

## 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Medeniyet Düşüncesi: Köken, Değişim ve Zaaflar

Necmettin Doğan<sup>1</sup>

Medeniyet, Türk siyasi düşüncesinin en çok tartışılan, ilgi çeken kavramlarından biridir. Bu konuda fikir beyan etmeyen bir düşünür veya bir tavır ortaya koymayan ideoloji yoktur denilebilir. Zira medeniyet veya Meriç'in (Meriç, 2008, s. 86) "mazisiz, musikisiz" olarak nitelediği uygarlık kavramları altında yapılan tartışmalar, Türk siyasi düşüncesinin kaynaklarından ve Türkiye'deki siyasal ayrışmanın eşiklerinden birini oluşturmuştur. Uygarlaşma-modernleşme tartışmaları iç politikada bir kutuplaşma ve ayrışmayı temsil ettiği gibi, uluslararası alanda da bir öteki inşasına dayanır. Dolayısıyla da çoğul ya da tekil uygarlık tasavvurlarının uluslararası politikayla da ilgili sonuçları vardır. Bu durum bir düşünürün, ideolojinin veya toplumsal hareketin medeniyet-uygarlık tasavvurlarını çok daha ilgi çekici hâle getirmektedir.

Medeniyet; maddi, entelektüel, ahlâki ve siyasi anlayışları içeren kolektif bir yaşam biçimi olarak tanımlanabilir (Febvre, 1929). Medeniyeti askerî hukukun yerini sivil hukukun alması olarak niteleyen Fransız İhtilali'nin önemli isimlerinden Mirabeau, kavrama ince, zarif ve faziletli gibi yeni anlamlar da yüklemiştir (Mazlish, 2004, s. 14). 19. Yüzyılda ise medeniyet daha çok tekil anlamda, ilkelikten modern Batı toplumuna evrilmeyi işaret eder bir anlama bürünür. Ünlü antropolog Marcel Mauss medeniyetin zaman, mekân, nedensellik, benlik,

---

<sup>1</sup> Prof. Dr. İstanbul Ticaret Üniversitesi SOSYOLOJİ Bölümü

kozmos, öteki dünya ve ruhaniyet tasarımlarını içerdiğini iddia etmiştir. Medeniyet ayrıca Mauss'a göre ekonomik değişim, siyasal toplum, şehir düzeni, toplumsal tabakalaşma ve kurumsallaşma biçimlerine de gönderme yapıyordu (Nielsen, 2004, s. 13-120). Bu tip bir makro sınıflandırma biçimi daha önce özellikle Hindistan üzerine çalışan oryantalistler tarafından da yapılmış ve 19. Yüzyılda çoklu bir medeniyet fikri ortaya çıkmıştı (Arjomand, 2015, s. 4). Bu bakış 20. Yüzyılda Spengler ve Toynbee gibi karşılaştırmacı yaklaşımları benimseyenler tarafından tekrar üretilmiş (Wallerstein, 1991, s. 231) ve farklı ülkelerde elde edilen eski kalıntılar Batılı başkentlere taşınarak, Batı medeniyetinin üstünlüğü için bir gösterge olarak da kullanılmıştır (Dabashi, 2004, s. 248).

Batı ve Doğu medeniyetlerinin karşı karşıya konularak kıyaslanması, böylesi bir düşünsel ve tarihsel arka planda şekillenmiştir. Bu karşılaştırmayı en etkili şekilde yapan isimlerden birisi Türkiye'de muhafazakâr çevrelerde önemsenen Arnold Toynbee olmuştur. Ünlü eseri *A Study of World History*'de Toynbee ilerlemeci tarih anlayışından farklı bir yaklaşım geliştirmiş, hatta Spengler'in kapalı organik medeniyet düşüncesinden hareket etmiştir. Fakat onun en önemli farkı medeniyet kavramını dinle yakından ilişkilendirmesiydi. Roma tarihini yazan Gibbon gibi birçok ismin aksine Hristiyanlığı medeniyeti yıkan barbarların dinî olarak değil, onları geliştiren temel unsur olarak görmüştü. Dine verdiği önemli rol sebebiyle, Toynbee'nin düşünceleri en çok Batı-Doğu karşılaştırmalarının yapıldığı Japonya ve Türkiye'de karşılık görmüştür (Duara, 2001, s. 104). Huntington'ın 1993 yılında yayınlanan ünlü "Medeniyetler Çatışması" makalesi, Spengler ve Toynbee'nin karşılaştırmalı bakış açısını uluslararası politika bağlamına taşımış ve Türkiye dâhil dünya çapında siyasetçiler ve sosyal bilimciler arasında yoğun tartışmalara yol açmıştır. Huntington irili ufaklı birçok medeniyet varsaymış ve medeniyeti doğrudan kültürle ilişkilendirmiştir. Ona göre Soğuk Savaş'ın bitmesiyle yeni çatışma, ideolojik veya ekonomik

olmaktan çok, kültür farklılıkları çerçevesinde gelişecektir (Huntington, 1993). Tekno-bilimsel kültür bugün ABD tarafından temsil edilen Batı medeniyetinin bir unsurudur. Batı medeniyetine en büyük tehdidi ise İslam oluşturmaktadır. Dabashi'ye göre Huntington, Fukuyama gibi Batı medeniyetini diğerlerinin tehdidi altında görenler, çok kültürlü toplumlara reaksiyon gösteren bir muhafazakârlığı yansıtmaktadırlar (Dabashi, 2004, s. 250).

Toynbee ve Huntington gibi isimlerin görüşleri, Türkiye'de muhafazakâr ve İslamcı çevrelerde kısmen eleştirilse de genel bir kabul de görmüştür. Batılı muhafazakârların bakış açısının bir benzerinin, yani din merkezli karşıt medeniyet kutuplarının olduğu düşüncesinin Türkiye'deki muhafazakâr ve İslamcı çevrelerde büyük oranda kabul görmesi, dine yapılan vurgu sebebiyle anlaşılabilir. Çünkü Türk muhafazakârlığının ve İslamcılığın ötekisini, özellikle Batılı kültürel ve dinî değerler oluşturur. Ayrıca, bu ayrımın yerel tarihsel bir zemini de vardır. Osmanlı-Türk modernleşme süreci Türkiye'de bugüne kadar gelen siyasal pozisyonların oluşmasında etkili olmuştur. Osmanlı Devleti'nin nasıl kurtarılacağına yönelik tezler, medeniyet kavramının merkezî bir yer tuttuğu politik ayrışmanın zeminini inşa etmiştir. Garpcılık, İslamcılık ve Türkçülük olarak tasnif edilen devleti kurtarma reçeteleri, temelde medeniyet tasavvurundaki ayrışmalara dayanmaktadır. Bu ayrışmada merkez-çevre gerilimi, yani sınıfsal ve kültürel farklılıklar önemli bir rol oynamıştır. Şerif Mardin'in işaret ettiği gibi dinî kurum üyeleri Osmanlı Devleti'nde alt sınıfların yaşamına daha yakın duruyordu. Modernleşme siyasetinin laikleştirici sonuçları Mardin'e göre medrese ve tarikat üyelerinin çevre ile daha da yakınlaşmasına vesile olmuştu. Merkez, modernleşmeyle çevreden daha fazla uzaklaşırken, çevre daha fazla İslamî bir dil ile merkeze karşı konumlanmaya başlamıştır (Mardin, 1973, s. 169-190). Cumhuriyet döneminde medeniyet kavramına yaklaşımlar da büyük oranda bu çerçevenin içinde kalmıştır. Özellikle Milli Görüş hareketi, Batı ve İslam medeniyetleri arasında temel bir çatışma

olduğu tezini dillendirmiş ve bu söylemi yerel siyasal mücadelenin bir unsuru olarak görmüştür (Hale ve Özbudun, 2010, s. 6).

