

Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş

İbrahim KALIN

Doç. Dr.

Özet

Sosyal bilimlerden sömürgecilğe, popüler kültürden uluslararası ilişkilere kadar geniş bir alanda yaygın bir şekilde kullanılan “medeniyet” kelimesi, ortaya çıktığı 18. yüzyıldan bu yana değişim geçirmiş, zaman zaman zıt anlamlarda kullanılmış, kimi zaman şiddetle eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Bir “merkez kavram” olan medeniyet, bünyesinde pek çok kavramı ve terimi barındırmakta ve bu yüzden esnek ve çok katmanlı bir nitelik arz etmektedir. Bu makalede medeniyet kavramının farklı kullanımları üzerinde bazı gözlemlerde bulunulduktan sonra bir medeniyet tanımı yapılmakta ve tanım, dünya görüşü ve varlık tasavvuru kavramlarıyla temellendirilmektedir. Bir dünya görüşünün zaman ve mekân boyutunda tezahür etmesi olarak tanımlanan medeniyet, muayyen bir varlık tasavvurunu, evren fikrini ve insan anlayışını ihtiva etmektedir. Bu kavramlar İslam ve Batı düşüncesine atıfla mukayeseli bir şekilde ele alınmakta ve yeni bir medeniyet tasavvurunun imkânı araştırılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Medeniyet, Medenilik-İlkelik, Dünya Görüşü, Varlık, Varlık Tasavvuru, Varlık Dairesi, Evren, Tabiat, Düzen, Kozmoloji, Kültür, Barbarlık, Modernite, Sömürgecilik.

BATI DİLLERİNDE “medeniyet”in karşılığı olan “civilization” kelimesi ilk defa Victor Riqueti Mirabeau tarafından 1757 yılında yayımlanan *L’ami des hommes ou traité de la population* adlı kitabında kullanılmış ve kısa sürede diğer Avrupa dillerine yayılmıştır. Latince *civitas* kelimesinden türetilen “civilization” kelimesi ve türevleri, Türkçedeki “medeniyet” gibi, kök manası itibarıyla “medine” yani “şehir”le ilgilidir. Yunancada şehir anlamına gelen *polis* kelimesi de, *civitas* gibi, nezaket, kibarlık, incelik (“*politeness*”) manalarını taşır. Nitekim Osmanlıcada 19. yüzyıldan itibaren tedavüle giren medeniyet kelimesi -ki bir rivayete göre kelimeyi “sivilizasyon” şeklinde ilk kullanan kişi Mustaf a Reşit Paşa’dır- sözlüklerde “ünsiyet, tehzib-i ahlak, te’dib-i ahlak, te’nis, te’dip, zariflenme” olarak tercüme edilmiş, “medeni” (*civilized*) kelimesi de “munis, müzehhebü’l-ahlak, edebli” ifadeleriyle karşılanmıştır.¹ Kınalızade Ali Çelebi, bu manaları içerecek bir şekilde “temeddün” kelimesini kullanır ve manasının “ictimâ’-ı efrâd-ı insan” olduğunu söyler. İnsanların bir araya gelmesinin ve medeniyet kurmasının amacı, erdemli bir toplum inşa etmektir ki “anda olan temeddün ü ictimâ’ın sebebi hayrât u mesâlih ola”.² Bu tanımlar, *medeniyet* ve *medenilik* kelimeleri arasındaki etimolojik ve kavramsal ilişkiyi ortaya koymakta ve medeniyet fikrinin tarihî gelişimi hakkında önemli ipuçları vermektedir. *Medenilik* barbarlığın karşıtı olarak insanî-hukukî-ahlakî tutum ve davranışları ifade ederken, *medeniyet* bunların sonucunda ortaya çıkan fikrî, fizikî, siyasî ve ekonomik düzeni ifade etmektedir.

Medeniyet kelimesi bugün sosyal bilimlerden uluslararası ilişkilere, dinler arası diyalogdan kültür araştırmalarına, sanat tarihinden “Medeniyetler İttifakı” gibi siyasî projelere kadar geniş bir alanda ve farklı düzlemlerde kullanılmaktadır. Kolektif değerler bütünü olarak medeniyet, insanı diğer varlıklardan ayıran, özünde rasyonel olan ve kıymet ifade eden bir durum yahut seviye olarak kabul edilmektedir. Bazı sosyal bilimciler medeniyetin sosyal analiz ve tarih araştırmaları için elverişli bir kavram olmadığını savunurken bazı düşünürler onu insanlığın en üst mertebesi ola-

1 Sözlük anlamları için bkz. Tuncer Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, Akademi Kitabevi, İzmir 1992, s. 20-22.

2 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, Klasik Yayınları, İstanbul 2007, s. 451. İnsanların bir arada yaşaması, temeddün, şehirleşme ve medeniyet ilişkisi konusunda Nasîruddîn Tûsî de benzer görüşler ortaya koyar; bkz. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. A. Gafarov, Z. Şükürova, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 239.

rak görmektedirler. Evrensel hukuk kurallarına dayalı ve temel hak ve hürriyetleri esas alan tek bir evrensel medeniyetin olduğunu ileri sürenlerin yanı sıra, farklı dünya görüşlerine ve varlık tasavvurlarına dayanan muhtelif medeniyetlerin varlığını savunanlar da bulunmaktadır. Ahmet Davutoğlu “Medeniyetlerin Ben-İdraki” makalesinde, farklı medeniyet tasavvurlarının farklı ben-idraki formları ürettiğini savunmak suretiyle, hem medeniyet kavramına pozitif bir anlam yükler hem de medeniyetlerin çoğulluğuna işaret eder.³ Küresel çatışmaların ve kimlik-temelli gerilimlerin medeniyet tasavvuru düzeyinde cereyan ettiğini ileri süren Huntington gibi düşünürlerin yanı sıra farklı medeniyetlerin bir çatışma sebebi olmadığını savunan görüşler de medeniyet tartışmalarının günümüzdeki yansımalarını ortaya koymaktadır. Kendisine Batı medeniyeti hakkında ne düşündüğü sorulduğunda Gandi’nin “Bu iyi bir fikir olurdu” şeklindeki cevabı da medeniyet kelimesinin siyasî ve kültürel anlamları hakkında önemli ipuçları vermektedir.

Buna mukabil, medeniyete bir kavram ve değer olarak karşı çıkan geniş bir literatürün bulunduğunu da ifade etmeliyiz. Medeniyeti işlevsiz bir soyutlama ve seküler bir din olarak reddeden İsmet Özel’in *Üç Meselesi* yahut Nobel edebiyat ödülü sahibi Güney Afrikalı edebiyatçı J. M. Coetzee’nin *Waiting for the Barbarians* romanı, bizzatıhi medeniyet kavramına karşı çıkan çalışmalar arasında zikredilebilir. Freud’un *Civilization and Its Discontents*’i medeniyetin insanın derin duygularını ve güdülerini maskeleyerek için ihdas edilmiş bir soyutlama olduğunu savunan ve bu yüzden medeniyet-karşıtı literatüre dâhil edilebilecek eserlerin başında gelmektedir. Bazı çağdaş tarihçiler medeniyet ile imparatorluk arasındaki ilişkiye dikkat çekmiş ve imparatorlukların medeniyeti, emperyal politikalarının bir aracı olarak kullandıklarını ileri sürmüşlerdir. Bu manada örneğin Roma medeniyetini Roma İmparatorluğu’ndan ayırt etmek mümkün değildir.⁴ Son olarak bir tahlil unsuru olarak medeniyet kavramına pek çok tarihçi ve sosyal bilimcinin şüpheyile yaklaştığını da ifade etmeliyiz. Bu son bakış açısına göre medeniyet, tıpkı ulus, kültür ve devlet kavramları gibi büyük ve muğlak tarihi kurgulardır ve ortaya çıktıkları tarihî şartlardan bağımsız ele alınamazlar.⁵

3 Ahmet Davutoğlu, “Medeniyetlerin Ben-İdraki”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, sy. 3 (1997/1), s. 1-53.

4 Anthony Pagden, *Peoples and Empires: Europeans and the Rest of the World, from Antiquity to the Present*, Phoenix Press, London 2001, s. 8.

5 Medeniyet kavramına bu açıdan bakan bir çalışma için bkz. Bruce Mazlish, *Civilization and Its Contents*, Stanford University Press, Stanford 2004.

Bu farklı tanımlara rağmen medeniyetler hem dayandıkları kavramsal çerçeve hem de tarihî tecrübe ve çeşitlilik açısından statik değil dinamik bütünlere sahiptir. Yaşayan bir organizma olarak yaratıcı enerjisini kullanabilen ve hayatîyetini sürdürebilen medeniyetler, diğer canlı organizmalar gibi, iç ve dış unsurların etkisine açıktırlar. Toynbee'nin "meydan okuma-cevap verme" mekanizması olarak tanımladığı bu dinamik süreç, medeniyetlerin etkileşimini tayin eden önemli unsurların başında gelmektedir.⁶ İslam, Avrupa, Hint ve Çin medeniyetleri arasındaki etkileşim ve ilişki tarihi, farklı meydan okuma ve cevap verme tecrübelerinin medeniyetleri köklü bir şekilde dönüştürecek güce sahip olduğunu göstermektedir. İbn Haldun'un "asabiyye" kavramının işaret ettiği gibi, medeniyetler iç ve dış dinamiklerin kesişme noktasında ileri doğru hamle yapabildikleri gibi tarihin gerisine de düşebilirler. Fakat hiçbir medeniyet ne bütünüyle değişmeden kalabilir ne de her tür dış etkiye açık bir şekilde var olabilir. Bir medeniyeti oluşturan sabit ve değişken unsurlar, medeniyetlerin bazı dış etkileri kabul etmesine, bazılarını ise reddetmesine sebep olur. Braudel'in de dikkat çektiği gibi, tarihte her medeniyetin kabul ve reddettiği şeyler vardır. Bir medeniyeti sadece kabul ya da reddettiği unsurlar üzerinden tahlil etmek, o medeniyetin iç dinamiklerini eksik anlamak olur.⁷

Medeniyetin bu kadar farklı manalarda kullanılmasının sebebi, kavramın elastik ve çok-anlamalı niteliğinden kaynaklanmaktadır. Aslında medeniyet, birden fazla kavramdan oluşan bir "merkez kavram"dır. Medeniyet başlığı altında ele aldığımız dünya görüşü, varlık tasavvuru, âlem fikri, kozmoloji, ahlak, siyasî ve sosyal düzen, estetik anlayışı, şehir hayatı, kültür ve diğer kavram ve kurumlar, medeniyetin geniş bir semantik alana sahip olduğunu göstermektedir.⁸ Bütün merkez kavramlar gibi medeniyet kelimesi de Clifford Geertz'in "kalın tasvir" dediği tanıma uymaktadır: Aynı

6 "Meydan okuma-cevap verme" çerçevesi, Toynbee'nin medeniyet tahlillerinin temel unsurlarından biridir; bkz. Arnold Toynbee, *A Study of History*, Dell Publishing, New York 1946. Toynbee'nin *Civilization on Trial* kitabındaki makaleleri de bu noktaya dikkat çeker.

7 Fernand Braudel, *A History of Civilizations*, çev. Richard Mayne, Penguin Books, New York 1993 (Fransızca ilk baskısı 1987), s. 29.

8 Medeniyeti oluşturan unsurlar ve farklı medeniyet tipolojileri üzerine geniş bir literatür bulunmaktadır. Kitap çalışmamızda bu konuyu daha detaylı bir şekilde ele alacağız. Şimdilik şu birkaç çalışmaya atıfta bulunmakla iktifa ediyoruz: Will Durant, *The Story of Civilization I: Our Oriental Heritage*, Simon and Schuster, New York 1954, s. 1-89; Toynbee, *A Study of History*, s. 15-66; Braudel, *A History of Civilizations*, s. 9-36.

anda bir fikrin ve eylemin hem muhtevasını ve bağlamını, hem de bunları oluşturan unsurları ihtiva eden bir tasvir ve tanımlama.⁹ Medeniyetin bu çok katmanlı zengin semantik alanı, onun açık-seçik bir şekilde tanımlanmasını zorlaştırmakta ve bütün tanımları kısmî ve yetersiz kılmaktadır. Bu yüzden medeniyet kavramını tanımlamaya çalışırken, bu ihtiyat kaydını akılda tutmak gerekmektedir. Bu nokta, bizim aşağıda yapacağımız medeniyet tanımı için de geçerlidir.

Daha kapsamlı bir kitap çalışmasının ilk bölümünü oluşturmasını düşündüğümüz bu makale, iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde medeniyetin tarihi, siyasî ve toplumsal anlamları üzerinde kısaca duracak ve kelimenin farklı kullanım alanlarına işaret edeceğiz. Bunlar, medeniyet kavramının zengin topografyası hakkında bize önemli ipuçları verecektir. Makalenin ikinci bölümünde bir medeniyet tanımı yapacağız ve bu tanımın dayandığı kavramsal çerçeveyi temellendirmeye çalışacağız. Burada medeniyet düşüncesini, dünya görüşü ve varlık tasavvuru ile ilişkilendirecek ve bunların insan ve tabiat için ifade ettiği anlamlar üzerinde duracağız. Medeniyet düşüncesine ilişkin tutarlı bir kavramsal çerçeve ortaya koyarken, bütün medeniyetlerin muayyen bir dünya görüşüne ve varlık tasavvuruna dayandığı tezinden hareket edecek ve medeniyetler arasındaki temel farkların, tarihî ve coğrafi şartları ihmal etmeden, dünya görüşü ve varlık tasavvuru düzeyindeki farklardan kaynaklandığını savunacağız. Sonuç bölümünde bugün hâkim olan medeniyet fikrinin bizi anti-medeniyete götürdüğü görüşüne yer verilecek ve alternatif medeniyet arayışları üzerine kısa bir değerlendirme yapılacaktır.

Medeniyetin Kriteri Sorunu: İlkellik ve Medenilik

Aydınlanma sonrası Batı düşüncesinde medeniyet kelimesine farklı anlamlar yüklenmiş ve özellikle barbarlığın ve ilkelliğin karşıtı olarak kullanılmıştır. Medeniliği ve medeniyeti Avrupa'nın aklı ve tarihiyle özdeşleştiren Aydınlanma düşünürleri, Batı-dışı toplumları medeniyetten yoksun ve yarı-medeni topluluklar olarak gördüler. Avrupa medeniyetini merkeze alan tarih ve kültür tasnifleri, hiyerarşik bir kültürler ve medeniyetler tipolojisi üretti ve böylece

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

medeniyet kelimesi Avrupa-merkezci düşüncenin temel kavramlarından biri haline geldi. Bir topluluğun medeni, gelişmiş, ileri, ilkel, barbar yahut yabani olarak tanımlanması, 18. ve 19. yüzyıllarda soyut bir akademik tartışma değil, müşahhas sonuçları olan siyasî bir eylemdi. “Medenileştirme misyonu” (vazife-i temeddün), Afrika’dan Hint alt-kıtasına ve güney doğu Asya’ya kadar çok geniş bir coğrafyada Avrupa emperyalizmini meşrulaştıran önemli bir kavramsal araçtı. Norbert Elias’ın medeniyet kavramının işlevine ilişkin tespiti bu noktayı teyit etmektedir: Medeniyet kelimesi “Batı’nın ben-idrakini ifade etmektedir. Buna ulusal bilinç de diyebiliriz. Kelime son iki ya da üç asırda Batı toplumunun kendini daha önceki toplumlara yahut “daha ilkel” olan çağdaş toplumlara göre üstün kabul ettiği her şeyi hülasa etmektedir. Batı toplumu bu terimle kendi hususî karakterini ve gurur duyduğu şeyleri tasvir etmeyi amaçlamaktadır: *Kendi* teknoloji seviyesini, *kendi* tutum ve davranışlarının tabiatını, *kendi* bilimsel bilgisinin yahut dünya görüşünün gelişmişliğini ve daha pek çok şeyi.”¹⁰

Bu noktada bir toplumun hangi kriterlere göre medeni sayılıp sayılamayacağı karşımıza hem felsefî hem de siyasî bir sorun olarak çıkmaktadır. Medeniyetin kriteri meselesi, bugün de medeniyet kavramı etrafında devam eden tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Medeniyetin ölçütü, bilim ve teknolojiye ilerlemiş olmak mıdır? 19. yüzyıl kapitalistlerinin ileri sürdüğü gibi medeniyet, kapitalizmle, ticaretle ve serbest piyasa ile aynı manaya mı gelmektedir?¹¹ Yoksa bir tutumu, davranışı yahut düzeni medeni yapan, onun hukuka dayanıyor olması mıdır? Dinî, ahlakî ve estetik düşünce medeniliğin bir ölçütü müdür? Bu kriterlere göre medeniyet tek midir yoksa çoğul mu? Eğer tarihte farklı medeniyetler var olmuş ise bu farklar nereden kaynaklanmaktadır? Farklı medeniyetler arasındaki ortak noktalar ve geçiş alanları nelerdir?

Bu ve benzeri soruların arka planında yatan temel mesele, medeniyetin ve medeniliğin değer-yüklü kavramlar olarak tanımlanmasıdır. Bu noktaya dikkat çeken Lucien Febvre, medeniyetin nesnel gözleme dayalı objektif bir durum tespiti olarak ortaya konabileceğini söyler. Medeniyet, bir topluluğun *kolektif olarak* sahip ol-

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

11 “Ticari toplum aynı zamanda medeni toplumdur” görüşü, 19. yüzyılda modern kapitalizmin temel kabullerinden biri olarak çıkar karşımıza; bkz. Ross Poole, *Ahlak ve Modernlik*, çev. M. Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993, s. 40-42.

duğu siyasî, toplumsal ve ahlakî değerlerin toplamıdır.¹² Burada medeniyet, bir topluluğun ortak değerlerine ve tarihî birikimine atıfta bulunur ve bundan öte bir değerlendirme içermez. Fakat bu, medeniyet kavramının işlevi açısından yeteri kadar izah edici bir tanımlama değildir. Zira medeniyet aynı zamanda arzu edilen, özenilen, sahip olunması gereken, ileri, asil, değerli bir şeydir. Medeniyet sahibi olmak, aynı zamanda değer üretebilmek demektir. Bu yüzden genel kabule göre organize olabilen, düzen kurabilen ve hukuka dayalı sistem kurabilen toplumlar, medenilik vasfına sahip olurlar ve bu özelliklerden yoksun toplumlara göre daha ileri ve üstün bir mevki elde ederler.¹³

Bu üstünlük durumunun “medeni toplumlara” ne tür imtiyazlar ve sorumluluklar yüklediği sorusu, medeniyet tarihi tartışmalarının kritik konularından biridir. Medeni olduğu söylenen bir topluluk, mesela 19. yüzyıl İngiliz toplumu, muayyen bir hukuk sistemi olmadığı için yarı-medeni kabul edilen Hindistan toplumundan üstün müdür? Jeremy Bentham’dan Thomas Macaulay’a 19. yüzyıl Avrupa aydınları ve hukukçuları bu soruya tereddütsüz evet cevabı verdiler. Zira onlara göre medeniyetin en önemli kriteri, hukuk ve düzen sahibi olmaktır. Müslüman azınlığın yönettiği Hindistan toplumunda ne İslam hukuku ne de Hint hukuk geleneği, Avrupalı medeniyet kriterlerini karşılayacak bir hukuk fikrine ve düzen mefhumuna sahipti. Bu yüzden Birleşik Krallık, Hint toplumuna yeni bir hukuk sistemi getirmeli, yeni bir eğitim sistemi kurmalı ve böylece medeniliğin ölçütü olan hukuk ve düzen fikirlerini topluma yerleştirmeliydi.¹⁴ Kadim Yunanlılar, benzer kabullerden hareket etmiş ve Yunancayı (*logos*) konuşamadığı ve dolayısıyla akıllarını kullanmadığı için Yunanlı olmayanlara “barbar” adını vermişlerdi. Aristo, şu çıkarımı yapmakta bir beis görmemişti: “Münasip olan Yunanlıların barbarlar üzerinde hüküm sürmesidir” (*Politics*, 1252 b4).

