

İSLÂM DÜNYASININ MEDENİYET İMTİHANI

Bedri Gencer¹

Modernleşme Olarak Medenileşme

Bazı asırlar, şahit oldukları tahavvüllerin öneminden ve derinliğinden dolayı hususî isimler alırlar. Sosyal bilim literatüründe XIX. asır, gerek Batı, gerek Doğu dünyasının “en uzun asrı” olarak tavsif edilir. Bu, XIX. asrın hem Batılı, hem ona tepki olarak Doğulu dünyanın derin bir dönüşümden geçtiği, insanlık tarihinde emsalsiz bir asır olduğuna delalet eder. Bu yüzden

¹ Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü

Batılı ve Doğulu aydınların neredeyse iki asırdır ortak kaygısı, bu organik ve mekanik, etki ve tepki olarak modernleşmenin mahiyetine vukuftur. Sosyal bilim mânâsında sosyolojinin varlık sebebi budur; modernleşmenin tarifi ve tadili. Sanıldığı gibi muhafazakârlık, modernliğe anarşistik bir muhalefet demek değildir. Muhafazakârlık, bizzat modernizmin ürünü, Fransız İhtilâli ile zirveye çıkan modernizme bir tepki olarak ortaya çıkan, aşırılıklarını törpüleyerek modernizmi mutedil ve kalıcı kılmaya yönelik geniş mânâda bir ideolojidir. Yani Batılı içtimaî muhafazakârlık, sosyolojinin tarifine dayanarak modernliği tadil gayesinden doğmuştur.

Hristiyanlık, Paul'un şeriatı tasfiyesinden sonra hüküm=doğru/edeb=güzel dengesini kurmaktan aciz kalınca şeriatın yerine keşf edilecek küllî normları dünyaya dayatma mânâsına gelen epistemolojik mutlakıyetçiliğe yönelmişti. Kartezyen rasyonalizm veya pozitivistik sosyolojinin yasaları, aynı Katolik epistemolojik mutlakıyetçiliğin ürünüydü. Yahudi olmasına karşılık Katolik Fransa'da yetişen, Katolik-Yahudi Avrupa'yı temsil eden Roma'dan konuşan Emile Durkheim, temsil ettiği içtimaî muhafazakârlıkla sosyolojinin *anomi*'ye karşı cemiyete yeni bir düzen verecek kanunları keşf edebileceğini öngörmüştü.

Bu sosyolojik muhafazakârlık, Avrupa'da Fransız İhtilâli sonrasında ortaya çıkan iki içtimaî dönüşüm anlayışını karşılaştırarak daha iyi anlaşılır. Bu mukayese ile bir taraftan id-

nal/ideoloji ayırımına tekabül eden muhafazakârlık/devrimcilik, diğerk taraftan politik/kültürel (siyasî/harsî) muhafazakârlık ayırımını daha iyi anlayılacaktır. Avrupa'da Fransız İhtilâli sonrasında cemiyeti dönüştürme tarzı hususunda iki ana anlayış rekabete girmişti: İdeoloji yoluyla devrime karşılık sosyoloji yoluyla reform (Gencer, 2012, s. 179). Marx, birinci, Saint-Simon ise ikinci eğilimi temsil eder.

Batı'da XIX. asrın önde gelen sosyal teoristleri, modernleşmeyi "Geleneksel/Modern" ayırımına dayalı birtakım dikotomik geçiş süreçleri olarak tarif etmişlerdir. Mesela modernleşmeyi Auguste Comte (1798-1857), metafizik devirden pozitif devre, Karl Marx (1818-1883), feodalizmden kapitalizme, Ferdinand Tönnies (1855-1936), cemaatten cemiyete, Max Weber (1864-1920), meşrûiyetten akliyete, Emile Durkheim (1858-1917), mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya, Henry Maine (1822-1888), statüden sözleşmeye geçiş şeklinde tarif etmiştir. Bu zıddiyetler, geçmiş ve hazır beşerî içtimaî yapıyı tasvir ve mukayese etmek ve bir cemiyet şeklinden diğerkine geçiş süreçlerini izah etmek için kullanılmıştır (Martinelli, 2005, s. 22-24; Davidson, 1996, s. 158).

Görüldüğü gibi bunlar, modernleşmeyi değişik yönleriyle, kuruluş ve işleyiş tarzlarına göre içtimaî düzenin ve cemiyet tipinin değişmesi olarak tarif ederler. Kısaca modernleşme, içtimaî düzenin ve hayat tarzının değişmesi demektir. Bu düzen ve ha-

yat tarzını belirleyen ana beşerî faaliyet iktisat olduğu için ticaretle özdeş sayılan Yahudilik² mensubu Marx modernleşmeyi ekonomik düzenin feodalizmden kapitalizme inkılabı olarak tarif etmiştir. Bu inkılabı “feodal düzenden kapitalist düzene” yerine “feodal cemaatten kapitalist cemiyete” geçiş olarak ifade ettiğimizde Marx ile Tönnies’in modernleşme tarifleri örtüşmüş olur. Diğer sosyologların tarifleri, bunların kuruluşu ve işleyişi itibariyle değişik yönlerine dair modernleşme kavramsallaştırmalardır.

Aslında “feodal cemaat, kapitalist cemiyet” olarak ifade edilen içtimaî (iktisadî) düzenin belirlediği cemiyet tipi küçük veya büyük bir “ülke”de vücut bulur. Dolayısıyla modernleşme, özünde belde tipinin değişmesi olarak tarif edilebilir. Aristo’nun “İnsan tab’an medenîdir” sözünün ifade ettiği üzere, insanın kendini gerçekleştirdiği belde medine=şehirdir. Medeniyet, medineden gelir. Latince *city* kelimesinden türeyen *civilisation*, *civility* kelimesinden farklı morfolojik kalıbıyla *modernleşme* denen yeni bir mânâya delalet eder. Bu, modernleşmenin geniş ve dar mânâlarının tefrikiyle daha iyi anlaşılacaktır.

Cenâb-ı Hakk’ın insana verdiği ilim ve amel kuvvetlerine karşılık olarak beşerî tecrübe, düşünüş/inanış ile üretim/yaşayış

² Marx, Almanca’da hakikaten “Yahudilik” mânâsına gelen *Judentum* kelimesinin mecazî pejoratif mânâsının “ticaret ve pazarlık” olduğuna dikkat çeker (Muller, 2003, s. 184; Muller, 2010, s. 37).

tarzı olarak iki boyuttan oluşur. Geniş mânâda modernleşme kavramının her iki tarzdaki değişimi anlatmak üzere kullanılmasının yol açtığı karışıklık, sekülerleşme/modernleşme ayrımıyla giderilebilir. Geniş-deskriptif mânâda sekülerleşme, düşünüş/inanış, modernleşme ise üretim/yaşayış tarzının nitel değişimi demektir. Dar-normatif mânâda sekülerleşme kutsaldan uzaklaşma, dünyevileşme, modernleşme ise feodalizmden kapitalizme geçiş demektir. Modernleşme ile sekülerleşme süreçleri, Türkçe’de *medeniyet* denen *medenîleşme* (*civilization*)de birleşir; böylece *medeniyet=medenîleşme*, geniş mânâda modernleşmenin hususî ismi olur.

Norbert Elias, *Medenîleşme Süreci* kitabında bunu mufassal olarak tasvir eder. Ona göre medenîleşme süreci, insanın üç şeyi kontrol altına alması sürecidir: kendini, başkalarını ve tabiatı, yani insanı, cemaati ve tabiatı (Smith, 2001, s. 1). İnsanın üretim/yaşayış ile düşünüş/inanış tarzı arasında kuvvetli bir etkileşim olduğundan modernleşme ile sekülerleşme süreçleri birbirinden ayrılamazlar. Bu etkileşimi Arapça’da *fitrat/âdet*, İngilizce’de *nature/habitus* kavramlarıyla ayrılan birinci/ikinci tabiat kavram çiftiyle ifade edebiliriz. Elias’a göre asırlara yayılan bir medenîleşme sürecinde geçirdiği değişiklikler, sonunda insanın ikinci tabiatı haline gelmiştir (Schmidt, 2014, s. 45). Bu itibarla modernleşmeyi, özünde âdetin fitratın yerini alması, onu bastırması olarak tanımlayabiliriz.