Bu tespitler, Cumhuriyet'in kuruluşundan bugüne kadar gelen medeniyet söylemlerinin basitçe çevrenin politik pozisyonunun yansıması olduğu anlamına gelmemektedir. Zira medeniyet tasavvurunda İslamcı ve muhafazakâr isimler arasında -Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç'u buna örnek olarak verebiliriz - büyük farklılıklar hatta zıtlıklar da vardır. Buna karşın, 2000'li yıllardan sonra "kendini medeniyetimizi inşa edelim" cümlesinin televizyonlarda, köşe yazılarında, üniversite kürsülerinde olduğu kadar popüler kültürde de dile getirilen gündelik bir söyleme dönüşmesi, muğlak ve yüzeysel bir gösterge (floating signifier) hâline gelmesi, medeniyet tasavvuruna dayalı tarihsel ayrışmanın zamanla çevrenin ekonomik-siyasal mücadelesinde bir araç hâline geldiğini de göstermektedir. Bu araçsallaşma süreci ve popülerleşen medeniyet söyleminin ürettiği pratikler başka bir makalenin konusu olabilir. Bu makaledeyse daha çok günümüzdeki yaygın medeniyet söyleminin arka planına ışık tutmak, özellikle 1980 sonrasında yayınlanan İslamcı dergilerdeki medeniyet tasavvurunun oluşumunu, içeriğini, referanslarını, zaaflarını, güçlü yanlarını ortaya koymak, Osmanlı geç dönemi ve Cumhuriyet devrindeki söylemlerle olan devamlılıklarını ve kopuşlarını tespit etmek amaçlanmaktadır. Böylelikle "medeniyet söyleminin" yüzeyselleşme sürecine de ışık tutulabilir. Bu doğrultuda makalede ilk olarak medeniyet kavramının Türk düşüncesinde nasıl algılandığı, tartışıldığı ve ayrıntılandırıldığına değinilecek, daha sonra Osmanlı geç döneminden 1980'e kadarki İslamcı düşüncede nasıl değerlendirildiği ortaya konacaktır. Son olarak da bugünkü siyasal icraatları, kültürel söylem ve pratikleri etkileyen 80 sonrası İslamcı düşüncedeki medeniyet kavramının serencamı irdelenecek ve içsel tutarlılıkları ve zaaflarına dikkat çekilecektir.

## **Türkçede Medeniyet Kavramının Tarihsel Arka planı ve Semantik Dönüşümü**

Medeniyet kavramının Türkçede ilk kullanımına, Pirizade'nin 1720'lerde gerçekleştirdiği İbn Haldun'un *Mukaddime* tercümesinde rastlanır. *Mukaddime*'nin Arapça orijinalinde de İbn Haldun bu kavramı şehirli olmak ve topluluk hâlinde yaşamayı ifade etmek üzere “el-medeniyyetü” şeklinde kullanmıştır. Bu, medeni kelimesinin geleneksel anlamıydı. Medeniyet kavramının modern anlamıyla Türkçede ilk kullanımı ise II. Mahmut döneminde olmuştur (Güler, 2006, ss.103-105).

Tanzimat'ın önemli ismi Mustafa Reşit Paşa ise medeniyeti, Avrupa'daki yeni toplumsal koşullara ithafen, kısaca “terbiye-i nas ve icra-yı nizamat” diye tarif etmiştir (Baykara, 1992, ss. 2-12). Fakat medeniyetin bu şekilde Batı'ya gönderme yapılarak anlamlandırılması basit bir Batı özentisinin değil, daha çok askerî yenilgilerin yarattığı “yaralı bir bilincin” yansımasıdır. Esasen 19. Yüzyılın ikinci yarısında yoğunlaşan medeniyet kavramı etrafındaki tartışmalar, 18. Ve 19. Yüzyılın başındaki reform çabalarının bir devamı olarak görülmelidir. 17. Yüzyılda Koçi Bey'in risalesinde “kanun-u kadim” olarak formüle edilen reform önerileri -İbrahim Müteferrika'da olduğu gibi- 18. Yüzyılda Avrupa'daki bilimsel ve askerî gelişmelerin takip edilmesi gerektiği şekline dönüşmüştür (Berkes, 2010, ss. 53-54).

III. Selim ve II. Mahmut dönemlerinde ise bu öneri bir devlet politikası hâlini almıştır. Nitekim II. Mahmut döneminin bir diğer önemli bürokrati Halil rıfat Paşa, yenilgiyle sonuçlanan Rus savaşından sonra Rusya'ya özel elçi olarak gitmiş ve padişaha “eğer ki, Avrupa'yı devlet ve fert olarak takip etmez isek, onların ulûm ve fûnûnunu olduğu kadar onların hayât-ı şahsiyetlerini de benimsemez isek, devlet-i ebed müddetiniz maazallah sükût edecektir” demiştir (Altuniş, 2006, s. 155). Mustafa Sami Efendi de (ö. 1855) *Avrupa Risalesi*'nde Fransa'ya giderken (1838)

geçtiği ülkeleri ve Paris'te gördüklerini yazmış ve Avrupa'yı örnek alan yeniliklerin gereğini vurgulamıştır. Sadık rıfat Paşa ise hem “Avrupa Ahvaline Dair Risale”sinde hem de seyahatnamesinde, Avrupa'nın şimdiki “civilisation'unun” gereklerini almayı savunmuştur (Özgül, 2006, ss. 53-57). 19. Yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde artık asrileşmek, medenileşmek bir “terbiye-i nas” ve yeni bir düzen inşa etme çabasına girişmek anlamına gelmekteydi (Doğan, 2017b). Fakat meseleyi bu şekilde kavramanın birtakım siyasi sonuçları vardı. Yeni kurumlar ve bu kurumları idare edecek yeni insan tipleri ve zihniyetleri gözde olmaya başlarken, eski kurumlar ve zihniyetler gözden düşmeye, hatta modernleşme hedefi için bir sorun olarak görülmeye başlanmıştır. Bu da Osmanlı geç döneminden günümüze kadar gelen siyasi ayrışmanın temel dinamiklerinden ve söylemlerinden birini oluşturmuştur. Nitekim Şerif Mardin'in ortaya koyduğu gibi, modern aydın tipinin ve siyasi aktivizmin ilk yerli temsilcilerinden olan Namık Kemal'in Tanzimat bürokratlarına muhalefeti, medeniyet tasavvurundaki farklılaşmalarla ilişkiliydi (Mardin, 1996, ss. 315-372). Namık Kemal *İbret* gazetesinde yayınlanan ünlü “Medeniyet” makalesinde “medeniyet ”in gerekliliğini, “Avrupa medeniyetinin alınmasını teşvik etse de, bir kuşak sonra geç dönem Osmanlı siyasetinde iyice billurlaşacak teknoloji ve kültür gerilimine de işaret etmişti (Güler, 2006, ss. 138-139).

Renan'ın ünlü “İslamiyet ve Maarif” başlıklı konuşması, Müslüman aydınların ilerleme, din ve bilim kavramlarını tartışmasına, İslam'ın ilerlemeye engel olmadığı düşüncesini savunmalarına yol açmıştı. Afgani gibi Namık Kemal de Müslümanların tarihte ortaya koyduğu medeniyete dikkat çekmişti (Doğan, 2010, ss. 180-181). Müslümanların tarihte ortaya koyduğu başarılı sanatsal, düşünsel ve mimari başarıları vurgulasa da, A. Cevdet gibi Garpcılar, bu başarıların geçmişte kaldığını, artık ilerlemek için kültürel olarak da değişmek gerektiğini ve Batı'da ortaya çıkan medeniyetin evrensel olduğunu ileri sürmüşlerdi (Gündüz, 2007, ss. 63-

153). İslamcıların çoğunluğu ise teknoloji ve bilimi evrensel olarak görmüş, bu doğrultuda hurafelere ve tasavvufi anlayışlara eleştirel bir bakış geliştirmişlerdi. Buna karşın Batı kültürüne de oldukça mesafeliydiler. İslamcılar tarafından ‘medeniyet-i şarkiyyenin’ derinliklerine nüfuz etmiş, yerli değerleri ve ahlâkı benimseyen aydınların ‘Garp medeniyetinin’ teknolojisini ve bilimini hayranlıkla değil, öğrenmek amacıyla tahsil etmeleri arzu ediliyordu. *Sebilürreşad* dergisinde yayınlanan makalelerin çoğunda ahlâki çöküntü içinde olan toplumların yıkılacağı düşüncesi sıklıkla dile getiriliyordu. Özellikle kadın ve ailenin geleneksel rolünün korunması gerektiğinin altı çiziliyordu. Batı’nın kültürü ahlâksızlıkla ilişkilendirilirken de oradaki kadının toplumsal konumu buna delil olarak gösteriliyordu. Garpçılar, milli kimliği değiştirmeye çalıştıkları gerekçesiyle Osmanlı toplumu içinde derin bir yarılmaya sebep olmakla eleştiriliyordu. *Sebilürreşad*’ın halk ve aydın arasındaki zıtlığın arttığını ve aydınların halka giderek yabancılaştığını iddia etmelerinin burada altı çizilmelidir. İslamcılara göre, ‘erbab-ı tefekkür’, Avrupa hayranı Tanzimat kafasına sahip olduğu için bu zıtlık ortaya çıkmaktaydı (Debus, 2009, ss. 197-198).