12 Huntington’ın medeniyet tanımı da bu çerçeveye oturmaktadır: “Bir medeniyet, insanları diğer türlerden ayıran en geniş kültürel nesnedir. (...) Medeniyet; hem dil, tarih, din, adetler ve kurumlar gibi ortak nesnel unsurlar hem de insanların öznel ben-aidiyetleri tarafından tanımlanır. (...) Medeniyetler, bütün ‘ötekilerden’ farklı olarak içinde kendimizi kültürel olarak evimizde hissettiğimiz en büyük ‘biz’dir”; bkz. Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Simon and Schuster, New York 1996, s. 43.

13 Lucien Febvre v.dğr., *Civilization: Le Mot et L’Idée*, La Renaissance de Livre, Paris 1930, s. 12.

14 Bkz. Adam Kuper, *İlkel Toplumun İcadı: Bir İllüzyonun Dönüşümleri*, çev. İ. Türkmen, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 27-52.

John Stuart Mill 1836 yılında yayımladığı “Medeniyet” makalesinde, medenilik ile barbarlık arasındaki farkı, organize olma ve ortak iş yapma yeteneği olarak tanımlar:

“Yabani (*savage*) bir kabile, geniş bir coğrafyada dolaşan ya da dağınık bir şekilde yaşayan bir avuç bireyden müteşekkildir. Bundan dolayı sabit yerleşim birimlerinde yaşayan, kasaba ve köylerde toplanmış kalabalık nüfuslara medeni diyoruz. Yaban hayatında ticaret, üretim, tarım yok gibi bir şeydir. Medeni bir ülkede ise tarımın, ticaretin ve üretimin meyvelerini görürüz. Yaban topluluklarda, herkes kendi başının çaresine bakar; savaş dışında (ki bunda bile eksiktirler) grup halinde hareket ettikleri nadiren görülür. Yabaniler birbirlerinin topluluklarından da pek hoşlanmazlar. Bu yüzden insanların büyük kitleler halinde ortak amaçlar için hareket ettiği ve sosyal etkileşimden istifade ettiği durumlara medeni demekteyiz.”¹⁵

Toplumları hiyerarşik bir tasnife tabi tutan ve Avrupalı olmayan toplumların geri kalmışlığını ifade etmek için kullanılan medeniyet fikrinin 19. yüzyıldaki tek ölçütü, hukuk değildi. Bilim, teknoloji ve sanayi de, medeniliğin ve medeniyetin ölçütü olarak vaz’ edildi ve bilim devriminin dışında kalmış toplumların gelişmişlik seviyesini belirlemek için kullanıldı. Bilim, teknoloji ve sanayi modern Batı’da ortaya çıktığından, Batılı olmayan toplumlar medenileşmek için Batılılaşma yolunu seçmek zorundaydılar. Bu manada medeniyet kavramı Avrupa-merkezciliği ve Avrupa sömürgeciliğini meşrulaştırmak için elverişli bir araç olarak kullanılmıştır. Bu noktaya dikkat çeken Gerald Heard, İkinci Dünya Savaşı’nın başlarında yayımladığı *Man the Master* adlı eserinde “medeniliğin” nasıl “sanayileşme” ve “mekanikleşme” ile eşanlamı hale geldiğine işaret eder:

“Medeni insanlar ile artık sanayileşmiş insanları, mekanize olmuş toplumları kasdediyoruz. (...) Fizik âlemi kontrol altına almak için aynı mekanik teknikleri kullanan insanlara medeni diyoruz. Onları böyle tanımlıyoruz çünkü fizik âlemin tek gerçeklik olduğuna, bu âlemin mekanik kullanıma imkân tanıdığına ve bunun da tek davranış biçimi olduğuna inanıyoruz. Başka her tür davranış bir yanılsamadan kaynaklanabilir ve ancak cahil ve basit bir vahşinin tutumu olabilir. Böyle bir gerçeklik tasavvuruna ulaşmış olmak gelişmişlik, ilerilik ve medenilik kabul edilir.”¹⁶

15 John Stuart Mill, “Civilization” dan nakleden Brett Bowden, *The Empire of Civilization: The Evolution of an Imperial Idea*, The University of Chicago Press, Chicago 2009, s. 33

16 Gerald Heard, *Man the Master*, Harper and Brothers, New York 1941, s. 25.

Fizik âlemi kontrol altına almak için bu tür tahakküm araçlarını geliştiren toplumların ilkel olarak tanımlanması, 19. yüzyıl Avrupa düşüncesinin temel kabullerinden biri olmuştur. James Frazer, 1890 yılında yayımladığı ve modern antropoloji çalışmalarını derinden etkileyen *The Golden Bough* adlı eserinde insanlığın ilkel büyü, din ve bilim aşamalarından geçtiğini ve modern medeni insanın ilkel insanın düşünce dünyasına nüfuz etmesinin imkânsız derecesinde zor bir iş olduğunun söyler. İlkel toplumların çeşitli ritüeller, büyü ve hurafelerle tabiatı kontrolleri altına almaya çalıştıklarını anlatan Frazer, bu tür eylemlerin belli bir iç mantığının olduğunu kabul eder. İlkel kabilenin şamanı yahut büyücüsü, birtakım ritüeller vasıtasıyla kuraklığın sona ermesini, yağmurun yağmasını, bir salgın hastalığın sona ermesini sağlamaya çalışabilir. Modern bilimin eleştiri süzgecinden geçirildiğinde bu tür inançlar, “insanlığın çocukluk çağına ait” bir durum olarak tahlil görülür. Fakat bunlar aynı zamanda tabiat olaylarını kontrol altına alma çabasıdır. Frazer, büyü ve hurafeye karışık bu tür davranışların “modern fizikî sebeplilik kavramına” çok benzediğini, fakat yanlış uygulandığını söyler. “İlkel” adamın tabiatı kendi arzularına göre yönetmeye çalışmasıyla modern insanın tabiatı teknolojik araçlar vasıtasıyla kontrol altına alma çabası arasında dikkat çekici bir benzerlik vardır.¹⁷

Heard’ın eleştirdiği bu ilerleme tanımına göre ancak modern teknolojiye ve sanayiye sahip olan toplumlar medeni kabul edilebilirler. Bu politik bağlam sayesinde Batılı olmayan toplumlar, uluslararası sistemin ikincil aktörleri konumuna indirgenmişlerdir. Fakat bilim, teknoloji ve sanayinin yanı sıra kapitalist üretim biçimi de medeniliğin bir ölçütü olarak vaz’ edilmiştir. Modern kapitalizm ile beraber çıkar-odaklı “girişimciliğe” dayalı bir medeniyet tasavvuru yaygınlık kazanmış ve kültür, medeniyet ve tekniği üreten insan emeği, bir meta haline gelmiştir.¹⁸ Tarım ve zanaatin medeniyetin temeli olduğunu söyleyen Albert Schweitzer, bu yüzden modern kapitalizmin ve teknolojinin medeniyeti imkânsız hale getirdiğine inanır. Schweitzer’e göre, kapitalizm ile medeniyeti telif etmek mümkün değildir, zira modern ekonomik sistem giderek bir maki- ne medeniyetine dönüşmekte ve insanı, kendi eliyle ürettiği maki-

17 James Frazer, *The Golden Bough: The Roots of Religion and Folklore*, Avenel Books, New York 1981 (ilk neşir tarihi 1890).

18 Fernand Braudel, *Civilisation Matérielle, Economie et Capitalisme, XV^e-XVIII^e* (1979)’da “maddî medeniyet”in bu yönüne dikkat çeker.

neyle aynı varlık düzeyine indirgemektedir.¹⁹ Bu ise yabancılaşma dediğimiz durumu ortaya çıkarmaktadır.

Hegel'in "Ruhun dışsallaşması ve nesnel bir varlık haline gelmesi" (*objectification*) kavramını emeğe uyarlayan Marx, kapitalist sistemin derin bir yabancılaşmaya yol açtığını söyler. Kapitalizm, emek ile sermaye arasında kategorik bir ayırım yapar ve emeği alınıp-satılan bir meta haline getirir. Emeğinden başka sermayesi olmayan işçi yahut emekçi (proletarya), kendisi için çalışmadığı ve eliyle ürettiği şeylerin üzerindeki tasarrufunu ve kontrolünü kaybettığı için, kendi emeğine yabancılaşır. Marx'ın ifadesiyle artık "iş, işçinin dışında bir şeydir ve onun tabiatının bir parçası değildir".²⁰ Bu şekilde çalışan bir kişi, yaptığı işten haz almaz ve itminan ve mutluluk duygusunu kaybeder. Onun emeği artık kendisinin dışında bir "nesne" haline gelmiştir. Emeğin bu şekilde "nesneleşmesi" sonucunda insanlar kendi elleriyle ürettikleri şeylere yabancılaşırlar. Fakat modern teknoloji, sadece emeğin yabancılaşmasına yol açmaz, aynı zamanda, insanın kendi eliyle ürettiği şeyleri artık kontrol edemez hale gelmesine neden olur. Bir sonraki aşamada insanın kendi eliyle ürettiği şeyler (ekonomik ilişkiler, uluslararası ticaret, teknoloji, vd.) insanı kontrol eder hale gelir. Modern kapitalizm ve teknolojik medeniyet, insanı bu manada derin bir yabancılaşmaya mahkum eder.²¹ Bu yüzden Coomaraswamy "gerçek bir medeniyette (...) sanayiciliği (*industrialism*), medeniyet ile telif etmek mümkün değildir" der.²² Benediktinlerin *laborare est orare* ("Çalışmak ibadettir") sözünü hatırlatan Coomaraswamy, insan emeğinin ancak yüksek bir referans noktası ile anlamlı hale gelebileceğini söyler.²³

19 Bkz. Ananda Coomaraswamy, "What is Civilization", *The Essential Ananda K. Coomaraswamy* içinde, World Wisdom, Indiana 2004, s. 206-8.

20 Karl Marx, *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, ed. T. B. Bottomore ve M. Rubel, Penguin Books, Middlesex 1973, s. 177.

21 Hannah Arendt, modern kapitalizmin sadece "ben-yabancılaşması"na (*self-alienation*) değil, aynı zamanda ve daha şiddetli bir şekilde "dünya-yabancılaşması"na (*world-alienation*) yol açtığını söyler. Dünyaya hiçbir ihtimam göstermeden sadece "ben" için yaşamak, modern medeniyet fikrinin temel unsurlarından biridir; bkz. Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958, s. 254.

22 Coomaraswamy, "What is Civilization", s. 208.

23 Emek ve emeğin ürünü olan teknik ve medeniyet arasındaki ilişkinin neden bir yabancılaşma durumuna dönüşmek zorunda olmadığını, kitap çalışmamızda daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

Modern dönemde teknoloji ile medeniyet arasında kurulan doğrusal ilişki, “teknolojist” bir medeniyet tasavvurunun doğmasına neden olmuş ve teknolojik icat ve ilerleme kapasitesi, medeniliğin başlıca ölçütlerinden biri haline gelmiştir. Geleneksel toplumların geliştirdiği tekniklerin tersine modern teknoloji, otomasyona dayalıdır ve giderek karmaşık hale gelen bu özelliğinden dolayı, insanın kendi el emeğiyle ve tabiatla olan ilişkisini köklü bir şekilde değişime uğratmaktadır. Modern teknoloji sadece insan-tabiat ilişkisini dönüştürmemekte, aynı zamanda “insanın özü”ne ilişkin yeni ve tehlikeli imkânları ortaya çıkarmaktadır. 1955 yılındaki Nobel toplantısında Amerikalı kimyager Wendell Stanley’in sarf ettiği “hayat pek yakında, bir canlıyı istediği gibi sentezleyecek, parçalayacak ve değiştirecek kimyagerin eline teslim edilecektir” sözlerine dikkat çeken Heidegger, insanların bu sözleri hayranlıkla dinlemesinin büyük bir felaketin habercisi olduğunu söyler.²⁴ Varlığa ve insan hayatına yönelik bu tutum, teknoloji aracılığıyla insanın mahiyetini değiştirmeyi hedeflemektedir. Nitekim son yıllarda bir grup bilim adamının öncülüğünü yaptığı “Transhumanism” akımına göre, insanların biyolojik yapısını ve psiko-somatik kodlarını bioteknoloji ve genetik mühendisliği gibi teknolojik müdahalelerle değişime uğratmak, bir fırsat olarak görülmeli ve desteklenmelidir. Modern teknolojinin sunduğu bu tür imkânların genetik kodların değiştirilmesinden biyolojik ve kimyasal kitle imha silahlarının yaygınlaşmasına kadar ne tür büyük felaketlere kapı araladığını görmek zor olmasa gerektir.²⁵

Yunancada *technē*, Arapçada *sınâ’a* kelimeleri, bir işi yapma biçimi, sanat, teknik ve zanaat anlamlarını taşır ve insanın kendine ve tabiata yabancılaşmadan teknik ve teknolojik araçları kullanabilmesinin mümkün olduğuna işaret eder. Heidegger ve onu takip eden “anti-hümanist” düşünürlere göre tasarruf hakkımızı ve kontrolümüzü yitirmeden tekniği ve teknolojik araçları kullanmak mümkündür. Fakat bunun için varlığa ve eşyaya karşı farklı bir tutum içinde olmak gerekir. Heidegger bu tutumu ifade etmek için “varlıklara karşı ilgisizlik tavrı içinde olma” manasında *Gelassenhe-*

24 **Martin Heidegger**, *Discourse on Thinking*, Harper Torchbooks, New York 1966, s. 52.

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

it kelimesini kullanır.²⁶ Meister Eckhardt gibi Hristiyan mistiklerinin de kullandığı *Gelassenheit*, İslam düşünce geleneğinde “varlıktan tecerrüt etme” hali olarak ifade edilir ve insanın eşyaya ve nesnelere karşı özgürlüğünü korumasına atıfta bulunur. Ancak böyle bir tecerrüt, tasaffi, tezkiye ve arınma tutumu içerisinde bulunduğu zaman, teknik ve teknolojinin insan üzerinde tahakküm kurması önlenemez. Bunun için modern hümanizmin “İnsan kendi özneliğinin temelini oluşturur” tutumunu terk etmemiz ve insanların eylemlerini daha yüksek ve aşkın bir atıf çerçevesini esas kabul ederek temellendirmemiz gerekmektedir. Bu manada teknolojik medeniyet tasavvuru, modern birey ve “özne olma” (*subjectivity*) tutumundan bağımsız ele alınamaz. Modern birey, kendini bir “özne” olarak ortaya koyarken, varlıkların bu “özne olma durumu” (*sub-jectum*) sayesinde anlam kazandığını iddia eder. Nitekim Batı dillerinde “özne” (*subject*) kelimesi *sub-jectum*’dan gelir ve “bir şeyin altında yatan” (*under-lying*) manasını taşır. Modern hümanizmin temel hatası, modern özneyi “her şeyin altında yatan cevher” olarak kurgulamasıdır.²⁷

Medeniyet ve Modernite

Medeniyet ile modernite ve teknoloji arasında kurulan doğrusal ilişki, her iki kavramın da Aydınlanma-sonrası Batı düşüncesinde ve giderek Batılı olmayan toplumlarda yeni anlamlar kazanmalarına yol açmış ve “medeni olmak”la “modern olmak” eşanlamlı hale gelmiştir. Buna göre arzu edilen bir gelişmişlik hali olarak medeniyete ulaşmanın yolu, modernleşmeden geçmektedir. Örneğin Bernard Lewis, Orta Doğu’da kültür ve modernleşme sorununu ele alırken Türkiye’nin “modernleşmek, yani modern medeniyetin bir parçası olmak” amacıyla bir siyasî-sosyal program yürüttüğünü söyler ve modernleşme ile medeniyeti eşanlamlı olarak kullanır.²⁸ Kavramsal ve sosyo-politik manada modernleşmenin Batılılaşma ile atbaşı gittiği gerçeği göz önüne alındığında, medeniyet ve me-

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

27 Bu konunun bir tahlili için bkz. Alain Renaut, *The Era of the Individual: A Contribution to a History of Subjectivity*, Princeton University Press, Princeton 1997, s. 3-28.

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

denilik kavramlarının Avrupa-merkezci anlamlarından kurtulduğunu söylemek henüz mümkün değildir.

