şekillendirmek değildir, ki bu onların düşmekte olan güçlerinin ötesindedir, batı medeniyetinin bu kendine özgü eşsiz değerlerini korumak ve yenilemektir."⁵⁰

VI. İslam Medeniyetinin Ben-İdraki ve Yeniden Yorumlanması:

49 Galtung, a.g.m., s. 21

50 Huntington, a.g.e., s. 311

Homo Islamicus Axiomaticus

İslam medeniyetinin prototipi olan bireyin ben-idraki, Allah, insan ve tabiatla ilgili tahayyülatı yeniden kuran tevhid inancına dayalı köklü bir değişimin ürünü olmuştur. İnsanın, varoluşunun kaynağı olarak gördüğü Yaratıcısı ve bu varoluşun mekan temelini oluşturan tabiat ile olan ilişkisini yeni bir çerçeveye oturtan Kurani kavramsallaştırma, hem bireysel bilinci hem de insan-insan ilişkisine dayalı sosyal kurumsallaşmayı doğrudan etkilemiştir. Tevhid inancı ve bu inancın belirlediği ontolojik konum, dengeli ve uyumlu bir varlık bilincinin ortaya çıkışına yol açmıştır. Bu varlık bilinci, mevcudatın varoluş düzlemlerini tanrı ile özdeşleştiren panteizmi de, bütün varlıkları kendi zati varlığı ile özdeşleştiren pan-egoizmi de, bu varlıkları tabiatın değişik materyal formları ile aynileştiren materyalizmi de dışlayan yeni bir idrak zemini oluşturmuştur.

Çin'den Hindistan, İran ve Mezopotamya üzerinden geçerek Yunan ve Mısır'a uzanan kadim yerel medeniyet havzalarının merkezî etki alanının dışındaki bir bölge olan Hicaz'da ortaya çıkan bu saf tevhidi inanç, önce Dairus ve Büyük İskender'in, daha sonra da Roma imparatorluğunun siyasi patronajı altında büyük ölçekli bir etkileşim içine giren yerel medeniyet havzalarının kesişim bölgelerine yayıldıkça, bu ben-idraki daha sofistike bir nitelik kazanmıştır. Hemen hemen bütün İslamî ilimlerin ilk oluşum seyirleri için referans aldıkları Hz. Ömer döneminin aynı zamanda bu hat üzerindeki geniş fütihat hareketlerinin görüldüğü bir zaman dilimi olması kesinlikle bir tesadüf değildir.

İslam medeniyetinin protopinin bireysel düzlemdeki kişilik oluşumu da, İslam tarihinde çözümleri engelleyen direnç odağı rolünü üstlenen dinamik sosyalleşme süreci de, bu güçlü ben-idrakinin ürünüdür. Bir müslüman birey, kendi varoluşunu anlamlandırmak ve bu ben-idrakini değişen şartlarda tekrar tekrar üretebilmek konusunda herhangi bir aracı teolojik kuruma ya da sosyal mekanizmaya ihtiyaç hissetmez. Varoluş temelli bu ben-idraki bir kez kazanılınca, süreklilik arzeden seri süreç ve reaksiyonların ürünü olan sosyal davranış biçimlerini üretmeye başlar. Medeniyetin canlanma dönemlerinde hakim sosyal davranış biçimlerini üreten bu ben-idraki, gerileme ve çözülme dönemlerinde sağlam bir psikolojik direnç alanı oluşturur. Bu direnç, siyasi, sosyal ve ekonomik kurumsallaşmada görülen bunalımların bireysel bilinç düzeyine yansımaları engeller.

"Milletler gelir ve gider. İmparatorlar yükselir ve düşer. Fakat İslam sürer ve göçebelerle yerleşikler, medeniyet kurucularla, bu medeniyetleri dağıtanları bünyesinde barındırmaya devam eder. O zaman, bilinçli ya da bilinçsizce kendi özgünlüklerini korumakla birlikte evrensel İslamla olan bağlarını en önemli ruhi servet olarak sürdüren çok sayıda milleti tek bir ümmet olarak tutan unsurlar nelerdir?" sorusunu soran Von Grünebaum'un⁵¹ aradığı cevap da, bu güçlü ben-idrakinin insan birini kuşatan algılama eksenindedir. İslam

51 Grünebaum, G.E. von, "Pluralism in the Islamic World", Islamic Studies, vol. 5/2, s. 50-51.

toplumlarındaki cemaatleşme olgusuna dikkatleri çeken bir çok araştırmacı bireysel varlık bilincini ihmal etmiştir. Değişik sosyal, kültürel ve etnik gruba ait müslümanların ortak bir kimlik geliştirebilmeleri, dinî ve siyasî kurumsallaşmanın aracılığına ihtiyaç hissetmeyecek şekilde kişisel bilinci doğrudan belirleyen bu özgün ben-idraki sayesinde. İnsanoğlunun varoluş problemi dini ve siyasal kurumların ötesinde zati bir alanı ilgilendirir ve o alana ancak ve ancak özel bir ben-idraki ile nüfuz edilebilir.

İslam medeniyetinin süreklilik ve tutarlılık şartların belirleyen bu ben-idrakinin ana unsurlarını ve bugün bu unsurların yeniden yorumlama sorunsalını da aynı teorik çerçeveden hareketle ortaya koyabiliriz.

1. **Mekan:** İslam medeniyetinin mekan idrakini, Çin gibi kadim medeniyetlerin belli mekanlara kutsiyet atfeden telakkilerinden de, Batı medeniyetinin merkez-çevre ayırımına dayalı mekan anlayışından da ayıran temel fark, yeryüzünün ve hatta kainatın birbirinden farklılaşmayan tek bir mekan oluşturduğuna dayalı temel önermedir: *Kuvvet kaynağı olarak dünya üzerinde merkez-çevre farklılaşması yoktur, çünkü "Doğu da batı da Allah'ındır; nereye dönerseniz dönün Allah oradadır..." (el-Bakara, 2:115) ve rubî kozmolojinin merkezi herhangi bir maddî ve coğrafi sınır tanımayan ortak inanç ve değerler sistemidir.*

Bu mekan idraki, İslam medeniyetinin diğer medeniyetlerle olan birlikte yaşama ilişkisinin temelini dokumuştur. Batı medeniyetinin aksine, İslam medeniyeti tümünden tasfiye ile tümünden kolonileştirme yöntemlerine dayalı bir yayılma göstermemiştir. İslam medeniyet tarihinde ne Güney ve Kuzey Amerika örneklerinde görüldüğü gibi yerleşik medeniyet bakiyelerinin tümünden tasfiyesi, ne de Hindistan ve Cezayir örneğinde görüldüğü gibi belli bir dönem için kaynak aktarmaya yönelik ayrımcı sömürgecilik örneklerine rastlanmaktadır.

Yeni mekanlara açılan müslümanlar, bu mekanları da kendi öz mekanları olarak içselleştirebilmişlerdir. Mısır'a, Hindistan'a, İspanya'ya, Doğu Avrupa'ya ve Afrika'ya yönelen müslümanlar ne tümünden tasfiye yöntemi ile kalıcı bir yerleşimi, ne de her an geriye dönmeyi düşünen geçici kaynak sömürgeciliğini düşünmüşlerdir. Geriye dönmek için gemilerini yakan Tarık bin Ziyad, İspanya'ya çıkarken, yabancı bir mekana değil, Allah'ın, insanoğlunun tümüne ortak bir yaşama alanı olarak sunduğu arzının yeni bir parçasına çıktığı inancında idi ve bu inanç, İspanya'da kısa bir süre sonra tarihin gördüğü en müsahaleli medeniyet zenginliğinin doğmasını sağladı. Grenada düşene kadar müslümanların, yahudilerin ve hristiyanların ortak medeniyet havzası haline gelen Endülüs, güçlü ve esnek bir medeniyet ben-idrakinin mekan düzeyinde tecessüm etmesinden başka bir şey değildi. Bu düşüşten sonra aynı İspanya'dan farklı bir mekan idraki ile hareket eden İspanyol orduları, Amerikan kıtasında tam bir medeniyet tasfiyesi gerçekleştirmişlerdir; çünkü bu güçlü ve sert ben idrakine göre bir mekan ortak bir yaşama alanı değil, hakimiyetin sıradan bir nesnesidir.

Benzer bir kıyas Balkanların Osmanlı mekan idraki içindeki yeri için de ge-

çerlidir. Balkanlar ve Doğu Avrupa'da beşyüz yılı aşan bir medeniyet çoğulculuğunun yaşanması, İslam medeniyetinin mekan idraki ile doğrudan ilgili bir olgudur; çünkü Balkanlara geçen Osmanlılar yerleşik feodal yapıları sarsarken bir yandan kendilerine kalıcı bir mekan arayışı içine girmişler, diğer yandan da yerleşik insan unsurlarını özgürleştirme çabasını sürdürmüşlerdir. Doğu Avrupa köylü nüfusunun Osmanlı ordularını feodalizme karşı bir kurtarıcı gibi görmeleri de bu sebebledir. Özgürlük ve çoğulculuğun temel slogan haline getirildiği günümüzde, aynı topraklarda, hala sürdürülen etnik kıyım da, alternatif bir mekan idrakinin ürünüdür. Bu anlamda İspanyol şövalyeleri ile Sırp çetnikler arasında ortak bir mekan idraki söz konusudur. Modernite bu mekan idrakini çözememiş, aksine ona hukuki bir zemin sağlamıştır.