“Medeniyet-i İslâmiye” kavramıysa, 1870’lerin sonlarından itibaren sıklıkla kullanılmaya başlanmıştır. Osmanlı literatüründe *Medeniyet-i İslâmiye* (1879) başlıklı ilk kitap, Şemseddin Sami tarafında kaleme alınmıştır. Şemseddin Sami’nin amacı “antik medeniyetler”in en sonuncusu olan Yunan-Roma medeniyeti ile “Avrupa medeniyeti” arasında geçen 8-10 asırlık süre içerisinde dünyanın medeniyetten uzak kalmadığını, bu dönemde “İslam medeniyeti”nin bulunduğunu kanıtlamaktır. İsmail Gaspıralı’nın *Avrupa Medeniyetine Bir Nazar-ı Muvâzene* (1885) isimli kitabı da medeniyeti tartışır. Gaspıralı İsmail, Slavlar için güvenilirliği kuşkulu olan “Avrupa medeniyetine” Müslümanların nasıl güven duyulabileceğini sormuştur. Medeniyet kavramı Tanzimat bürokratları tarafından modernleşmeyi meşrulaştırmak için kullanılırken,

Şemseddin Sami ve Gaspirinski'nin eserleri medeniyetin zamanla siyasal muhalefet amacıyla da kullanıldığını göstermektedir (Güler, 2006, ss. 147-153). Bu ise İsmail Kara'nın dikkat çektiği gibi, "İslam Medeniyeti" kavramının, İslam devleti gibi modern zamanların ürünü olduğuna işaret etmektedir (Kara, 2003, ss. 259-281). II. Meşrutiyet dönemi İslamcılığı böylelikle bir Batı ve Doğu medeniyeti ayrımını devam ettirmiştir. Gökalp'in düşüncelerinde güçlü bir şekilde tecessüm eden milliyetçilik ise medeniyeti bilim ve teknoloji ile ilişkilendirirken onu evrensel bir olgu olarak görmüş, geleneksel kültüre ve kurumlara eleştirel yaklaşmış ve modern medeniyetle uyumlu bir halk kültürü oluşturma arayışına girmişti (Gündüz, 2007, ss. 380-390).

Cumhuriyet döneminde bu temel eğilimlerin devam ettiği, Türk siyasetinin bu tartışmalar çerçevesinde şekillendiği söylenebilir. Özellikle çevreyi oluşturan toplumsal kesimler geleneksel değerlere yakın olan muhafazakâr ve İslamcı söylemler etrafına toplanırken, merkez daha modernist veya milliyetçi perspektife yakın olmuştur. *Kadro* dergisi, öncü bir kadro etrafında sivil bir din hâline gelen yeni medeniyetin aktarılması ve topluma benimsetilmesi vazifesini üstlenmiş ve bu tavrı ideolojik olarak formüle etmeye çalışmıştır. 1932'de yayınlanan ünlü romanı *Yaban*'da Yakup Kadri bunun güçlüğüne de dikkat çekmiş, halkı bugüne kadar eleştiri konusu olan medeniyete karşı barbar tipler olarak görmüştür (Karaosmanoğlu, 2015). Dönemin bir başka önemli ismi Peyami Safa da *Türk İnkılabına Bakışlar* isimli eserinde Kemalist çizgiyi biraz daha milliyetçi bir çerçeve içinde formüle etmişti. Ona göre de Batı medeniyeti zaten bizim bir uzantımızdı. İçimizdeki yabancı, aslında Hindistan ve daha doğudan gelmiş olan asketik düşünceler ve uygulamalardı (Peyami Safa, t.y, ss. 100-130). Necip Fazıl ise yaşadığı düşünsel değişimden sonra Batı'yı ruhsuz ve çökmüş bir medeniyet olarak nitelemiştir. Maddi olarak geri kalmış Doğu'nun gelişmesinin yolunu ise ancak İslamî bir rönesansla mümkün olacağını söylemiştir (Necip Fazıl, 1982, s. 215). Necip Fazıl'dan etkilenen Sezai Karakoç, ihya



düşüncesini “Diriliş” kavramı etrafında formüle etmiştir. Türkiye’de taklitçilik ve aktarmacılığın hâkim olduğunu söyleyen Karakoç, Mevduci ve Kutup gibi isimlerden de etkilenerek, Batı ekonomik sistemine, kültürüne ve toplumsal yapısına alternatif bir “İslam Medeniyeti” tasavvuru geliştirir. Medeniyet ve kültür birbirinden ayrı şeyler değildir; İslam, medeniyetin kaynağıdır (Karakoç, 1986). 1980 yılına kadar yayınlanan çok sayıda İslamcı dergide medeniyet fikri işlenmiştir. Necip Fazıl’ın aralıklarla çıkardığı *Büyük Doğu*, Sezai Karakoç’un çıkardığı *Diriliş* dergileri, Batı’ya karşı alternatif bir medeniyet fikrinin sıkça ve çeşitli boyutlarıyla işlendiği zeminler olarak öne çıkmıştır. Bu dergilerde Necip Fazıl’ın ve Sezai Karakoç’un yukarıda dile getirilen düşünceleri ayrıntılı olarak yayınlanmıştır.

Bu iki önemli derginin dışında 1980 öncesi medeniyet kavramına verdiği önemle dikkat çeken bir başka dergi, İslamcı-muhafazakâr fikir dünyasında, çeşitli kurum, dernek ve vakıflarda hâlâ etkili olan isimlerin yazdığı *İslam Medeniyeti* dergisidir. Aylık olarak yayınlanan derginin ilk sayısı Ağustos 1967 yılında basılmış, aralıklarla toplam 44 sayı olarak Eylül 1982 yılına kadar yayınlanmıştır. İslam Medeniyeti dergisi daha sonra ilahiyat fakültelerine dönüşen “Türkiye İslam Enstitülerinin” öğrenci derneği tarafından çıkarılmıştır. Dergide İslam medeniyeti kavramı uluslararası siyaset ile ilişkili olarak kullanılmış, Türkiye “İslam’ın son kalesi” olarak nitelenmiştir. İslam medeniyeti içerisinde Türklerin rolüne özel bir vurgu yapılmıştır. Ayrıca, İslam iktisadı tartışmalarının yaşandığı bir dönemde dergide, faiz, banka, işçi hakları gibi İslam ve iktisat konularına da fazlaca yer verilmiştir. Mahir İz, Sezai Karakoç, Ali Ulvi Kurucu, Salih Tuğ, Selçuk Eraydın, Esad Coşan, Ziya Kavakçı, Sabahattin Zaim gibi isimler, derginin öne çıkan yazarları arasındadır. Derginin manifestosunda İslam Medeniyetinin başta İslam’ın son kalesi Türkiye olmak üzere, İslam dünyasının doğum sancuları geçirdiği bir dönemde yayın hayatına başladığı ifade edilmiştir. Manifestonun yazarı Ahmet Yaşar Ocak’a göre, yedinci asırda

Hira'dan yükselen İslam medeniyeti, Batı karanlıklar içindeyken İbn Rüşd, Gazali gibi isimler yetiştirmiş, kadınlara büyük değer vermiş, Müslüman bilim adamları fezayı araştırmışlardır. Fakat İslam Medeniyeti bu yüksek ruhu ve seviyeyi koruyamamış, "Asr-ı Saadetten" uzaklaştıkça parlaklığını kaybetmeye başlamıştır. Yazara göre içtimai çatlaklar, dış düşmanların etkisiyle çıkan hizipleşmeler ve ilim hayatının dumura uğraması, bu durumun temel sorumlusudur. İslam dünyasındaki bu çökme, harabelerden oluşan bir görüntüye yol açmış, birçok kişi de geriliğin sebebinin bu eski kurumlar olduğunu sanmıştır. Eski olan hor görülmeye başlanmış, mazi ile irtibat kopmuştur (Ocak, 1967, ss. 1-2). Ocak'ın 1967 yılında dile getirdiği bu görüşlerin Osmanlı geç döneminde ortaya çıkan İslamcı düşüncedeki medeniyet tasavvurunu yansıttığı söylenebilir. "Müspet bilimlere" özel vurgu yapılırken, bir bozulma olduğu da kabul edilmiştir. Buna karşın medeniyeti ihya etmek, geçmişi doğru anlamakla mümkündür. Yine Osmanlı son dönem aydınlarında görüldüğü gibi savunmacı bir söylem de dergide karşımıza çıkmaktadır. Zira bir başka yazar modern Batı medeniyetinin İslam medeniyetinden doğduğunu ileri sürmüştür (Konrapa, 1967, ss. 15, 16). 1973 yılında yayınına ara verene kadar dergide İslam ve Batı medeniyetlerini karşılaştıran, daha çok polemik düzeyinde ideolojik yazılara yer verilmiştir. 1980 sonrasında yayınlanan son 6 sayısında ise çoğunluğu ilahiyat ve tarih alanında yayınlanmış akademik yazılar yer alırken, medeniyet başlığını taşıyan hiç bir makalenin bulunmaması ilgi çekicidir. Bu durum 12 Eylül Darbesi'nin yarattığı siyasal ortamın etkilerini de göstermektedir. Fakat benzer temaların çok geçmeden başka mecralarda tekrar gün yüzüne çıkması çok sürmemiştir. Darbenin getirdiği baskının azalmasıyla birlikte, hem iç hem dış toplumsal değişkenlerin etkisiyle İslamcı dergilerde niceliksel bir sıçrama yaşanmıştır.