Paul Ricoeur, 1961 yılında yayımladığı “Evrensel Medeniyet ve Ulusal Kültürler” adlı makalesinde bu tehlikeye dikkat çeker ve giderek evrensel ve standart hale gelen “vasat bir medeniyetin” bütün dünyayı tasallutu altına almaya başladığını söyler. Evrensel değerlerin küresel bir nitelik kazanmasını olumlu bir gelişme olarak değerlendirmesine rağmen Ricoeur, modernitenin ürettiği ve yaygınlaştırdığı ve giderek plastik-suni bir nitelik arz eden bu “vasat medeniyet”in farklı kültürleri ortadan kaldırmasını, insanlığın karşı karşıya bulunduğu en büyük tehlikelerden biri olarak görür.²⁹

Fakat Ricoeur’nun işaret ettiği bu tehlikenin bir başka boyutuna daha dikkat çekmek gerekir. Modern medeniyet pratiklerinin küresel yaygınlık kazanması, onun evrensel bir değer taşıdığı manasına gelmez. Zira küreselleşmenin global dolaşıma soktuğu her şeyi, evrensel kabul etmek mümkün değildir. Küreselleşmenin kapitalizm, tek tipleşme, araçsallık ve kültürel sığlaşma gibi temel dinamikleri göz önüne alındığında, “küresel” (*global*) olanla “evrensel” (*universal*) olan arasında bir ayrım yapmamız gerekmektedir. Küresel dolaşımda bulunan ve giderek sınır tanımayan kültür ve teknoloji ürünleri, şüphesiz global manada bir etki alanına sahiptir. Bir ürünün Makedonya’dan Çin’e kadar çok geniş bir coğrafyada ve büyük bir hızla dolaşıma girebilmesi, çağımızın temel özelliklerinden biridir. Fakat bu veriyi, evrenselliğin bir göstergesi olarak değerlendirmek hata olur. Zira küresel dolaşıma giren ürünlerin, fikirlerin ve akımların hangi dinamiklere göre küresel bir nitelik kazandığı, küresel kapitalizmin sunduğu imkânlardan bağımsız ele alınamaz. Farklı medeniyetlerin varlığını kabul ettiğimiz bir dünyada, tek bir formun evrensel nitelik taşıdığını iddia etmek, bizi yeni etno-sentrisizmlere mahkûm etme riskini taşımaktadır.

Modernitenin küresel bir olgu haline gelmesine bu açıdan bakmak gerekmektedir. Batılı olmayan toplumların Batı modernitesiyle olan hiyerarşik ilişkisi, önce Avrupa emperyalizminin, ardından kapitalizmin dünya düzenini yeniden kurgulaması sonucunda şekillenmiş ve çoğunlukla savunmacı bir nitelik arz etmiştir. Osmanlı-Türk modernleşmesi bu nokta-i nazardan incelenebilecek kayda değer bir tecrübedir. Osmanlı-Türk modernleşme tarihi ana hatları itibariyle merkezden çevreye ve tavandan tabana yayılan bir Avru-

29 Paul Ricoeur, “Universal Civilization and National Cultures”, *History and Truth* içinde, Northwestern University Press, Evanston 1965, s. 271-284.

palılaşma-Batılılaşma tarihi olduğu için medeniyet, medenilik ve medenileşme kavramları, 19. yüzyıl Osmanlı düşüncesinde Avrupa-merkezci bir bağlamda kullanılmış ve medeniliğin ölçütü genellikle Tanzimat reformları sonrasında ortaya çıkan ve aydın zümre arasında yaygınlık kazanan “vulgar Batılılaşma” olarak tanımlanmıştır. Osmanlı’nın son döneminde Batılılaşmayı medenileşmenin tek yolu olarak gören aydınlar da bu kabulden hareketle bir modernleşme-medenileşme programı önermekteydiler. Ahmet Muhtar Paşa 1912 yılında “ya garplılaşırız ya mahvoluruz” derken Abdullah Cevdet Batılılaşma konusunda daha radikal bir tavır sergiliyordu: “Bir ikinci medeniyet yoktur; medeniyet Avrupa medeniyetidir, bunu gülü ile diken ile isticlâb etmek mecburidir.”³⁰ Celal Nuri (İleri), tıpkı Peyami Safa gibi, Türklerin Batı medeniyetini girişini tarihi bir zorunluluk olarak görür, ama bunun yabancı bir medeniyete teslimiyet olarak yorumlanmasına kesin bir dille karşı çıkar.³¹

Vulgar modernizmin en çarpıcı örnekleri, “sosyete hayatı” olarak revaç bulacak olan yaşam biçiminin Batılılaşmış Osmanlı aydınları arasında yaygınlık kazanması ve medeniliğin temel göstergelerinden biri haline gelmesidir. Batı tarzı giyinme, yeme-içme, baloya gitme, dans etme, kısaca Avrupai bir âdâb-ı muaşeret geliştirme eğilimi, sadece Batıcı Osmanlı aydınları arasında yaygınlık kazanmamış, aynı zamanda Avrupalı seyyahların 19. yüzyılda kaleme aldığı eserlere de yansımıştır. Örneğin A. Slade adlı İngiliz seyyah 1829’da Blonde gemisinde verilen baloya katılan Türklerin “medeniyet tutumu” (cesareti) hakkında şu gözlemlerde bulunur: “Ayrılmadan önce birkaç saat içerisinde medeniyet yolunda üç büyük adım atıldılar: Kadınlarla dans ettiler, alenen içki içtiler ve kumar oynadılar.” Fransız seyyah Ch. Mac Farlane, medenileşme ile içki içme arasında bağlantı kurar ve İzmir civarında kendisine refakat eden Türklerin onunla beraber içki içmesine “medeniyet yolunda ilerlemelerinin bir delili olarak” hayran kaldığını söyler.³²

Batılı olmayan toplumlar için medeniyet kavramını sorunlu hale getiren konular, sadece kılık-kıyafetle sınırlı değildi. Medenilik ile

30 Bkz. İbrahim Kalın, *İslam ve Batı*, İSAM Yayınları, İstanbul 2007, s. 110.

31 Celal Nuri (İleri)’nin Batı medeniyeti ve Türk devrimi hakkındaki mülhazaları için bkz. *Türk Devrimi: İnsanlık Tarihinde Türk Devriminin Yeri*, haz. Özer Ozankaya, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002. Peyami Safa, daha sofistike bir müdafaada bulunur ve Türklerin Avrupa medeniyetine girerek aslında kendi ulusal cevherlerine geri döndüğünü söyler; bkz. Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2003.

32 Alıntılar için bkz. Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, s. 24-25.

ırk arasında kurulan ilişki, 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın başlarında yaygınlık kazanmış ve sosyal bilimlerde ırkçı teorilerin doğmasına neden olmuştur. Böylece “medeni olmak”, kültürel ve etnik ırkçılığa zemin sağlamış ve Avrupalı ülkelerin sömürgecilik politikalarına fikri ve bilimsel meşruiyet sağlamak amacıyla kullanılmıştır. Osmanlı’nın son dönem Batıcı aydınlarından olan Halil Hâlid, 1903 yılında yayımladığı *Bir Türkün Ruznâmesi* adlı eserinde, bu noktaya dikkat çekerek ve “Spectator adlı bir gazetede rast geldiğim makalede, esmer ırkların medeni adetleri benimseme kabiliyetinden mahrum olduklarından bahisle Midhat Paşa [1822-1884] buna misal veriliyor, onun modern kıyafetlerden, bilhassa da pijama giymekten nefret ettiği anlatılıyordu” der. Hâlid, bu örneğin Batılıların doğu hakkında sahip olduğu genel bir hükme dayandığını söyler ve “(...) bazı radikal gazeteler, Türk boyunduruğundan kurtulan Şark Hristiyanlarının süratle medenileştiklerinden bahisle Türklerin medenileşmeye kabiliyetleri olmadığını yazıyorlardı” diye ekler.³³

Hâlid’in dikkat çektiği bu örnekler, 19. yüzyılda medeniyet kavramının toplumları ve kültürleri ileri-geri diye tasnif etmenin etkili araçlarından biri olarak kullanıldığını göstermektedir. Medeniyette en ileri noktaya varmış olmakla övünen ve fakat zâlimane ve adaletsiz politikalar izlemekten çekinmeyen Avrupalı ülkeleri eleştiren Halil Hâlid, Batı’nın medeniyet söylemini İslam ülkelerine müdahale etmek için kullandığını söyler ve ekler:

“‘İnsanîyet’ ve ‘medeniyet’ jargonlarının tahtında Hristiyan halkımızı himaye etme iddiası ile siyasetçiler üzerimize çullandılar. Papalık da bilvesile Hristiyanlığa ait insanîyet ve medeniyet davasını tutarak uzunca bir süredir güttükleri Müslüman kudret ve nüfuzunu çözme projesinin icrasına suhulet buluyor.”³⁴

Hâlid, “medeniyet jargonu”nun ve “medenileştirme vazifesi”nin temel işlevinin, Avrupa sömürgeciliğini meşrulaştırmak olduğunu farkındadır. Bu yüzden Avrupalılara seslenerek “Avrupalılar şunu da unutmasınlar ki Şarklılar dahi aynen kendileri gibi hürriyetlerine ve istiklallerine düşkündürler ve “iyi irade” veyahut “medenileştirme vazifesi” iddiası ile ecnebi bir devletin kendilerine amirlik taslamasından en kalbi hissiyatları ile nefret ederler”.³⁵ Bu teyakkuz haline rağmen Halil Hâlid, bu medeniyet mefhumunu

33 Halil Hâlid, *Bir Türkün Ruznamesi*, çev. Refik Bürüngüz, Klasik Yayınları, İstanbul 2008, s. 76-77.

34 Halil Hâlid, *a.g.e.*, s. 185.

35 Halil Hâlid, *a.g.e.*, s. 211.

reddetmek yerine, onun bütün insanlığın ortak mirası ve kimliği olması gerektiğinde ısrar eder. Bu yüzden ilk fırsatta klasik medrese kıyafetlerini üstünden çıkarır ve Beyoğlu'ndan satın aldığı Avrupai kıyafetleri, “kalitesine hiç bakmadan” derhal giyinir. Halil Hâlid’in bu çelişkili ruh hali, hayatın pratikleri içerisinde kültür, medeniyet, moda, modernlik, kimlik, ben ve öteki kavramlarının iç içe geçtiğini göstermektedir. 19. yüzyılda medeniyet ve kültür kavramlarının birbirinin yerine kullanılması ve yer yer karıştırılması, vulgar modernleşme tarihimizin çarpıcı sonuçlarından biridir.³⁶

Medeniyete Karşı Kültür

Medeniyet ve kültür kelimeleri, zaman zaman eşanlamlı olarak kullanılmalarına rağmen, kavramsal olarak birbirinden ayırırlar. Bugün sosyal bilimciler ve tarihçiler medeniyet kavramını soyut ve mutlaklaştırıcı bir kategori olarak değerlendirmekte ve bunun yerine kültür kavramını tercih etmektedirler. Bu öncülden hareketle inşa edilen medeniyetin elle tutulur ve somut bir nitelik arz etmediği ve bu yüzden sosyal bilimlerin konusu olamayacağı tezi, genel bir kabul görmüş durumdadır. Buna karşın kültür, toplumların somut yapıp-etmelerinden neşet eden bir “beşerî alan” olarak tanımlanmakta ve beşerî bilimlerin konusu olarak kabul edilmektedir.³⁷

Bunun paradoksal bir durum olduğuna dikkat çekmek gerekir. 19. yüzyılda medeniyet, aklın bir ürünü olarak kabul edilirken kültür, bir toplumun hissiyatının ve ruhî ve manevî değerlerinin müşahhas hale gelmesi olarak tanımlanmaktaydı. Bilim, teknik

36 Bu nokta, bize Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşme tarihinde ortaya çıkan yüzeysel Batıcılık hakkında da bir fikir vermektedir. En radikal Batıcı Türk aydınları arasında dahi rastladığımız Batı medeniyetini yüzeysel bir şekilde kavrama ve adapte etme eğilimi, medeniyet fikrinin bir dünya görüşüne dayalı olmasından kaynaklanmaktadır. Batılı dünya görüşü ve varlık tasavvuruna ne tam manasıyla nüfuz edebilen ne de onu bütünüyle kabul etmek isteyen Osmanlı aydınları, sanayi, teknoloji ve günlük yaşama ilişkin Avrupai usulleri adapte etmek suretiyle modern medeniyete dâhil olacaklarına inanıyorlardı. Fakat medeniyetlerin arka planını oluşturan dünya görüşü, varlık tasavvuru, evren anlayışı ve insan kavramı, bu tür yüzeysel uyarlamalara imkân tanımamaktadır. Türk modernleşme tarihinin bir kırılmalar ve yarım sentezler tarihi olması, buradan kaynaklanmaktadır. Bunun en çarpıcı sonuçlarından biri benim vulgar modernleşme dediğim olgudur. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Şerif Mardin, “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma”, *Türk Modernleşmesi* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 21-79.

37 Wolf Schafer, “Global Civilization and Local Cultures: A Crude Look at the Whole”, *International Sociology*, sy. 16/3 (2001), s. 302.

ve teknoloji bağlamında yapılan medeniyet tanımları, insan aklının uzun tarihî tecrübesinin sonucunda ortaya çıkmış evrensel bir birikim olarak görülmektedir. Bu manada medeniyet, kültürel ve dinî farklılıklardan bağımsız ve onların üstünde bir değer olarak kabul edilmektedir. Nitekim Ziya Gökalp'in açık bir şekilde ifade ettiği ve Osmanlı aydınları arasında yaygın olan kanaate göre, Batının kültür ve medeniyetini birbirinden ayırıştırmak mümkün ve gerekliydi. Nitekim Gökalp bu ayrımı Osmanlıca ifade edebilmek için Arapçadan "hars" kelimesini ödünç almış ve Batı dillerindeki "kültür"ün karşılığı olarak kullanmıştır.³⁸ Öztürkçecilerin "ekin" olarak da ifade ettiği hars/kültür, toprağı işleme manasını taşır ve bu yönüyle toplumdan topluma farklılıklar arz eder. Buna karşılık medeniyet, teknik ve bilimde ilerlemeyi ifade ettiği için kültüre göre küresel ve evrensel bir nitelik taşır. Bu düşünceye göre akla dayanan medeniyet, evrensellik vasfına sahipken, hissiyata ve değerlere dayalı kültür, yerel bir nitelik arz etmektedir.

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

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi medeniyet ve kültür kavramları arasındaki temel farkın, genellik ve evrensellik ile hususîlik ve yerellik olduğu sıkça ifade edilmiştir. Kültür belli bir topluma, geleneğe ve coğrafyaya ait iken, medeniyet kültürler-üstü unsurlar bütününe atıfta bulunur. Medeniyet ile kültürün, ayrı olmalarına rağmen, birbirlerini bütünlendiğini söyleyen Aziz Lahbabi, aralarındaki ilişkiyi şöyle tarif eder:

"Netice olarak millî kültür tek bir milletin çalışması, dünya görüşü ve davranışları içinde, dehasının mevhum ve mücerret halden müşahhas

Dîvân
2010/2

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

ve maddî hale konuluşu (*concrétisation*) olarak tanımlanabilirken, medeniyet, eğer söylemek caizse, insanlık tarihî boyunca, birbiriyle kenetlenmiş hamleler, yani ortak bir miras içinde, bütün milletlere ait dehaların objektif gerçeklik haline dönüştürülmesi (*objéctivation*) olacaktır.”³⁹

Nurettin Topçu da medeniyetin, insanlığın ortak çabasıyla vücut bulan teknik birikimin hülasası olduğu görüşündedir.⁴⁰ Cemil Meriç ise kültür kelimesine eleştirel yaklaşır ve Osmanlı-Türk tarihinde bir karşılığının olmadığını söyler. Kültürü “katı ve fakir” bulan Meriç, bunun karşısına medeniyeti değil, “irfan”ı koyar. İrfan; kültürü de, medeniyeti de, dünya görüşünü de içeren bir anlam zenginliğine sahiptir. Meriç’in irfan tanımı, insan ile varlık arasındaki ilişkinin maddî ve manevî yönlerini ihtiva edecek genişlikte olduğunu göstermektedir:

“Batının kültürü var bizim ise irfanımız. İrfan, insanoğlunun has bahçesi, ayırmaz, birleştirir. Bu bahçede kinler susar, duvarlar yıkılır, anlaşmazlıklar sona erer. İrfan kendini tanımakla başlar. Kendini tanımak için ön yargıların köleliğinden kurtulmak gerekir. İrfan, nefis terbiyesi, olgunluğa açılan kapı, amelle taçlanan ilim. Kültür, irfana göre katı ve fakir. İrfan insanı insan yapan vasıfların bütünü, yani hem ilim, hem iman ve hem de edep. Batı kültürün vatani, doğu irfanın. Ne batıyı tanıyıyoruz ne doğuyu; en az tanıdığımız ise kendimiz.”⁴¹

Meriç’in irfana yüklediği anlam, son cümlesinde açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır: Kendimizi tanımak. Bu manada irfan, kültür ve medeniyeti de içerecek şekilde bir varlık tasavvuru ve ben-idraki ameliyesini ifade etmektedir.

Kültür ile medeniyet arasındaki farklar, Batı düşüncesinde farklı biçimlerde ifade edilmiştir. İngiltere ve Fransa’nın tersine Almanya’da, “Kultur” ve “Zivilisation” kelimeleri âdeta zıt anlamlar kazanmış, iki terim arasındaki gerilim Alman düşünce geleneğiyle Avrupa kültür dünyası arasındaki farkları ve gerginliği vurgular hale gelmiştir. Fransa ve İngiltere’de “civilization” kelimesi, sosyal, siyasî, ekonomik, dinî ve bilimsel konulara atıfta bulunurken, Almandaki “Kultur” kelimesi fikrî, zihinsel, sanatsal ve dinî değerlere atıfta bulunur.⁴² Nietzsche, Spengler ve Thomas Mann

39 Aziz Lahbabi, *Milli Kültürler ve Medeniyeti*, çev. Bahaeddin Yediyıldız, Tur Yayınları, İstanbul 1980, s. 23.

40 Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1961, s. 196 ve a.mlf., *Kültür ve Medeniyet*, Hareket Yayınları, İstanbul 1970, s. 15.

41 Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986, s. 11.

42 Elias, *The Civilizing Process*, s. 4.

gibi Alman düşünürlerine göre “medeniyet”, yüzeyselliği, mekanikliği ve kozmopolitliği ifade ederken, “Kultur”, bir milletin ve husûsen Alman milletinin derin kimlik unsurlarını, ahlakî değerlerini ve dünya tasavvurunu ifade eder. Bazı Alman düşünürleri “Kultur” kelimesini dünya görüşü ve varlık tasavvuru manasında kullanmıştır. (Alman) “Kultur”u, Alman ulusunu var eden değerleri ifade ederken, (Avrupa) “medeniyeti”, bu değerlerden kopuşu, millî özellikleri yitirmeyi, mekanikleşmeyi ve sathileşmeyi ifade eder.