Elias, bu geniş mânâda modernleşmeye karşılık olarak yaptığı medenîleşme tarifi yanında sekülerleşmeyi de “insan davranışı ve hissiyatının spesifik bir yönde değişmesi” olarak tanımlar. Yani ona göre sekülerleşme, İngilizce’de *habitus, ethos, mood, mentality* denen insanın düşünüş/davranış tarzının değişmesi demektir. Buna göre sekülerleşmeyi Max Weber, teolojik, Norbert Elias ise psikolojik-fenomenolojik bir perspektiften tasvir ederler.

Elias’ın yaptığı gibi, geniş mânâda modernleşme süreci olarak *medenîleşme*, empirik-sosyolojik inceleme konusu olabilir. Ancak *medenîleşme*, empirik inceleme konusu bir süreç iken aynı zamanda bu sürecin sonunda dinin yerine bir norm ve dolayısıyla müşahede yerine sonsuz bir nazar (spekülasyon) konusu haline gelmiştir. Bu itibarla medeniyet, sekülerleşmenin ürünü=seküler din olarak din gibi beşerî tecrübeyi anlamlandıracak bir küllî nizam olarak görülmeye başlamış, kuşatıcı bir mânâ kazanmıştır. Kadim dünyada ahlak, hukuk, iktisat, siyaset gibi bütün beşerî tecrübe alanları din tarafından kuşatılırken modernleşme ve sekülerleşme sürecinde bunlar “din ve ahlak, din ve hukuk, iktisat, siyaset...” diye dinden ayrılmış, bilahare bu parçalanmışlığı gidermek, dünyayı bir bütün olarak anlamlandırmak üzere medeniyet dinin yerine geçirilmiştir.

Bu sekülerleşme süreci, dinin boyutlarına bakarak daha iyi anlaşılır. Dinin dar mânâda “Şeriat, Tarikat”, geniş mânâda “Şe-

riyat, Tarikat Marifet, Hakikat” denen dört boyutu vardır. Şeriat ile Tarikat, dinin ilmî ve amelî boyutlarını ifade eder. İlim amelde, şeriat tarikatta içkin olduğundan tarikat (sünnet) bizzat din demektir. Tarikatın hususî ismi “sünnet”, seküler ismi “kültür” veya “medeniyet”tir. İşte medeniyet, bu sünnete müteakbil mânâsı bakımından küllî bir sistem olarak dinin yerini almıştır.

Bütün olarak bakıldığında Batı dünyasında Katolik ve Protestan kesimlere göre “teoloji, ideoloji, sosyoloji, dünyagörüğü” kavramları Şeriatın, “kültür, medeniyet, sistem, küreselleşme” kavramları da Tarikatın yerine çıkmıştır. *Din*’in yerini alan *religion* gibi, ona bağlı bütün bu kavramlar da bir türlü net bir tarife kavuşturulamamışlar, daimî spekülasyon konusu olmaktan kurtulamamışlardır. Bilhassa medeniyetin son iki asırdır Batı ve İslâm dünyasının entelektüel gündeminin demirbaş tartışma konusu, bir muamma haline gelmesi, Batı dünyası bakımından selefî *religion* ve kendisinin, İslâm dünyası açısından ise kendisinin seküler tabiatından kaynaklanmaktadır.

Bilimde inceleme sürecine kavramsallaştırma ile başlanır. Kavramsallaştırma, öncelikle rafine ve analitik kılınmak üzere mevcut kavramların tarifi ve tadili, yoksa yeni bir kavramın icadını ifade eder. Mesela globalleşme sürecinde bir taraftan küreselleşme, diğer taraftan yerelleşme şeklindeki çelişkili trendleri anlatmak üzere yeni bir kavrama duyulan ihtiyaç üzerine *glokali-zasyon* icat edilmiştir. Dolayısıyla sosyal bilimde tarif ve icat şeklinde iki tür kavramsallaştırmadan söz etmek mümkündür.

Geçmişte Ziya Gökalp gibi Osmanlı bakıyesi ilim adamlarına bakıldığında kavramları ne kadar titizlikle kullandıkları görülür. Ancak bu engin ilim geleneğiyle bağımızın koptuğu Cumhuriyet devrinde Akdeniz kültürünün tesiriyle maalesef coşku ve hamasete teslim olmuş bir millet haline geldik. Meselelerimizi rafine kavram ve teorilerle tahlil zahmetine katlanmak yerine “Yüce davamız, şanlı medeniyetimiz, kadim değerlerimiz, erdemli toplumumuz” gibi hoş ama boş sözlerle, kavramlarla düşünmek yerine sloganlarla konuşan bir cemiyet olduk maalesef. İşte böyle hamasî bir toplum için de medeniyet, sonsuz bir belagat kaynağı, içine ne atılırsa alacak bir çuval, joker gibi her yere uyan, maymuncuk gibi her meselenin kilidini açan, iksir gibi her derde deva bir kavram olarak işler.

İslâm’ın Medeniyet İmtihanı

Medeniyet kavramı, kadimden moderne, Batı’dan Doğu’ya ve emperyalden ulusala doğru belli başlı perspektiflerden ele alınarak daha iyi anlaşılacaktır. Bu perspektifleri, “tecrübe, norm, ideal ve ideoloji olarak medeniyet” şeklinde anlatabiliriz. Modern tarihe kadar medinede dinî-beşerî tecrübenin adı olarak gelen medeniyet, hızlanan modern tarihte tecrübeden norma, idealden ideolojiye hızlı bir semantik tahavvül sürecinden geçmiştir. O, dünyanın altının üstüne geldiği modern tarihte kâh

düşmana karşı ideolojik bir silah, kâh katı realiteye karşı romantik bir ideal, kâh ümitsiz bugüne karşı avutucu bir ütopya, kâh kayb edilen sünnete karşı estetik bir çuval, adeta modern insan/Müslüman tarafından gölgesi gibi ümitsizce kovalanan, ele avuca gelmez bir kavram olmuştur. Kısaca medeniyet, metâ', silah, serâp ve tuzak olarak modern Müslümanın bitmez imtihanı olmuştur. Kavramlar, dünyaya tekabül ve tarif eden yapıtaşlarına benzerler; dolayısıyla tekabül ve tarif ettikleri dünyanın değişmesine bağlı olarak semantik muhtevaları da mütemadiyen değişir.

Konuyu inceleyeceğimiz ana perspektifleri şöyle sıralayabiliriz:

Birinci perspektifimiz, medeniyetin kadim ve modern mânâlarının mukayesesidir.

İkinci perspektifimiz, medeniyetin modern Batı ve İslâm dünyalarında taşıdığı/kazandığı mânânın tespitidir.

Üçüncü perspektifimiz, medeniyetin son emperyal, ulusal devletler ve ulusal devletlerden çıkış devirlerinde kazandığı mânâların tespitidir. Bunlar, kavram hakkında bir çerçeve çizmeye yarayacak temel perspektiflerdir.

Bilhassa Wittgenstein ve Heidegger'de görüldüğü gibi, çağdaş felsefe neredeyse dil felsefesidir. Dolayısıyla altındaki semantik buzdağını görmenin en kestirme yolu, bir kelimenin etimolojisi ve semantiğine inmektir. Öncelikle İngilizce'de *reli-*

gion/religiosity ayırımına tekabül eden *din/diyanet* ayırımına göre *din (religion)*, şeriat ve tarikata şamil norm, *diyanet* ise dinin beşerî telakki ve tatbiki, dindarlık (*religiosity*) demektir. *Medeniyet* kelimesinin türediği *medine*, diyanet tarzına delalet eder. Arapça'da *medeniyet*, *medine*'den, *medine* ise *din*'den gelir. Arapça'da *din* kelimesinden türeyen *medine*, ism-i mekân ve mîmî masdar olarak “dini yaşama yeri ve tarzı (diyanet)” mânâsına gelir.