İslam medeniyetinin klasik hukukî çerçeveler içinde yaptığı Dar-ul İslam ve Dar-ul Harb ayrımının öngördüğü ikili mekan tasnifi, merkez-çevre ilişkisini yansıtan mutlak anlamda ayrıştırılmış bir mekan idrakinden çok, hukuki zorunlulukların ortaya çıkardığı pratik bir ayırmadan ibarettir ve İslam hukukunun uygulanabilirlik alanlarını tesbite yöneliktir. Bugün bu ayrıma istinaden İslamiyet'in belli mekanları sürekli bir savaş alanı olarak gördüğü iddiasını ileri sürenler, bu hukukî kavramın ortaya çıkış sürecinden çok, kavramın kelime olarak tercüme edilmesine dayanmaktadırlar. Müslümanlar ne Dar-ul Harb'i ikincil ve edilgen bir mekan kategorisi olarak dışlamışlar; ne de zamanla hukukun uygulanabilirliği açısından Dar-ul İslam haline gelmiş Dar-ul Harb topraklarını diğer medeniyet unsurlarından tümüyle tasfiye etmeye yönelmişlerdir.

İslam medeniyeti, bu kuşatıcı mekan idrakini, yeni bir zihniyet yapılanması içinde tekrar kurmak zorunluluğu ile karşı karşıyadır. İslami normların uygulanabilirlik alanlarına göre oluşturulmuş klasik mekan tasnifleri bugün yeniden yorumlanmak zorundadır; çünkü bir taraftan müslümanların siyasi olarak hakimiyeti elinde bulundurduğu mekanlar İslami normların geçerliliği açısından tek ve tutarlı bir kategori oluşturmazken, diğer taraftan da gayrimüslimlerin hakimiyetindeki topraklarda yaşayan müslümanların nisbeti ve hukuki konumları büyük bir değişiklik geçirmiş bulunmaktadır.

Modernite'nin evrenselleşen kalıpları Hakkari'de yaşayan bir müslümanla New York'ta yaşayan bir müslümanın muhatap olduğu sosyal normlar ve problemlerin benzeşmesi sonucunu doğurmuştur. İslam medeniyet prototipi bir taraftan kendi özgürlük alanında başka bir medeniyetin kurumsal ve davranış kalıpları ile hesaplaşırken, diğer taraftan da, o medeniyetin merkezinde yaşayan müslümanların kimlik ve sosyal davranış normuyla ilgili problemlerini çözmek zorundadır. Dar-ul Harb ile Dar-ul İslam klasik tasnifleri arasında gittikçe belirsizleşen ayırım, yeni bir mekan idraki yenilenmesi ile aşılacak zorundadır. Bu da, İslam medeniyetinin yerküre sathına tümüyle yayılmış bir alanda yeni bir hesaplaşma dinamizmi göstermesine bağlıdır.

Yerküreyi etken ve edilgen bölgelere ayıran batı mekan idraki karşısında

farklılaşmayan bir mekan idrakini öne çıkaran İslam medeniyeti önümüzdeki dönemde bu anlamda ciddi bir yenilenme süreci içine girecektir. Bu süreçte belki de en etkin rol, batı merkezlerinde ciddi bir kimlik arayışı içinde bulunan müslümanlar tarafından üstlenilecektir. Klasik dönemlerde Dar-ul Harb'de bulunan müslümanların aksine daha kalıcı niyetlerle başka bir medeniyet havzasının merkezlerine yerleşen bu göçmen müslüman kitlelerin ikinci ve üçüncü nesilleri medeniyet etkileşimi açısından son derece dinamik bir ara unsur oluşturacaklardır ki, bu durum İslam medeniyetinin mekan idrakine yeni boyutlar kazandıracaktır. Berlin'deki bir Türk, Paris'teki bir Cezayirli, Londra'daki bir Pakistanlı için klasik ayrımların önemi gittikçe azalmakta ve İslam medeniyetinin yukarıda özetlediğimiz kuşatıcı mekan idrakini yeniden yorumlamaya yönelik çabaların hayati önemi ise artmaktadır. Bu kuşatıcı ben-idraki müslümanlar ile diğer unsurlar arasındaki ilişkilerin yeni ve daha sağlam bir zeminde kurulmasını sağlayacaktır.

Batı medeniyetinin yerküreyi tarihi belirleyen özne ve nesne olarak merkez ve çevre mekanlara bölen idraki ciddi bir bunalımla karşı karşıyadır. Buna mukabil, bu tür kategorik bir ayrımı reddeden İslam medeniyetinin mekan idrakinin hukuki gerekçelere dayalı ayrımları da, yeni bir yorumlamaya ihtiyaç hissetmektedir. Evrensel ideallerin ve gerçek küreselleşmenin felsefi temelleri de ancak ve ancak böylesi kuşatıcı bir mekan idraki ile oluşturulabilir.

- 2. Zaman:** Galtung'un "*sosyal süreçler alçaktan yükseğe, basitten gelişmiş doğru doğrusal bir gelişim içinde seyrederler ve bu ilerleme mutlaka bir müsbet son (Endzustand) ile neticelenir.*" diyerek özetlediği doğrusal ilerlemeci batı zaman idraki bir müslüman zihniyet için üç temel sorunsalı beraberinde getirmektedir. Birincisi, zamanın bireyin ben-idraki içindeki konumu ile ilgilidir. Bu tanımlama ile, zamanı, insanın varoluş gerçekliğinin anlamlılık çerçevesinden soyutlayarak, kendi öznel kuralları içinde işleyen statik bir mutlak haline getiren modernite, zamanı, mutlak hakikat ile insanoğlunun varoluş gerçekliği arasındaki ilişki çerçevesinde anlamlandıran ve zamanın akışını insanoğlunun mutlak gerçekliği idrak seyrine bağlayan müslüman zihniyet için önemli bir problem alanı doğurmuştur.

İslam medeniyetini oluşturan temel zihniyet dokusunun batı medeniyetinin idrak unsurları ile yaşadığı yüzleşmeyi en derinlikli bir şekilde ortaya koyan ve bu anlamda çağdaş İslam düşüncesine önemli katkılarda bulunan Muhammed İkbal bu çelişkiyi şu şekilde çözümlemeye çalışmaktadır: "Mazi, hal ve geleceği zamanın aslî unsurları olarak kabul edersek, zamanı, bir kısmını katederek geride bıraktığımız, bir kısmı da katedilmek üzere önümüzde duran doğrusal bir çizgi olarak tasvir etmiş oluruz. Bu da, zamanı, yaşayan üretici bir hareket olarak değil, tamamıyla şekillenmiş kozmik olayların düzenli çeşitliliğini barındıran ve dışardaki bir gözlemci için bunları bir film şeridi gibi birbirini takip eden seriler şeklinde ifşa eden, statik bir mutlak olarak almak demektir. (....) Ben şahsen, zamanın Mutlak Hakikat'ın aslî bir unsuru olduğunu düşünürüm. Fakat gerçek zaman, mazi, hal ve gele-

cek ayrımının asli unsur olduğu serî (müteselsil) zaman değildir; o silsilesiz değişimi ifade eden saf sürekliliktir ki, MacTaggart'ın fikri buna temas etmiyor. Saf sürekliliğin insan düşüncesince parçalanmaya uğratılması olan seri zaman ise, Mutlak Hakikat'ın kesintisiz yaratıcı faaliyetini sayısal ölçümler şeklinde teşhir ettiği bir tür araçtır. Kuran-ı Kerim'in 'Gündüz ve gecenin değişimi O'ndandır' (23:80) buyurması bu anlamdadır."⁵²

İkbal'ın zamanın statik bir mutlak şeklinde algılanmasına yönelik bu tenkidi hem modernitenin zamanla ilgili önemli bir açmazını ortaya koymakta, hem de müslüman zihniyetin zaman idrakinin varoluş bağlantısını açık bir şekilde tanımlamaktadır. Doğrusalcı zaman tasavvuru zannedildiği gibi insan iradesini öne çıkarmamakta, aksine bu iradeyi statik bir mutlak olarak görülen seri zaman akışına mahkum kılmaktadır. Bu durum, zaman ile insanın varoluşu arasındaki anlamlılık ilişkisini büyük ölçüde zedelediği için müslüman zihniyetin zaman idrakinden önemli ölçüde ayrılmaktadır.

Doğrusalcı zaman idrakinin ikinci önemli sorunsalı, ihtiva ettiği değer boyutu ile ilgilidir. Sosyal süreci, statik bir mutlak olan zaman içinde, basitten mükemmele, alçaktan yükseğe doğru seyreden bir olgu olarak görmek, seri zaman anlayışı ile son zaman diliminde ulaşılan değerleri mutlaklaştırmak anlamına gelir ki, aslında bu "değer"in zaman bağlı olarak mutlak bir şekilde göreceleştirilmesinden başka bir şey değildir. Değerlerin, aslında bir tür yanılsamadan ibaret olan serî zaman dilimleri içinde göreceli bir hiyerarşiye oturtulması ve geçmiş değerlerin bu hiyerarşiye göre aşağı bir kategoriye indirgenmesi, geleceğin ise aynı hiyerarşik çerçeve içinde bir tür değer belirsizliğine mahkum edilmesi, seri zamanın dilimlerini aşan mutlak insani değerler öngören müslüman zihniyet için içselleştirilebilir bir idrak değildir.

Bu durumun son derece önemli bir ekonomi-politik sonucu da vardır, çünkü bu durum aslında "değer"i seri "zaman"a, onu da, o zaman dilimi içindeki "ekonomi-politik" güç yapılanmasına bağımlı kılmaktadır. Dolayısıyla belirleyicilik ilişkisi *ekonomi-politik güç yapılanması*-----> *son zaman dilimi*-----> *değerler* şeklinde tecelli etmektedir. Böylece, serî zaman dilimlerinin son halkasında gücü elinde bulunduranlar o zaman için geçerlilik kazanacak değerleri de tanımlama ayrıcalığına sahip olmaktadır.