Adam Kuper’a göre 19. ve 20. yüzyılda Alman intelijensiyası “koz-mopolit medeniyete karşı millî geleneği, materyalizme karşı manevî değerleri, bilim ve teknolojiye karşı sanat ve zanaatları, boğucu bürokrasiye karşı bireysel dehayı ve kendini ifade etmeyi, parçalanmış akla karşı hissiyatı, hatta içimizdeki en karanlık güçleri; kısacası *Medeniyet’e* karşı *Kültür’ü* savunmaya tahrik edilmişlerdir”.⁴³ Kültür ile medeniyet arasında öngörülen bu karşıtlık ve gerilim, abartılı bir tasvir olarak tenkit edilebilir. Nitekim Hegel ve Freud’un bu iki kavramı yer yer müteradif olarak kullandıklarını biliyoruz. Örneğin Hegel, 1830-31 kışında Berlin Üniversitesi’nde verdiği seminerlerinde kültür ve medeniyet kelimelerini eş anlamlı olarak kullanmış, Nietzsche ve Spengler’de gördüğümüz karşıtlığa mesafeli durmuştur.⁴⁴

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

“Kültür ve Medeniyetin zirve noktaları birbirinden tamamen farklıdır. Kültür ve Medeniyet arasındaki derin husumet bizi yanıltmamalıdır. Ahlakî açıdan değerlendirmek gerekirse, Kültürün en önemli anı her zaman bir çöküş dönemi olmuştur. Bunlar (bu sözüm ona “Medeniyet” denen dönemler) insanların bilerek ve zorla hayvanlar gibi mütemadiyen ehlileştirildiği dönemler olmuştur. Bunlar en hayat dolu ve zor tabiatların hoşgörüsüzlükle karşılaştığı zamanlardır. Medeniyet, Kültürün izin verdiği şeylerden tamamen farklıdır; medeniyet belki de kültürün tam tersidir.”⁴⁵

43 Adam Kuper, *Culture: The Anthropologists’ Account*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1999, s. 6-7.

44 Bkz. Bowden, *The Empire of Civilization*, s. 37-38.

45 F. Nietzsche, “Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre”, *Werke*, Carl Hanser Verlag, Munich 1966, c. III, s. 837’den nakleden Bowden, *The Empire of Civilization*, s. 38.

Nietzsche'nin burada ifade ettiği medeniyet-kültür karşıtlığı soyut ve genel-geçer bir telakki olarak değerlendirilmemelidir. Nietzsche'nin Alman takipçileri, bu bakış açısını kendi hususî şartlarına uyarlayacak ve "Alman Kültürü" ile "Avrupa Medeniyeti" arasında derin ve keskin bir ayrıma gidecektir. Alman milliyetçiliğinin kültür kodlarını bu gerginlikte bulmak mümkündür. İngiltere ve Fransa'nın temsil ettiği kozmopolit, yayılmacı ve ben-merkezci yaklaşıma karşı Alman kanaat önderleri, Alman kültürünün İngiliz, Fransız, İspanyol yahut Rus kültüründen farklı olduğunu ifade etmekle yetinmemiş, aradaki farkın niteliksel ve aslı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu ayrımı daha da ileri götüren bazı yazarlar, Birinci Dünya Savaşı'nın toplumsal "Ruh"un ölümünü temsil eden *Avrupa Medeniyeti* ile *Alman Kültürü* arasında cereyan eden bir mücadele olarak yorumlanabileceğini iddia etmişlerdir.⁴⁶ Hitler'e atfedilen "Almanlar son zamanlarda fazla Avrupalılaştı" sözü de bu noktayı teyit etmektedir.

Medeniyet kelimesinin tarih, siyaset ve sosyoloji alanlarındaki yaygın kullanımı, kelimenin çok katmanlı yapısına işaret etmektedir. Âdet, görenek ve kültüre kıyasla medeniyet daha yüksek bir soyutlamayı ve umumîliği ifade eder. Bu yüzden aynı medeniyet havzası içinde farklı kültürlerin ve geleneklerin bulunduğunu söyleyebilmekteyiz. Medeniyetin bir üst tahlil düzeyine ait "soyut" anlamları, pratikte ortaya konan kültür, siyaset, şehir, sosyal düzen, bilim ve sanat gibi beşerî alanları da belirler. Aşağıda yapacağımız medeniyet tanımı, öncelikle bu alana odaklanacak ve pratik fiillere yön veren idrak ve davranışların temeli üzerine bazı gözlemlerde bulunacaktır. Fakat buna teşebbüs etmeden önce, tanımlama hakkında birkaç noktaya dikkat çekmemiz yerinde olacaktır.

Bir Tanım Denemesi

Bütün tanımlar, tabiatları gereği, bir sınırlama eylemidir. Bu yüzden tanım İslam dillerinde *had*, Batı dillerinde *definition* kelimeleri ile karşılanmıştır. Klasik mantığa göre en iyi tanım, "efradını câmi, ağıyarını mâni" olan tanımdır. Bir cinse ait olan kavram, belli unsurları bünyesinde barındırırken, belli unsurları da dışarıda bırakır. Bu manada her tanımlama bir sınırlama ameliyesidir ve özünde bir nâkısayı barındırır. Fakat bu sınırlama olmadan varlıkları tanımlamak ve kavramları tarif etmek mümkün değildir. Zira bir şeyin tanımını yapmak, onun mahiyetini ortaya koymaktır.

⁴⁶ Kuper, *Culture*, s. 8.

İnsan aklının idrak edebildiği mahiyetler, tabiatları gereği soyut ve umumîdirler, çünkü akıl, varlıkları ancak genel-geçer kategoriler aracılığıyla kavrayabilir. Klasik felsefenin diliyle söyleyecek olursak biz eşyanın ancak “suretler”ini bilebiliriz. Saf kuvve halini ifade eden *madde*, insanın idrakine kapalıdır. Beş duyu aracılığıyla hissettiğimiz nesnelerin fizik özellikleri, bize varlıklar hakkında önemli bilgiler verirler ama bunlar eşyanın mahiyeti, özü yahut kendisi değildir. Herhangi bir varlığı bir nesne, bir şey, bir cisim olarak idrak etmek için onu kavramsal düzeyde zihnimizde inşa etmek zorundayız. Aksi halde beş duyu aracılığıyla hissettiğimiz şeylerin, *mahsus* varlıklar olduğunu dahi ispat etmemiz ve temellendirmemiz mümkün olmaz. Bu yüzden madde *mahsus* (beş duyu aracılığıyla hissedilir), suret *makuldür* (akıl yoluyla idrak edilir). Bu manada her tanımlama, tıpkı mahiyet gibi, soyuttur. Soyutlama (*tecrîd*) ise, eşyanın hakikatinden mefhumuna yani kavramsal tasvirine doğru atılmış bir adımdır. Bu yönü itibarıyla her tanımlama ameliyesi, bizi eşyanın hakikatinden bir adım uzaklaştırır. Zira varlık, soyut ve genel-geçer değil, somut ve hususîdir.⁴⁷

Tanımlamanın mahiyetine ilişkin bu mülahazaları akılda tutarak medeniyeti, “bir dünya görüşünün zaman ve mekân boyutunda tezahür ve tecessüm etmesi” olarak tanımlıyoruz. Dünya görüşü, varlığa ve onun anlamına ilişkin en temel ve genel soruları sorarken; varlık tasavvuru, varlık (*el-vücûd*) karşısında geliştirilen duruş ve tutumların toplamını ifade eder. Dünya görüşü ve varlık tasavvuru, bir tarafta büyük bir soyutlama ameliyesi iken, diğer tarafta insanların nasıl davranması gerektiği (*ahlâk*) konusunda temel ilkeleri ortaya koyar. Bu manada bir medeniyetin dünya görüşü ve varlık tasavvuru, nazarî ve amelî ilkeleri aynı anda bünyesinde barındırır. Bir dünya görüşü ilahî vahiy, mitolojik dille anlatılan bir ortaya çıkış hikâyesi, metafizik bir öğreti yahut evrene ilişkin bir dizi tasvir niteliğinde olabilir. Bir medeniyetin arka planını oluşturan dünya görüşü, her zaman sistematik bir biçimde ve açık-seçik ifade edilmeyebilir. Haddi zatında her dünya görüşünün bir “açık ufku”, sistematik olarak ifade edilmesi mümkün olmayan, sezilen ve “muhyayile”ye dayanan bir boyutu vardır.⁴⁸ Bir medeniyet ta-

47 Bkz. Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, çev. Ö. Türker - Ö. M. Alper, Klasik Yayınları, İstanbul 2008, özellikle üçüncü bölüm.

48 Burada “muhyayile” kelimesini geleneksel felsefedeki anlamıyla kullanıyoruz. Modern dönemde hayal kurmak, gerçek dışı şeyleri zihinde kurgulamak manasına gelen muhyayile, hem kadim Yunan hem de İslam düşüncesinin temel epistemik kavramlarından biridir. Pür akli cevherler ile saf madde ➡

savvurunun doğal uzantısı olan toplumsal muhayyile, soyut ile somut olanın, ifade edilmiş olanla gizli kalanın, lafzen ifade edilenle sezgisel olarak hissedilenin arasındaki dinamik ilişkinin sonucunda ortaya çıkar. Bu yüzden medeniyet, hem metafizik ilkeleri hem de somut tutum ve davranışları ihtiva eden bütüne atıfta bulunur. Whitehead'ın de vurguladığı gibi, "metafizik bir ön-kabul olmadan hiçbir medeniyet var olamaz".⁴⁹

Medeniyetler bir tarafta dünya görüşü (*Weltanschauung*) ve varlık tasavvuru olarak ifade ettiğimiz metafizik çerçeveye, öbür tarafta sosyal, ekonomik ve siyasî bir düzen fikrine dayanırlar. Biz bu makalede bir soyutlama ve atıf çerçevesi olarak medeniyet kavramı üzerinde duracağız ve medeniyetin tarihî ve siyasî yönlerini, medeniyet tipolojilerini ve medeniyetler arası etkileşim süreçlerini bir başka çalışmaya bırakacağız. Medeniyet kavramının sosyo-politik gelişimine büyük katkıda bulunan İbn Haldun'un hadarîlik, bedevîlik, umran ve asabiyye kavramlarını da diğer çalışmamızda ele alacağız. Burada medeniyetin maddî-siyasî tezahürlerinin arkasında yatan kavramsal çerçeveye ve husûsen dünya görüşü ve varlık tasavvuru kavramlarına odaklanacağız.

Dünya Görüşü ve Varlık Tasavvuru

Dünya görüşü, en geniş manasıyla varlık karşısında geliştirilen muayyen bir duruşu ve bu duruşun ahlakî kodlarını ifade eder. Bir dünya görüşü, hem varlığı açıklar hem de açıklanan bu varlığa karşı nasıl bir tutum takınılması gerektiğini ortaya koyar. Birinci düzlemde tasvirî (*descriptive*), ikinci düzlemde ise değer-yüklü ve ahlakî (*prescriptive* ve *normative*) bir tutum sergilenir. Varlığı ve onun cüzlerini nasıl anladığımız, sosyal, ekonomik ve siyasî boyutlarıyla insan pratiğinde karşılığını bulan tutum ve davranışları

arasındaki varlık düzenine tekabül eden *âlemu'l-hayâl*, muhayyilenin ontolojik temelini oluşturur ve varlıkları aynı anda hem soyut hem de somut olarak idrak etme melekesini ifade eder. Fârâbî, İbn Arabî ve Molla Sadrâ gibi düşünürlerin eserlerinde merkezî bir yere sahip olan hayal, tahayyül ve muhayyile kavramlarını bir başka çalışmada ele alacağız. Burada okuyucuyu şu çalışmamıza yönlendirebiliriz: İbrahim Kalın, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra On Existence, Intellect and Intuition*, Oxford University Press, New York 2010. İbn Arabî metafiziğine bu açıdan bakan bir çalışma için bkz. Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Princeton University Press, Princeton 1997.

49 Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas*, The Free Press, New York 1993, s. 128.

da belirler. Açıkça ifade edilsin edilmesin, Heidegger'in arka plan ya da "ön-anlayış" (*pre-understanding*) olarak ifade ettiği zımnî ve açık "dünya-görüşü" ve "dünya-tutumu", bütün insan davranışlarına yön verir. İnsanlar günlük yaşamlarında bu "arka plan dünya görüşü"nün çoğu zaman farkında değildirler. Fakat bu, dünya görüşü ile pratik tutum ve davranışlar arasındaki ilişkinin varlığını ortadan kaldırmaz. Medeniyet diye tarif ettiğimiz inanç, fikir ve eylemler, dünya görüşü ile pratik hayatın buluşma noktalarında ortaya çıkarlar ve bir toplumun medeniyet bilincini inşa ederler. Medeniyet prototipi ile ben-idraki arasındaki ilişkiye dikkat çeken Davutoğlu, dünya görüşünün bir medeniyetin dayandığı en geniş fikri-kavramsal çerçeve olduğunun altını çizer:

"(...) medeniyetlerin kurulmasını da, yükselmesini de, diğer medeniyetlerin muhtemel tahakkümlerine karşı direnebilmesini de sağlayan temel unsur (...) bir medeniyet prototipinin tebarüz etmesini sağlayan ben-idraki[dir] (...) Bir ben-idrakinin oluşmasını sağlayan nihaî etken de, kurumsal ve formel alan değil, bir bireyin varlık sorunsalını anlamlı bir çerçeveye oturtan dünya görüşüdür."⁵⁰

Varlığın idraki ile insanın bu varlık içinde nasıl davranması gerektiği sorusu, metafizik, kozmoloji, epistemoloji, ahlak ve siyaset alanlarını birbirine bağlar. Varlığın idrakini "nasıl davranmalıyım?" sorusundan ayırmak, bizi bir tarafta ahlakî temelleri olmayan bir ontolojik-epistemik sisteme, öbür tarafta ontolojisi olmayan bir ahlak sistemine götürür. Varlık hakkında kapsamlı ve tutarlı bir çerçevenin ortaya konması, farklı varlık mertebeleri ve yaşam alanları arasında tutarlı ve anlamlı bir ilişki kurulmasını zorunlu kılar. Bir medeniyetin geliştirdiği sosyal-siyasî düzene şekil veren ve içerik kazandıran şey, o medeniyetin sahip olduğu dünya görüşü ve varlık tasavvurudur. Medeniyet ve tekniği ortaya çıkartan tutum ve davranışlar, varlık karşısında geliştirilen idrak biçiminin maddi hayattaki yansımalarıdır. Bu yüzden varlığın anlaşılması ve evrenin araştırılmasıyla ahlak sorunlarını birbirinden ayrı değerlendirmek mümkün değildir.⁵¹

Dünya görüşü ve varlık tasavvuru, bizi birbiriyle irtibatlı iki kavram alanına daha götürür. Bunlar evren anlayışı ve insanın varlık

50 Davutoğlu, "Medeniyetlerin Ben-İdraki", s. 10.

51 Farklı medeniyetlerin bu konuyu nasıl ele aldığını irdeleyen bir çalışma için bkz. Robin W. Lovin ve Frank E. Reynolds (ed.), *Cosmogony and Ethical Order: New Studies in Comparative Ethics*, The University of Chicago Press, Chicago 1985.

âlemindeki yeridir. Aşağıda daha detaylı bir şekilde ele alacağımız üzere, bir medeniyetin evren anlayışı, onun dünya görüşünün ve varlık tasavvurunun doğal bir uzantısıdır ve içinde yaşadığımız evrene/âleme karşı nasıl bir idrak biçimine sahip olduğumuzu ortaya koyar. Evrenin ortaya çıkışını mitolojik, metafizik, fizikalist yahut evrimci teorilerle izah etmek mümkündür. Farklı evren modelleri, geri planda duran varlık tasavvurunun fiziki bir varlık olarak evrene uyarlanması bir sonucudur. İnsanın varlık içinde nerede durduğu sorusunun cevabını da ancak sahip olduğumuz varlık tasavvuruna ve evren modeline göre cevaplandırabiliriz. Varlığa ve evrene ilişkin kavramsal bir açıklığa kavuşmadan insanın hangi varlık düzeyine ait olduğunu ortaya koymak mümkün değildir. Kartezyen sübjektivizmin etkisi altında gelişen modern hümanizm insanı varlığın ve anlamın merkezine yerleştirirken, pozitivizmin etkisi altında şekillenen modern kozmolojiler insanı evrende anlamsız bir varlık mesabesine indirgemıştır. Modern düşüncenin bu çelişkisi, kelimenin en hafif ifadesiyle büyük bir zihinsel karmaşaya yol açmakta ve insan yarı-tanrı olmakla bir hiç olmak arasında gidip gelmektedir.

Buna karşılık geleneksel ontolojiler varlık tasavvurlarında büyük varlık dairesini esas alırlar ve insanı ve evreni bu dairenin içine yerleştirirler. Varlık (*vücûd*), varlıkların (*mevcudât*) hiçbirine indirgenemez zira *vücûd*, mevcudâtın toplamından daha fazla bir anlama sahiptir. *Vücûd*, şeylerin hem varlığını hem de mahiyetini oluşturur ve onları var kılar. Klasik İslam düşüncesine göre *vücûd*'un hakikati, onun bütün tezahürlerinden daha fazla bir şeydir zira *vücûd*, tezahür ve tecelli edilmek suretiyle tüketilemez. Ne kadar açık-seçik ve şiddetli tezahür ederse etsin, *vücûd*'un hakikatinde tahakkuk etmemiş bir yön vardır. *Vücûd*'un tecelli ediş biçimleri sonsuzdur ve dinamiktir, ama bunların hiçbirisi *vücûd*'un hakikatini ihâta edecek mahiyette değildir. *Vücûd* kelimesinin Arapçadaki zengin etimolojisi, *vücûd*'un statik değil dinamik ve çok-boyutlu bir gerçeklik olduğunu göstermektedir. “Bulmak” ve “bulunmak” manalarını içeren *vücûd*, aynı zamanda idrak ile doğrudan irtibatlıdır zira “bulmak” aramayı, “aramak” ise idraki gerektirmektedir.⁵²

Öte yandan *vücûd*'un klasik felsefede “hakk” olarak tavsif edilmesi, ontolojik ve epistemolojik mertebeleri birbirine bağlamaktadır. *Hakk*, bugünkü dille ifade edecek olursak hem hakikati (*truth*)

52 Bu konuda daha etraflı bir değerlendirme için bkz. İ. Kalın, “Mulla Sadra’s Realist Ontology and the Concept of Knowledge”, *The Muslim World*, sy. XCIV/1 (Ocak 2004), s. 81-106.

hem de gerçekliği (*reality*) ifade eder. *Vücûd*, bir tarafta varlıkların gerçekliğini oluştururken diğer tarafta onların hakikatini ve manasını da inşâ eder. Bu yüzden gerçeklik ile hakikati, varlık ile bilgiyi birbirinden ayırmak ne metodolojik ne de kavramsal olarak mümkündür. *Vücûd* kelimesinin bu anlamlarına dikkat çeken Davud el-Kayserî, Descartes'in tersine insanın önce *var olan*, sonra *bilen* bir varlık olduğunu söyler. İnsan, var olduğu için düşünebilmektedir. Bu manada varlık, bütün bilginin ve bilme ameliyesinin *a priori* şartıdır. Bu yüzden *vücûd*'un anlamını, bilen öznenin varlıklara ilişkin epistemik çıkarımlarına indirgemek mümkün değildir.⁵³

Heidegger'in *ontik* ile *ontolojik* arasında yaptığı ayrımı esas alacak olursak, klasik felsefede varlık probleminin soyut bir felsefî tartışmadan ibaret olmadığını söyleyebiliriz. *Vücûd*, metafiziğin bir konusudur ve kendine has ıstıhlara sahiptir. Fakat bu bahsi hususî kılan, *vücûd*'un bizi "kurtuluş metafiziği" diyebileceğimiz bir tefekkür ameliyesine ve varoluş biçimine hazırlamasıdır. *Vücûd*, bir tarafta var olan her şeyi incelemekte, öbür tarafta metafizik âleme açılan bir kapı vazifesi görmektedir.⁵⁴ Zira *vücûd*, son tahlilde Mutlak Varlık olan Tanrı'nın yaratılış âlemine bakan yüzüdür. Öte yandan *vücûd*, aynı anda "iyi", "doğru" ve "güzel"dir ve ahlak, epistemoloji ve estetik alanlarının buluşma noktasıdır. Varlıklar, *vücûd*'un kuşatıcı hakikatinden pay aldıkları oranda gerçektirler. Var olma eylemi, *vücûd*'un bu kuşatıcı hakikatine iştirak etmektir. Bu yüzden bilme eylemi de son tahlilde varlıkların hakikatine, yani *vücûd*'a iştirak etme ameliyesidir.