### **1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Medeniyet Tasavvuru**

İslamcılık kavramının muğlaklığı dolayısıyla hangi dergilerin İslamcı, hangilerinin muhafazakâr, hangilerinin salt dinî yayın sayılacağını belirlemek güçtür. Fakat İslamcılığı, toplumsal ilişkileri, siyaseti, hukuku ve ekonomiyi dinî temeller çerçevesinde inşa etme çabası olarak tanımladığımızda bir tasnif yapmak mümkün olmaktadır. Bu tanım çerçevesinde 1980 sonrasında medeniyet kavramına da atıf yaparak alternatif bir toplumsal, ekonomik ve siyasal sistem oluşturmayı hedefleyen çok sayıda dergi yayınlandığı söylenebilir. Medeniyet kavramını görece daha fazla kullanan ve 1980 sonrası yayınlanan dergiler arasında *Bilgi ve Hikmet*, *İzlenim*, *İktisat ve İş Dünyası Bülteni*, *Bilgi ve Düşünce* dikkat çekmektedir. 2003-2010 yılları arasında 84 sayı çıkan *Anlayış* dergisi ise medeniyet kavramına verdiği ağırlık ile ayrı bir yere sahiptir. Bunların dışında *Haksöz* dergisi de makalenin amaçları doğrultusunda taranmıştır. Fakat “radikal İslamcılığın” temsilcilerinden *Haksöz* dergisinde daha çok güncel siyasi olaylarla ilgili tutumlara ve yorumlara yer verildiği görülmektedir. 90’ların başında dünyada ve Türkiye’de yoğun olarak tartışılan medeniyet kavramına yer veren ilk makaleye *Haksöz* dergisinin ancak 60. Sayısında rastlanmaktadır. Bu yazı da Huntington’ın tezlerini tartışmaktan ziyade ABD dış politikasına yönelik gündelik dilde yazılmış bir eleştiridir. Dolayısıyla aksiyonizmi ile öne çıkan radikal İslamcılığın medeniyet konusunu 90’lı yıllarda çok fazla gündemine almadığı, bu yönüyle Türk düşünce geleneğinin temel sorunlarından biriyle pek ilgilenmediği söylenebilir.

Medeniyet kavramının kullanıldığı dergilerden birisi, *İktisat ve İş Dünyası Bülteni*’dir. 1992 yılı Ocak/Şubat sayısı ile yayın hayatına başlayan dergi, toplamda ancak 18 sayı yayınlanabilmiştir. Yayın yönetmeni olan Mustafa Özel, derginin yayınlanış sebebinin, iş insanlarının toplumsal dünya içerisindeki konumunu tayin etmek ve düşünen insanların çoğalmasını sağlamak şeklinde belirtmiştir. Bu amaçla dergide birçok farklı ülkenin iktisadına dair bilgiler verilmiş, çeviriler yayınlanmıştır. Mustafa Özel’in “Gurbet Burcundan Bir Mektup”

başlığını taşıyan sunuş yazısıyla derginin amacı daha açık bir şekilde ortaya konmuştur. 1967 yılında yayınlanmaya başlayan *İslam Medeniyeti* dergisinde ‘İslam İktisadı’ tartışmalarına yer verilirken, 90’lı yılların başında çıkan bu dergide ‘İslam İktisadı’ kavramından pek bahsedilmemesi dikkat çekicidir. Bu durum, derginin kapitalizme yönelik sıcak bakışı göz önüne alındığında anlaşılır olmaktadır. Mart-Nisan 1992 tarihli 2. Sayıda Mustafa Özel tarafından yazılan “Sabredenler ve Şükredenler” başlıklı yazıda, Müslümanların bu “iktisadi çağda” ticarete yönelmeleri Hz. Ömer’den yapılan rivayetlerle teşvik edilirken, Almanya’dan Batı medeniyetinin güçlü ülkesi diye söz edilmekte, fakat İslam medeniyeti tabiri kullanılmamaktadır. Bu açıdan kapitalizm ile İslam medeniyeti arasında bir karşıtlık kurulmaması dikkat çekmektedir (Özel, 1992a). Hatta daha sonraki yazılarda İslam Medeniyetinin kapitalizme yakın olduğu iddia edilmektedir. Mustafa Özel, F. Braudel’in Batı kapitalizminin İslam medeniyetine neler borçlu olduğunu, kapitalizmin Roma mirasından çok İslam medeniyetinin etkisiyle ortaya çıktığını gösterdiğini ifade etmiştir (Özel, 1992b). Özel’in bu yazılarına baktığımızda 80 öncesi İslamcı dergilerdeki Batı medeniyetine alternatif arayışlarının yerini, Özal döneminde büyümeye başlayan Anadolu kökenli muhafazakâr iş adamlarının kapitalist ve uzlaşmacı bakışının aldığı söylenebilir.

90’lı yılların başında Ali Bulaç’ın öncülüğünde yayınlanan *Bilgi ve Hikmet*, dergisi İslamcı düşüncenin somutlaştığı önemli mecralardan biri olmuştur. *Bilgi ve Hikmet* dergisinde medeniyet merkezli tartışmalardan çok dönemin moda kavramları, modernizm ve gelenek öne çıkmıştır. Batı’daki postmodernizm tartışmaları İslamcı-muhafazakâr isimlerce bu dikotomi çerçevesinde alımlanmıştır. Tek dişi kalmış canavar olan Batı medeniyeti, bu dergide yerini insanlığı iğdiş eden modernizme bırakmıştır. Batı’daki modernite eleştirilerini büyük oranda tercüme bir dille anlatan makalelere oksidantalist bir bakış da eklenmiştir. Bu, özellikle derginin

editörü Ali Bulaç'ın yazılarında görülebilir. Örneğin Bulaç'a göre hikmet iki defa Doğu'dan Batı'ya geçmiş ve her ikisinde de ilahî boyutlarını yitirerek Batı'da yozlaşmıştır. İlk yozlaşma Mezopotamya ve Mısır'ın hikmetini politeizme dönüştüren Antik-Yunanlılar döneminde olmuştur. İkinci yozlaşma ise 12. Yüzyıldan başlayarak Doğu'dan aktarılan bilginin zamanla kilise dogmatizmine ve dine karşı seküler bir felsefe ve bilimsel yöntemle dönüşmesidir. Bulaç bu yozlaşma iddiasından hareketle, İslam dünyasındaki modernist akımları ve entelektüelleri eleştirmektedir. Ona göre 19. Yüzyılda İslam dünyasında ortaya çıkan modernist Müslümanlar, bu felsefe ve bilimsel yöntemin zaten kendi geçmişlerinde olduğunu, Batı'nın bunu Doğu mirasından çıkardığını söyleyip modern felsefe ve bilimsel yöntemi almakta beis görmemişlerdir. Fakat modernistler Müslüman filozofların Yunan metafiziğini ayıkladığını, sanatına ve şiirine ilgi duymadığını unutmuşlardır. Bulaç'a göre hikmetin olmadığı modern kültürün esası Allah'a karşı ve seküler olmasıdır. İslam'ın modern dünyaya cevabı, seküler kültürden kopup ilahî hikmete yönelmenin sahici yollarını göstermekte yatmaktadır. Bilgi başta olmak üzere felsefe, bilim, kültür, dünya, insan, varlık, hayat gibi kavramlar yeniden tanımlanmaya muhtaçtır (Bulaç, 1993, s. 23). *Bilgi ve Hikmet* dergisinde modernliğe yönelik benzer bir tavır geliştiren Ahmet Arslan da medeniyet kavramına bu paradigma çerçevesinde eleştiri getirmiştir. Ona göre aslında Medine, yani dinle ilintili olan geleneksel medeniyet kavramı sivilizasyonun karşılığı olarak inşa edilmiş, içeriği değiştirilmiş, seküler unsurlarla doldurulmuştur. İslam medeniyeti kavramı daha sonra kullanılmaya başlanmış ve Batı medeniyeti ile yarışa sokulmuştur. Böylece Batı medeniyetinde olan her şeyin İslam medeniyetinde de olması gerektiği söylenmiştir. Medeniyet projesine dönüştürülen İslam'ın koşucusu da sürekli arkada kalmaya mahkûm olmuştur. Bu kavram aynı zamanda ilerleme, geri kalma, gelişme, refah gibi kavramları da beraberinde getirmiş, iktisat anlayışı da bu çerçevede şekillenmiştir. Bu gelişmeler Müslümanların sekülerleşmesine yol açmaktadır (Arslan, 1993, ss. 36-37).