Dini yaşama yeri ile tarzının irtibatı, varlık/bilgi, ontoloji/epistemoloji münasebetinin uzantısıdır. Tecrübe, mekân ve zaman olarak iki boyuttan oluştuğuna göre tecrübenin mekânı tarzını da belirler. Evrensel bir hakikat olarak halkın yaşadığı mekânın/beldenin köy/şehir olarak çapına/türüne göre dini yaşama tarzı da âdet/sünnet olarak değişir; din, köyde âdet, şehirde sünnet olarak yaşanır. Dolayısıyla buradaki sünnet tarzındaki şehir diyaneti, durum (-yet=-lik) kalıbıyla *medeniyet=sünniyet* (diyanet), süreç (tefe”ul=-leşme) kalıbıyla *temeddün=tesennün* (tedeyyün) demektir. Yani lafzen *medeniyet* kelimesi, “dinin şehirde sünnet olarak tecrübesi, şehir diyaneti, sünnilik” demektir.

Medeniyet, mekân ve zaman olarak iki boyuttan oluşan beşerî tecrübedir. Tecrübenin mekân boyutu, medeniyetin bir *medine=şehirde* temellendiğine, ikincisi, zaman boyutu, medeniyetin maziye, yani “olmalı-norm”a değil, “olan=tecrübe”ye atfı yaptığına delalet eder. Bu, umumî Din/Diyanet, hususî

İslâm/İslâmiyet ayırımına bakarak daha iyi anlaşılır. Mesela “İslâm’da kadın veya köle” ile “İslâmiyet’te kadın veya köle” tabirleri, bu farka delalet eder. “İslâm’da kadın/köle” tabiriyle kastedilen, şeriatta kadın/kölenin yeri, bunlar hakkındaki şer’î hükümlerdir. Ama “İslâmiyet’te kadın/köle” dendiğinde bunlar hakkındaki şer’î hükümlerin tarihte hangi şehirde, nerede ve nasıl hayata geçirildiği anlaşılır. Yani medeniyet, diyanet/İslâmiyetin hususî ismidir; İslâm medeniyeti denen şey, ortaçağ Bağdat veya Kurtuba şehrinde gerçekleşen İslâmî tecrübelerdir. Dolayısıyla bu, aslında küllî İslâm=normu ifade eden “İslâm medeniyeti” yerine cüz’î İslâmiyet=tecrübeyi ifade eden “ortaçağ Bağdat/Kurtuba medeniyeti” gibi tabirlerle anlatılmalıdır.

Medeniyetin küllî=teşrî (normatif)/cüz’î=tecrübî boyutları arasındaki münasebet, kadim mânâ dizisine bakarak daha iyi anlaşılır. Antik Yunan’a veya İbni Haldun gibi klasik kaynaklara bakıldığında *medeniyet* kavramının dört semantik boyutta kullanıldığı görülür: Hazariyet, mülk, medeniyet ve insaniyet kavramlarıyla ifade edilen içtimaî, siyasî, hukukî ve ahlakî boyut.

Birincisi, medeniyetin içtimaî boyutuna *bedâvet*’in karşılığı olarak *hazariyet* denir. Fıkıhtaki sefer/hazar ve bizdeki yöruk/manav ayırımının karşılığı olarak *bedâvet/hazariyet*, göçebelik/yerleşiklik mânâsına gelir.

İkincisi, medeniyetin siyasî boyutu, yerleşik topluluğun siyaseten örgütlenmesini ifade eden *mülk*’tür. İbni Haldun’un termi-

nolojisinde içtimaî bedâvet/hazariyet ayırımının siyâsî karşılığı riyaset/mülktür. O, göçebe aşiret ve kabilelerin idaresine riyaset (başkanlık), yerleşiklerinkine ise mülk (devlet) adını verir. Göçebelikten kurtularak bir beldeye yerleşen bir cemaat, riyaset=kabile başkanlığı şeklinde de hayatını sürdürebilir. Ama İbni Haldun'un tabiriyle siyâsî rejim olarak riyasetten mülke dönüştükleri zaman siyasi mânâda medeniyete geçmiş olurlar.

Üçüncüsü, medeniyetin siyâsî boyutuna “medenî cemiyet” mânâsında doğrudan *medeniyet* denir. Burada medenî cemiyet, despotizm denen hukuksuzluk veya keyfiliğin zıddı olarak (medenî) hukukun hâkim olduğu cemiyet demektir. Bunun zıddı gayr-i medenî cemiyet, tabiri caizse orman kanununun hâkim olduğu despotizm, despot cemiyet demektir.

Dördüncüsü, medeniyetin ahlakî boyutuna doğrudan *insaniyet* denir. Halk dilinde medeniyet, genelde bu ahlakî mânâda kullanılır; birine “görgüsüz, insanlıktan uzak” mânâsında “medeniyetsiz adam” denir. İşte medeniyetin asıl normatif boyutu budur; bu, “Din şehirde sünnet olarak yaşanır” denen şeydir. Bu bakımdan *edeb*, *sünnet*, *insaniyet* veya *medeniyet*, (Latince *humanitas*, *decorum*, *civitas*) aynı şeyin farklı adlarıdır. Ancak sekülerleşme denen problem, diğer tecrübi boyutlarıyla birlikte medeniyetin bir bütün olarak norm, normatif bir sistem haline getirilmesidir.

Normatifleştirmeden Özelleştirmeye Medeniyet

Nötral mânâda beşerî tecrübeye (diyanet, İslâmiyet, medeniyet) gaye, insanın ontik seferinin anlamlılığı için amelinin ilahî ilme (din=şariat) uygunluğu ve haklılığı mânâsına gelen meşrûiyettir; tecrübemiz meşrûysa seferimiz mânâlıdır. Ancak insanın kusurlu tabiatı icabınca 'Asr-ı Saadet gibi belli altın çağlar dışında tam bir meşrûiyet imkânsız gibidir. İçtimaî değişim daima meşrûiyet krizlerine hamiledir; içtimaî değişim hızlandıkça meşrûiyet krizinin çıkması ihtimali de artar. Mesele, meşrûiyet krizinin kaynağı, amelde mi, ilimde mi kusurdan kaynaklandığıdır. Umumiyetle meşrûiyet krizi ferdi ise kusur amelde; kolektif ise kusur ilimde=dindedir. Batı'da Hristiyanlığın krize girerek beşerî tecrübeyi anlamlandırmaz hale gelmesi, köklü bir meşrûiyet krizine ve bu krizi makuliyetle telafi arayışına yol açmıştır. Max Weber'in meşrûiyet/akliyet ayırımının belirttiği üzere, Batı artık amelini meşrûlaştırma yerine makulleştirme yoluna gitmek zorunda kalmıştır.

Basitçe bu, amelleri şariat yerine akla uydurmak demektir. Aslında makulleştirme, yeniden meşrûlaştırma arayışında geçici, psikolojik bir formül olarak görülebilir. Makulleştirilen amel, tecrübe, bilahare *medeniyet* diye normatifleştirilecek ve böylece *medeniyet*, artık amellerin atf edileceği, meşrûlaştırılacağı norm=anlam kaynağı haline gelecekti. Norbert Elias'ın *Medenileşme Süreci* kitabı, bunun mufassal tasviridir. İlim amelde, şariat tarikatta içkin olduğundan tarikat=sünnet bizzat din de-

mektir. Keza başta Katolik evrenselciliği sekülerleştiren Fransız Aydınlanma filozofları tarafından medeniyet de ilmin=şeriatın içkin olduğu amel=tarikat (sünnet) gibi bizzat din sayılmış, geniş mânâda hem inanış, hem yaşayış tarzı mânâsına gelen din gibi kendi kendini meşrûlaştırıcı bir nizam olarak düşünölmüştü. Mesela medeniyeti maddî ve manevî tekâmülün bir terkibi olarak gören François Guizot (1787-1874), tarihte olduğu gibi modern Avrupa'da içtimâî refahın tekâmülüne paralel olarak insanın entelektüel ve moral kapasitesinin de genişleyeceğini öngörüyordu.