Burada kısaca değindiğimiz varlık sorununa ilişkin bu hususlar, klasik İslam medeniyetinin dünya görüşünün ve varlık tasavvurunun temel unsurlarıdır. Eşyanın hakikatini onları aşan bir ilkede arayan bu varlık tasavvuru, cemâdâtan bitkilere ve hayvanlara kadar bütün varlıkların zatî bir anlamının ve değerinin olduğunu kabul etmiş ve bunu İslam medeniyetinin sosyal ve maddî hayatına kapsamlı bir şekilde uyarlamıştır. Her varlığın görüldüğünden daha fazla bir hakikate sahip olduğu düşüncesi, İslam bilimine ve estetiğine önemli katkılar yapmış ve gerçekliğin tek bir varlık düzeyine indirgemesine

53 Bkz. İ. Kalın, "Dawud al-Qaysari on Being as Truth and Reality", *Knowledge is Light: Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr* içinde ed. Zeylan Morris, ABC International Group Inc, Chicago 1999, s. 233-249.

54 Bu yüzden Rudolph Otto varlık araştırmasının nihâi amacının "insanı kurtuluşa götüren hakikatlerin" tahkik edilmesi olduğunu söyler; bkz. R. Otto, *Mysticism East and West*, The Macmillan Company, New York 1960, s. 34.

engel olmuştur. Bunun bir sonucu olarak bizim “metafizik şeffaflık” dediğimiz bakış açısı ortaya çıkmıştır. Buna göre maddî varlık âleminde karşımıza çıkan her nesnenin ait olduğu metafizik bir referans vardır ve eşyayı anlamak, ancak bu metafizik atf çerçevesini anlamakla mümkündür. Cismi ve mahiyeti ne olursa olsun her bir varlık, bu aşkın ilkeye bağlı olduğu için bir “metafizik şeffaflık” hali içerisinde: Bir tarafta kendi varlığını ortaya koymakta, öbür tarafta kendinden daha fazla bir hakikate işaret etmektedir. Tıpkı güneşin aynı anda hem görülmesi hem de diğer varlıkları aydınlatması ve görünür kılması gibi, varlıklar da kendi hususî mevcudiyetlerinin ötesinde bir varlık düzenine işaret etmektedirler.

Bu mülahazaların ışığı altında dünya görüşü ve varlık tasavvurundan, insanın varlıktaki yerine ve âlemde yapıp-ettiklerine doğru uzanan bütüncül bir kavramsal çerçeve ortaya çıkmaktadır. İnsanın varlık mertebelerini nasıl idrak ettiği, bir taş ustasının ortaya koyduğu sanat eserinin biçimini dahi belirleyebilmektedir. Bu bütüncül çerçevenin kayda değer örneklerinden birini Fârâbî’nin *el-Medinetü’l-fâzıla*’sında bulmaktayız. Fârâbî’nin siyaset, sosyal yaşam ve geniş manasıyla medeniyet hakkındaki risalesine “İlk İlke” ile başlayıp çeşitli varlık mertebelerinden sonra konuyu insana ve onun bireysel ve kolektif yaşamına getirmesi, aşağıda temas edeceğimiz bütünlük fikrinin doğal bir sonucudur. Fârâbî’nin kitabının girişinde yaptığı on dokuz maddelik özet, bizim burada sunduğumuz çerçeveyi tutarlı ve kapsamlı bir şekilde hülasa etmektedir. Bu özeti konu başlıklarını kısaca şöyle ifade edebiliriz: Her şeyin sebebi olarak Tanrı; Melekler ve dereceleri; semâvî varlıklar ve aralarındaki irtibat; ay-altı varlıkları ve cevherlerin ortaya çıkışı; madde, suret ve cisimlerin ortaya çıkışı; bu varlıklardan Meleklerle ilgili olanlar; semâvî varlıkların nasıl tavsif edileceği; tabiattaki varlıkların ortaya çıkışı; cins ve türlerin teşekkülü; insan ve ruhî özellikleri; insanın uzuvları ve bedensel özellikleri; erkek ve dişinin ortaya çıkışı ve işlevleri; akledilebilir formların insan zihninde nasıl ortaya çıktığı; insandaki muhayyile gücü, rüya ve vahyin mahiyeti; insanın toplu yaşamaya ve dayanışmaya olan ihtiyacı, şehirlerin türleri ve ortaya çıkışı; erdemli şehrin sakinlerinin sahip olduğu en büyük mutluluk; bu erdemli şehir sakinlerinin sahip olduğu epistemik-etik nitelikler; cahil şehirlerin tasviri; ve yoldan çıkmış toplulukların fasit usullerinin özetlenmesi.⁵⁵

55 Abû Nasr al-Fârâbî, *Mabadi ara ahl al-madinat al-fadilah*, ed. Richard Walzer, Oxford University Press, Oxford 1985, s. 39-49.

Bu konu başlıkları, Fârâbî'nin tasavvur ettiği şehir hayatının ve siyasal düzenin, kapsamlı bir varlık tasavvuruna ve kozmolojiye dayandığını göstermektedir. Bu bütüncül ve entegral varlık anlayışı, aşağıda temas edeceğimiz düzen ve ahenk fikrinin de dayandığı temel çerçeveyi ortaya koymaktadır. Bu suretle Fârâbî, Yaratıcı'dan varlığa, tabiattan insana uzanan bir atıf çerçevesi inşa eder ve varlığın farklı cüzleri arasında bir bütünleyicilik ilişkisi kurar. Kitabının üç kısımdan oluştuğunu söyleyen Farabi bunları “ilahî, tabîi ve iradî” konular olarak adlandırır.⁵⁶ Bu üç konu ana hatlarıyla metafizik-teoloji, tabiat felsefesi-kozmoji ve insan-ahlak-siyaset alanlarına tekabül eder ve böylece “metakozmos” (Tanrı), “makrokozmos” (tabiat) ve “mikrokozmos”tan (insan) müteşekkil bir çerçeve ortaya çıkar.

Fârâbî'nin izinden giden Kınalızâde Ali Çelebi de medeniyetin kurucu unsuru olan erdemli şehrin “iktisâb-ı hayrât-ı umûr ve ictinâb-ı rezayil ü şürûr üzere müesses” olduğunu söyler. Burada kullanılan “hayr” kelimesi, hem kozmolojik hem de ahlakî ve sosyal anlamlara sahiptir. Zira hayr ve nizam üzere kurulu olmayan bir düzenin ayakta durması mümkün değildir ki Kınalızade bu noktayı ünlü “dâire-yi adalet” şemasıyla da izah eder.⁵⁷ Erdemli topluma ve oradan erdemli medeniyete ulaşmak için iki temelin sağlam olması gerekir: “Birisi ârâ vü efkâr, birisi ef’âl ü etvâr”. Kınalızade metafizik ile ahlak, kozmoloji ile davranış arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder:

“Ve ammâ ârâ vü efkârda iştirakleri zira mezhepleri mebd’ ü me’âd hususunda ve mâbeynde olan ahvalde mütevâfıktır. Amma ef’âl ü etvârda iştirakleri zira cümlesi bir şer’ ü din ihtiyar edip iktisab-ı kemalâtta kanun-ı vahid üzere cari olmuşlardır. Ve’l-hasıl usul-ı i’tikad ve furû’-ı a’-mâlde bir mezheb ve bir din üzere cari olmuşlardır. Cümle- nin efkârı kavâlib-i hikmet üzere mefrûğ ve cemî’in ef’âli esâlîb-i adalet üzere mansûbdur.”⁵⁸

56 Fârâbî, *al-Madinat al-fadilah*, s. 52.

57 Kınalızâde'nin formüle ettiği adalet dairesi, klasik İslam siyaset düşüncesi- nin ve Osmanlı toplum düzeninin en kapsamlı ve özlü ifadelerinden biridir. Buna göre “adldir mucib-i salâh-ı cihân/cihân bir bağdır divârı devlet/ devletin nâzımı şeri’attır/şeri’ate olamaz hiç hâris illâ mülk/mülk zabt ey- lemez illâ leşker/leşkeri cem edemez illâ mâl/mâlî kesb eyleyen ra’iyettir/ ra’iyyeti kul eder pâdişah-ı âleme adl”; bkz. *Ahlâk-ı Alâî*, s. 539.

58 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 452.

Fârâbî'nin ve Kınâlızade'nin sunduğu bu çerçeve, bizim bugün “dünya görüşü” olarak adlandırdığımız kavramsal şemaya tekabül etmektedir.

Modern Batı düşüncesinde “dünya görüşü” (*Weltanschauung*) kelimesinin tarihi, Kant’la başlar. Kelimeyi bugünkü anlamından çok farklı bir manada kullanan Kant, farkında olmadan modern düşüncenin en yaygın kavramlarından birini ihdas etmiştir. *Critique of Pure Judgment*’ta insan zihninin idrak gücünü tartışan Kant, zihnin varlıkları kavrayabilmek için beş duyunun ötesinde bir melekeye sahip olması gerektiğini söyler. Bu melekenin konusu, “dünyanın duyular aracılığıyla sezilmesidir”. Kant buna *Weltanschauung* adını verir.⁵⁹ Heidegger Kant’ın bu kelimeyi *âlem-i mahsus* için kullandığını ve bu yeni ifadeyle beş duyuya dayalı tecrübenin bir bütünlük arz ettiğini vurgulamak istediğini söyler.⁶⁰ Her ne kadar Heidegger Kant’ın burada sıradan bir tecrübeye atıfta bulunduğunu düşünse de, bu tecrübenin bir bütünlük arz ediyor olması, dünya görüşü kavramının gelişimi açısından dikkate alınması gereken bir noktadır.

Bu bütünlüğü modern dönemde en derli toplu şekilde ifade eden isimlerin başında Freud gelmektedir. Son tahlilde eleştirdiği ve karşı çıktığı dünya görüşü kavramını psikanaliz açısından tahlil eden Freud’un aşağıdaki tanımı kayda değerdir:

“Dünya görüşü (*Weltanschauung*) ile kastettiğim, kapsamlı bir hipotez vasıtasıyla varlığımızın bütün sorunlarına bütüncül bir çözüm sunan, hiç bir soruyu açıkta bırakmayan ve ilgi duyduğumuz her şeyin yerli yerine oturduğu düşünsel bir kurgudur. Böyle bir dünya görüşüne sahip olmanın, insanlığın ideal arzularından biri olduğunu görmek zor değil. İnsan böyle bir şeye inandığında kendini güvende hisseder, neyin peşinde koşması gerektiğini ve duygularını ve çıkarlarını en iyi şekilde nasıl tanzim etmesi lazım geldiğini bilir.”⁶¹

Dünya görüşü kavramının felsefî ve psikolojik yönlerine dikkat çeken Freud, bu tanımda anlam ile işlev arasındaki ilişkiye de atıfta

59 Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1987, s. 111-2.

60 Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington, IN 1982, s. 4.

61 Freud, “The Question of a *Weltanschauung*”, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis and Other Works*, c. XXII, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, W. W. Norton & Company, New York 1976, s. 158.

bulunmaktadır. “Kapsamlı bir hipotez” aracılığıyla ortaya konan varlık anlayışı, aynı zamanda varlığa ilişkin “teorik” bir tutumun da geliştirildiğini göstermektedir. Bu manada bir dünya görüşü, varlığın ve hayatın anlamına ilişkin en temel soruları sorar ve bunları belli bir bütünlük içinde cevaplandırmayı hedefler. Bir topluluğun, kültürün, medeniyetin yahut dönemin dünya görüşü, varlığın tamamına taalluk eden sorularda ve bu sorulara verilen cevaplarda yatar. Fakat Freud, tıpkı çağdaşları gibi, pozitivist-bilimci paradigmanın etkisi altında kalarak farklı dünya görüşleri arasında hiyerarşik tanımlamalar yapar ve “dinî dünya görüşü”nün insanlığın çocukluk çağına, “bilimsel dünya görüşü”nün ise olgunluk çağına tekabül ettiğini söyler. Bilimin evrene ilişkin bakışını “bilimsel dünya görüşü” olarak ortaya koyan Freud, son tahlilde bilimci paradigmanın dışına çıkamaz.

Dünya görüşü üzerine mülahazalarda bulunan Dilthey’e göre bir dünya görüşünün nihaî kaynağı, “hayat”ın kendisidir. Hayat, en genel manasıyla insanın varlıkla yüz yüze gelmesi ve onu tecrübe etmesidir. Dilthey’in “hayatın objektivasyonu” olarak tarif ettiği bu durum, dünya görüşünün de tezahür ettiği yerdir.⁶² Hayatın karşımıza çıktığı yer, “hayat-dünyası”dır (*lebenswelt*). Dünya görüşü, bu “hayat-dünyası”nda tecrübe edilen şeylerin tamamından kaynaklanır. Dilthey’de karşımıza çıkan “dünya görüşü öğretisi” (*Weltanschauungslehre*), bir meta-felsefe girişimidir ve insan ile varlık arasındaki bu bütünleyici ilişkiyi açıklamayı hedefler.

Dilthey’in “dünya görüşleri, düşünerek üretilmez” görüşünü esas alan Mannheim, kavramı sosyal ve tarihî bilimlere uyarlayabilmek için insanların hayat-alanının tamamını kuşatan bir araştırmanın yapılması gerektiğini söyler.⁶³ Bu noktada felsefe, dünya görüşünün birincil kaynağı, hatta en başta gelen kaynaklarından biri değildir. Dünya görüşünün sistematik hale gelmesi, ancak bir soyutlama neticesinde mümkündür. Fakat her soyutlama eylemi gibi bu soyutlamanın da bizi gerçekliğin kendisinden uzaklaştırma riski vardır. Bu yüzden dünya görüşünü, salt teorik ve soyut bir araştırma konusu olarak ele almak yerine hayatın tecrübe form-

62 William Dilthey, *Dilthey's Philosophy of Existence: Introduction to Weltanschauungslehre*, Bookman Associates, New York 1957, s. 21-22.

63 Mannheim, “On the Interpretation of Weltanschauung”, içinde *From Karl Mannheim*, ed. Kurt Wolff, Transaction Publishers, New Jersey 1993, s. 141.

larında ve ahlakî tutumlarında ifadesini bulan bir konu olarak ele almak gerekir.⁶⁴

Bu noktada Husserl'in Avrupa'nın medeniyet krizine ilişkin gözlemleri dikkat çekici bir nitelik arz etmektedir. Husserl'e göre, "Avrupa medeniyeti"ni yahut kendi ifadesiyle "Avrupa beşeriyeti-ni" tanımlayan temel unsurlar bu dünya görüşünde toplanmışlardır. Ünlü Viyana konuşmasında bu sorunu ele alan Husserl, "Avrupanın manevî sureti nedir?" diye sorar ve 20. yüzyılın başında Avrupa'nın içine düştüğü krizin sebeplerini araştırır. Ona göre bu manevî yahut "ruhî suret", zahirde birbirine husumet beslemelerine rağmen bütün Avrupa milletlerinde karşımıza çıkar ve "ulusal farklılıkları aşarak onların tamamında bulunan ruha ilişkin içsel bir akrabalığı" ifade eder. Varlığa ve insana ilişkin tutumları belirleyen bu "içsel akrabalık", bütün Avrupalılara "ezeli bir kutup olarak ideal bir hayata ve varlık şekline doğru bir ilerleme hissi" verir. Avrupa medeniyetine şekil veren dünya görüşü, "Avrupa" adı verilen kimliği de tarif eder.⁶⁵ Bir başka ifadeyle Avrupa medeniyeti, ancak sahip olduğu dünya görüşü ile tanımlanabilir.