Bulaç ve Arslan'ın yazılarında 80 sonrasında yaygınlaşan postmodernizmin etkisi görüldüğü gibi, modernizm eleştirileri sonrasında yükselen gelenekçi düşüncenin izleri de kendisini belli etmektedir. Bu noktada özellikle, 90'lı yıllarda yoğun olarak Türkçeye aktarılan Seyyid Hüseyin Nasr öne çıkmaktadır. Nasr'ın bazı makalelerine de dergide yer verilmiştir. Derginin 8. Sayısında yayınlanan 'İnsan ve Medeniyetinin Geleceği' başlıklı makalesinde Nasr, Batı medeniyetinin insanı merkeze aldığını, insanı doğanın hâkimi olarak gördüğünü ve aslında evrensel olmadığını söylemektedir. Zira ona göre geleneksel medeniyetlerden İslam medeniyeti yaşamaya devam ederken, Batı medeniyetindeki ilerleme ideali insanlığı bir yıkıma götürmektedir. Çöküşü engellemenin tek çaresi İslam medeniyetidir. İslamî bakış açısından gerçek bir medeniyet insandan hayatın her alanında Allah'ı zikretmesini ve yaratılış fitratını hatırlamasını ister. Nasr'a göre medeniyet; yollar geliştirmek, insanın ömrünü uzatmak için araştırmalar yapmak değil, adalet ve ahlâklı bir toplum yaratmaktır. Batı karşısında alınan yenilgiler bir kısım Müslümanların kendilerine güvenlerini kaybetmelerine ve modernleşmelerine (Batılılaşma) yol açarken, bir kısmının da dinî modernleşirmeye girişmesine sebep olmuştur. Batı'ya karşı çıkan bir kısım selefi ise kendi tarihlerine ve medeniyetlerine karşı gelmeye başlamıştır. Nasr bu yaklaşımlara alternatif olarak İslam tabiat felsefesiyle beraber diğer İslamî bilimleri ve teknoloji ile ilgili bakış açısını eğitim ve öğretim sistemine köklü bir şekilde yerleştirmek gerektiğini ileri sürmektedir (Nasr, 1994, ss. 120-123).

Dergide, Huntington ve Fukuyama'nın tezlerine cevap vermeye çalışan makalelere de rastlanmaktadır. Fakat bu yazıların uluslararası ilişkiler disiplininin teorik bakışının çok uzağında, basit propaganda düzeyinde kaldığı, bugün kitlesel olarak üretilen-tüketilen söyleme benzediği ifade edilmelidir. Örneğin, Reşat Nuri Erol'un 'İnsanlığı Geleceği Açısından Düşünce ve Medeniyet Dönemleri' başlıklı yazısında insanlığının kurtuluşunun İslam olduğunu, aksi

takdirde insanlığın yok olacağını iddia ederek Batı medeniyetinin, gücü üstün tutarken, İslam medeniyetinin hakkı üstün tuttuğunu iddia etmiştir. Ona göre İslam medeniyeti dirilmektedir. Bunlara kanıt olarak da “Afgan Cihadı, Filistin kıyımı, Bosna Dirilişi, Sudan Silkinişi, Cezayir canlanması” örnek verilmiştir. Yazara göre Batı, bir şeytan üçgeni gibi Türkiye’yi yutmaya çalışmakta fakat uyuyan dev uyanmaktadır. Üç yüz yıllık bir kriz ve bunalım dönemi aşılmaktadır. İslam âleminin klasik kaynaklara, tarihî birikime, dinamik iman ve inanç yapısına sahip olması, uzun vadede onun alternatif dünya düşüncesi, düzeni ve medeniyet takdimine adeta zorlamaktadır (Erol, 1993, ss. 116-119). 90’lı yılların ilk yarısında yayınlanan *Bilgi ve Hikmet*, modernizm ve Batı medeniyetini eleştirir ve alternatif olarak geleneği öne çıkarırken, 28 Şubat’ın hemen sonrasında yine Bulaç tarafından çıkarılan *Bilgi ve Düşünce*’nin bambaşka bir perspektife sahip olması dikkatleri çekmektedir. 2002-2003 tarihleri arasında toplamda 14 sayı yayınlanan *Bilgi ve Düşünce*’de Ali Bulaç, İhsan Eliaçık, Hikmet Gök gibi isimlerin yazıları öne çıkmaktadır. Dergide aktüel meselelerden ve güncel siyasetten ziyade kavramsal ve felsefi konular tartışılmıştır. İslamî referanslara gönderme yapılarak kimlik, birey, özgürlükler ve demokrasi gibi kavramlar incelenmiştir. Dergide Adorno, Gadamer, Hegel gibi Batılı filozoflara yer verilmesi, derginin entelektüel olma arayışını ve Batı’ya bakışını göstermektedir. Ahmet Harputlu’nun yazdığı “İslamcıların Batı Tahayyülü” başlıklı makale, derginin genel duruşunu yansıtmaktadır. Yazara göre İslam Doğu-Batı ayrımı değil, inanan ve inanmayan ayrımı yapmaktadır. İslamcı entelektüellerin Batı tahayyülünün 19. Yüzyılın şartlarının eseri olduğu vurgulanarak Kur’an-ı Kerim’de Hristiyanların iyi anıldığı örnekler verilmiştir. Harputlu’ya göre Türkiye’de Kemalistler, İslamcılara Batı’ya karşıtlık misyonu vermişlerdir (Harputlu, 2002, ss. 24-26). Bu bakışı, 28 Şubat’ın baskıcı ortamının yarattığı biraz da oportünist bir tercih olarak yorumlamak mümkündür.

1993-1996 yılları arasında yayınlanan *İzlenim* dergisi de geniş yazar yelpazesıyla ve medeniyet meselesi dâhil, tartışılan konuların çeşitliliğiyle dikkat çekmektedir. Dergide dikkat çeken yazarlardan birisi 2000’li yıllardaki medeniyet söylemini ve siyasetini etkileyen Ahmet Davutoğlu’dur. “İslam Dünyasına Yönelik Sistemik Saldırıları” başlıklı yazısında Davutoğlu, “Soğuk Savaşın” bitmesinden sonra Batı’nın düşman ihtiyacı olarak İslam’ın tespit edildiğini, İslam medeniyetinin de Stalinizmin tersine gerçek anlamda anti-sistemik bir özellik taşıdığını söyler. Ona göre Stalinizm, dünya görüşü ve medeniyet çevresi itibarıyla değil, sadece yapısal anlamda anti-sistemiktir. Kapitalizm ve Marksizm, Batı medeniyetinin sistem-içi unsurlarıdır. İslam medeniyetinin bu sistem karşıtı özelliği planlı bir şekilde kısa dönemli siyasi manevralara indirgenmiş, İslam dünyası hazırlıksız bir çatışma içerisine sokulmuştur. Bugün İslam dünyası sistem-karşıtı güç olmanın gerektirdiği ekonomik, siyasi ve askerî güç birikimine sahip değildir. Yapılması gereken uzun dönemli medeniyet dinamizmi ile kısa dönemli siyasi manevralar arasında anlamlı ve tamamlayıcı bir ilişki kurabilmektir. Uzun dönemli medeniyet yapılanmasında psikolojik ve teorik hazırlığı pekiştirecek şekilde sistem karşıtı özellikler ön plana çıkarılmalıdır. Kendisini sürekli sistem-altı unsurlar olarak görmeye alışmış kadroların yeni bir medeniyet açılımını ve bu açılımın gerektirdiği siyasi, ekonomik ve askerî güç birikimini temin edebilmeleri imkânsızdır. Sistem altı olmaya kendilerini şartlandırmış ve sistem-içi güçlerin hizmetkârlığına soyunmuş İslam dünyası liderlerinin herhangi bir Müslüman toplumu gerçek bir atılıma yönlendirdikleri görülmemiştir. İslam dünyasının bugünkü en önemli zaafı bu atılım gücünü yitirmiş olmasıdır (Davutoğlu, 1993, s. 24-26). Davutoğlu bu makalesinde İslam medeniyetini bugün güçsüz de olsa diriltilebileceğini ancak bunun uzun soluklu bir çabanın sonucunda olabileceğini söyler. Fakat bunun öncesinde esas sorun ona göre bu uzun soluklu siyaseti uygulayacak, kendi halkıyla, değerleriyle barışık bir siyasi kadronun iktidara gelmesidir.