Doğrusalcı zaman idrakinin dogal bir sonucu olan Tarih'in Sonu tezinin en tehlikeli boyutu da buradadır ki, bizi zaman idraki ile ilgili üçüncü sorunsala, yani tarih bilincindeki yanılsamaya götürmektedir. Doğrusalcı zaman idraki ile Tarih'in Son'u anlayışı biraraya geldiğinde yaşanan dönemdeki hakim medeniyetin mutlak kemali gizli bir varsayım olarak ön plana çıkmaktadır. Toynbee'nin benmerkezci yanılsama dediği de, aslında, tarihî meşruiyetini carî güç yapılanmasından alan bu mutlak kemal iddiasıdır. Batı medeniyetinin ulaştığı teknolojik düzey üstünlüğü, bilginin medeniyet kaynağından çok muhtevası ile ilgilenen ve bunu "Hikmetli söz müminin

52 İkbal, M. , The Reconstruction of Religious Thought in Islam, (Lahore:Sange-Meel Publ., 1996), s. 56-7.

yitiğidir. Nerede bulursa onu almaya daha layıktır." gibi yaygınlık kazanmış hadislerle⁵³ dayandıran müslüman zihniyet için ciddi bir aktarım problemi doğurmamaktadır. Ancak, aynı kemal iddiası değer alanına da sirayet ettiğinde, bu durum, güçlü müslüman ben-idrakinin içselleştirmesinin mümkün olmadığı psikolojik bir gerilim alanı ortaya çıkarmaktadır. Başta Asr-ı Saadet kavramı olmak üzere geçmişte yaşanan kemale işaret eden zihniyet yapılanması, batı medeniyetinin maddi üstünlüğünün bir tür değer üstünlüğüne dönüştürülmesini, doğrudan kendi ben-idrakine yönelik bir tecavüz olarak görmektedir. İnsanoğlunun bütün birikimini batı medeniyeti ile özdeşleştiren ve bu medeniyetin ulaştığı düzeyi mutlaklaştıran bir tarih anlayışı, kendi içinde son derece tutarlı bir varlık-bilgi-değer bütünlüğüne dayanan güçlü bir tarihî birikime sahip İslam medeniyetinin prototipinin ben-idrakinde ciddi ve kapsamlı bir çatışma alanı doğurmaktadır.

Kemal sembolü olan nebiler tarihinin ilkel dönemlere ait menkıbeler tarihi olarak dışlandığı bu doğrusalcı zaman idrakinin yol açtığı tarihî kırılma, müslüman zihniyetinde ilk defa tarih-ötesi bir ideal anlayışının doğmasına yol açmıştır. Hz. Peygamber'in hayatının tarihî gerçeklik olarak en teferruatlı bir şekilde bilinmesi ve İslamî değer ideallerinin bu tarihî gerçeklik içinde yaşanır hale getirilmiş olması, diğer dinlerde ve modern ideolojilerde görülen teori-pratik, ideal-aktüel alan ayrımlarının ve buna dayalı ütopya önermelerinin, klasik İslam düşüncesinde yer almaması sonucunu doğurmuştu. İnsanları kemale çağıran klasik dönem müslüman düşünürler, ne hristiyanlar gibi bir gökyüzü krallığına, ne de modern ütopyalarda olduğu gibi tarihî karşılığı olmayan hipotetik bir doğal hale ya da ütöpik bir tahayyülate değil, tarihî bir gerçeklik olarak yaşanmış olan Asr-ı Saadet uygulamasına atıfta bulunmaktadır. Bu da, müslümanların, İslam medeniyetinin yükseliş dönemlerinde, ideali tarihî gerçeklikle buluşturmalarını mümkün kılan bir tarih bilincine sahip olmalarını sağlamıştır. Mesela Osmanlıların bir ideal olarak *kadîm e* atıfları liberal ve marksist geleneklerin *doğal hale* atıfları gibi hipotetik ve muhayyel bir atıf değil, yaşanmış bir tarihî geleneğe atıftır ki, Kur'anî ve tarihî bir gerçeklik olan Hz. Süleyman'ın metafizik boyutları olmakla birlikte tarih içinde gerçekleşmiş devletine kadar uzanır. İslam siyasî düşüncesinin en soyut siyasî idealini tanımlamaya çalışmış olan Farabî dahi aktarımını bir ütopya aktarımı şeklinde yapmamakta ve reel tarihî gerçekliğe dönüştürülebilecek idealleri ortaya koymaya çalışmaktadır.

Modern dönemde cari güç yapılanmasında ortaya çıkan zaaf müslümanların tarih bilincini doğrusalcı bir anlayışla kırılmaya uğratmış ve bunun sonucu da, başta Asr-ı Saadet kavramı olmak üzere, İslamî idealler zaman ve tarih-ötesi bir tahayyülüta doğru kaymaya başlamıştır. Gerçek durumla ideal olan arasındaki engelin tarihî gelenekten kaynaklandığını düşünen ve İslamî idealleri arınma yöntemiyle tekrar kurmaya çalışan ıslah hareketleri de, bu tarihî geleneği batı medeniyetinin mutlak doğrularının aktarımının önünde-

53 Bu hadisle ilgili bir inceleme için bk. Özşenel, M., "Hikmet Hadisi üzerine bir inceleme", Divân, 1996/2, s.201-206.

ki engeller olarak gören modernist yaklaşımlar da, tarihî sürekliliği yansıtan kültür ve kurumlarla hesaplaşma içine girmişlerdir. Bu akımlarla, medeniyetin tarih içindeki özünü değil biçimsel oluşumunu sürdürmeye çalışan gelenekçiler arasındaki gerilim aslında müslüman ben-idrakinin zaman boyutunda ciddi kırılmalar doğmasına ve tarih içindeki varoluşu anlamlandıran sürekliliğin ve bu anlamda geleneğin yıpranmasına yol açmıştır.

İkbal'in son derece dakik bir tarzda yaptığı ayırmadan hareket edersek, zaman, Yaratıcı kudretin tarihî varoluşa yansıyan sürekliliği olarak değil, serî tarih anlayışının yönlendirdiği kesik zaman dilimleri olarak idrak edilmeye başlanmış ve bu dilimler arasındaki kopukluk, başta Asr-ı Saadet olmak üzere, serî zaman dilimlerinin ideal olanlarının tarih-ötesi bir düzleme kayması sonucunu doğurmuştur. Bu da, müslüman ben-idrakinin zaman boyutunun, modern ideolojik kalıplar ve bu kalıpların doğurduğu ütopya idrakleri çerçevesine yönelmesine yol açmıştır. Siyasi tarih dönemlendirmesinin bir tür ideolojik çerçeve içinde ifade edilmesi zaman idrakinin muhafazakar ya da modernist bir tarzda tarihî kırılmaya uğramasına sebep olmuştur.

Doğrusalcı zaman idraki de, bu idrake dayanan tarih bilinci de bugün ciddi bir bunalmıla karşı karşıyadır. İslam medeniyetinin kurucu ben-idraki, tarih bilincini ve mutlak değer bütünü anlamında kemali yeniden yorumlayacak bir zaman idraki yenilenmesi ihtiyacı ile karşı karşıyadır. Böylesi bir zaman idraki yenilenmesinin dayanması gereken temel önerme şu olabilir: *Zaman, serî ve kesik dilimler içinde değil, süreklilik boyutu ile idrak edilebilir, dolayısıyla, sosyal süreç sadece doğrusal bir mantık içinde kavranamaz, bu sürecin anlaşılması için değişmez ilkeleri de devreye sokan devri boyuta atıf kaçınılmazdır; eşitlik ve adalet gibi değerleri ifade eden hak kavramı da, tiranlık, eşitsizlik ve zulmü ifade eden batıl kavramı da gelişme ve değişmeye tâbi olmayan sabitlikler ifade eder; bu imtihan dünyasında insanın eylemlerine göre her an müsbet ve menfî bir sona (Endzustand) ulaşmak mümkün olduğu gibi müsbet bir sona ulaşmak için de müsbet bir niyet ve başlangıçla (Anfangzustand) başlamak şarttır.*

- 3. Bilgi:** Batı medeniyetinde tek boyutlu bilgi anlayışlarının çatışmasından doğan epistemolojik ayrışım ve bunun doğurduğu entellektüel prototip farklılaşması, İslam medeniyetinin ben-idrakinin bilgi-boyutu için de, klasik dönem İslam düşünce hayatındaki ilmi önderlik prototipi için de yabancı bir olgudur. İslam inancının, ilahi bilgiyi, hristiyanlığın aksine kilise gibi bir kuruma değil, bir metne, yani Kur'an-ı Kerim'e, dayandırması ilahi bilgi kaynağının sosyo-politik ve sosyo-ekonomik nitelikli bir güç yapılanmasının nesnesi olmasını engellemiştir.