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

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

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

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

zitivizmin etkisiyle modern dönemde “mit” (“*ustur-esâtîr*”)⁶⁶ kelimesi hayalî, sahte, gerçek dışı gibi manalarda kullanılsa da kelimenin orijinal kullanımı, “ortaya çıkış hikâyeleri”ne ve dünya görüşüne atıfta bulunur. Mit, akli temsil eden *logos*’a karşı, akıl-dışılığı, dogmatikliği yahut insanlığın çocukluk çağlarındaki hezeyanlarını ifade etmez her zaman. Yaradılış hikâyesi olarak da ifade edilebilecek mitler ve mitolojiler, evrenin kutsal tarihini de anlatırlar. Yakın doğu, kadim Mısır, Akdeniz ve Yunan mitolojileri, varlıkların ortaya çıkışı, büyük kozmik hadiseler, ataların hikayeleri, büyük şehirlerin kurulması, mabedin inşası gibi “kurucu hikâyeleri” aktarırlar. Bu mitlerin ortak teması, varlıkların nereden ve nasıl geldiği ve neden mevcut şekillerine sahip olduklarıdır. Bu yüzden modern mitoloji çalışmalarının kurucu isimlerinden Max Müller 1856’da yayımladığı *Comparative Mythology*’sinde mitleri anlamak için filolojik yöntemi kullanır ve kelimelerin arkasında yatan anlamların tarihini yazmak için mitlere başvurmak gerektiğini söyler.⁶⁷

Mitlerin son tahlilde birer “mebde” yani köken ve ortaya çıkış hikâyesi olması, dünya görüşü kavramıyla kayda değer bir paralellik arz eder. Hesiod’un *Theogony* adlı eserinde gördüğümüz gibi, bazen bu yaratılış ve köken mitleri, bir toplumun sosyal muhayyilesini ve ahlakî tasavvurunu anlatırlar. Eflatun, kendinden önceki Yunan mitolojilerini felsefî hakikatlerin anlatılmasında etkin araçlar olarak kullanır. Onun ünlü Mağara Metaforu ve Atlantis Efsanesi, akla gelen ilk örneklerdir. Bu yüzden Mircae Eliade mitleri, kadim toplumların dünya görüşleri olarak yorumlar. Bu mitlerde anlatılan kıssalar, sadece olayları tasvir etmez, aynı zamanda insanlara bir davranış modeli sunarlar. Bu kıssalardan hareketle ahlakî davranışlarını evrenin yapısıyla uyumlu hale getirmeye çalışan insanlar, böylece kozmik düzen ile sosyal düzen arasında bir mütakabiliyet ilişkisi kurarlar.⁶⁸

“Dünya” Kavramı ve Kozmoloji

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

66 Şemseddin Sami, Osmanlıcada “mitoloji” kelimesinin karşılığının olmadığını, anlam itibarıyla en yakın kelimenin Kur’an’da geçen “*esâtîru’l-evvelîn*” (öncekilerin hikayeleri) ifadesi olduğunu söyler; bkz. Ş. Sami, *Esâtîr*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 23.

67 Bkz. Alasdair McIntyre, “Myth”, *Encyclopedia of Philosophy*, 2. bsk., MacMillan, Detroit 2006, c. VI, s. 463-467.

68 Mircae Eliade, *Myth and Reality*, Harper & Row, New York 1968, s. 8.

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

“Dünya”, bu ilişkinin ortaya çıktığı ve insan aklının ve dilinin (*logos, nutk*) marifetiyle dile getirildiği yerdir. Dünya’nın felsefî bir kavram olarak ortaya çıkması, yaratma eyleminin sunduğu çerçeve içinde gerçekleşir. Tarihteki irili ufaklı bütün medeniyetlerde dünyanın vücuda gelmesiyle insanın bu dünya içindeki serüveni arasında doğrudan bir ilişki kurulmuştur. Bu yüzden geleneksel kozmolojilerde dünyanın yaradılışı salt fizikî-morfolojik bir konu olarak ele alınmamış, felsefe-bilim bakış açısıyla evrenin hem fiziksel hem de sembolik-metafizik anlamı üzerine modeller geliştirilmiştir. Bu noktada kozmolojinin nihaî amacı, evrende neden kaos değil de düzen (*cosmos, nizam*) olduğunu tutarlı bir şekilde ortaya koymaktır.⁶⁹

Fakat dünya hakkındaki araştırmamız bununla sınırlı değildir. Bu dünyada insanın nasıl yaşaması gerektiği de aynı araştırmanın konusudur. Burada modern hümanizmin indirgemecilik tuzağına düşmeden varlıkve insanın yaradılış gayesi arasında bir bağ kurulmuş ve evrenin son tahlilde insanın hizmetine verildiği, ona “mushahhar” kılındığı ifade edilmiştir. Yaratılış gayesi açısından değerlendirildiğinde insanın varlığı, âlemi bütünler ve tamamına erdiren, zira İslam metafiziğinde insanın sahip olduğu merteye, diğer bütün varlıkların üstündedir. “Dünya”, insanın bu tecrübeyi yaşadığı yerin adıdır. Bu yüzden Kur’an’da “âlem” kelimesi çoğul olarak (*âlemîn*) kullanılırken, dünya kelimesi tekil olarak geçer.

“Dünya” kavramının ortaya çıkışını daha açık bir şekilde ortaya koymak için, evrenin farklı şekillerde nasıl ele alındığına kısaca temas etmemiz ve üç araştırma alanı arasında bir ayırım yapmamız gerekiyor. Bu alanları *kozmoğrafî*, *kozmogoni* ve *kozmojji*

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

olarak ifade edebiliriz.⁷⁰ Kozmografi, kısaca evren diye ifade ettiğimiz varlık alanının “harita”sını (*grafi*) inceler. Evrenin fizik yapısı, maddî ilkeleri, denge hali, oluş ve bozuluşu (*kevn ve fesad*), mürekkebe varlıklarda gördüğümüz madde ve suret, cevher ve araz ve benzeri kavramlar, evrenin hangi kurucu unsurlara bağlı olarak var olduğunu açıklar. “Evrenin fotoğrafı” olarak ifade edebileceğimiz kozmografi, bize evrenin nasıl “göründüğü” hakkında bir fikir verir. Bu “görünüş” ve “tezahür”, evrenle olan ilişkimiz açısından hayati öneme sahiptir. Zira insanlar evreni ve tabiatı normal şartlar altında aracısız bir şekilde ve tabiatın onlara “göründüğü” (zuhur ettiği) şekilde tecrübe ederler.

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

Bu iki tecrübe biçimi yakın zamana kadar birbiriyle çelişen tasavvurlar olarak değerlendirilmemiştir. Ontolojik temelleri bilen özneye değil varlığın kendisine dayanan bir epistemolojik sistemde, fizikçinin evren tasavvuruyla çiftçinin tabiat olaylarını tecrübe etme biçimi arasında bir çatışma söz konusu değildir. Zira tabiata bizim özel araçlarla (deney, mikroskop, vs.) nasıl baktığımız kadar, tabiatın çıplak ve aracısız tecrübeye bize nasıl görüldüğü de o kadar önemlidir. Her iki tecrübe biçimi de insanlığın varlık karşısındaki tutumunu belirleyen eylemlerdir. Modern dönemde bu iki

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

tecrübe biçimi birbirinden tamamen uzaklaşmış ve radikal bir biçimde farklılaşmıştır. Oysa geleneksel kültürlerde bilim adamının tabiatı okuması, “doğal-sıradan” tecrübeleri anlamsız kılmamaktaydı. Aynı şekilde sıradan insanların sahip olduğu “amelî hikmet”, bilimsel araştırmaların bir alternatifi yahut karşı-tezi değildi. Modern bilimciliğin ve fizikalizmin tutumu göz önüne alındığında bu sorunun, özünde ideolojik ve siyasî bir soru olduğu söylenebilir.⁷¹ Bu yüzden Derrida, bilimciliğin bilimsel bilgi olmadığına işaret eder ve “bilimcilik, bilimsel gücün pozitivist iddiasıdır” der.⁷²

Kozmografi evrenin mevcut halinin resmedilmesine tekabül ederken, *kozmo genesis* varlıkların ortaya çıkışını, bu sürecin aşamalarını, derecelerini ve mertebelerini araştırır. Burada “genesis” kelimesini “vücuda geliş, “vücut bulma” yahut “varlığa çıkış” olarak anlayacak olursak, *kozmo-genesis* evrenin ortaya çıkış sürecini ifade eder. Yoktan yaratma, zuhur, tecelli, sudur gibi farklı yaratma teorileri, farklı teolojik ve kozmolojik öncüllerden hareketle formüle edilebilecek modellerdir. Bu modeller arasındaki farklar, Ortaçağ düşüncesinde önemli tartışmalara neden olmuş ve zengin bir literatürün oluşmasına katkıda bulunmuştur. Fakat son tahlilde bütün bu modellerin ortak noktası, bir zamanlar varolmayan evrenin, muayyen bir noktada yahut anda ortaya çıktığını teyit etmesidir. Dahası yaratma fiili (*halk*), içinde düzen, akıl, hikmet ve gaye fikirlerini barındırır ve yaratılmış varlıkların zati bir anlama sahip olduğunu teyit eder. Bu yüzden yaratma fiili ile yaradılışın anlamı birbirine bağlıdır ve varlıkların anlamını, onların kaynağına geri dönmeden ortaya koymak mümkün değildir.

Yaratma metafiziğine dayalı İbrâhimi gelenekte evren, Yaratıcı tarafından vücuda getirilmiştir ve şu anda da var edilmeye (“yaratılmaya”) devam etmektedir. Bu yüzden varlık ile kaynağı arasındaki bağ, ilk yaratma eylemi kadar önemlidir. Metafizik bir ilke olarak aşağıda olan, yukarıda olana her zaman muhtaçtır. Kur’anın “fakr” kelimesi ile ifade ettiği bu ontolojik bağımlılık hali, varlığın ilk yaradılış anında geçerli olduğu gibi şu anda da vâkidir. Aristo’nun Tanrı’yı yüceltmek adına formüle ettiği “ilk muharrik” olarak Tan-

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

72 Mustapha Cherif, *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago 2008, s. 50.

rı kavramı ile İbrâhimi geleneğin her daim faal olan Tanrı inancı, burada birbirinden ayrılır. Yarattığı varlık âleminden kopmuş ve giderek eserine yabancılaşmış Tanrı fikri, geç ortaçağ ve modern Avrupa düşüncesinde hızla yaygınlık kazanacak ve fizikalist bir kozmografinin doğmasına neden olacaktır.⁷³

Kozmogenezis, sadece âlemin yaratılışını değil, aynı zamanda onun şu anda nasıl var olmaya devam ettiğini de inceler. Klasik düşünceye göre bir şeyin ne olduğunu bilmek için onun nereden geldiğini, kaynağının ne olduğunu, kısacası illetini bilmek gerekir. Kaynak ile varlık, mebd ile vücut arasındaki süreklilik ilişkisi, varlığın mahiyetine ve manasına taalluk eder. Varlık âlemini kaynağından, illetinden, ilk sebebinden ayrı düşünmek ne zamansal ne de mekansal olarak mümkündür. Aristo *Posterior Analytics*, 90a'da "Bir şeyin tabiatını bilmek, onun neden var olduğunu bilmektir" der. Aynı noktayı İslam felsefesinin terminolojisiyle ifade eden Molla Sadrâ, varlığın bilgisinin ancak var edenin bilgisiyle mümkün olabileceğini söyler. Sadrâ'ya göre "varlığın hususi bir modalitesinin bilinmesi, aynı müşahede olmadan mümkün değildir ve bu [müşahede] ancak varlığın feyyâz olan illetinin müşahede edilmesiyle ortaya çıkar. Bu yüzden denilmiştir ki: Sebepli bir şeyin bilgisi, ancak onun sebebinin bilinmesiyle husule gelir. Bunun üzerinde teemmül et!"⁷⁴ Buna göre tek tek varlıkların ve evrenin anlamı, ancak ait oldukları ontolojik atıf çerçevesine bağlı olarak ortaya konabilir.

Bu mülâhazalar varlık âleminin ortaya çıkışıyla onun manası arasındaki ilişkiyi bir kez daha teyit etmektedir. Varlığın anlamı onun kaynağından bağımsız olmadığına göre, varlığa karşı nasıl bir tutum içinde olmamız gerektiği de bu mülâhazaların dışında değildir. Kozmos ile etik, âlem ile ahlak, tabiat ile erdem arasındaki bağ, sübjektif değerlendirmelerin ötesinde ontolojik bir temele sahiptir. Hem kozmik düzeni hem de ahlak sistemini inşa eden ilke(ler), aynı kaynaktan neşet ettiği için fizik âleme hâkim olan ilkelerle ahlak düzeninde geçerli olan ilkelerin farklı olduğunu söylemek,

73 Daha kapsamlı bir değerlendirme için bkz. İbrahim Kalın, "Will, Necessity and Creation as Monistic Theophany in the Islamic Philosophical Tradition", *Creation and the God of Abraham* içinde, ed. David Burrell, Jenice Socket ve Carlos Cogliati, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 107-132.

74 Molla Sadrâ, *Kitabu'l-Meşâ'ir*, ed. Henry Corbin, *Le Livre des pénétrations métaphysiques*, Institut Francais d'Iranologie de Téhéran, Téhéran 1982, prg. 92, s. 38.

bizi ancak çelişkiye götürür. Bu yüzden Kur'an'da karşımıza çıkan kapsamlı tabiat felsefesi, aynı zamanda ahlakî-sosyal düzene de taalluk eder. *Âyet* kelimesinin hem Kur'an'ın cümlelerini, hem de tabiattaki işaretleri ve sembolleri ifade etmesi, manidardır. Allah'ın âyetleri (*âyâtullâh*), bir tarafta kozmik-fiziki düzene, öbür tarafta insanın bu düzen karşısındaki tutumunu belirleyen ahlakî ilkelere, emir ve yasaklara atıfta bulunur.

Medeniyet kavramını inşa eden metafizik çerçevenin belki de en önemli unsuru, kozmografi ve kozmogenesisten farklı ve daha geniş bir anlama sahip olan *kozmo*lojidir. Bugün kozmoloji, kahir ekseriyetle kozmografi anlamında kullanılmakta ve varlığın fizik özelliklerinin evren ölçeğinde incelenmesini ifade etmektedir. Böylece kozmoloji, gök bilimlerine indirgenmiş durumdadır. Oysa kozmoloji, bir bütün olarak âlemin varlığını ve anlamını inceleyen bilim dalıdır.⁷⁵

Cosmos (düzen sahibi âlem) ve *logos* (düzenleyici akıl, ilke) kelimelerinden oluşan “kozmo-logi”, varlık âleminin cevherinde var olan kurucu ve düzenleyici ilkelere atıfta bulunur ve onda mündemiç olan aklî düzeni anlamaya çalışır. Varlığın neden bir kaos değil de kozmos yani düzen ve nizam olarak var olduğu sorusunun cevabı bu ilkede yatmaktadır. Varlığın cevherinde bulunan düzenleyici ilkeler (*logos, hikmet, sünnet*) sayesinde varlık, bir düzene bağlı olarak var olmaktadır. Yine bu yüzden kadim Yunan düşünürleri tabiatı, hayatıyet ve şuur sahibi bir varlık olarak tanımlamışlardır.⁷⁶ Evrene hâkim olan bu aklî ilkeler ihlal edildiğinde tabiattaki ahenk ve denge bozulur ve varlık kaosa sürüklenir. Kozmoloji bu dengenin nasıl muhafaza edildiğini araştırır. Evrendeki denge ve nizam hali, onu aynı zamanda “güzellik” ve “ihsan sahibi” bir varlık haline getirir. Mimari, hat ve müzik gibi sanatlar ile evren tasavvuru ve kozmoloji arasındaki ilişki bu ihsan öğretisinin bir tezahürü olarak ortaya çıkar.⁷⁷ Kozmos kelimesinde mündemiç olan bu mana, Türkçeye

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

76 Bkz. R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Greenwood Press, Connecticut 1986, s. 3-4.

77 İslam mimarisini bu açıdan ele alan ve kozmoloji, sembolizm ve sanat arasındaki ilişkiyi irdeleyen bir çalışma için bkz. Samer Akkach, *Cosmology and Architecture in Premodern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas*, State University of New York Press, New York 2005.

de geçmiş olan “kozmetik” kelimesinde karşımıza çıkar; zira kozmos aynı zamanda süs, tezyinat, güzellik anlamlarını taşır.⁷⁸

Fârâbî’den İhvân-ı Safâ’ya, Gazzâlî’den İbn Arabî’ye, Sühreverdî’den Erzurumlu İbrahim Hakkı’ya kadar İslam düşünce geleneğinde kozmoloji, büyük varlık resmini ortaya koyan bir araştırma alanı olarak temayüz etmiş ve tabîî ve sembolik bilimleri bünyesinde birleştirmiştir. Astronomi, fizik, biyoloji, tabiat tarihi, optik ve coğrafya alanlarında yapılan bilimsel doğa araştırmaları, kozmolojik düşüncenin malzemesini sağlamış fakat bu birikim, felsefî ve sembolik bir bakış açısıyla bir “üst bilim felsefesi” olarak yorumlanmıştır. Bu felsefî-sembolik hermenötik, medeniyet fikri ile âlem tasavvuru arasındaki ilişki açısından büyük öneme sahiptir ve insan ile içinde yaşadığı evren arasında var olan tenasübü ortaya koyan temel araştırma alanlarından biridir.⁷⁹ Emevîler’den Selçuklular’a, Abbasîler’den Osmanlılar’a ve Hint alt kıtası Müslüman topluluklarına kadar klasik İslam medeniyetinde ortaya çıkan farklı devlet ve toplum tecrübeleri, âlem tasavvuru ile siyasî-sosyal düzen arasındaki ilişkiyi ortaya koyan kayda değer örneklerdir ve halen bu açıdan araştırılmayı beklemektedir.⁸⁰

Medeniyet, Düzen ve Özgürlük Sorunu

Âlemin fiziksel-maddî nitelikleriyle onların dayandığı nizam, düzen, ahenk, adalet, ölçü ve güzellik nitelikleri arasındaki ilişki,

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

79 Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Seyyid Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, Kazi Publications, Chicago 2007 ve a.mlf., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, State University of New York Press, New York 1993.

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

kadim Çin, Hint, Yunan, Ortaçağ Batı ve İslam düşünce geleneklerinde geniş bir şekilde ele alınmış ve felsefeyi, kozmoloji ile ahlak arasında uzanan bir araştırma alanı haline getirmiştir. Tabiat ile insanın birbirini bütünlemesi ve tamamlaması, her ikisinin de aynı evrensel ilkelere dayanıyor olmasından kaynaklanır. Dünya görüşü, âlem tasavvuru, ahlak sistemi ve medeniyet kavramları arasındaki ilişkiyi sağlayan şey de evrenin düzenine hâkim olan ilke ve kurallarla, insanın yaşamına yön vermesi gereken erdemlerin, aynı kaynaktan besleniyor olmasıdır. İnsan ile tabiat arasındaki “ünsiyet” (türdeşlik ve yakınlık) ilişkisi, romantik ve sentimental bir düşüncenin değil, iki varlık düzeyinin de aynı ilkelere bağlı olmasının bir sonucudur. Bu yüzden medeniyetin kurucu unsurları olan şehir hayatı ve sosyal düzen, kozmik düzendeki ilkeleri kendilerine model alırlar. Modernite öncesi medeniyetler, adalet ve düzeni subjektif değerler değil, objektif ve kozmik ilkeler olarak kabul etmişler ve evrenin yapısıyla kendi yaşam biçimleri arasında bir bağ kurmuşlardır.