Modern dünyada olduğu gibi yaygınlaşmadan önce bir sistem olarak “medeniyet” yerine kullanılan, Osmanlı literatürüne “ulûm ve fûnûn” olarak aktarılan “the Sciences and the Arts” tabiri de bunu ifade eder. Mesela İngilizlerin Türklere açtığı barbarlık ithamına dayalı kültür savaşına karşı Bursalı Mehmed Tahir'in yazdığı eserin başlığı bu tabiri taşır: *Türklerin 'Ulûm ve Fûnûna Hizmetleri*. 1838 Nisan sonlarında yola çıkarak Avrupa'ya giden Mustafa Sâmî Efendi (1268, s. 35,37), *Avrupa Risâlesi*'nde bunu “fûnûn ve fezâil, fûnûn ve kemâl, fûnûn ve marifet” olarak ifade eder. Ona göre Avrupa vilâyetlerinin bu ölçüde muntazam olması ve onlarda her türlü malın ve az bulunur şeylerin zuhuru, Frengistan'ın havasının ılıman, arazisinin verimli ve bol ünlü olmasından değil, “yalnız fenler ve marifet kuvvetiyle ortaya çıkabilmiş”tir. Burada “ulûm ve fûnûn”, “şeriat ve tarikat”a tekabül eder.

Ancak Sanayi İhtilali ile zirveye çıkan içtimaî değişimden dolayı bu beklenti gerçekleşmeyince, medeniyet sünnet gibi kendi kendini meşrûlaştırmaktan aciz kalınca medeniyeti dışarıdan, ilmen meşrûlaştıracak normativetelere ihtiyaç duyuldu. Batı dünyasının Katolik ve Protestan kesimlerinde Tarikatın yerine çıkan “kültür, medeniyet, sistem, küreselleşme” kavramlarını meşrûlaştırmak üzere Şeriatın yerine “teoloji, ideoloji, sosyoloji, dünyagörüüşü” icat edilmiştir. Ancak gene de mutlak olarak kullanıldığında medeniyet ile din gibi kendi kendini meşrûlaştırmacı küllî bir nizamın kasdı devam etmiştir.

Kadim dünyada medeniyet, Atina, Bağdat, İstanbul gibi şehirlere izafe edilen dinî tecrübe, şehir diyaneti demektir. Medenileşme=sekülerleşme süreci, küllî=teşrî/cüz’î=tecrübî ayırımına tekabül eden din/diyanet münasebetinin tersine dönmesi, diyanetin dinleşmesi sürecidir. Bunun alameti, medeniyetin -cüz’î- dinlere izafe edilmeye başlaması ve ihyâdan inşâ söylemine geçilmesidir. Müslümanlar için din, “Beni namaz kılar gördüğünüz gibi namaz kılın” diyen Peygamberin sünnetinde tecessüm ve tekâmül etmiş ve dolayısıyla İslâm tarihinde dinin tecdidi misyonu, sünnetin ihyâsı olarak alınmıştır; halifeler için Müceddid mânâsında “Muhyi’-d-Din” ile “Muhyi’s-Sünne” lakaplarında Din ile Sünnet’in birbirinin yerine kullanılmasının gösterdiği gibi. Ancak medeniyetin Batı ve Batı-dışı dünyada seküler bir norm=din haline geldiği modern çağda Müslümanlar, “sünnetin ihyâsı”ndan (İslâmî) “medeniyetin inşâsı” söylemine geçtiler. Semantik olarak

ihyâ, Peygamberin amelinde sünnet olarak kemale ermiş dinin korunmasını, inşâ ise adeta yeni bir dinin kurulmasını îhâm eder. Bu, medeniyetin sekülerleşmesi vetiresinin dört merhalesine bakarak daha iyi anlaşılacaktır:

1. Normatifleştirme (inşâ)
2. Özelleştirme (Çoğullaştırma, tarif)
3. Misilleme (Rekabet, beka)
4. Özelleştirme (Tekilleştirme, tahakküm)

1. Normatifleştirme

Tecrübeden Norma (Temeddünden Medeniyete), sosyolojikten ideolojik bir medeniyet kavramına geçiş. Bu, cüz’i (içtimaî veya hak/batıl mânâsında deskriptif) tecrübenin (temeddünün) “Din” gibi küllî (mutlak, normatif) “Medeniyet” haline gelmesi demektir. Yani izafetsiz, mutlak, tek olarak kullanıldığında “Din” ile “Hak Din” kask edildiği gibi, artık “Medeniyet” ile de “Hak Medeniyet” kask edilir oldu. Normatifleştirme, medeniyetin din olarak “inşâ”sı demektir.

2. Özelleştirme (Çoğullaştırma)

Tarihî süreçte normatiften özsel bir medeniyet kavramına geçiş, Katolik perspektiften “(Hak) Medeniyete tâbi (Batıl) Medeniyetler”, Protestan perspektiften “(Küllî) Medeniyet İçinde

(Cüz’î) Kültürler”e geçiş süreci olarak gerçekleşmiştir. Bu, ulusal devletlere uygun olarak İslâm medeniyetine bağlı “Türk-İslâm Medeniyeti” gibi daha özel özelleştirmelere dönüşmüştür.

Normatifleştirme/özelleştirme, vahdet içinde kesret veya küllî içinde cüz’î formülüne uygun diyalektik bir süreçtir. Burada özelleştirmenin “ben/öteki” diyalektiğine göre iki boyutu ayırt edilebilir: “Ben, nasıl/niçin farklıyım, öteki, nasıl/niçin farklı?” Bunun nihai tercümesi, “Ben nasıl/niçin Hakkım, öteki nasıl/niçin Batıldır?” şeklindedir. Normatifleştirme, medeniyetin dinin yerini alması, diyanetin dinleştirilmesi (küllileştirilmesi), özelleştirme ise, bu küllileştirilen medeniyetin çoğullaştırılması (cüz’ileştirilmesi) sürecidir.

Kadim dünyada deskriptif (hak/batıl) mânâda cüz’î dinler (Yahudilik, Hristiyanlık, İslâm), küllî dine (Din) izafe edilirdi: “Yahudi dini, Hristiyan dini, İslâm dini” gibi. “İslâm dini” tabirinde din İslâm’ın umumî, İslâm dinin hususî ismidir. Batı’da girdiği kriz sonucunda beşerî ameli meşrûlaştıramaz hale gelen dinin yerine medeniyet normatifleştirildikten sonra bu sefer cüz’î dinler (Yahudilik, Hristiyanlık, İslâm) küllî medeniyete (Medeniyet) izafe edilir oldu: “Yahudi medeniyeti, Hristiyan medeniyeti, İslâm medeniyeti” gibi. Hâlbuki “İslâm medeniyeti” tabirinde olduğu gibi medeniyet, İslâmiyet=tecrübe yerine doğrudan İslâm=norma atf edilemez; bu, medeniyetin dinleştirilmesi, dinin yerine geçirilmesi mânâsına gelir.

Böylece medeniyet, artık tecrübeyi değil, normu, olanı değil, olmalıyı, gelecekte yaşanacak bir medeniyeti, ütopyayı ifade eder hale gelir. Bu bakımdan sekülerleşme, tecrübenin normatifleştirilmesiyle mekânî bir medeniyetten gayr-i mekânî bir medeniyete, ütopyaya geçiş sürecidir. Aradaki geçişi sağlayan, coğrafyalara izafetti. Kadim şehre izafetten modern dine izafete geçiş sürecinde medeniyet, “Akdeniz, Avrupa, Mısır medeniyeti” gibi coğrafyalara izafe edilmiş, böylece coğrafyaya ve “Ârî/Sâmî medeniyeti” gibi ırklara muzaf medeniyet, şehre muzaf medeniyet tasavvurundan dine muzaf medeniyet tasavvuruna geçiş sürecinde köprülük işlevi görmüştür.