Bu bakış açısını aynı dergideki bir başka yazısında da yine dile getirmiştir. Böylelikle “İslam medeniyetini diriltmek” bir siyasi aksiyon ve kadro meselesi olarak tanımlanmıştır.

Fukayama ve Huntington’ın yaklaşımlarını değerlendiren Davutoğlu, bu isimlerin bir bunalımı örtmeye çalıştıklarını iddia etmektedir. Ona göre Fukuyama’nın “Tarihin Sonu” tezi ve Huntington’ın “medeniyetler çatışması” yaklaşımları hâkim siyasi güçlere meşruiyet kazandırmayı amaçlamaktadır. Zira ona göre Huntington medeniyetler çatışmasında suçu Batı medeniyetindeki iç dengesizliklere ve tahakkümcü yaklaşımlara değil, diğer kültürlerle yüklemektedir. Davutoğlu’na göre ayrıca Huntington medeniyet çatışması tezinde seçici davranmış, medeniyetler arasındaki ilişkileri, iş birliklerini ve sentezleri göz ardı etmiştir. Oysa İslam medeniyetleri Ortodoks Hristiyanlarla, Hindu medeniyetiyle ilişki içinde olmuştur. Endülüs bu karşılaşmaların bir başka örneğidir. Tüm bu karşılaşmalarda İslam medeniyeti hoşgörü ve çoğulculuk çerçevesinde hareket etmiştir. Ona göre bütün teorik önyargılarına ve yüzeyselliğine rağmen Huntington’ın yaklaşımı kimi doğru unsurları içermektedir. Özellikle medeniyet farklılıklarının çıkış noktası olarak ele alınmış olması, siyasi tahlilde gerçek unsurlara dönme zaruretinin yansması olarak görülebilir. Davutoğlu, Huntington’ın medeniyetler çatışması tezini kısmen kabul ederek Huntington’ın Türkiye ile ilgili düşüncelerini değerlendirmiştir. Huntington, Türkiye’yi Meksika ve Rusya ile karşılaştırmış, Türk elitinin ve toplumunun Batı doğrultusunda bir medeniyet değişimi istediğini fakat Batı medeniyetinin hâkim unsurları tarafından reddedildiğini ifade etmiştir. Buna karşı Davutoğlu Türk elitlerinin zaafının medeniyet konusundaki kararsızlıkları olduğunu, elitlerin kitlelerden uzak idealleri bulunduğunu belirtir. Bu parçalanmanın sebebi, güçlü bir medeniyet birikimine sahip bir toplumu başka bir medeniyete kuyruk yapmak isteyen elitin yaşadığı psikolojik dengesizlik hâlidir. Bu dengesizlik, eğitim ve medya kanalları yoluyla toplumun geneline yansıtılmış ve bugün kendini herhangi bir düzeyde

tutarlı bir şekilde tanımaktan aciz bir bunalım toplumu ortaya çıkmıştır. Türkiye kapsamlı bir kimlik yenilenmesi ve medeniyet ihyası sürecine girme cesaretini ve becerisini gösteremezse, tarihteki yerini hiç alamayacaktır (Davutoğlu, 1993b, s. 14-16).

2004 yılından 2010'a kadar toplam 84 sayı yayınlanan *Anlayış* dergisinde, medeniyet kavramının kullanıldığı makalelere sıkça rastlanmaktadır. Ahmet Davutoğlu'nun yanında Mustafa Özel ve İhsan Fazlıoğlu gibi isimler de medeniyet kavramını tartışan ve bir perspektif ortaya koyan yazılar kaleme almışlardır. Dergi 33. Sayısını "Medeniyet ve Din" konusuna ayırmıştır. Bu sayıda medeniyetin bir gerçeklik mi kurgu mu olduğu cevaplanmaya, kültür ve din, modernlik ve medeniyet ilişkisi ortaya konmaya çalışılmıştır. Dergideki genel bakışı Davutoğlu'nun fikirlerinin belirlediğini söylemek mümkündür. Bu sayıda Ahmet Davutoğlu'nun ilk olarak 1997 yılında yayınlanan 'Medeniyetlerin Ben-İdraki' adlı makalesinin özetine yer verilmiştir. Davutoğlu'nun makalesinin ana fikri ise benliğin kurumlar değil, dünya görüşü tarafından oluşturulduğudur. Buna göre, Türklerin İslamlaştıktan sonra ulaştıkları medeniyet birikimi "ben-idrakindeki" dönüşümünün eseridir. Modern Türk kimliğini bu dönüşümden bağımsız tanımlayabilmek mümkün değildir (Davutoğlu, 2006a). Davutoğlu bu düşüncesini küreselleşmeyi tartıştığı bir başka yazısında daha da açmaktadır. Ona göre modern Batı tecrübesinin ayırt edici vasfı, diğer medeniyet unsurlarını marjinalleştirmeye yönelik hegemonik karakteridir. Davutoğlu'nun bu fikirlerini Toynbee'ye atıfla temellendirmesi dikkat çekicidir. Davutoğlu, medeniyetlerin altı temel ilkeden neşet ettiğini belirtir. İlk ilke ontolojik boyuttur. Buna göre; insanoğlu doğa içinde varoluşuna bir anlam yüklemek ister ve yeni bir idrak geliştirerek diğerlerinden farklılaşır. İslam medeniyetinde tevhid inancı yeni bir ben-idraki üretmiştir. İkinci ilke epistemolojidir. İslam medeniyetinde akıl-vahiy üzerine yapılan tartışmalar ve ulaşılan denge, modern Batı medeniyetinde Aydınlanma felsefesi, daha önceki bilgi

paradigmalarından farklı unsurlar ortaya koyarak yeni bir medeniyetin işareti hâline gelmiştir. Üçüncü ilke aksiyolojik unsurdur. Yani değerler sisteminin, sosyal davranış normlarının standardize edilmesi, üst düzeyde ahlâk-hukuk ilişkisinin kurulmasıdır. Dördüncüsü tarih ve zaman bilincidir. Bütün medeniyetler kendilerine has bir zaman ve tarih bilinci geliştirir. Örneğin Davutoğlu'na göre Yunan mitolojisindeki unsurların, Batı'nın siyasal düzeninde neredeyse bire bir karşılıkları vardır. İslam medeniyetinde bunun en iyi yansıması ise “kısas-ı Enbiyadır”. Beşinci ilke jeo-politik, jeo-ekonomik ve jeo-kültürel unsurlardan oluşan mekândır. Jeo-politik unsur stratejik hayat alanına; jeo-ekonomik unsur tarım havzaları, ticaret ve enerji koridorlarına işaret eder. Jeo-kültürel unsur ise ortak kültürel hayat alanı, yani şehirdir. Sonuncu ilke ise sosyo-ekonomik ve siyasi güç temerküzüne dayalı dünya düzeninin ortaya çıkmasıdır. Pax-Romana'dan Osmanlı düzenine ve bugüne kadar gelen dünya düzeni kavramsallaştırmaları buna örnektir. Davutoğlu bu yazısında küresel krizlere çözüm olarak medeniyetlerin diyalogunu önermektedir. Türkiye'ye ise burada özel bir siyasal rol vermektedir. Ona göre önümüzdeki dönemde kuzey-güney, doğu-batı geriliminin merkezinde yer alan Türkiye, Batı'nın bütün yapısal unsurlarını bünyesinde barındırarak, Doğu'nun erdemini bütün onuruyla taşıyarak, Kuzey'in ekonomi-politik, Güney'inse sosyo-ekonomik yapılanmaları içinde yer alarak, adeta bir pusula gibi, medeniyet dönüşümünün ve küreselleşmenin yönünü gösterecektir. Bu özellikleriyle Türkiye, eğer kendi içinde belli bir istikrarı ve vizyonu oturtup küreselleşmenin bütün bu ivmesini olumlu yöne çevirirse, medeniyetsel yönetişimin işareti olacaktır (Davutoğlu, 2006b). Bu düşünceleri ile Davutoğlu özcü bir İslam ve Batı ayrışması olduğunu ileri sürse de bu iki kutup arasında bir çatışmayı kaçınılmaz görmez. Medeniyetin inşası bir benlik-idraki sorunu olarak tanımlanır.