Kilisenin kendi mevcudiyetini, Hz. İsa'nın tanrısız özü ile irtibatlandırması, meşrulaştırıcı rolü ile sosyo-politik, Ortaçağ mülkiyet yapılanması içindeki rolü itibarıyla sosyo-ekonomik güç yapılanmasının merkezinde bulunan bu kurumun ürettiği bilgiyi güç-eksenli ve güç-bağımlı bir hale dönüştürmüştür. Bu durum kendi alternatifini de yaratmış ve bilimsel bilginin gelişmesi, bir yönüyle kilisenin öngördüğü epistemolojik çerçeveye, diğer yönü-

le de bu çerçevenin meşru kıldığı güç yapılanmasına tepki olarak gelişmiştir. Batı ben-idrakinin bilgi boyutunu incelerken göstermeye çalıştığımız bu kategorik epistemolojik ayrışma, aynı zamanda, güç-eksenlerindeki değişimi de yansıtmıştır. Kilise-merkezli epistemoloji Ortaçağ feodalizmini ve aristok-rasiyi meşrulaştırırken, bilimsel bilgi, kapitalizmin ve burjuvazinin yükselişine ve bu bilgiyi kullanım biçimine koşut olarak gelişmiştir. Bu anlamda da, bu iki bilgi paradigmasının gelişimi, bilgi kaynaklarının uyumlulaştırma çabasından çok, biri diğerinin doğuşuna zemin hazırlayan karşılıklı bir çatışma alanının ürünü olmuştur.

İslam düşünce tarihinin oluşumu ise aksine bir seyir takip etmiştir. Vahyin, kutsallık iddiasındaki bir sosyal kurumun subjektif bilgisi ile değil, ancak objektif linguistik araçlarla tahlil edilebilen bir metin şeklinde doğrudan insan-oğlunun idrakine sunulmuş olması, ilahî bilginin sosyo-politik ve sosyo-ekonomik güç nesnesi olmasının önüne geçmiştir.

Nass ile tefsir ve içtihat arasında yapılan net ayırım, muhtemel yorum sapsmalarının ve yanlışlıklarının ilahî bilginin uzantıları gibi görülmesini engellemiştir. Böylece, kilisenin ilahî bilgisi ile bilim adamının bilimsel bilgisi arasında ortaya çıkan yatay kategorik zıtlasma İslam düşüncesinde ortaya çıkmamış, aksine epistemolojik düzlem farklılaşmasına dayanan dikey uyumlulaştırma çabaları ön plana çıkmıştır. Kutsal metnin tahlili zihinsel bir süreç gerektirdiği için akıl, sünnetullah olarak idrak edilen tabiat olgularının anlaşılmasını mümkün kıldığı için beş duyu ve gözlem, ilahî epistemolojik kaynak olan vahiy ile çatışmayan, aksine mutlak ve yansıyan gerçekliği kavrayabilmek için uyumlulaştırılması gereken bilgi kaynakları olarak görülmüştür. Bütün akaid ve kelim eserlerinde bilgi kaynaklarının vahiy, akıl ve beş duyu olarak tanımlanması bu epistemolojik uyum çabasını yansıtırken; ilhamın, bu eserlerde ancak ve ancak subjektif bir bilgi kaynağı olarak değerlendirilmesi kilise benzeri güç-bağımlı kurumsallaşmaların ortaya çıkmasının ve ürettiği subjektif bilgiyi kutsallaştırarak bir sosyal egemenlik aracı olarak kullanılmasının önüne geçmiştir.

Bu durum iki önemli sonuç doğurmuştur. Birincisi, İslam düşüncesi birikimindeki farklı ekollerin benimsediği ortak bilgi anlayışı temelinin gerçeğin epistemolojik birliği ve bilgi kaynaklarının uyumu çerçevesinde şekillenmiş olmasıdır.⁵⁴ Böylece ne dinî inancın bilgi temelleri gözlem ve akla dayalı bilgi oluşumunu mutlak anlamda sınırlayan bir dogmalar bütününe dönüşmüş, ne de dinî bilgi alanının tümüyle dışlayan seküler bir bilgi alanı ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, batıdaki tecrübenin aksine, dinî epistemoloji anti-bilim söylemine, bilimsel epistemoloji de anti-din söylemine yol açmamış; aksine birbirlerinden ayrıştırılması mümkün olmayan ortak bir epistemolojik zemin ve söylem oluşmuştur ki, müslüman ben-idrakinin bilgi temeli bu çerçeveye oturmuştur.

⁵⁴ Bu temel bilgi anlayışı Dîvân dergisinin 1996/1 nüshasında yayınlanan İslam düşünce geleneğinin temelleri, oluşum süreci ve yeniden yorumlanması başlıklı yazıda (s. 28-30) ele alınmıştır.

İkincisi ise bu bilgi kaynaklarının uyumu ilkesinin ürünü olan ilmi önderlik prototipidir. Yine batı geleneğinin aksine, İslam medeniyetinin düşünce tarihinde biri dogmalara dayalı bilgi üreten ruhban, diğeri de kilisenin tekelleşmiş paradigmasının dışında akıl ve gözleme dayalı bilgi üretmeye çalışan bilim adamı prototipinden oluşan farklı ilmî önderlik modelleri oluşmamıştır. İslam medeniyetine özgü bir ilmî önderlik modeli olarak son derece tabii bir süreç içinde ortaya çıkan alim prototipi her iki bilgi alanını da kapsayan bir meşruiyet zemini kazanmıştır. Fıkıh, hadis ve tefsir gibi dini bilgi alanları ile, astronomi, matematik ve tıp gibi bilim alanlarında ortak ürünler ortaya koyan İslam düşünürleri bu özelliğin en çarpıcı delillerini teşkil ederler. Aslında belki de tersi, yani tek bir alanda ürün vermiş İslam düşünürleri çoğu zaman istisna olmuşlardır. Mutlak Âlim'den vahiy olarak insanlara intikal eden bilgi ile yine O'nun akıl ve sünnetullahda tecelli eden rasyonel ve gözleme dayalı bilgi arasındaki uyum alim prototipinin birleştirici bir ilmî önderlik olarak tarih sahnesine çıkışının altyapısını hazırlamıştır.

İslam medeniyetinin canlılık ve hakimiyet dönemlerindeki bu iki temel nitelik, özellikle batı medeniyetinin kendi tarihî tecrübesini evrenselleştirdiği modern dönemde değişmeye başlamış ve gerek bilgi kaynakları arasındaki uyum ilkesinde, gerekse ilmi önderlik prototipinde farklılaşmalar ortaya çıkmaya başlamışlardır. 19. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanan medrese-okul ya da aydın-alim çatışması iki farklı bilgi paradigmasının çatışma alanları olarak görülmeye başlanmıştır. Bunda klasik İslam bilgi paradigmasında görülen değişimin de, modern dönemlerdeki kurumsal aktarımların da önemli bir payı vardır. Batıdaki örneklerinden gördüğü aydınlanma fikri çerçevesinde İslam medeniyetinde de bir kilise varmışçasına olmayan dini dogmalara savaş açan aydın psikolojisi ile, bu meydan okuma karşısında vahyî temelli bilgi ile yorumlar arasındaki farkı tefrik etmeksizin savunmaya geçen alimler arasında yaşanan çelişki suni bir episitomolojik farklılaşmayı beraberinde getirmiştir. Fakat bu çelişki, özellikle İslam medeniyetinin bilgi temelleri açısından, hiç bir zaman tek boyutlu bir bilgi anlayışının teoik meşruiyet kazanmasına yol açmamıştır. Başka bir deyişle bütün çelişkileri ragmen İslam dünyasında Kilise-Galile benzeri bir çatışma yer almamıştır.

Galtung'un batı medeniyetinin prototipinin bilgi boyutu ile ilgili yaptığı tek-boyutlu bilgi önermesinin aksine, İslam medeniyetinin ben-idrakinin alternatif bilgi önermesi "*dünya sadece çok boyutlu bilgi kaynaklarının uyumu yoluyla anlaşılabilir, bilgi tek bir kaynağa irca edilemez*" şeklinde özetlenebilir. Kainat kitabını analitik çözümleme ile anlamaya çalışan akla ve gözleme dayalı bir bilgi sistemleştirmesi ile, bu analitik parçaların bütününden hareketle mutlak gerçeklik bilgisinin alanını dokuyan vahiy arasında kurulan denge ve ahenk klasik İslam medeniyetinin yükselişinin odak noktasıdır. Bugün de, İslam medeniyetinin ben-idrakinin bilgi temeli ile ilgili çelişkileri aşan yeni bir bilgi boyutu ve onun gerektirdiği medeniyetlerin bilgi birikimini kuşatan yeni bir ilmi önderlik modeli oluşturamadıkça, İslam medeniyetinin zihniyet problemini aşabilmesi çok güçtür.

4. İnsan-tabiat: Galtung'un "*insan tabiata hakimdir*" şeklinde özetlediği batı medeniyetinin prototipinin tabiat anlayışı ile İslam medeniyetinin ben-idrakinin öngördüğü tabiat anlayışı arasındaki farklılaşma, aynı zamanda, batı medeniyeti ile kadim kültürler arasındaki temel ayrım noktasını yansıtmaktadır. Bu açıdan Kızılderili şefi Seattle'ın yukarıda alıntıladığımız yaklaşımı İslam medeniyetinin ben-idrakine çok daha yakındır. Bu farklılaşmanın biri felsefi, diğeri pratik iki önemli sonucu vardır.

Felsefi sonuç itibarıyla ele alındığında, batı ben-idrakinin bu önermesinin dayandığı özne-nesne algılaması, bir dikey hakimiyet ilişkisine yol açmakta ve tabiatı metafizik özden yoksun statik, pasif ve edilgen bir konuma itmektedir. İslam medeniyetinin ben-idraki, bu yaklaşımın aksine, tabiatı Yaratıcı kudretin tecelli ettiği bir işaretler bütünü olarak görmektedir ki, bu insan ile tabiat arasında bir özne-nesne ilişkisi değil, bir varoluş ilişkisi doğurmaktadır. Kuranî çerçeve içinde ele alındığında, Allah'ın işaretlerini ihtiva eden tabiat, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan insan için bir varoluş alanıdır. Dolayısıyla da, insan ve tabiat eşit bir varoluş düzleminde bulunmaktadır ve bu anlamda yaratılmışlık açısından aynı Özne'nin nesneleri konumundadırlar.