“Ârî/Sâmî medeniyeti” gibi medeniyetin ırkî özelleştirilmesi Ernest Renan misalinde genelde filoloji, özelde oryantalizm sayesinde olmuştur. Oryantalizm, aslında “oryantal filoloji” demektir. Kadim ana beşerî ilim olarak filoloji, İdeoloji Çağında modernleşme sürecinin farklı saik, icap ve maksatlarına hizmet etmek üzere parçalanmaya uğradı, zamanî ve sübjektif ötekileştirmeye hizmet için sosyoloji ve antropolojiye vücut verdi. Modernleşme sürecinin geçmiş öteki çağı filoloji, gelecek öteki çağı sosyoloji, öznesinin (Batılı ben) çağdaş öteki öznesi ise antropoloji sayesinde tanımlanacaktı.

Görünüşte ortak konularını oluşturduğu halde filoloji ile antropolojinin dayandığı kültür mefhumları arasında kritik bir farklılık vardı. Filoloji kadim bir ilim, antropoloji ise nisbeten

modern bir bilimdi. Bunlar, modernleşmenin zirveye çıktığı XIX. asırda Batı medeniyetinin dâhilî ve hâricî kimlik tariflerine hizmet edecek modern kimlikler kazandılar. Modern filoloji ile antropoloji, modern Batı medeniyeti için alt-kimlik ve üst-kimliğin gerektirdiği dâhilî ve hâricî (kendi içinde ve dışında) eşzamanlı ve artzamanlı (çağdaş ve tarihi) ötekileştirmeye yarayan yazılı ve yazısız kültürlerin disiplinleri olarak doğdular. Antropoloji, Batılı medeniyetin Doğulu barbarlığa üstünlüğünü göstermek üzere yaşayan aşığı (ilkel) şifahî kültürü, buna karşılık filoloji, kültürü yeniden üretmek üzere geçmiş yüksek yazılı kültürü, birincisi, “öteki milleti”, diğeri “öteki çağı” konu aldı. Antropolojinin konusu, vesikasız, dolayısıyla tarihsiz halklardı.³

Katolikler ile Protestanlar arasındaki tiryeyi oluşturan Cizvit Ernest Renan’ın geliştirdiği özsel “ırk” kavramıyla kültür ile medeniyeti, yerel ile evrensel kimliği birbirine bağlamayı hedeflediği söylenebilirdi. Onun sayesinde *ırk*, kimlik kaynağı olarak *dinden medeniyete* geçişi sağlayacak köprülük işlevini gördü; Ârî/Sâmî ırk

³ “The “peoples without documents”—therefore without history—now belonged of right to anthropology. Uncivilized, primitive folk may have lived thousands of years ago, hunting animals now extinct with stone-tipped spears and arrows. They might live now, in Africa or Australia or Alaska, hunting today’s animals with stone-tipped spears and arrows. They might even live in long-settled villages in New Mexico, farming corn, beans, squash, and chiles, looking and acting like their Hispanic neighbors” (Turner, 2014, s. 329), ayrıca, (Whitman, 1984).

ayırımı, Hak/Batıl dinden Batı/Doğu medeniyeti ayırımına geçişi sağlayacaktı. Onun özsel ırk kavramına göre Ârî ve Sâmi, tarihte belli içtimâî oluşumlara has karakterleri temsil ediyordu. Sâmi dilinin statik, Ârî dilinin ise dinamik yapısı, kullanıcılarının duyuş, düşünüş ve davranış kalıplarını da belirlemişti. Sâmi ile Ârî arasındaki zıtlık, ona göre “iman ile akıl, vahiy ile hakikat, din ile medeniyet, vahdet ile kesret” arasında bir zıtlıktı.

Onun iki ırkı karşılaştırması, filolojik özelleştirme yoluyla Maniheizm ötekini kurgulamanın prototipi sayılabılırdi. Renan’a göre modern Batı medeniyeti, tevhitçi, fanatik, kaderci, kısır ve durağan Sâmi ırkına karşı teslisçi, hoşgörülü, hür iradeli, yaratıcı ve ilerlemeci Ârî ırkın eseri olmuştur. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm, aynı monoteistik Sâmi gelenekten gelen dinler oldukları halde Hıristiyanlık, zamanla Sâmi ırkının tesirlerinden kendini kurtararak Ârî dinin mükemmel misali olarak adlandırılmaya hak kazandı. Renan’ın ırkî özelleştirmesinin çıkmazı Yahudiler misalinde görülebiliirdi. Yahudilerin Sâmi ırktan gelişi işi bozuyordu; üstün Batılı Ârî ırka karşı Sâmi ırkın ötekileştirilmesi Sâmi Yahudilerin de Batı medeniyetinden dışlanmasını gerektirecekti.

O, tabir caizse vehbî yerine kesbî bir Ârî ırk tarifıyla Yahudileri de Batı medeniyetinin içine alarak bu arızayı aşmaya çalıştı. Modern Batı medeniyetinin tekâmülüne katkısı nisbetinde Yahudiliği takdir eden Renan’a göre Parisli bir Yahudi, Bengalli bir çiftçiden çok daha Ârîdir (Arvidsson, 2006). Onun iki ırkı Maniheizm düalizm, dikotomi tarzında temyizi, Max Müller tara-

findan bile tenkide uğradı. Renan'ın Sâmi ırkını monoteizm ve Ârî ırkını politeizm ile aynileştirmesine karşı çıkan Müller'e göre iki ırk da önceleri ilkel bir Tanrı sezgisine sahip iken dillerinin çekimli, dinamik yapısından dolayı aktivizmi benimseyen Âriler, zamanla politeizme yönelmişlerdir (Masuzawa, 2005, s. 172).

3. Misilleme

“Ben/öteki” diyalektiğine göre ben ile ötekinin “Ben nasıl/niçin Hakkım, öteki nasıl/niçin Batıldır?” şeklinde karşılıklı özelleştirildiğini söyledik. Medeniyetlerin özelleştirilmesi, çoğullaştırılması ve kutuplaştırılması, rakip/düşman olarak karşı karşıya getirilmesi demektir. Oryantalizm tarafından “Batı medeniyeti”e karşı bir “İslâm medeniyeti”nin tarifi, ölümcül Batı/İslâm medeniyetlerinin mücadelesine, Müslümanlar tarafından dikotomik bir misilleme arayışına yol açacaktı. Batı medeniyeti misalinde özelleştirmeden kutuplaştırmaya geçiş sürecini Max Weber ile Ernest Gellner misallerinde tipik olarak görmek mümkündür. Gellner, Weber'in aksine Batı'nın yegâneliğinden çok İslâm'ın sair dünyadan farklılığı ve modernliğe müsait yönleri üzerinde durur, İslâm dünyasının Japonya gibi ülkeler gibi sanayileşen Batı'ya niçin kolayca teslim olmadığını ve dolayısıyla nasıl teslim olabileceğini araştırır (Bromley, 1994, s. 19-30).

Misilleme, “Mukabele-i bi'l-misil, en azından onunkine muadil bir güce erişmek üzere rakibe kendi silahlarıyla karşı koyma” mânâsına gelen kadim bir düsturdur. Ancak modern

“ben/öteki” tasavvuru, aslında gnostik-satanik bir ötekileştirmeye, *feindbild* denen düşman tasvirine dönüştüğünden rakip de düşmana ve bir *ambivalent* misillemeye dönüşecekti. Düşmana misilleme mantığında “hem karşı, hem için” veya “sevgi/nefret münasebeti” diye özetlenebilecek bir *ambivalans* vardı. Osmanlı, tarihi yürüyüşünde bir taraftan Avrupa milletler camiasına katılmak suretiyle itibar ve güç kazanmaya, diğer taraftan onun sömürgeci emellerinden korunmaya çalışıyordu.