Medeniyet ile ilgili olarak benlik kavramını merkeze alan metafizik bir başka değerlendirme İhsan Fazlıoğlu tarafından yapılmıştır. Fazlıoğlu ‘ben idraki’ yerine ‘theo-ontoloji’ kavramını öne çıkarır. Theo-ontoloji ona göre:

İlk-ilke kabulü ile bu kabule uygun bir Evren tasavvurunun inşasıdır. Theo-ontologos terkininde, Theo, İlk-ilkeye; onta, varolanlar anlamında Evren’e; logos ise insana delalet eder. Bu terkipte İlk-ilke kabulü Evren tasavvuru, her ikisi beraberce insan anlayışını belirlerler. Kökenin (originator), üretici (productor) veya yaratıcı (creator) biçiminde tanımlanması, İlk-ilke’nin yalnızca zâtını, evsafını ve ef’alini tayin etmekle kalmaz, Evren ve insan ile ilişkisini de belirler. Tüm soru-yanıt süreci insan için olduğundan, İlk-ilke de esas itibariyle insan içindir. Bu nedenle, İlk-ilke’nin tanımı ve Evren ile ilişkisi, hem insanın mebde (çıkış) ve mead (dönüş) tasavvurlarının hem de bu iki sınır arasında (dünya), niçin ve nasıl yaşayacağıın içeriğini verir.(Fazlıoğlu, 2006, s. 53).

Fazlıoğlu’na göre medeniyet, belirli bir theo-ontoloji etrafında kenetlenen bir insan topluluğunun, bu theo-ontoloji içerisinde anlam kazanan kendi gayesini gerçekleştirmek için yola çıkması ve bunu gerçekleştirmesidir. İşte yine bu nedenle, her medeniyetin bir niyeti vardır ve bu niyet o medeniyetin özü, ilkesi olan theo-ontolojisi tarafından tayin edilir. Diğer tüm yapılar bu özün, ilkenin etrafında cisimleşir, şekillenir. Bu yüzden ona göre, her yeni medeniyet yeni bir theo-ontoloji’dir; her yeni theo-ontoloji de yeni bir medeniyettir. Bu çıkarımın sonucu ise şudur: Theo-ontolojisi olmayan bir kültür, medeniyet seviyesine eremez, erişemez (Fazlıoğlu, 2006, s. 54).

Derginin bir başka öne çıkan ismi Mustafa Özel ise İslamcı-muhafazakâr düşüncedeki medeniyet tasavvurlarını kısaca değerlendirdikten sonra aynı sonuca farklı kavramlar kullanarak varmaktadır. Ona göre insanın birey ve toplum olarak varlığını sürdürebilmesi en az üç türlü hazırlığı (donanımı) gerektirir: (1) tabiata karşı, (2) diğer toplumlara karşı ve (3) bilinmeyene karşı hazırlık. Bu ise medeniyetin temelde tabiat kuvvetleriyle başa çıkmak (teknoloji), başka toplumlara karşı bir kimlik edinmek (kültür), bilinmeyen karşısında bir ben-idrakine (din) ulaşmak olduğunu göstermektedir. Yazar bu düşüncelerini şu şekilde vecizeleştirmiştir; “Bana

önce medeniyetini değil, dinini söyle. Dinini (Tanrı ve ben-idrakini) söyle, kültürünü; kültürünü (kimliğini) söyle, sana medeniyetini (teknikini) söyleyeyim” (Özel, 2006, s. 24).

Özel, birkaç yıl sonra yazdığı ‘Kimlik, medeniyet ve siyaset’ başlıklı makalesinde medeniyeti daha güncel siyasi konularla ilişkilendirmiştir. Bu da aslında İslamcılıktaki *pseudo-felsefi* medeniyet söylemi ile güncel siyaset arasındaki yakın ilişkiyi göstermesi açısından ilginçtir. Davutoğlu’nun daha önceki yazılarında geçen kendi değerleriyle barışık ve medeniyet tasavvuruna sahip siyasal kadrolara yaptığı vurgu da bu ilişkinin bir başka ifadesidir. Özel de bu yazısında söz konusu öncü kadronun tasavvurlarının olumlu sonuçlarını vurgulamaktadır. Ona göre Batı medeniyetini temsil eden Amerikan hegemonyası krizdedir ve Türkiye’nin ‘komşularla sıfır sorun’ politikası, Toynbee’nin ‘durdurulmuş’ olarak nitelediği İslam medeniyetinin canlanması anlamına gelmektedir. Özel, bir iş adamının Orta Asya’daki ekonomik faaliyetlerini medeniyet ihyasının bir örneği olarak değerlendirir. Özel’e göre Orta Asya, Osmanlı sisteminin parçası değildi fakat ruhen sistemin parçalarından farksızdı. Orta Asya toplumları da, Orta Doğu ve Afrika toplumları da vakti geldiğinde Osmanlı merkezine meyletmeye başlayacaklardı. Bu, belirli bir hanedan, rejim veya parti meselesi değil, bir “medeniyeti ihya” meselesiydi. Bir duyuş ve düşünüş tarzının ekonomik ve siyasal örgütlenmeyle bütünleşmesiydi. Öte yandan Özel’in yazısının bir güncel polemik özelliği taşıdığını da zikretmek gerekir. Ona göre komşularla sıfır sorun stratejisi, birçok “Soğuk Savaş kafalının” ileri sürdüğü gibi “bir entelektüelin fantezisi” değil, çeyrek asırdır sürmekte olan ekonomik ve kültürel bir açılımın siyasal ifadesini bulmasıydı. Genç Türk girişimci ile genç Türk öğretmen el ele, Buhara’dan Nairobi’ye, Aşkabat’tan Dakar’a kadar geniş bir coğrafyada “Türk Yüzyılı’nın” işaretlerini vermişlerdi zaten. Mesele yeni bir Osmanlıcılık filan değil, belki son temsilciliğini Osmanlıların yaptığı yeni bir “vermeyi bilen”

siyasa geliştirmektir. Ona göre, ‘oralara gitmek zorundayız, çünkü biz gitmezsek ‘oralara devlet olamaz!’ (zel, 2010)

## Sonuç

Osmanlı son döneminde medeniyetin bilim ve teknolojiden mi ibaret olduğu, Batılı kurumları ve kültürü de içerip içermediği sorusu ortaya çıkmış, ayrıca ilerlemenin önünde engel olduğu öne sürülen yerli unsurlar da tespit edilmeye çalışılmıştı. Bunlara , zamanla oryantalistlerin İslam ve ilerleme ilişkisi üzerine başlattıkları tartışmalar da eklenmişti. II. Meşrutiyet sonrasında her görüş bilim ve teknolojinin transferinde uzlaşırken, kültür, kurumlar, zihniyetler ve yaşam biçimleri hakkında çekişmeye başlamıştı. Bu politik çatışma ve zihinsel yarıma en somut hliyle geç dönem Osmanlı edebiyatına da yansımıştı. II. Meşrutiyet dönemi İslamcılığı bilimi, teknolojiyi ve modern siyasal kurumları kuşatacak yenilikçi bir söylem geliştirmekle birlikte, özellikle Batı kültürüne, hukukuna ve kadının toplumsal rolüne karşı mesafeli bir tavır almış, daha çok ihya kavramını ne çıkararak Doğu-Batı medeniyetleri arasındaki farkı vurgulamıştı. II. Meşrutiyet dönemi ‘garpılığının’ bir devamı olan Kemalizm ise medeniyeti bir tür sivil din olarak benimseyip (Atalay, 2018), Batılı standartlarla özdeşleştirmiş ve bu standartların uzağında olan çevreyi ve onun değerlerini ve yaşam biçimini bir taraftan kmserken bir taraftan da dönüştürmeye çalışmıştı.

Cumhuriyet döneminde ise Necip Fazıl ve Sezai Karakoç rneğinde Batı ve İslam dünyası arasında daha keskin bir karşıtlık kurulmuş, hâkim söylemde öldüğü iddia edilen İslam medeniyetinin hâlâ canlı, hatta insanlığı felakete götüren Batı medeniyetine karşı kurtuluş olduğu düşüncesi dile getirilmiştir. Bu tavır Batıcı olarak nitelenen kadrolara karşı bir siyaset olarak da işlev görmüştür. Bu yüzden de özellikle taşrada ve Anadolu’dan büyük şehirlere akan nüfusta

karşılık bulan Milli Görüş hareketinin bu mirası ve söylemi sahiplenmesi şaşırtıcı değildir. Zira Batı kültürüne ve elitlerin yaşam biçimlerine olan yabancılık ve İslam'ın kültürel kalıplarına doğal yakınlık, bu kitleleri söz konusu muhalif söylemle kolaylıkla bir araya getirmiştir. Medeniyet söylemi İslamcılar tarafından konjonktüre göre farklı şekillerde de formüle edilebilmiştir. Örneğin Bulaç'ın 2000'lerin başında çıkardığı *Bilgi ve Düşünce* dergisi Batı ile çatışmanın yanlış olduğunu, siyasi ve dinî gerekçeleri de ortaya koyarak ileri sürmüştü. Fazilet Partisi ve 2000'lerin başında kurulan Ak Parti de AB'yi bir medeniyet projesi olarak ilan etmişlerdi. Fakat bu tip sapmaları düşünsel bir değişimden ziyade pragmatik geçici söylemler olarak görmek daha doğrudur. Zira çok geçmeden iç siyasi gelişmeler neticesinde klasik Batı karşıtı medeniyet söylemi çok daha kitleselleşmiş bir biçimde karşımıza çıkmıştır.