Yunan düşüncesinde “Sokratik Devrim” olarak bilinen tarihi hadise, bu gerçeği ortadan kaldırmamakta, tersine teyit etmektedir. Romalı filozof ve devlet adamı Cicero’nun (ö. 43 m.ö.) formüle ettiği bu devrim, felsefenin temel araştırma konusunun tabiatı ve geniş manasıyla âlemden ahlak alanına ve beşerî sorunlara yönelmesi ve insan-temelli bir uğraş alanı olarak tarif edilmeye başlamasıdır. Cicero’ya göre “Sokrates felsefeyi göklerden şehirlere getiren ve evlere sokan kişiydi”. Âlemin nasıl vücuda geldiğini araştırarak ve “kurucu unsuru” bulmayan çalışan Yunan filozoflarının tersine Sokrates felsefeyi “hayata, insanların geleneklerine ve iyi ve kötü şeylere dair konuları araştırarak” bir uğraş haline getirmiştir.⁸¹ Görkemli Roma’nın yıkılışını bizzat müşahade eden ve hukuk ve siyaseti felsefenin üstünde tutan Cicero’nun Sokrates’i bir “amelî hikmet” filozofu olarak değerlendirmesi bizi şaşırtmamalıdır.⁸² Cicero’nun ve onu neslinin yaşadığı pratik ve acil sorunların ortaya çıkarttığı bu sonuç, Sokrates’in ve onun temsil ettiği felsefe mektebinin, kozmik sorunlarla yakından ilgilendiği gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Nitekim Sokrates’in kâtibi, dostu, talebesi

81 Nakleden Brague, *The Wisdom of the World*, s. 30.

82 Bununla beraber Sokrates’in bir “tabiat adamı” olmadığı da bir gerçektir. *Phaedrus* 230, kısmen ironik bir şekilde Sokrates’in tabiatıta kendini âdeta bir yabancı gibi hissettiğini söyler ve ekler: “Ben öğrenmeye âşık biriyim. Ve benim hocalarım ağaçlar yahut kırlar değil, şehirlerde ikamet eden insanlardır”.

ve müridi Eflatun, *Diyaloglar*'ın farklı bölümlerinde ama özellikle *Timaeus*'ta kozmoloji ile insan bilimi ve ahlak arasındaki derin ilişkiyi etraflı bir şekilde ele almıştır.

Sokrates *Gorgias*'ta adalet, dostluk ve düzen kavramlarını tartıştıktan sonra bunların evrenle olan ilişkisini şöyle ifade eder: “Bilge kişiler bize der ki, Callicles, beraberlik, dostluk, düzenli ve ılımlı olma ve adalet; yeri ve göğü, tanrıları ve insanları birbirine bağlar. Bu yüzden bu evrene düzensizlik yahut ölçsüzlük değil, Kozmos yahut düzen adı verilmiştir” (*Gorgias*, 507-8). Sokrates'in burada zikrettiği beş erdem, hem evrendeki düzenin hem de insanların erdemli bir hayat yaşamalarının gerek şartıdır. Birer ilke niteliği taşıyan bu erdemler olmadan kozmik ve sosyal düzende adaleti ve dengeyi tesis etmek mümkün değildir.⁸³

Benzer bir şekilde kadim Mısır medeniyeti, “Adalet üzere yaşayan kişi, evrenin düzeniyle uyum içerisindedir” ilkesinden hareket etmekte ve kozmik düzenle sosyal düzen arasında doğrusal bir ilişki kurmaktaydı. Mısırlıların *ma'at* kavramı, kabaca ifade etmek gerekirse, Yunan'ın *logos*'una, İslam'ın *hikmet*, *akıl* ve *inayet*'ine tekabül eder. Düzen, ahenk, hakikat, adalet, inayet ve hukuk mabnalarını içeren *ma'at*, Mısır mitolojisinde aynı zamanda bir tanrıça olarak da tasvir edilmiştir. Kadim Mısır medeniyetinde bu ilkeler hem kozmik düzene hem de sosyal hayata hâkim olan ilkelerdir. Bu ilkelerin bir varlık düzeninde ihlal edilmesi, diğer varlık düzenlerinde kaosun, fesadın ve yıkımın ortaya çıkması anlamına gelir. Nasıl tabiat düzeninin bozulması insanlığın hayatını bir bütün olarak tehlikeye atabiliyorsa, aynı şekilde sosyal yaşamda adaletin ihlal edilmesi yahut zulmün norm haline gelmesi de kozmik düzen üzerinde yıkıcı bir etkiye sahip olur. Bu yüzden yeryüzünde adaletin tesis edilmesi, dar manasıyla beşerî ve hukukî bir eylem değildir. O aynı zamanda evrende mündemiç olan düzenin, ahengin ve

83 Caesarea Piskoposu Eusebius'un (265-340) naklettiği bir rivayete göre bir gün Hintli bir bilge Atina'da Sokrates'le karşılaşır ve ona felsefenin ne olduğunu sorar. Sokrates “Felsefe insanın hakikatının araştırılmasıdır” cevabını verir. Bunun üzerine Hintli bilge bir kahkaha patlatır ve “İnsan, ilahî hakikati bilmeden insanın hakikatini nasıl bilebilir?” der; bkz. Fernand Braudel, *A History of Civilizations*, s. 22-23. Bu hikâyenin 4. yüzyılda yaşamış bir piskopos tarafından naklediliyor olması, kadim Yunan'ın en bilge kişinin bile dönemin Hristiyanları nezdinde temel bir dinî (Hristiyanî, İsevî) hakikatten uzak görüldüğünü ima etmektedir. İlginçtir ki bu rivayetin kaynağı, Yunanlı müzisyen Aristoxenus'tur. Aristoxenus kendi anlatısında Yunanlar ve Hintliler arasında bir mukayese yapar ve batının (Yunan) “rasyonel”, doğunun (Hint) ise “mistik” olduğu sonucuna varır.

adaletin muhafaza edilmesi ve bir yaşam pratiği haline gelmesidir. *Ma'at*, kadim Mısır'ın adaleti hem kozmik hem de sosyal bir gerçeklik olarak tasavvur ettiğini göstermektedir.⁸⁴

Kozmik düzen ile sosyal düzen arasındaki ilişki, 20. yüzyıl düşüncesinin de önemli tartışma konularından birisidir. Bilim devrimi sonrasında gelişen evren tasavvurunun homojenleştirici ve tesviye edici bakış açısına rağmen, evrende, onun fizik-maddi özelliklerini aşan bir düzenin olduğu fikri ortadan kalkmamış, tersine farklı ve yeni tartışmalara kapı aralamıştır. İki dünya savaşını müşahade ettikten sonra düzen kavramı üzerine felsefî bir araştırma programı başlatan Eric Voegelin, 20. yüzyılda ortaya çıkan kaos ve savaş durumunun, modern medeniyetin ve hassaten Batı düşüncesinin varlık ve evren tasavvuruyla ilişkili olduğu sonucuna varmıştır. *Düzen ve Tarih*'te bu ilişkiyi irdeleyen Voegelin, muayyen bir siyasal sistemin muayyen bir varlık tasavvuruna ve evren anlayışına dayandığı tezini, Batı düşüncesine uyarlar. Voegelin'e göre tarihte ortaya çıkan bütün kozmik ve sosyal düzenler, insan-insan yahut insan-tabiat ilişkisinden değil, insanın aşkın bir ilkeyle olan tecrübesinden kaynaklanırlar. Düzen fikrinin referansı, kendi dışındadır ve aşkın bir varlık mertebesine dayanır. Zira “sosyal düzen, insanın varlık düzeniyle ahenk içinde olması halidir”.⁸⁵ Burada insanın özgür tercihleri kadar belirleyici olan unsur, bir parçası olduğu “varlık düzeni”yle ilişkisinin nasıl tanımlandığıdır. Herhangi bir kozmik ve sosyal düzenin, her şeyi kuşatan varlık dairesine ve muayyen bir varlık düzenine dayanması, bir sisteme anlam katan düzen ilkesinin, sistemin içinde değil, onun dayandığı atıf çerçevesinde ve değer skalasında aranması gerektiği manasına gelir.⁸⁶ Meşruiyetini kendine atıfla (*self-referential*) inşa eden modern düzen fikrinin tersine klasik gelenek, büyük varlık dairesini esas almış ve eşyanın anlamını, bilen öznenin kognitif yeteneklerinin ötesinde aşkın bir

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

85 Eric Voegelin, *Order and History, The World of the Polis*, Louisiana State University Press, Louisiana 1957, c. II, s. 2.

86 Bu yüzden Eflatun Protagoras'ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür” aforizmasına şiddetle karşı çıkar; bkz. Eflatun, *The Laws*, 716c. Ayrıca bkz. Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, Schocken Books, New York 2005, s. 10.

ilkeyle temellendirmiştir. Bu yüzden siyaset felsefesi, ilimler tasnifinde varlık düşüncesinin bir alt şubesi olarak tanımlanmıştır.⁸⁷

Bu noktada medeniyetin temel unsurlarından biri olan düzen fikrinin, insanın özgürlüğüyle olan ilişkisine kısaca değinmemiz yerine olacaktır. Medeniyet kurmak, belli bir disiplin ve nizam içinde muayyen ilkeleri hayata geçirmek suretiyle mümkün olabilir. Bu ilkeleri takip eden ve tutarlı bir biçimde uygulayan birey, özgürlüğünü sisteme feda mı etmektedir? Özgürlüğünü bireysel tercihleri üzerinden gerçekleştiren birey, bir medeniyete ait olmak ve bir düzen kurmak için, varlığının en temel unsurlarından birinden feragat etmiş olmamakta mıdır? Bu soruların özgürlük ve determinizm sorunuyla yakından irtibatlı olduğu âşikardır. Fakat bunlar aynı zamanda burada ele aldığımız medeniyet ve düzen kavramları açısından da önem arz etmektedir. Modern özgürlük kavramının, “bireylerin hiçbir sınırlamaya tabi olmadan özgürce tercihte bulunabilmeleri” olarak tanımlandığı gerçeğini nazar-ı itibara aldığımızda, modernitenin bu vaadinin medeniyet ve düzen fikriyle temel bir çatışma içinde olduğunu söyleyebiliriz. Zira düzen, sistem, disiplin ve tutarlılık kavramları, belli kurallara uymak ve belli ilkelere bağlı olmak anlamına gelir. Bu ise, hiçbir kayıt altında olmadan özgürce tercih yapabilme kabiliyetinin sınırlanması demektir. Belli kuralları izleyip belli sonuçlara ulaşmak ve bu sonucu zorunlu bir veri olarak kabul etmeyi tazammun eden rasyonalite ile kayıtsız tercih yapma kabiliyeti (ve hakkı) olarak özgürlük arasındaki gerginlik, medeniyet ve düzen kavramlarıyla bireyin özgürlük alanı arasındaki ilişkide de karşımıza çıkmaktadır.

Hegel’le başlayıp Weber’le devam eden modern özgürlük düşüncesi, bireylerin, tercihlerinin içeriklerinden bağımsız olarak, özgürce ve hiçbir sınırlama olmaksızın seçim yapabilmeleri ilkesine dayanır. Hegel’e göre “öznenin hususî varlığının tatmin olma hakkı, bir başka ifadeyle öznel özgürlük (*subjective freedom*) hakkı, antiki-te ile modern zamanlar arasındaki temel farklılıktır”.⁸⁸ Modern bireyin “öznel özgürlük hakkı”, içeriğinden ve anlamından bağımsız olarak, bireyin yaptığı tercihlerde ve seçimlerde tam manasıyla ta-

87 Voegelin’in beş ciltlik hacimli eseri *Order and History*, University of Missouri tarafından toplu eserleri arasında yayımlanmıştır. Dünya görüşü ile siyasî düzen fikri arasındaki ilişkiyi İslam ve Batı medeniyetleri açısından ele alan kapsamlı bir çalışma için bkz. Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, University Press of America, Maryland 1993.

88 G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right*, Batoche Books, Ontario 2001, s. 107.

hakkuk eder. Modernite, bireyin tercihlerinin içeriği hakkında normatif hükümler vermez; sadece bireyin tercih yapabilme özgürlüğünün önünü açar. İçeriği esas alan öz-temelli (*substantive*) özgürlük kavramına karşılık, modernite araçsal ve süreçsel (*procedural*) bir özgürlük tanımı yapar. Yapılan tercihlerin içeriğinin sorgulanması, modernitenin bireysel özgürlük vaadiyle çelişir. Bu noktada modernitenin ortaya çıkardığı medeniyet, bireyin hayatına ilişkin anlamı kendisinin kendi hususî tercihleriyle inşa etmesini salık verir yahut bekler. Modernitenin anlam kaynağı, her tür ilişkiden ve bağlamdan soyutlanmış birey⁸⁹ ve onun öznel tercihleridir ve bu yüzden özgürlük ve anlam, eşzamanlı olarak bireyin tercihlerinde ve fiillerinde ortaya çıkmak durumundadır. Modernitenin vaadi, anlam değil özgürlüktür: Modernite, özne haline gelmiş bireye her tür tercih hakkını sunmakta ve böylece onu “özgürleştirmekte” fakat varlığın ve hayatın anlamına ilişkin her tür sorumluluğu da bireye bırakmaktadır.

Modernitenin bu “anlam’a karşı özgürlük” tutumunun karşısında, geleneğin anlamlı bir hayat yaşamak için özgürlüğün (sınırsız tercihlerin) sınırlanması teklifi durmaktadır. Gelenek, bireyi daha geniş bir varlık ve toplum bağlamında değerlendirmekte ve atomize sosyal yapı modellerine karşı çıkmaktadır. Daha geniş bir bütünün parçası olan birey, ancak bu bütünlükle uyumlu bir şekilde hareket ettiğinde anlam sahibi ve “rasyonel” bir varlık haline gelebilir. Bireyin özgürlüğü, sınırsız ve kayıtsız tercihler yapabilmesine değil, bu bütünlük içinde kendi potansiyellerini hayata geçirebilmesine bağlıdır. Zira sınırsız ve kayıtsız tercih mümkün olmadığı gibi bireyin varlığını büsbütün ortadan kaldıran (*self-destructive*) bir nitelik de arz edebilir. Kısacası modernite anlamdan yoksun bir özgürlük vaadinde bulunurken, gelenek anlamlı bir hayat yaşamak için özgürlüğün sınırlandırılması gerektiğini söylemektedir.⁹⁰

Bir başka çalışmada daha detaylı bir biçimde ele alacağımız bu anlam-özgürlük ve gelenek-modernite tartışmasını medeniyet kavramına uyguladığımızda, modern medeniyet tasavvurunun temel gerilimlerinden biri çıkar karşımıza: Özgürlüklerimizde bütü-

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

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

nüyle vazgeçmeden anlamlı bir hayat inşâ edebilir miyiz? Bu den-
genin kurulmasına imkân veren bir medeniyet tasavvuru mümkün
müdür? Bu sorular, aynı zamanda özgürlük, rasyonalite, kurallara
uyma, yaratıcılık, forma tabi olma gibi bir dizi sorunu da berabe-
rinde getirmektedir. Bu makale boyunca ele aldığımız varlık daire-
si, bütünlük fikri, “dünya” ve evren gibi kavramlar, bu sorulara kıs-
men cevap vermektedir. Bu bahsi kapatmadan önce, 1971 yılında
Foucault ile Chomsky arasında insan tabiatı üzerine cereyan eden
ünlü bir tartışmaya atıfta bulunmakta fayda mülâhaza ediyoruz.⁹¹
Bu iki düşünür, yukarıda kısaca temas ettiğimiz anlam, kural, ta-
biat ve özgürlük kavramlarını tartışmışlar ve bireysel özgürlüğün
mü yoksa tanzim edici sistemlerin mi belirleyici olduğunu masa-
ya yatırmışlardır. Foucault, yapısalcı sistem analizlerinde bireye
neredeyse hiçbir alan bırakmazken; Chomsky, sistemleri ortaya
çıkaran unsurların başında bireyi ve bireylerin doğuştan getirdiği
fitrî özelliklerin olduğunu söyler. Foucault’un yapısal sistem ana-
lizlerini akılda tutmak kaydıyla, Chomsky’nin “yaratıcılık” analizi,
bizim tartışmamız açısından önem arz etmektedir. “Derin gramer”
kavramını geliştiren Chomsky, insan dilinin muazzam derecede
karmaşık bir yapıya sahip olduğunu ve insanların bu yapıda mev-
cut olan ilke ve kurallara uydukları için (ya da oranda) kendilerini
ifade edebildiklerini savunur. Dilin sentaks kurallarına uymadan
anlamlı bir şey söylemek mümkün değildir. Anlamlı bir söz söyle-
me iradesi aynı zamanda bir özgürlük beyanı olduğundan, bu ku-
rallara uymak, bireyin özgürlüğünden bir şey eksiltmez.

Aynı şey “yaratıcılık” için de geçerlidir: Yaratıcılık, belli bir şema
ve sistem içerisinde gerçekleşir zira insan belli kuralları takip ederek
elde etmek istediği şeye ulaşır. Anlam ve yapı sahibi bütün olgular,
örneğin bilim, kültür, sanat, din, devlet, vb. aynı ilkeyi takip eder-
ler. Özgürlüğün tahakkuk edebilmesi için de belli yapılara, kural-
lara, ilkelere ve bunların tutarlı ve rasyonel bir şekilde kullanılma-
sına ihtiyaç vardır. Bu noktada bütün medeniyetler, kendi dünya
görüşü ve varlık tasavvuru içerisinde belli kurallar vaz’ etmişler ve
belli kısıtlamalar koymuşlardır. Bu ise tarihî süreç içerisinde farklı
yaratıcılık alanlarının doğmasına ve gelişmesine neden olmuştur.
Medeniyetler tarihinin zengin çeşitliliğini bu açıdan değerlendiri-
diğimizde, özgürlük ile anlam, birey ile yapı, yaratıcılık ile düzen
arasında rasyonel bir ilişki kurmanın mümkün olduğu sonucuna

91 Noam Chomsky ve Michel Foucault, *The Chomsky-Foucault Debate on Human Nature*, New Press, New York 2006.

varabiliriz. Bu sonuç, aynı zamanda aşağıda kısaca değineceğimiz varlık dairesi içinde ortaya çıkan bütünlük yahut bütünsellik fikriyle de irtibatlıdır.