Müslümanlar, oryantalizm tarafından “Batı medeniyeti”nden farklı bir medeniyet olarak “tarif” edildikten sonra misilleme saikiyle “İslâm medeniyeti”nin “inşâ”sına yöneleceklerdi. Bu mânâda misilleme, teşebbüh, yani Batı medeniyetini model alma, ona benzeme, Batılılaşma demektir. Osmanlı gibi büyük ülkelerin hücumuna uğradıkları Batı karşısında ayakta kalmak için başlattıkları modernleşme hareketi, “Batı’ya karşı, Batı için” olarak formüle edilen bir *ambivalent misilleme* anlayışına dayanıyordu. Medeniyet, hem “tek dışı kalmış canavar” olarak ontik bir tehdit kaynağı, hem beka için alınacak kaçınılmaz modeldi.

4. Özelleştirme (Tekilleştirme)

Kadim dünyada kimliklerin kurulduğu “ben/öteki” münasebeti, “vahdet içinde kesret” diyalektiğine dayanır; insanlar, farklı kimliklere ayrıldıkları gibi ortak bir kimlikte buluşurlar. Ancak modern “ben/öteki” münasebeti, aslında gnostik-satanik bir

ötekileştirmeye, *feindbild*e “vahdetsiz kesret, ortaklıksız farklılığa” dayanır. Bu yüzden Ernest Renan’da olduğu gibi modern filolojik özelleştirme, aslında gnostik-satanik bir ötekileştirme, düşmanlaştırmadır. Misillemeye vücut veren farklılık hissi, Max Weber’in Batı medeniyeti tasavvurunda olduğu gibi yegânelik ve hâkimlik hissine, dolayısıyla misillemedeki düşmanla rekabet ve beka arayışı sonunda bütün uluslara tahakküm vizyonuna dönüşür.

Bu vizyon değişimini belirleyen, iktidar münasebetinin değişmesi, sol-mahkum pozisyondan sağ-hakim pozisyona geçiştir. Bu bakımdan Batı’da Katoliklik/Protestanlık misalinde görüldüğü gibi, sağ/sol politik pozisyonlar, mutlak değil izafidir. Tarihî süreçte normatiften özsel bir medeniyet kavramına geçiş, Katolik perspektiften “(Hak) Medeniyete tâbi (Batıl) Medeniyetler”, Protestan perspektiften “(Küllî) Medeniyet İçinde (Cüz’î) Kültürler”e geçiş süreci olarak gerçekleşmiştir. Bu intikal, en somut *catholic* kavramının semantik tahavvülünde görülebilir.

Umumî olarak *catholic*, *evrensel* mânâsına gelir. Ancak tarihî perspektifte daha yakından bakıldığında bunun küçük ile büyük harflerle yazılan iki farklı mânâsı ayrt edilebilir. Küçük harfle *catholic*, başlarda Ahd-i Cedid’in delalet ettiği gibi Yunanlılar ve Yahudiler dâhil farklı kesimleri şümulüne alan, bugün İngilizce’de mecazî kullanımıyla “mezhebi geniş” mânâsına geliyordu. Ancak

III. ve IV. asırlardan itibaren merkezî, otoriter bir Kilise'nin, Roma Katolik Kilisesi'nin tekâmülüyle büyük harfle *Catholic*, Ortodoks Hıristiyanlığa karşı özgül Batı Hıristiyan kimliğini belirten inhisarî bir mânâ kazandı (Briggs, 1903). Böylece *catholic*, öteki'nin değişmesine bağlı olarak içeriden (*inclusive*) dışlayıcıya (*exclusive*) doğru tam zıt bir mânâ kazandı.

Benzer bir gelişmeyi Protestanlık misalinde de görmek mümkündür. “(Külli) Medeniyet İçinde (Cüz’i) Kültürler” formülünün belirttiği gibi, Protestanlık, tarihî olarak mütehakkim Katolik kimliğe muhalif çıkışından dolayı felsefi olarak kerhen de olsa rakip topluluklar=kültürler arasında çoğulculuk, birlikte-lik ve tesâmuhu (hoşgörü, ötekini tanıma) öngörür. Ancak XIX. asırda sanayileşme sürecinin zirvesine çıkarak modernliğin=gücün patronu haline gelince Protestan İngiltere de Katolik Fransa gibi kendi kültürünü hâkim norm olarak bütün dünyaya dayatmaya başladı.

İslâm Medeniyetinden İslâm Devletine

Medeniyet kavramının tekâmülüne dair çizdiğimiz bu kavramsal çerçevenin ardından şimdi de emperyal devletlerden ulusal devletler çağına onun bir mâdûn ideolojisi olarak nasıl işlediğine bakabiliriz. Emperyal devletlerden ulusal devletlere geçiş sürecinde resmî dönüm noktası Birinci Dünya Savaşıdır. Bu süreçte medeniyet, bir ulus-kurucu paradigma olarak işlemiştir. 1822 Yunan

bağımsızlığından sonra kozmopolitan Osmanlı kimliği yerine heterojen milletleri bir arada tutmak için Tazimatın ilk ideolojisi olarak İttihâd-ı Anâsır denen Osmanlılık gündeme gelmiştir. İttihâd-ı Anâsır, medeniyet kavramını kullanan Şinasî, Münif Paşa, Namık Kemal misallerinde görüldüğü gibi, İngilizce’de *the Ottoman Commonwealth* denebilecek bir Osmanlı Medeniyeti fikrini ifade ediyordu.

1878 Berlin Kongresinden sonra yavaş yavaş İttihâd-ı Anâsır’dan İttihâd-ı İslâm, yani Osmanlı Medeniyetinden İslâm Medeniyeti vizyonuna kayılmıştır. 1877-1878 yıllarında Arnavut Katolik asıllı Şemseddin Sâmî’nin *Medeniyyet-i İslâmiyye* risalesinin çıkması mânâlıdır. Guizot’unun “Avrupa medeniyeti”, Le Bon’un “Arap medeniyeti”nden sonra Suriye’deki *nabda* hareketinin önde gelen ismi Corci Zeydan (1861-1914), XX. asrın başlarında *Târihu’t-Temeddüni’l-İslâmi* (1901-1906) adlı eserini yayınladı. Zeydan’ın eseri çok geçmeden Zeki Megamiz adlı Arap asıllı bir Hristiyan tarafından *Medeniyyet-i İslâmiyye Tarihi* adıyla 1910-1912 (1328-1330) yıllarında Türkçe’ye çevrildi. Bu Hristiyan ve Hristiyan menşeli Müslüman aydınların “İslâm medeniyeti” kavramına sarılmaları tesadüf değildi. İslâm medeniyeti, zamanında Endülüs, Akdeniz medeniyetinde olduğu gibi, Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında dinî kimlik ayırımını aşan yeni ortak bir kimlik kaynağı olarak revaç bulmuş görünüyordu.

“İslâm medeniyeti” kavramı, asıl Hilafetin zevalinden sonra İslâm dünyasının yeni birlik eksenini olarak rağbet ve ideolojik bir işlev kazandı. Siyonizmin büyük hilafetin ilgası planının ilk adımı, 1821 Yunan bağımsızlığıdır. Siyonizm bir Yahudi ideolojisinden ziyade aslında kozmopolitanizmin kapitalistik versiyonu, kapitalizmin uluslararası politik ideolojisidir. Bağdat’taki Abbasî Halifesi Me’mûn’un Beytül-Hikme’yi kurmasıyla İslâm dünyasında gündeme gelen kozmopolitanizm Fatih Sultan Mehmet’in İstanbul’u fethiyle yeni bir merhaleye ulaşmıştır. Bu kozmopolitanizm, kapitalist ulusal devletler çağında siyonizm adını almıştır.