Öte yandan bu söylemin Türkiye'de yaygın kabul görmesinin, Batı'nın küresel hegemonyasına karşı milliyetçi ve dinî bir isyanı da temsil etmesiyle ilgili olduğunu da belirtmek gerekir. Çünkü İslam medeniyeti söyleminin uluslararası ilişkilerle ilgili, daha çok da Türkiye'yi bir dünya gücü olarak görmek isteyen bir vizyonu da vardır. Bu yüzden İslamcı dergilerdeki medeniyet söylemlerinde Batı'nın siyasi, ekonomik ve kültürel hâkimiyetine yönelik karşıt bir dil, varlığını büyük oranda sürdürmüştür. Fakat bu her zaman Batı'daki örneklere bir alternatif ortaya koyma çabası olarak kalmamıştır. Örneğin Sezai Karakoç'un düşüncesinde güçlü bir şekilde var olan kapitalizme alternatif bir ekonomik sistem arayışının zamanla zayıflaması veya yok olması dikkat çekmektedir. Bu durum, siyasi iktidarın nimetlerinden daha fazla yararlanabilen çevrenin ileri gelenlerinin eliteleşmesi ve kapitalist sistem ile bütünleşmesinin bir sonucu olarak görülebilir. 90'ların sonundan itibaren artık medeniyet söylemi somut tartışma ve önerilerin ötesinde, daha metafizik ve *pseudo-felsefi* bir içeriğe bürünmeye başlamıştır. Medeniyet, metafizik bir benlik algısının doğal sonucu olarak gelişecek, farklılaşacak, somutlaşacak bir olgu olarak görülmüştür.

Medeniyet kavramını tanımlanırken bahsedilen kurumsal, kültürel, ekonomik, siyasal olgular somut olarak tartışılmış, eleştirilmiş veya bunlara dair öneriler getirilmiş değildir. Medeniyet söylemini tarihsel olarak dile getiren kesimlerin iktidar olmasıyla, medeniyet söylemi çok daha yoğun bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Siyasetteki işlevselliği öncelenmeye başlayan söylem, hem zaten baştan beri siyasal bir boyuta sahip olması hem de düşünsel, estetik ve aksiyolojik olarak derinleştirilememesi sebebiyle giderek son yıllarda boş bir göstergeye dönüşmeye başlamıştır.

### **Kaynakça**

- Altuniş-Gürsoy, B. (2006) .Türk modernleşmesinde sefir ve sefaretnamelerin rolü. *Bilig*, (36), 139-165.
- Arjomand, S. A. (2015). *Introduction, Social Theory and Regional Studies in the Global Age*. (A. S. Amir, Ed.). New York: Suny Press.
- Arslan, A. (1993). Yeni bir anlam için yeni bir gelecek. *Bilgi ve Hikmet*, (1), 25-40
- Atalay, O. (2018). *Türk'e Tapmak, Seküler Din ve İki Savaş Arasında Kemalizm*. İstanbul: İletişim.
- Baykar, T. (1992). *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve 19. Yüzyıla Dair Araştırmalar*. İzmir: Akademi Kitabevi.
- Berkes, N. (2010). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: YKY.
- Bulaç, A. (1993). İslam dünyasında hikmeti yeniden diriltmek. *Bilgi ve Hikmet*, (1), 3-24
- Dabashi, H. (2004). For the last time civilizations. (S. A. Arjomand &E. A. Tiryakian, Ed.). *Rethinking civilizational analysis* içinde. London: Sage Publications.
- Davutoğlu, A. (1993b, Ekim). Fukayama'dan Huntington'a bir bunalımı örtme çabası ve siyasi teorinin pragmatik kullanımı. *İzlenim*, (10), 14-16
- Davutoğlu, A. (1993, Eylül). İslam dünyasına yönelik sistematik saldırılar. *İzlenim*, (9),s, 24-26
- Davutoğlu, A. (2006a). Medeniyetlerin ben idraki. *Anlayış*, (33), 38-41
- Davutoğlu, A. (2006b). Küresel çağda medeniyet canlanması. *Anlayış*, (37), 45-47



- Doğan, N. (2010). Mani-i terakki meselesine dair. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (17), 177-187.
- Doğan, N. (2017a). Interaction of concept of progress and civilization in Turkish thought. (L. Sunar, Ed.). *Debates on civilization in Muslim world* içinde. Oxford: Oxford University Press.
- Doğan, N. (2017b). Ulusalçılığın toplumsal tahayyülü. (N. Doğan, Ed.). *Orta Doğu'da çatışma ve ideolojiler* içinde. İstanbul: Vadi.
- Dosay, G. M. (2017, Yaz). Renan'ı yeniden düşünmek. *İslam ve Bilim, Historia, Tarih ve Kültür Dergisi*, (3), 46-62.
- Duara, P. (2001). The discourse of civilization and pan-Asianism. *Journal of World History*, 12(1), SAYFA?
- Erol, R. N. (1993, Güz). İnsanlığı geleceği açısından düşünce ve medeniyet dönemleri. *Bilgi ve Hikmet*, (4). SAYFA SAYISI?
- Fazlıoğlu, İ. (2006). Yeni bir medeniyet yeni bir theo-ontoloji. *Anlayış*, (33), 53-54
- Febvre, L. (1929). Civilization: Evolution of a word and a group of ideas. <https://thechannelhouse.org/2017/07/19/civilisation-evolution-of-a-word-and-a-group-of-ideas/> adresinden 27 Ekim 2017 tarihinde edinilmiştir.
- Gök, H. (2002). Sunuş. *Bilgi ve Düşünce*, (1), 3-5
- Güler, R. (2006). Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e "medeniyet" anlayışının evrimi. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı Siyaset ve Sosyal Bilimler Dalı, İstanbul.
- Gündüz, M. (2007). *İçtihad'ın İçtihadı*. Ankara: Lotus Yayınevi.
- Hale, W. & Özbudun, E. (2010). *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey*. Routledge, London: YAYINEVİ.
- Harputlu, A. (2002). İslamcılarının Batı tahayyülü. *Bilgi ve Düşünce*, (1).
- Huntington, S. P. (1993, Yaz). The clash of civilizations. *Foreign Affairs*, 22-49
- Kara, İ. (2003, Ekim). Sunuş. Şemseddin Sami'nin 'Medeniyet'e Dair Dört Makalesi'. *Kutadgu Bilig*, (4), 259-281).
- Karakoç, S. (1986). *Düşünceler*. İstanbul: Diriliş.
- Kısakürek, N. F. (1982). *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*. İstanbul: Büyük Doğu.

- Konrapa, M. Z. (1967). Medeniyet tarihinde İslam medeniyetinin yeri. *İslam Medeniyeti*, (1) 5-7
- Mardin, Ş. (1996). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1973, kış). Center-periphery: "A key to Turkish politics". *Daedalus*, Sayı, 102/1
- Mazlish, B. (2004). Civilization in a historical and global perspective. (S. A. Arjomand & E. A. Tiryakian, Ed.). *Rethinking civilizational analysis* içinde. London: Sage Publications.
- Meriç, C. (2008). *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim.
- Nasr, S. H. (1994). İnsan ve medeniyetin geleceği. *Bilgi ve Hikmet*, (8), 120-123.
- Nielsen, D. A. (2004). Rationalization, transformations of consciousness and intercivilizational Eencounters reflections on Benjamin Nelson's sociology of civilizations. (S. A. Arjomand & E. A. Tiryakian). *Rethinking civilizational analysis* içinde. London: Sage Publications.
- Ocak, A. Y. (1967, 16 Ağustos). Başlarken. *İslam Medeniyeti*, (1),
- Özel, M. (1992b). Barışa ve pazar payına iman. *İktisat ve İş Dünyası*, (4),
- Özel, M. (1992a, Mart-Nisan). Sabredenler ve şükredenler. *İktisat ve İş Dünyası*, (2),
- Özel, M. (2006). Bana medeniyetini söyle... *Anlayış*, (33), 20-26
- Özel, M. (2010). Kültür, medeniyet, siyaset. *Anlayış*, (80), 16-19
- Özgül, M. K. (2006). *Divan Yolu'ndan Pera'ya selamete; Modern Türk şiirine doğru*. Ankara: Hece.
- Safa, P. (t.y). *Türk İnkılabına Bakışlar*. Ankara: İnkılab.
- Wallerstein, I. (1991). The renewed concern with civilization(s). *Geopolitics and Geoculture Essays on the Changing world-system* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (2015). *Yaban*. İstanbul: İletişim.