İnsanı, tabiat olgularından farklılaştıran şey ontolojik bir dikey hakimiyet değil, o tabiatla tecelli eden gerçekliği idrak edebilme kabiliyeti ve bu çerçevedeki özel yaratılış misyonudur. Böyle bir anlayışta, tabiat statik ve edilgen bir nesne değildir. Yaratıcı'nın yaratılış sürecinde her an tecelli ettiği ve bu tecelliler bütünü içinde Sünnetullah'ın insan idrakine sunulduğu muhteva yüklü, aktif bir nesnedir; her haliyle Yaratıcı'yı zikretmekte ve işaretleri aracılığıyla insana konuşmaktadır. Bu anlayışın ortaya çıkardığı doğal sonuç, tabiatın dengelerine yönelik bir müdahalenin, aynı zamanda, ayetullahı tahrip ederek sünnetullahı müdahale etme anlamına gelmesidir ki, bu gerçek Yaratıcı tarafından insana verilen sınırlı özne rolünün sınırlarını aşarak mutlak özne rolüne kalkışmak demektir.

Yaratıcı'nın işaretlerini taşıyan tabiat anlayışı insanın tabiatla iletişim kurabilecek bir ibretler aleminde yaklaşması sonucunu doğurmuştur. Mevlana'nın neye, Yunus Emre'nin sarı çiçeğe hitabı da böylesi işaretler yüklü ve aktif bir tabiat anlayışının mistik ve popüler kültüre yansımalarıdır. Bu çerçevede İslam medeniyetinin ben-idraki ne Spinoza'nın Deus Siva Natura (Tanrı eşittir tabiat) denklemine olduğu gibi panteist bir özdeşleşmeye, ne de Newton mekaniğinin dayandığı Tanrı'nın bir kere kurduğu ve tekrar müdahale etmediği tabiat anlayışının dayandığı deistik metafiziğe yakındır.

Tabiatla ilgili bu felsefi farklılaşma çok önemli iki pratik sonuç da doğurmaktadır. Birincisi, batı medeniyetinin ben-idrakinin öngördüğü tabiat anlayışının dayandığı dikey hakimiyet ilişkisi, kullanım sınırı tanımayan mutlak bir mülkiyet zihniyetinin bir temel hak olarak yaygınlaşmasına yol açmıştır. Sanayi devriminin ilk dönemlerinden beri etkisini sürdüren bu mutlak mülkiyet anlayışı tabiatın ciddi şekilde tahrip edilmesi sürecinin zihniyet temelini oluşturmuştur. İslam medeniyetinde mutlak ve öze muteallik olmaktan çok, göreceli ve arzû bir olgu olarak görülen mülkiyet ilişkisi hukukun formel yapısı ile sınırlı kalmış ve zihniyet düzeyinde tabiatla yönelik mutlak bir

dikey hakimiyet ilişkisi haline dönüşmemiştir. Klasik İslam hukukunda yeral-
tı kaynaklarının özel mülkiyet kapsamına dahil edilmesine karşı çıkılması,
mülkiyetin kullanım ile sınırlı arızî bir hukuk ilişkisi olarak görüldüğünün ti-
pik bir göstergesidir.

İkinci önemli pratik sonuç ise, tabiatın kullanım alanı ile ilgilidir. Batı ben-
idrakinin insan-insan ilişkisinde öngördüğü kategorik dışlama ve dikey haki-
miyet ilişkisinin tabiata da yansımaları, bir grup insanın tabiat üzerindeki kul-
lanım hakkının diğerlerinden daha fazla olduğu gibi bir kanaatin oluşmasına
yol açmıştır ki, sömürgeci siyasi yayılmanın özünde bu zihniyet yatmaktadır.
İslam ben-idrakinin tabiat boyutu böylesi özel misyona dayalı kul-
lanım alanlarını şiddetle reddetmektedir. İnsanların ontolojik eşitliği tabiatın
kullanım alanındaki eşitliği de beraberinde getirmektedir.

İnsanoğlunun, insan-tabiat ilişkisinde yerleşik modernist paradigmayı aş-
abilmesi kadîm medeniyetlerin bu tabiat anlayışından ciddi bir zihniyet aşısı
almasına bağlıdır. Bu açıdan, İslam ben idrakinin "*Allah'ın Yaratıcı kud-
retinin her an tecelli ettiği tabiat, insanoğluna ontolojik varlığını sürdürme-
si için sunulan bir nimettir*" şeklinde özetlenebilecek tabiat anlayışı insan-
tabiat ilişkisinin yeniden yorumlanmasında ve çevre bunalımının aşılmasın-
da yeni açılımlar getirebilecek bir zihniyet boyutu ihtiva etmektedir.

- 5. Allah-İnsan:** İslam medeniyetinin ben-idrakinin en ayırıcı hususiyeti Allah-
insan ilişkisi boyutundaki farklılığıdır. Diğer bütün boyutlar da nihai olarak
bu ilişkinin özgün niteliğine indirgenebilir. İslam medeniyetinin ben-idraki-
nin oluşumunda, ne mekan, ne zaman, ne tabiat, ne de insan idrakleri, Al-
lah idrakinden bağımsız bir alanda teşekkül edebilirler.

İslam medeniyetinin kuruluş safhasında da, diğer medeniyetlerle karşılıklı
etkileşim sürecine girdiği safhalardaki bunalım dönemlerinde de, temel
zihniyet dokusu, bu ilişkinin kendine özgü çekim alanı içinde oluşmuştur.
Bu çekim alanının merkezinde tevhîd inancının Allah ile insanoğlu arasında
öngördüğü mutlak ontolojik hiyerarşi ilişkisi vardır. Dîvân dergisinin birin-
ci sayısında yayınlanan makalemizde de göstermeye çalıştığımız gibi bu on-
tolojik hiyerarşi aynı düzlemlerdeki uzaklıktan değil, mutlak varlık düzlem-
leri farklılaşmasından kaynaklanmaktadır.

Bu ilişkinin biri Yaratıcı'yı idrak ediş biçiminden, diğeri ise bu idrakin iliş-
kinin insan yönünü etkileyiş biçiminden oluşan iki ayrı cephesi vardır. Yara-
tıcı'yı idrak açısından ele alındığında, İslam inancının, tevhîd ve tenzîh ilke-
lerinden kaynaklanan ve onu diğer bütün dinî ve felsefî akımlardan ayıran te-
mel özelliği bu varlık düzlemleri farklılaşmasıdır. Kadîm kültürlerin tevhîdî
özleri, zamanla, politeist ve panteist algılamaların tesiri altında biri Tanrı'yı
değişik tabiat güçlerine benzer bir cisimleştirme ile, diğeri ise Tanrı'yı evren
ile tümünden özdeşleştiren bir soyutlama ile ciddi bir sapmaya uğramış; böy-
lece yaratıcı kudret ile yaratılanlar arasındaki ontolojik hiyerarşi ya tanrının
yeryüzüne değişik biçimlerle inmesi, ya da insan ve ve tabiat unsurlarının
tanınsallaştırılması yoluyla ciddi bir bozulmaya uğramıştır.

Kadîm tevhîdî özü ihya iddiası taşıyan Kur'an-ı kerim'in tevhîd ilkesi çer-

çevesinde gerçekleştirdiği zihniyet devrimi, herşeyden önce, Allah'ın bu ikili sapmanın ötesinde idrak edilmesi suretiyle kendini göstermiştir. Allah'ın ilahî isim ve sıfatlarla yeniden tanınması, yaratıcı kudreti, *deus otiesus* (atıl tanrı) ile mücessem tanrı denklemlerinin ilkel idrak çemberinden çıkarmıştır. Bütün evreni kuşatan mutlak kudret sahibi Allah'ın, aynı zamanda insana şah damarından daha yakın bir şekilde idrak edilmesi, bütün yerleşik dini algılama kalıplarını sarsmış ve Allah-insan ilişkisini, hem bireysel ontolojik düzlemde hem de bütüncül kozmolojik düzlemde, yepyeni bir eksene oturtmuştur.

İslam inancının Allah-insan ilişkisindeki en dinamik yön de budur. İlişkinin insan yönü açısından bakıldığında ise, İslam medeniyetinin prototipinin ontolojik özgürlük ve güvenlik meselelerini çözmesi de bu idrak alanı içinde olmaktadır. Allah-u Teala'nın hem ilahî isim ve sıfatlarıyla bütün varoluş düzlemlerini kuşatması, hem de o varoluş düzlemlerinden birinde bulunan insana şahdamarından daha yakın olması, müslüman bireyi üstün bir güvenlik ve hürriyet hissiyle donatmaktadır. Kölelerden ve aristokratlardan gelen farklı insan gruplarından klasik İslam medeniyetinin kurucu medeniyet prototipini çıkaran temel psiko-ontolojik saik de budur.

Allah'ı, her an her her mekanda hiç bir aracı kişi ya da kurum olmaksızın hisseden insan, Allah'ın halifesi olma misyonunu doğrudan idrak edebilmiştir. Bu durum, batı tecrübesinin aksine, kilise ve devlet gibi dini ve siyasi kurum-sallaşmaların insanoğlunun varoluşu anlamlandırma çabaları ile öne çıkmalarını engellemiştir. Bu doğrudan idrak, klasik İslam medeniyetinin hızla yayılmasının da, sömürgecilik karşısındaki direncin de temel unsuru olmuştur.