Siyonizmin hilafetin ilgası projesinin İngiliz oryantalizminin üstlendiği birinci ayağı, Osmanlı hilafetini gayr-i meşrûlaştırmak üzere William Muir tarafından Arap hilafeti tezinin propagandasıydı. Siyonizmin bu projesinin “Arap hilafeti” tezine eşlik eden ikinci ayağı ise Fransız oryantalizmi tarafından “Arap medeniyeti” kavramının propagandasıydı. İngiliz ve Fransız oryantalizminin iki koldan yürüttüğü bu Arap hilafeti ve Arap medeniyeti propagandalarının ortak hedefi Osmanlı hilafetinin yıkılması idi ve sonunda bu hedef gerçekleşti.

Birinci Dünya Savaşı ile hilafetin yıkılmasından sonra İslâm dünyası, Reşid Rıza (1865-1935) misalinde görüldüğü gibi, hep ulusal/ulusal-üstü kimliklerin dayandığı idealler olarak İslâm devleti ile İslâm medeniyeti arasındaki gerilimi yaşadı.

Yirminci asrın dönemecinde Reşid Rıza, *el-Menâr*'da yayınladığı yazı dizisine “el-Hadâratü'l-‘Arabiyye” (Arap Medeniyeti) başlığını verdi. Diğer taraftan o, manevî ve siyâsî boyutlarıyla otoritenin yegâne kaynağı olarak hilafeti çağımız şartlarında ihyanın imkânsızlığını gördüğünden pratik bir alternatif olarak onun işlevini İslam devletine aktarmayı tasarladı. Onun kullandığı, klasik literatürde olmayan “İslam hilafeti, hilafet hükümeti” tabirleri, hilafet ile İslam devleti teorisi arasındaki irtibatı vurgular.

Bu gelişme, ulusal devletlerin kuruluşu sürecinin dönüm noktasını oluşturan Soğuk Savaş (1945-1960) devriyle yeni bir merhaleye ulaştı. 1960 ile 1990 yılı arasındaki 30 yıllık Soğuk Savaş devrinde ise İslâm medeniyeti kavramının yerini İslâm devleti aldı. Bu bakımdan İslâmcılık aslında bir Soğuk Savaş ideolojisidir. Viyana Antlaşması'yla kurulan uluslararası düzen 4 Ocak 1918'de Wilson Prensipleri ile nihayete erdi, ABD kongresinde Woodrow Wilson tarafından öne sürülen 14 maddelik Wilson Prensipleri savaş sonrası kurulacak düzende her milletin kendi kaderini tayin etme hakkını esas aldı. İkinci Dünya Savaşı sonrası, Wilson Prensipleri uyarınca İslâm dünyasının da dâhil olduğu Üçüncü Dünya ülkeleri için bağımsızlık kazanma ve ulus-devletlerini kurma süreciydi.

Bu süreçte ulus-kurucu ideoloji olarak milliyetçilik küresel yükselişe geçerken İslâm dünyasında devlet-kurucu ideolojiler olarak sosyalizm ile İslâmcılık karşı karşıya geldi. Dolayısıyla

Müslüman ulusal devleti kuracak ideoloji, milliyetçiliğin sosyalizm veya İslamizm ile izdivacından çıkacaktı. Arap milliyetçiliği ile sosyalizmin izdivacı, Arap dünyasında Baasizm denen ideolojiye vücut verdi. Arap dilinde “diriliş” mânâsına gelen Baas, her ikisi Arap milliyetçisi ve sosyalist olan Salahattin Bitar ile Michael Eflak’ın inisiyatifiyle 1943’de Şam’da kuruldu. Bilahare 1 Şubat 1958’de Suriye ve Mısır’ın birleştiği Birleşik Arap Cumhuriyetinin kuruluşuyla Mısır, Baasçılık ve Seyyid Kutub ile yükselen İslâmcılığın merkezi oldu. İran ve Türk, Baasçı-sosyalist Arap milliyetçilerinin ulus-kurmak üzere ihtiyaç duydukları tarihî öteki olarak işledi. Batılılaşmayı kutsayan sosyalist Arap milliyetçilerine göre Acem kültüründen etkilenme ve Türk işgaline uğrama, Arapların zamanında uluslaşmalarını önleyen temel tarihî âmildi.

Sert İdeolojiden Yumuşak İdeolojiye

9 Kasım 1989’da Berlin Duvarının yıkılması, Soğuk Savaş’a has radikalizm, sert ideolojiler devrinin, Francis Fukuyama’ya göre “tarihin sonu” oldu. İslâmcılık-radikalizm sonrası süreçte “devlet” (İslâm devleti) ütopyası peşindeki sert ideolojilerin yerini “medeniyet” (İslâm medeniyeti) peşindeki yumuşak ideolojiler aldı, Türkiye’de 28 Şubat sonrasında İslâm devleti kavramının yavaş yavaş gözden düşmesiyle İslâm medeniyeti kavramı yeniden rağbet kazandı. Etki/tepki diyalektiğince gelişen radikal-

leşme ile muhafazakârlaşma süreçleri, aslında sekülerleşmenin iki veçhesidir; değişen, sadece (radikal/muhafazakâr) ideolojilerin tonu (sert/yumuşak) ve temasıdır (devlet/medeniyet). Sert ideolojiler radikalleşmenin, yumuşak ideolojiler ise muhafazakârlaşmanın ürünüdür. İslâmcılık-radikalizm sonrası süreçte İslâm medeniyeti kavramı, seküler muhafazakârlığın ideolojisi olarak işlemiştir.

Haddizatında muhafazakârlık bizzat modernizmin ürünü, Fransız İhtilali ile zirveye çıkan modernizme bir tepki olarak ortaya çıkan, hatta aşırılıklarını törpüleyerek modernizmi mutedil ve kalıcı kılmaya yönelik bir ideolojidir. Bu bakımdan muhafazakârlık, kadim karşılığı selefiliğin yarı-modern versiyonudur. Selefilik, “yepyeni bir yol tutma” mânâsında “bid’at=modernizme” karşı “sünnet” denen, Peygamber ve sefeleri tarafından “açılan yolu tutma” mânâsında muhafazakârlığın evrensel adıdır. Mesele Tanzimat devrinde Sultan II. Abdülhamid’in sağ kolu olan Ahmed Ziyaeddin Gümüşhânevi, medenî (sivil) bir sefeli (muhafazakâr) olarak sünnetin ihyâsı yoluyla cemaatin bekâsını, siyasî sefeli (muhafazakâr) olarak Ahmed Cevdet Paşa ise sünnetin tecessüm ettiği yasa (şeriat) ve anayasayı tehdit eden Batı-kaynaklı bid’atin ıslahı yoluyla ülkenin bekâsını üstlenmiştir.

Dolayısıyla medenî ile siyasî sefeler arasındaki ayırım nettir. Medenî muhafazakârlar, sünnetin ihyâsı yoluyla “cemaat”in bekâsını, siyasî muhafazakârlar ise bid’atin ıslahı yoluyla cemaat-

tin siyaseten örgütlendiği, mülk haline geldiği “medine”=ülkenin bekâsını gaye edinirler. Yani ikisi de “sünnet”in farklı adı olarak “hey’et”e vurguda buluşurlar; ancak medenî muhafazakârlar “body=beden”in, siyasî muhafazakârlar ise “body politic=siyasî beden”in “hey’et”ine vurgu yaparlar. Yahya Kemal Beyatlı ise seküler bir muhafazakârdır. Zira o, dini sünnette değil, mimari gibi güzel sanatlarda, kültürel eserlerde tecessüm etmiş görür.

Radikalizmin bittiği, halen yaşadığımız 1990 sonrası süreçte İslâm anlayışları etki/tepki diyalektiğince iki uca düştü. Bir tarafta İslâm devleti ütopyalarından feragat eden eski radikallerin, İslâmcıların çoğu İslâm medeniyeti söylemine dayalı seküler muhafazakârlığa kayarlarken az sayıda kişi de asıl İslâm, nebevî dindarlık olarak sünnete dönüşü ifade eden aslî mânâda selefliğe kaymıştır. “Aslî mânâda” diyoruz, çünkü aslında hakikî Müslümanlık mânâsına gelen selefliğe çağımızda sekülerler ve sekülerleşen Müslümanlar, muhafazakârlar tarafından fundamentalizm=fanatizm şeklinde pejoratif bir mânâ yüklenmiştir.