Klasik sosyal, siyasî ve iktisadî kurumları çözme konusunda başarılı olan modernite, bireyin hiç bir aracıya ihtiyaç hissetmeden idrak edebildiği Allah-insan ilişkisini zaafa uğratamamıştır. Bu sebeptendir ki, batıda katolik kilisesinin güç kaybetmesine koşut olarak gerilemeye başlayan dinî bilincin aksine, İslam dünyasında kurumsal düzeyde yaşanan çözümler dinî bilinci yok eden mutlak seküler bir alan oluşturmamıştır. Aksine Allah-insan ilişkisinin idrakine dayalı kişisel bilinç ile sosyal kurumların bu bilinci yok sayarak oluşturduğu sosyal kurumsallaşmalar arasında ciddi çelişkiler doğmuştur. Vatan-daş olan bireyin toplumsal alanda bu kişisel bilinci unutarak seküler bir tavır içine girmesi gerektiğini iddia eden jakoben sekülerizm anlayışının göremediği temel husus, sosyo-politik tanımlamaların, insanın varoluşunu anlamlandıran böylesi bir bilinci aşmakta yetersiz kaldığı gerçeğidir. Allah'ı kendisine şahdamarından daha yakın hisseden bir insanın kişiliği ve varoluşu ile bütünleşen bu bilinci devlet dairesinin önünde bırakması talebi, bu ilişkiyi sindirerek benimsemiş insanlar tarafından, bir tür kişiliksizleştirme çabası olarak görülmektedir. Bu da, temelde Newtonyan mekanizm ile aydınlanma felsefesinin kesişim alanında güçlenen *deus otiesus* (atıl tanrı) varsayımının ürünü olan seküler bilinç ile, insana şahdamarından daha yakın olan diri ve etkin tanrı inancına dayalı bilinç arasındaki çelişkinin yansımalarından başka bir şey değildir.

Modernizmin insan birinin ontolojik güvenlik ve hürriyet alanı konusun-

da yaşayageldiği iç bunalım ve çelişkiler, İslam medeniyetinin prototipinin temel kurucu unsuru olan Allah-insan ilişkisi boyutunun güç kazanmasına yol açmıştır. Akıl-bilim-ilerleme üçlüsüne dayanarak insanı din-dışı bir ekseninde mutlak bir güvenlik ve özgürlük alanına kavuşturma iddiasına taşıyan sekularizmin çağımızda yaşanan ve insanlığın güvenlik ve özgürlük alanlarını tehdit eden trajik gelişmeleri engelleyecek bir değerler sistemi oluşturmaması, batı dünyası içinde de, diğer geleneksel medeniyet havzalarında da, dinî bilincin tekrar öne çıkması sonucunu doğurmuştur. Sekularizmin öngördüğü felsefî zemin ne nesillerin ontolojik güvenliğini yok eden Hiroşima'yı, ne denetlenemeyen bilimsel gelişmelerin yol açabileceği felaketlerin sembolü olan, Çernobil'i, ne de tarihin sonunu getirdiği iddia edilen seküler batılı değerlerin iflasını gösteren Bosna'yı engelleyebilmiştir.

II. Vatikan konsülünden sonra kendini yenileme süreci içine giren Katolikliğin gerek dinî gerekse siyasî düzlemde etkisini artırması da, yeni ve eklektik hristiyan mezheplerin hızla yayılması da, Uzakdoğu felsefelerinin büyük bir ivme ile yeni bir ruhî alan oluşturmaya başlamaları da, tanrı bilincini teolojik bir mesele olmaktan çok bu bunalımlara pragmatik bir çözüm olarak gören post-modern teolojik çerçevelerin geliştirilmeye başlanması da, jakoben seküler felsefenin özellikle varlık ve değer boyutlarında karşı karşıya kaldığı bu bunalım alanları ile ilgilidir.⁵⁵ Bütün bu bunalımlar müslüman zihniyet yapılanmasında etkide bulunmuş ve Allah-insan ilişkisi boyutunun yeniden ve daha güçlü bir şekilde idrak edilmesi sonucunu doğurmuştur. İslam dünyasındaki dinî uyanışın evrensel olgulardan ayırarak yerel ve statik bir tepki hareketi olarak görenler, bu boyutu tümüyle ihmal etmekte ve evrensel nitelikli bir olguyu ideoloji-eksanli bir söyleme indirgeyerek ciddi bir metodoloji hatası işlemektedirler.

Özetle böylesi geniş kapsamlı bir medeniyet dönüşümünün yaşandığı bir dönemde İslam medeniyetinin ben-idrakinin Allah-insan ilişkisi ekseninde tekrar kurulması, gerek İslam medeniyetinin geleneksel parametreleri, gerekse bugünkü konjunktürün getirdiği yeni unsurlar açısından son derece normal ve tabii bir gelişmedir. Bugün, İslam medeniyetinin belki de en önemli yeniden kurucu unsuru bu ilişkinin yeni bir şahsiyet bilinçlenmesine yol açacak şekilde yeniden yorumlanmasıdır. Bu açıdan, klasik İslam medeniyetinde insanın psiko-ontolojik yapısını son derece uyumlu bir şekilde yeniden inşa eden ve hem evreni mutlak anlamda kuşatan, hem de insana şahdamarından daha yakın olan bir Yaratıcı bilincini tekrar ihya etme zarureti vardır. Allah'ın ilahî isim ve sıfatlarına dayanan bu bilincin birinci unsuru kozmik düzeni temel varlık ve değer ilkeleri etrafında sosyal bir düzen bilincine yöneltirken, ikinci unsuru da kendi varoluşundan güç alan şahsiyetli bir birey bilincinin temel taşı olacaktır. İslam medeniyetinin en önemli zihniyet kurucu başarısı da, bir çok dinî ve felsefî akımda birbirinin

55 Bu bunalım alanlarının medeniyet dönüşümü üzerindeki etkileri ve batıda dinî bilincin yeniden uyanması için bkz. Davutoğlu, A., *Civilizational Transformation and the Muslim World*, (K.L.:Quill, 1994), s.30-36.

zıddı gibi algılanan bu iki unsurun birarada ve birbirlerini destekleyecek şekilde ahenkli bir bütün oluşturmalarıdır.

Böylece yeni bir zihniyetin temel çıkış noktası, Allah ile insan arasında ontolojik bir hiyerarşi öngören ve insan onurunu tanımlamak açısından Yaratan ile Yaratılan arasında herhangi bir dini ve seküler kurumsallaşmayı kabul etmeyen bir anlayış olabilir. Kilise ya da devletin ilahî bir kudsiyet imajı içine girmesi Allah ile insan arasındaki hilafet ilişkisini ve insanın irade sahibi eşref-i mahlûkât olma özelliğini yok eder. İslam tarihi içinde kilise benzeri bir örgütün gelişmemesi, herşeyden önce, İslam inancının Allah-insan ilişkisinde her türlü aracıyı reddeden temel ontolojik yaklaşımı dolayısıyladır. Ne kilise gibi dini kurumsallaşmalar, ne de devlet gibi siyasi organizasyonlar, Allah-insan ilişkisini tanımlayan mutlak önermelerde bulunamazlar.

6. İnsan-İnsan: İslam medeniyetinin ben-idrakini, ben ve öteki ayırımı açısından diğer medeniyet ben-idraklerinden ayıran en önemli hususiyet insan-insan ilişkisinin öngördüğü varlık ve varoluş telakkisidir. İslam medeniyetinin yükseliş dönemlerine damgasını vurmuş olan kültürel çoğulculuk da bu boyutun sosyo-politik zeminde düzenlenmesinden ibarettir.

Galtung batı medeniyetinin prototipinin bu boyutunu tanımlarken kullandığı "*bireyler, sınıflar ve milletler olarak bir grup insan diğer insanlara hakimdir, bazıları diğerlerine göre daha eşittir*" önermesi aslında insanlar arasında aşılması mümkün olmayan gizli bir varoluşsal farklılık varsayımına dayanmaktadır. Yani bir grup insan varoluşlarının özünden kaynaklanan özel bir statüye sahiptir ve batı medeniyetinin üstünlüğü bu özel varoluşsal özün ürünüdür. Hindistan'daki kast sistemi gibi bazı yerel medeniyet havzalarında da görülen bu varoluşsal farklılaşma insanoğlu türünü dikey kategorilere ayırmakta ve üst kategoride bulunanlara özel bir felsefi ve siyasi statü vermektedir. Üst kategoride bulunanların ben-idrakinde nüfuz edilemez bir sertlik ve dışlayıcılık oluşturan bu özel varoluş statüsünün felsefi arkaplanında insanın kendi benini idrak ederken varoluşunu anlamlandıran ve tanrı-insan ilişkisinde ara bir ontolojik kategori, ya da bir üst teolojik ya da siyasi kurum inancı vardır.

Böylece varoluşsal bir eşitsizliği meşrulaştıran dinlerle etnik ayrımcılığa dayalı modern ideolojileri benzeştiren önemli unsurlardan biri de budur. Kutsal tanımlama ayrıcalığına ve gücüne sahip ara ontolojik bir kategori oluşturmaksızın insan-insan eşitsizliğini meşru kılabilmek mümkün değildir. Hint medeniyetinde Arî unsurları kutsayan insan-insan eşitsizliği, kutsal tanımlama ayrıcalığına sahip brahman sınıfına, normal insanların üstünde tanrısal öze sahip bir ara ontolojik konum veren hindu yaratılış doktrini vardır. Kutsal tanımlama gücünü elinde bulunduran brahmanlar insan-insan ilişkisinin unsurlarını tanımlama gücüne de sahiptirler.