Demek ki muhafazakârlık, özünde modern-seküler karakteri uyarınca ortasında bulunduğu iki kesime göre mânâsı değişen bir kavramdır. Eski radikaller ve onların çocuklarından müteşekkil ortadaki kesim, hâkim liberal (Batıcı, seküler) kesime göre son tahlilde kadınlarda tesettürle kendini gösteren dine dayalı bir kimliği ve hayat tarzını benimsediği, dinden tamamen feragat etmediği için muhafazakâr, “selefi” denen asıl muhafazakâr Müslüman kesime göre ise liberaldir.

Akide/amel, inanış/yaşayış münasebeti bakımından iki kesimi birbirinden ayırt etmek kolaydır. Seküler kesime göre yeni muhafazakârlar, “Yaşadıkları gibi inananlar”, asıl muhafazakâr Müslümanlar ise “İnandıkları gibi yaşamakta ısrar edenler”dir. Yeni muhafazakârların liberalliği, asıl muhafazakâr Müslümanlara bakışta ortaya çıkar. Mesela nâmahremle tokalaşma gibi Allah’ın emir ve yasaklarına riayet ederek inandıkları gibi yaşamakta ısrar eden samimî Müslümanlar, radikalizm devrinde “beyaz laikler” tarafından “mürteci”likle suçlanırken muhafazakârlık devrinde “beyaz muhafazakârlar” tarafından “selefi”likle suçlanır olmuştur!

Dolayısıyla gerek sert, gerek yumuşak ideolojiler, radikalizm ve muhafazakârlık devirlerinin ortak kaderi, sahicilik=ihlas krizidir. Sahicilik=ihlas, insanın inandığı/savunduğu ile yaşadığının birbirini tutmasıdır. Sahicilik=ihlas krizi ise, söz ile öz, gerçek ile ideal, amel ile ilim arasındaki çelişkiden kaynaklanan bir şuur krizidir. Ancak yakında bakıldığında radikalizm ile muhafazakârlık devirlerinin sahicilik=ihlas krizleri arasında kritik bir farklılığın olduğu görülür. Radikalizm=İslâmcılık devrindeki ihlas krizinde norm ile olgu (din ile diyanet) arasındaki açığı korunuyor, şeriatı savunduğu halde namaz kılmayan İslâmcılar, gelecek bir ütopya, İslâm devleti adına amel kusuru gösterdiklerini kabul ediyorlardı.

Ancak radikalizm-sonrası seküler muhafazakârlık devrindeki ihlas krizi, normatif boyutta sekülerleşmeyle “aşılmaya” başladı. Eski İslâmcılardaki çelişki, inandığı ile yaşadığı arasında

olmaktan ziyade savunduğu ile yaşadığı arasındaki bir çelişkiydi. Onların inanç ile yaşayışları arasında amel yönünden olsa da iman yönünden bir çelişki yoktu; en azından iman ettiklerini amel edemediklerine iman ediyorlardı. Yeni muhafazakârlarda ise bu, seleflerindeki gibi savunma ile yaşayış arasındaki çelişkinin ötesinde doğrudan inanç ile yaşayış arasında çelişkiye ve bu çelişkiyi “tersinden” giderecek bir sekülerleşme temayülüne dönüşecekti. Medeniyet söylemiyle temayüz eden bu devirde norm ile olgu (din ile diyanet) arasındaki açığı artık korunamayacak, Müslüman olduklarını iddia eden muhafazakârlar, “İnandıkları gibi yaşamayanlar, yaşadıkları gibi inanırlar” kaidesince, yaşayışlarını inançlarına uydurmak yerine inançlarını yaşayışlarına uydurmaya yöneleceklerdi.

Eski radikal, yeni muhafazakârların dilinde “İslâm medeniyeti”, artık içine ne atılırsa alacak bir çuval, her derde deva joker bir kavrama dönüştü. Zamanla anlaşılacaktı ki dinin yerine medeniyetin kazandığı küllilik, sahte bir küllilikti. Modern medeniyet, sünnet gibi şeylerin dizildiği, nizam kazandığı bir zarf/manzume değil, yığıldığı, atıldığı bir çuval, daha da kötüsü her atılanın boşa gittiği altı yırtık bir çuvaldı. Efendimiz ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm buyurur: “Kim güzel bir sünnet (çığır) açarsa onun ecri ve onunla amel edenlerin ecri vardır. Kim de kötü bir sünnet (çığır) açarsa onun üzerine onun günahı ve onunla amel edenin günahı vardır” (el-Mağribî, 2011, s. 282). Yani hadis-i şerifin “güzel sünnet” dediği fitrata uygun her yeni-

lik, bir manzume olarak sünnetle bütünleşir. Ancak medeniyet, fitrî/gayr-i fitrî her yeniliğin içine atıldığı ve döküldüğü altı yırtık bir çuval, her şeyin izafe edildiği bir kırkambar olarak işler.

Bu devirde sekülerleşme, birbirine bağlı, birbirini besler şekilde bir taraftan kültür/medeniyet vurgusu, diğer taraftan Peygamber Efendimiz ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın hadislerini, sünnetlerini, mucizelerini, kabir azabı vs. inkârla deizme kayma şeklinde kendini gösterdi. Böylece farklı kesimlerden eski radikallerin bulunduğu bir sekülerleşme zemini ortaya çıktı. Mesela şeriata şiddetle karşı olduğu kendini “kültür Müslümanı” olarak tanımlayan bir eski Marksist de pekâlâ hararetle İslâm medeniyetini savunabiliyordu. Radikalizm-sonrası devirde eski Marksistlerle İslâmcılar, kültür (medeniyet) dindarlığı ve deizme dayalı bir sekülerleşme zemininde buluşmuşlardı. Bu da bize dikey/ideolojik ayrımlarla gölgelenen, yatay/içtimaî ayrımlarla açığa çıkan, inanan ve eyleyen bir varlık olarak insanın hakikatini gösteriyordu.

Kaynakça

- Arvidsson, S. (2006). *Aryan Idols: The Indo-European Mythology as Ideology and Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Briggs, C. A. (1903, July). Catholic: The Name and the Thing. *American Journal of Theology*, 7(3), 417-442.
- Bromley, S. (1994). *Rethinking Middle East Politics*. London: Polity.
- Davidson, A. P. (1996). *In the Shadow of History: The Passing of Lineage Society*. London: Translations.

- el-Mağribî, E. A. (2011). *Cem'u'l-Fevâid min Câmi'i'l-Usûli ve Mecma'i'z-Zevâid*. Beyrût: Dâru İbni Hazm.
- Gencer, B. (2012). *İslâm'da Modernleşme 1839-1939*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Martinelli, A. (2005). *Global Modernization: Rethinking the Project of Modernity*. London: Sage.
- Masuzawa, T. (2005). *The Invention of World Religions: or How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Muller, J. Z. (2003). *The Mind and the Market: Capitalism in Western Thought*. New York: Anchor.
- Muller, J. Z. (2010). *Capitalism and the Jews*. Princeton NJ: Princeton UP.
- Mustafa Sâmî Efendi. (1268). *Avrupa Risâlesi*. İstanbul.
- Schmidt, V. H. (2014). *Global Modernity: A Conceptual Sketch*. Basingstoke: Palgrave.
- Smith, D. (2001). *Norbert Elias and Modern Social Theory*. London: Sage.
- Turner, J. (2014). *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*. Princeton: Princeton UP.
- Whitman, J. (1984). "From Philology to Anthropology in Mid-Nineteenth-Century," *Functionalism Historicized: Essays in British Social Anthropology*, George W. Stocking Jr. Madison: University of Wisconsin Press.