Aynı şekilde Hz.İsa'nın insan-tanrı ilişkisinde sahip olduğu ara ontolojik kategoriye yeryüzüne yansıyan dinî ve toplumsal bir otorite kaynağına

dönüştüren ve bu otorite aracılığıyla kutsal tanımlama gücünü elinde tutan Katolik kilisesi de Ortaçağlardaki insan-insan ilişkisindeki feodal eşitsizliklerin meşruiyet zeminini oluşturmuştur. Kutsal Roma-Germen sentezi aracılığıyla bu iki geleneğin unsurlarını Roma birikimi temelinde besleyen batı medeniyeti, insan-insan eşitsizliğini önemli bir süreklilik unsuru olarak seküler döneme devretmiştir.

Aşırı ırkçı ideolojilerin bu sentezin yoğun olduğu bölgelerde yaygınlaşmış olması bu açıdan kesinlikle bir tesadüf değildir. Kilisenin boşalttığı sosyopolitik otorite alanını dolduran modern devletin zamanla kutsiyet kazanması ve insanın varoluşunu anlamlandırma iddiası taşıyan seküler nitelikli bir ara ontolojik kategori haline dönüşmesi bu sürekliliğin bir sonucudur. Hegel'in tanrı ve devlet imajları arasında kurduğu ilişkiye dayalı devlet felsefesi⁵⁶ ile yeni dünyanın kurucu ruhu olarak Alman ruhuna ve Kutsal Roma Germen mirasına atıfta bulunduğu tarih felsefesi⁵⁷ arasındaki tutarlı iç bütünlük de bu olguya işaret etmektedir.

İslam medeniyetini bu noktada ayıran temel unsur, kutsal tanımlama hakkına ve ayrıcalığına sahip hiç biri ara ontolojik kurumsallaşmaya izin vermeyen bir varoluş doktrinini ortaya koymuş olmasıdır. Bireysel varoluş bilincinin temelini dokuyan Allah-insan ilişkisinin insan-insan ilişkisine yansıyan yönü de budur. Bu ilişki içinde varoluşu tanımlama ayrıcalığına sahip hiç bir kişi, kurum ve kuruluşun olmayışı, gerek dinî gerekse siyasî otoritenin insan-insan ilişkisini mutlak ontolojik eşitsizliğe dönüştürebilecek şekilde yeniden kurmasını engellemiştir. Ortaya çıkan *de facto* eşitsizlikler ise varoluşa dayalı bir meşruiyet zemini kazanamamışlardır. İslamiyet'in her renk ve ırktan insanı kuşatacak bir şekilde hızla yayılması, ben-idrakinin insan-insan boyutunda kolaylıkla nüfuz edilebilir bir nitelikte olmasının özgürleştirici etkisi dolayısıyladır.

Ayrıca, İslamiyet'e giren değişik insan grupları kendilerini medeniyet merkezine yönelten bir ben-idrakini hemen içselleştirebilmişlerdir. Arap yarımadasından çıkan Sami nitelikli bir din olmakla birlikte Osmanlılar döneminde Türk kimliği ile, Uzakdoğu'da Malay kimliği ile özdeşleşen bir İslam kimliği bu nüfuz edilebilir ben-idrakinin bir sonucudur. Değişik gruplar, dinin çıkış yerine ve çıktığı kavmin kimliğine bakmaksızın bu medeniyet kimliğinin merkezine kendi yerel kimliklerini oturtabilmişlerdir. Benzer bir durum yine evrensel bir din niteliği taşıyan Hristiyanlık için geçerli değildir. Alman, Rus, İtalyan ve Fransız kimlikleri ile birebir örtüşen bir hristiyan kimliği yok iken, uzun asırlar boyu Türk demek İslam demek anlamına gelmiştir. Bu da İslam kimliğinin kolayca nüfuz edilebilir niteliğinden ileri gelmektedir.

İslam medeniyetinin ben-idraki insan-insan ilişkileri açısından ele alın-

56 Hegel, G.W.F., *The Philosophy of Right*, (Chicago:Ency. Britannica,1990), vol. 43, s. 89-90.

57 Hegel, G.W.F., *The Philosophy of History*, (Chicago:Ency. Britannica, 1990), vol. 43, s. 334.

diğında, " öteki" ni kategorik şekilde ayıran batı ben-idrakinin aksine hegemonik olmayan bir kuşatıcılık vardır. Kültürel çoğulculuk da özünde bu anlayıştan beslenmektedir. İslam medeniyetinde öteki olarak görülen gruplar, mesela zımmiler, varoluşları itibarıyla bir farklılık arzetmedikleri için tasfiye edilmesi ya da hegemonik bir ayrımcılığa tabii tutulmaları söz konusu değildir. Ortak yaratılıştan kaynaklanan eşitlikçi varoluş düzlemi hem evrensel bir yayılmayı hem de hegemonik ayrımcılığa dayanmayan bir düzen anlayışını beraberinde getirmiştir. Tarihin gördüğü en hızlı ve istikrarlı yayılmayı sağlayan Osmanlı genişlemesinin oluşturduğu millet sistemi ile batı insanına özel misyon biçen sömürgeci yapılanmanın arasındaki temel fark budur. Bu sebeptendir ki, Boşnaklar ve Arnavutlar Osmanlı sistemi içinde rahatlıkla nüfuz edebildikleri İslam kimliği ile siyasi düzenin merkezinde en etkin konumlara gelirken, Hintliler ya da Cezayirli beyaz adamın ontolojik farklılığının getirdiği özel misyona dayanan İngiliz ya da Fransız sömürge sistemlerinde yükselme şansı elde edememişlerdir.

İslam medeniyetinin bu kuşatıcı ben-idrakinin yeniden yorumlanması insan-insan ilişkilerindeki dengesizliklerden kaynaklanan çatışmaların ve insan hakları kavramındaki tutarsızlıkların önüne geçebilmek açısından büyük bir önem taşımaktadır. İnsan-insan ilişkileri konusunda bütün insanları ortak bir kategorinin eşit unsurları olarak gören yeni bir zihniyet oluşturulmadıkça hakim medeniyetin prototipinin ben-idraki ile ötekiler arasındaki varoluşsal eşitsizliği ortadan kaldıracılabilmek mümkün değildir. Bunun için de, *insanların Allah'ın takdir ettiği ontolojik konum itibarıyla mutlak bir eşitliğe sahip oldukları, hiç bir insan grubunun diğerleri aleyhine doğal üstünlük iddiasında bulunamayacakları ve bütün diğer arızâ ilişkilerin bu temel prensip etrafında ele alınması gerektiği* görüşü benimsenmedikçe insan onurunu eksen alan bir insan hakları uygulamasını gerçekleştirmek söz konusu olamaz. İslam medeniyetinin ben-idrakinin insan-insan boyutunu teorik bir sistemleştirme çerçevesinde yeniden yorumlamak özgürleştirici bir medeniyet açılımının temel unsurları arasındadır.

VII. Sonuç

Son yıllarda gittikçe artan bir hızla yaygınlık kazanan küreselleşme söylemi evrensellik ve yerellik arasında ilginç bir yeni gerilim alanı oluşturmaktadır. Gerek düşünsel gerekse pratik alanda evrensellik kavramının yerini almaya başlayan küreselleşme aslında bu anlamda bir tür ölçek ve düzey küçültmeyi yansıtmaktadır. Bütün evreni kuşatma iddiasını ihtiva eden evrensel sözcüğünün yerini yerküredeki yüzeysel bütünleşmeyi ifade eden küresel sözcüğünün alması, zihinsel düzeyde yaşanan iddiasızlaşma olgusunun lingüistik bir araç ile ifade edilmesi olarak görülebilir.

Akıl-bilim-ilerleme üçlüsüne dayanarak evrensel gerçekliğin bütün sınırlarını bulacağı iddiası ile Prometheuscu ruha yeni bir hız kazandıran modern bilim ve bu evrensel gerçekliğin felsefi altyapısını kurma iddiasını taşıyan

modern ideolojik çerçeveler ciddi bir eksen kayması yaşamaktadır. Bugün artık ne bilimsel çalışmalarla evrensel gerçekliğin bütün yönleriyle ve tam bir kapsamlılık içinde anlaşılacağı iddiası, ne de belli seküler ideolojik çerçevelerin hayata geçirilmesi ile felsefi anlamda mutlak bir eşitliğe ya da özgürlüğe ulaşılacağı iddiası kabul görmektedir. Evrensel gerçeklik arayışı yerini hayatı kolaylaştıran pratik araç arayışlarına, felsefi muhtevalı ideolojiler ise yerlerini pragmatik yöntemlere bırakmış görünmektedir. Pragmatik yöntemlerle pratik araçların kesişim alanında ortaya çıkan küreselleşme bir tür yüzeyselleşmeyi de beraberinde getirmiştir. Kullanılan araçlar karmaşıktıkça hayatın, varlığın ve evrenin özü ile ilgili arayışların üstü örtülmüş ve insanoğlu felsefi muhteva ve nitelik açısından ciddi bir düzey kaybı yaşamaya başlamıştır.

Bu, aslında, medeniyetler tarihi açısından, medeniyetlerin özlerini dokuyan felsefi açılımlar ile ulaştıkları materyal formu yansıtan hayat tarzları arasındaki anlamlılık ilişkisinin statik bir nitelik kazanması anlamında bir tür paradigma pekişmesidir. Medeniyetlerin siyasi hakimiyet dönemlerinde görülen bu statiklik felsefi arayışların yoğunluğunu azaltır ve medeniyet prototipinin kendisine verilen ben-idraki boyutlarının özü ile değil sonuçları ile ilgilenmeye başlamasına yol açar. Böylece, ulaşılan siyasi hakimiyet dolayısıyla rahatlıkla yeniden üretilebilen hayat tarzının korunması meselesi evrensel muhtevalı ideallerin gerçekleştirilmesi meselesinin önüne geçmeye başlar. ABD'nin uluslararası etkinliğinin, felsefi ideallerin gerçekleştirilmesinden çok, basit tüketim kalıplarının yaygınlaştırılması ile ilişkilendirilmesinin evrensellik söyleminin küresellik söylemi ile ikame edildiği bir dönemde gerçekleşmesi bir tesadüf değildir.

Küreselleşme söyleminin zirveye ulaştığı bir dönemde yerellik unsurlarının yeniden gündeme gelmesi, bu açıdan, ikinci bir çelişki olarak büyük bir önem taşımaktadır. Yüzeysel küreselleşme çabası kendi iç tepkisini doğurmuş ve yerel medeniyet havzalarında ciddi bir hareketlilik gözlenmeye başlamıştır. Huntington'ın siyasi ve stratejik çıkar anlayışıyla kirlettiği bu olgu, aslında, derinliğini kaybeden ve batı medeniyetinin kendi iç çelişkilerine bağımlı kılınan küreselleşme olgusuna karşı insanoğlunun alternatif açılım arayışlarına güç kazandırmaktadır.

Bu anlamda yerel değerlerin güç kazanması, küreselleşmenin evrensel nitelikli felsefi temellerini kaybetmeye başladığı anda ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, yerel kültürel kimliklerde ve medeniyet havzalarında ortaya çıkan canlanma tepkisi bir nitelikten çok, kaybedilen evrensel değerlerin yeniden üretilmesi çabasına yönelen sahici bir arayıştan kaynaklanmaktadır. Fukuyama'nın iddia ettiğinin aksine insanoğlunun arayışı bitmemiştir. Yerel değerlerin küresel yüzeyselleşmeyle hesaplanan bir şekilde tekrar canlanması bunun en çarpıcı delilidir.

Batı dışındaki medeniyet havzalarında görülen canlanmanın temelinde bu medeniyetlerin prototiplerinin farklılaşan ben-idrakleri vardır. Bu asrın ilk

yarısında, batı sömürgeciliği karşısında ciddi bir bunalım yaşayan yerel medeniyet havzalarının temel direnç unsuru sanıldığı gibi kurumsal ya da siyasal alanda değil, medeniyet prototipinin ben-idraki düzeyinde ortaya çıkmıştır. Batı medeniyeti ile cephe ilişkisini sürdürögelmiş olan İslam medeniyet havzasındaki canlanma da siyasal muhtevalı kavramsallaştırmalarla izah edilebilecek ya da dışlanabilecek özelliklerin çok ötesinde anlamlar taşımaktadır. Galtung'un batı medeniyetinin ben-idrakini yansıtan *homo occidentalis axiomatikus* sistemleştirmesi ile mukayeseli bir şekilde incelediğimiz İslam medeniyetinin prototipinin ben-idraki boyutları, bu medeniyet havzasının hem modernizm karşısındaki direncinin hem de yeni bir uyanış içine girmesinin temelinde yatan zihni yapılanmayı ortaya koymaktadır.

Küreselleşmenin ekonomi-politik nitelikli yüzeyselliğini aşabilmek, bu medeniyet ben-idraklerinin yeni ve evrensel muhtevalı bir arayışa zemin teşkil edecek şekilde yeniden yorumlanması ile mümkün olabilir. Bunun için de, güçlü ve sert ben-idraki ile hegemonik medeniyet özelliğini korumaya çalışan batı medeniyeti ciddi bir iç sorgulama zorunluluğu ile karşı karşıyadır. Galtung'un tahlili bu konuda gerçekten sorgulayıcı ve özgün bir bakış açısını yansıtmaktadır.

Aynı şekilde İslam medeniyetinin prototipi de modernist formlara yönelik tepkici niteliklerden uzaklaşarak, ben-idrakinin Kurani temelini zihinsel düzeyde yeniden kurmak zorundadır. Hakimiyet döneminde geliştirilen iç tutarlılığı yüksek teorik çerçeveleri de, sömürgeciliğe ve modernizme tepki olarak geliştirilen yaklaşımları da aşacak bir yenilenme ihtiyacı ile karşı karşıya olan İslam medeniyetinin prototipi, kendi geleneğinin zihinsel özünü yeniden keşfetmek ve bu geleneği küreselleşme ile yerelliğin hesaplaştığı bir zeminde evrensel iddia taşıyan bir bütünlüğe tekrar kavuşturmak zorundadır.

Uluslararası sistemde görülen aksamalar batı ben-idrakinin iç sorgulamasına, yeni medeniyet açılımları ise diğer medeniyet havzalarından kaynaklanacak zihniyet dönüşümüne bağlıdır. Aksi takdirde bir taraftan evrenselliğe diğer taraftan yerelliğe savaş açan yüzeysel küreselleşme, insanoğlunun kadim arayışı olan ontolojik özgürlük ve güvenlik alanlarını anlamsızlaştıran bir tekdüzeliğe ve bu tekdüzelikten güç alan ekonomi-politik bir hegemonyaya yol açacaktır.

Kaynaklar

- Alitto, G.S., (1986) *The Last Confucian: Liang Shu-ming and Chinese Dilemma of Modernity*, Berkeley: University of California Press.
- Bacon, F., (1990) *New Atlantis*, Chicago: Encyclopedia Britannica Inc.
- Charlton, D.G., (1963) *Secular Religions in France 1815-1870*, Londra: Oxford University Press.
- Davis, W., (1992) *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change*, Albany: State University of New York Press.
- Davutoglu, A. (1994) *Alternative Paradigms*, Lanham: University Press of America.

- _____, (1994) **Civilizational Transformation and the Muslim World**, K.L.:Quill.
- _____, (1996) "İslam düşünce geleneğinin temelleri, oluşum süreci ve yeniden yorumlanması" , Divan 96/1, İstanbul, s. 1-44.
- Dekmejian, R.H., (1985). **Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World**, N.Y. : Syracuse University Press.
- Esposito, J., (1983). **Voices of Resurgent Islam**, New York: Oxford University Press.
- _____, (1980). **Islam and Development: Religion and Socio-political Change**, N.Y.: Syracuse University Press.
- Fukuyama, F., (1992) **The End of History and the Last Man**, New York: Thf Free Press.
- Galtung, J. (1985) "On the Dialectic between Crisis and Crises Perception", S. Musto and J.F. Pinkele **Europe at the Crossroads**, N.Y.: Praeger.
- _____, (1994), **Human Rights in Another Key**, Cambridge: Polity
- Goitein, S.D., (1970) "Minority Self-Rule and Government Control in Islam", *Studia Islamica*.
- Grünebaum, G.E. von, (1962) "Pluralism in the Islamic World", *Islamic Studies*, vol. 5/2.
- Gurwitsch, (1966) **Studies in Phenomanology and Psychology**. ,Evanston: Northwestern University Press.
- Hegel, G.W.F, (1990) **The Philosophy of History**, Chicago:Ency. Britannica,
- _____, (1990) **The Philosophy of Right**, Chicago:Ency. Britinnica.
- Huntington, S., (1993). "The Clash of Civilizations" , **Foreign Affairs**, vol.72, No.3.
- _____, (1996). **The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order**, New York: Simon and Schuster.
- _____, (1968). **Political Order in Changing Societies**, New Haven. Conn: Yale University Press.
- Husserl, E., (1954) **Die Krieses der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phenomenologie** , hague: ed. W. Biemel.
- _____, (1900-1) **Logische Untersuchungen**, 2 cilt, (Halle:Max Niemeyer.
- Ikbal, M. , (1996) **The Reconstruction of Religious Thought in Islam**, Lahore:Sang-e-Meel Publ.
- J. Huxley, (1947) **Man in the World**, Londra.
- Kohn, H. (1969) **The Idea of Nationalism**, New York: Macmillan.
- Krejci, J., (1990) **Before European Challenge: The Great Civilizations of Asia and the Middle East**, Albany: State University of New York Press.
- Mardin, Ş. , (1995) **Din ve İdeoloji**, İstanbul:İletişim, 7. baskı.
- Marx, K., (1967), **Capital**, New York: International Publishers.
- Mathews, B., (1926). **Young Islam on Trek: A Study in the Clash of Civilizations**, Londra: Church Missionary Society.
- Mez, A., (1922) **Die Renaissance des Islams**, Heidelberg.
- Mortimer, E., (1982) **Faith and Power**,
- Pipes, D., (1983). **Islam and Political Power**, New York: Basic Books.
- Pirenne, J., (1962) **The Tides of History** Londra: G.Allen and Unwin.

- Pye, L.W., (1985) **Asian Power and Politics: The Cultural Dimension of Authority**, Cambridge: Harvard University Press.
- Ruthven, M. (1984). **İslam in the World**, Middlesex: Penguin
- Sivan. E. (1985) **Radical Islam: Medieval Theology and Politics**, New Haven: Yale University Press.
- Stark W., (1966) **The Sociology of Religion: A Study of Christendom**, Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Toynbee, A.J., (1965). **A Study of History**, N.Y.: Oxford University Press
- Tritton, A.S., (1947) **Muslim Theology**, Londra: Royal Asiatic Society.
- Voll, J.O., (1982). **Islam: Continuity and Change in the Modern World**, Boulder: Westview, 1982.
- Watt, M., (1988). **Islamic Fundamentalism and Modernity**, Londra: Routledge.
- Williams, J.A. (1971) **Themes of Islamic Civilization** Los Angeles: University of California Press.