Varlık Dairesi ve Bütünlük Fikri

Varlık dairesinin kaynaklık ettiği bütünlük fikri, farklı varlık mertebeleri ve bunları inceleyen bilim dalları arasında entegral bir ilişki kurmuştur. Bunun bir sonucu olarak tabiatın incelenmesiyle ahlakî sorunlar, aynı felsefî araştırma çatısı altında ele alınmıştır. Kozmolojinin araştırma konusu olan “dünya”, fizik-maddî özelliklerinin ötesine geçmiş ve kavramsal soyutlamaya imkân tanıyan bir “bütünlük” haline gelmiştir. Kozmoloji varlık âlemini, yerleri ve gökleri bu bütünün parçası olarak ele alır. Ağaçlardan dağlara, semâ ve hayvanlardan dört unsura kadar varlıklar, bu “bütün”e atfen anlam kazanırlar. Zira evren, ancak bir bütün olarak kavrandığı zaman “akledilebilir” (*intelligible, ma'kûl*) bir varlık haline gelir. Alexander von Humboldt’un 19. yüzyılda dikkat çektiği gibi evren, ancak bir kozmos yani “düzen sahibi âlem” olarak kavrandığı ve ifade edildiği zaman bir dünya görüşünün (*Weltanschauung*) konusu haline gelebilir.⁹² Latinlerin *scala naturae*, Müslüman filozofların *dâiretu'l-vücûd* dediği “büyük varlık dairesi” düşüncesine göre, var olan her şey birbiriyle irtibatlıdır. Molla Sadrâ’ya göre bu irtibat yahut “rabîta”, nesnelerin fizik özelliklerinin birbirine benzemesinden değil, onların daha yüksek bir atf çerçevesine, yani her şeyi kuşatan varlık dairesine ait olmalarından kaynaklanır.

Bu bütünlüğü sağlayan şey varlıkta mündemiç olan aklî ilkedir. Molla Sadrâ farklı varlık mertebeleri arasındaki irtibatı ve düzeni sağlayan kurucu ilkenin “akıl” olduğunu söylerken bu noktaya dikkat çeker. Bu evrensel akıl, kemâl ile noksanlık, *vücûd* ile *adem*, sonsuzluk ile fânîlik arasında uzanan varlık âleminin farklı modalitelerini ve özelliklerini birleştirir ve onlar arasında kozmik bir ahenk ve denge kurar. Zira “varlıkta, eksik olmayan, tam bir mevcudun bulunması gerekir ki eksiksiz olanın üstündeki varlıklarla, nâkıs olan varlıklar arasında aracı olabilsin. [Bu tam varlık], akıldır. Bu böyle olmak durumundadır çünkü eğer başlangıçta Tanrı’dan nâkıs bir şey sudur etseydi, O her tür tamamlığın da üstünde oldu-

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

ğu için, feyiz yoluyla ortaya çıkan varlık ile onun kaynağı arasındaki ilişki büsbütün ortadan kalkardı”.⁹³ Nasıl insanın zihnindeki akıl onun düşüncelerini düzenlemesine ve doğru sonuçlara ulaşmasını sağlıyorsa, varlıktaki akıl da evrendeki düzeni sağlar ve onu kaos olmaktan çıkartıp kozmos haline getirir.⁹⁴

Bu bakış açısı, bizi aynı zamanda aksiyomatik bir varlık tasavvuruna götürür. Buna göre varlık, bilen öznenin epistemik mülhazalarından bağımsız zâtî bir anlama sahiptir. İnsan, parçası olduğu varlığa tek başına anlam yükleyen bir varlık değildir. Aksi halde parçanın bütünden büyük olduğu gibi mantıken çelişkili bir sonucu kabul etmemiz gerekir. İnsan, varlığın bir parçasıdır ve ontolojik statüsü büyük varlık dairesi içinde buna göre belirlenmiştir. İnsanı tabiattan farklı ve üstün kılan, ondaki ruhi cevherdir. Bu aksiyomatik bakış açısı, insan ile tabiat arasında çıkar amaçlı değil, değer-merkezli bir ilişkinin kurulmasına imkân sağlamış ve anlamın sübjektivize edilmesini önlemiştir. Bu yüzden Gazzâlî “Mevcudâtta bir tertip ve tafdil vardır” der ve âlemin hiyerarşik yapısının onda mündemiç olan düzenden kaynaklandığını söyler.⁹⁵

Yunan kaynaklarına göre *kozmos*’a, onda mündemiç olan düzenden dolayı, “her şeyin ihata edildiği bütün” manasını veren ilk kişi Pisagoras’tır.⁹⁶ Evrenin bütünlüğü, onda bulunan zatî düzen ilkesinden kaynaklanır. Yunan düşüncesi bu bütünlüğü ifade etmek için *oikoumene* kelimesini kullanır. “İskân edilen bütün dünya” manasını taşıyan kelime, dünyanın bir bütün olarak tasavvur edildiğine delalet eder ve onu, insanın meskun olduğu bir ev, diyar ve yurt haline getirir. Hristiyan düşüncesi ve husûsen Doğu Ortodoks kilisesi “ekümenik” kavramını bu anlam üzerine bina etmiştir. 19. yüzyılda kozmos kavramını bilimsel-felsefî araştırmasının merkezine yerleştiren Alexander von Humboldt, bu bütünlük fikrine dikkat çeker ve şöyle der:

“Tabiat, rasyonel bir şekilde ele alındığında yani düşünce sürecine tabi tutulduğunda, olgulara ilişkin bir çokluk içinde birlik hali olarak çıkar

93 Sadrâ, *el-Hikmetü’l-müte’âliye fi’l-esfâri’l-akliyyeti’l-erba’ah* (Esfâr), Dâru İhya’i’t-türası’l-Arabî, Beyrut 1981, c. VII, s. 272.

94 Burada Sadrâ’nın “akıl” ile bireyin zihninin değil, evrensel varlık kurallarının bütününe kastettiği açıktır. Bu konuyu *Knowledge in Later Islamic Philosophy* adlı çalışmamızda ayrıntılı bir şekilde ele aldık.

95 Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş* (Me’âricü’l-Kuds), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 127.

96 Brague, *The Wisdom of the World*, s. 19.

karşımıza; bu, suret ve sıfatlarındaki farklılıklara rağmen, bütün yaratılmış varlıkların bir ahenk içinde telif edilmesidir; bu, hayat nefesinin canlı hale getirdiği bir büyük bütündür (*to pan*)".⁹⁷

İslam düşüncesinde varlığın bir bütün olarak tasavvur edilmesi farklı kavramlarla ifade edilmiş ve kapsamlı bir metafizik çerçevenin geliştirilmesine imkân sağlamıştır. Kur'an'da sıkça karşımıza çıkan "her şey" (*küllü şey*) ve "hepsi" (*cemi'an*) ifadeleri, bir tarafta Tanrı'nın mutlak kudretine ve hikmetine atıfta bulunurken, öbür tarafta *âlemu'l-halk* olarak ifade edilen varlıklar âleminin bir bütünlük içinde yaratıldığını gösterir. Tanrı'nın insanı yeryüzündeki halifesi olarak yaratmaya karar verişini ve bunun meleklerle olan muhaveresini tasvir eden Bakara suresinin 29-33'üncü âyetleri, bu bütünlük fikrini açık bir şekilde ortaya koymaktadır: "Yeryüzünde ne varsa *tamamını* sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları yedi gök olarak tamamlayıp *düzene koyan* O'dur ve O, *her şeyi* hakkıyla bilmektedir". Her şeyin bir bütünlük içinde ve bir amaca matuf olarak yaratılması neticesinde evrende entegral ve kuşatıcı bir düzen vardır. İnsan, bu şekilde yaratılmış olan varlık âlemine "halife" olarak gönderilmiş ve yeryüzünde adaleti ikame etmek şartıyla kendisine tasarrufta bulunma yetkisi verilmiştir.

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

Varlık ve İnsan

"Büyük âlem" (makrokozmos) ile "küçük âlem" (mikrokozmos) arasındaki bütünleyicilik ilişkisi, varlık âleminin tek bir bütün olduğu fikriyle örtüşür. Fârâbî, âlemin "tek bir şahıs" olduğunu söy-

97 Alexander von Humboldt, *Cosmos: A Sketch of the Physical Description of the Universe*, c. I, s. 24.

lerken bu noktanın altını çizerek ve âlemdeki düzenin bağlı olduğu kurallar ile erdemli şehrin izlemesi gereken ilkeler arasında açık bir “tenâsüb”ün bulunduğunu söyler.⁹⁸ Varlığın izhâr ettiği bütünlük ile erdemli şehrin temsil ettiği siyasî düzen, evrensel düzen fikrinin temel unsurlarından biridir. Molla Sadrâ, Fârâbî’nin bu evren anlayışını bir adım ileri götürür ve “varlığın evi (*dâru’l-vücûd*) tektir ve âlemin tamamı yaşayan tek bir varlıktır” der.⁹⁹ Varlık evinde bulunan bütün nesneler, diğer varlıklarla irtibat halindedir. Sadrâ’ya göre varlığı ancak bu şekilde kavradığımız zaman “insanın ufkı” ile “varlığın ufkı” kesişir ve insan bir varlık mertebesinde diğerine geçer.¹⁰⁰ En düşüğünden en yükseğine bütün varlık âlemi “tek bir rabîta” ile birbirine bağlıdır. Âlemin tekliği ve bütünlüğünü bu şekilde ortaya koyan Sadrâ, insanın varlık evinde neden mümtâz bir yere sahip olduğunu ve meleklerin ona neden secde ettiğini şöyle hülâsa eder:

“Bütün âlem, yaşayan tek bir varlıktır (*hayevân vâhid*), hatta tek bir nefis gibidir. (...) İnsan son varlıktır ve tabiat âlemi onunla hitâma erer. Süflî ve ulvî âlemin bütün hakikatleri onda toplanmıştır. İnsan, âlemin bütün hakikatlerine, Hakk’ın isim ve sıfatlarının hakikatlerini eklemiştir. İnsanın tabiat âlemindeki küçük hilafetinden sonra büyük âlemdeki büyük hilafeti, bu isim ve sıfatlar sayesinde mümkün olmuştur. Bu yüksek mertebe yani hakikatlerin bütünü sayesinde melekler, Allah’ın emriyle ona secde etmişlerdir.”¹⁰¹

İnsan ile âlem arasındaki bu tenâsüb ve müteakabiliyet ilişkisi, her ikisinin de aynı Yaratıcı tarafından yaratılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu cevherî ilişki sayesinde insan kendinde âlemin küçük bir prototipini, âlemde de kendi suretini müşahade edebilir. “İnsana neden küçük âlem denilmiştir?” sorusunu soran İhvân-ı Safâ, bunun temel sebebinin insanı en güzel surette yaratan Allah’ın ona kendi suretini, hem kendi nefsinde hem de âlemde göstermek istediğini söyler. İnsanın ömrünün kısa, idrak kabiliyetinin mahdud olduğunu bilen Allah, merhamet etmiş ve insana varlığın hakikatlerini kendi içinde bulmasına imkân sağlamıştır. Bu yüzden İhvân-ı Safâ’ya göre “Bütün bilgilerin başlangıcı, insanın

98 Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitabu'l-mille ve nusûs uhrâ*, ed. Muhsin Mehdi, Daru'l-Meşrik, 2. bsk., Beyrut 1991, s. 65-66.

99 Sadrâ, *Esfâr*, c. V, s. 342.

100 Sadrâ, *Esfâr*, c. V, s. 348.

101 Sadrâ, *Esfâr*, c. V, s. 350.

kendini bilmesidir”.¹⁰² Böylece âlemden insana ve insandan âleme ve diğer varlıklara uzanan bir bütünlüycilik ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Bu noktada tabiatın incelenmesi bizi tefekkürü, bu tefekkür ise Allah’ın yaratma fiilinin tezekkür edilmesine götürür. Bir başka ifadeyle insan âlem hakkında düşünürken, sadece dört unsurdan oluşan tabiatı değil, hem insanı hem de âlemi aşan ve kuşatan aşkın bir ilkeyi tefekkür etmektedir.

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

“Nefs, uçsuz bucaksız bir şeydir; bütünüyle kozmostur. Çünkü onun kopyasıdır. Âlemde bulunan her şey neftse mevcuttur; aynı şekilde neftse bulunan her şey âlemde mevcuttur. Şu halde nefsinin efendisi olan, tüm âlemin efendisi olmuştur. Keza nefsinin kölesi olan, tüm âlemin kölesi olmuştur”.¹⁰³

İnsan ile âlem, nefis ile varlık arasındaki bu geçişkenlik, klasik medeniyet tasavvurunun temel kaziyelerinden biridir ve insan ile tabiat arasında karşılıklı ve dinamik bir ilişkinin kurulmasını sağlamıştır. Darkavî’nin sözlerini neredeyse birebir tekrar eden Jung da aynı görüştedir: “Nefsimiz, evrenin yapısıyla mütenasip olarak inşa edilmiştir ve makro-kozmosta olan her şey, nefsin sonsuz ve en subjektif alanlarında aynıyla cereyan eder”.¹⁰⁴

İslam düşünce geleneğinde insan ile varlık arasında kurulan bu bütünlüycilik ilişkisi, hayat ile ölüm ve din ile dünya arasında da kurulmuştur. Klasik dönemde karşımıza sıkça çıkan ve kalamcılardan sûfilere pek çok düşünürün katkı sunduğu “din ve dünya

102 *Resâilu İhvânî's-Safâ*, Dar Sâdır, Beyrut ts., c. II, s.462. İhvân-ı Safâ’nın “Cismâniyyat ve Tabiiyyât” kitabında “Ahlakın tehzib ve nefsin ıslâh edilmesinde sema ve âlem” (s. 24) alt başlığını kullanması, bizim bu makale boyunca vurguladığımız âlem-ahlak ilişkisini teyit etmektedir. Ayrıca bu bölümde neden âleme büyük insan denildiği sorusu da ele alınmaktadır.

103 Şeyh el-Arabi ed-Darkavî, *Bir Mürşidin Mektupları*, çev. İ. Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. 18.

104 *Carl Gustav Jung, Memories, Dreams, Reflections*, Vintage Books, New York 1965, s. 335.

âdâbı” literatürü, bu yaklaşımın kayda değer tezahürlerinden biridir. Nasıl insan ile varlık, teknik ile tabiat, birey ile toplum bir düalizm oluşturmuyorsa, din ile dünya da bir tezatlık ilişkisi içinde değildir. 9. yüzyılın ünlü Mu‘tezilî düşünürü Câhız’a (ö. 868) göre dine ve dünyaya ait olan “âdâb”, insanın dünyadaki davranış biçimlerinin toplamıdır ve bunlar hem surette hem de mânâda aynı ilkelere dayanırlar:

“Bil ki âdâb, dinde ve dünyada kullanılması faydalı olan araçlardır. Âdâb, doğal halin kurallarına göre vaz’ edilir. Şüphesiz din ve dünya işlerinin tedvir edilmesinin ilkeleri aynıdır. Din alanında kullanılması fâsit olan bir şey, dünya alanında da fesada götürür. Dünya muamelelerinde uygun olmayan herhangi bir şey, dinde de uygun değildir. Din ve dünya arasındaki fark, dünya ve âhiret diyarları arasındaki farktan ibarettir. Oradaki hüküm ile buradaki hüküm aynıdır. Eğer böyle olmasaydı ne bir yönetim (*memleke*) ortaya çıkar, ne bir devlet sabit olur ve ne de siyaset vücut bulurdu. Bu yüzden Cenâb-ı Hak dedi ki: “Bunda [burada] kör olan, âhirette daha kör ve daha sapkındır”. Bunu tefsir eden İbn Abbas dedi ki: Akıldan nasibi olmayan kişi, dünya işlerinin nasıl çevrildiğini bilmez. Bu kişi din alanına geçtiğinde, bu aklıyla geçiş yapar. Dünya hakkındaki cehaleti miktarınca âhiret hakkındaki cehaleti daha fazla olur çünkü bu [dünya] müşahede edilebilmekte, öteki [dünya] ise gayb halinde bulunmaktadır. Gözle görülen bir şey hakkında cahil olan kişi, kendisi için gaybette olan bir şey hakkında daha büyük bir cehalet içindedir”.¹⁰⁵

Varlığın bir bütün olarak kavranması yakın dönem Batı düşüncesinde de ağırlıklı bir yere sahip olmuştur. Kant’tan Heidegger’e uzanan modern Batı ontolojisinde “büyük varlık dairesi” bütünüyle reddedilmemiş, belli yönleri korunmuş, belli yönleri de değişikliğe tabi tutulmuştur.¹⁰⁶ Her ne kadar Kartezyen geleneğe dayanan modern sübjektivizm ontolojiyi, bilen öznenin idrak yetisine indirgemişse de, varlığın ancak bir bütünlük içinde kavrandığı zaman mana ifade ettiği görüşü muhafaza edilmiştir. Buna karşın postmodernizmin parçalı ve anti-realist varlık tasavvuru, holistik varlık tasavvurlarına karşı bir meydan okuma olarak güç kazanmış ve 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı düşüncesinde ve popüler kültür alanında etkili olmuştur. Postmodern ontolojide varlık, her-

105 Câhız, *el-Me’âş ve’l-me’âd, Resâilü’l-Câhızı’s-siyasiyye* içinde, ed. Ali Bumlahim, Daru’l-Mektebeti’l-Hilal, Beyrut 2004, s. 70.

106 Bu zinciri 19. yüzyıla kadar takip eden bir çalışma için bkz. Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge 1976.

hangi bir öz ve cevherî mahiyetten arınmış, birbiriyle ancak ârizî olarak bağlantılı müstakil unsurlardan oluşan bir “var olma alanı” haline gelmiştir. Bunun bir sonucu olarak klasik düşünceye hâkim olan bütünlük fikri büyük oranda terk edilmiş ve yerini parçalı ve anti-realist bir ontoloji almıştır.

Medeniyet, İnsan ve Büyüsü Bozulmuş Dünya

Bütünlük fikri aynı zamanda insanın âlemdeki yerinin niteliği hakkında bize önemli ipuçları sunmaktadır. Başta da işaret ettiğimiz gibi medeniyet, sosyolojik manada bir topluluğun kolektif tutum ve davranışlarına atıfta bulunur. Bu kolektivite, insanın bir tarafta birey, diğer tarafta kolektif bir varlık olarak sahip olduğu imkânları ortaya çıkartır. Kimsesiz ve yalnız bir ada olmayan insan, ancak bir bütünlük içerisinde kendi varlığının anlamına ulaşabilir. İnsanın “sosyal bir varlık” olarak tanımlanması, onun sosyal-siyasî hak ve sorumluluklarına atıfta bulunduğu kadar, onun ancak kendinden daha fazla ve daha büyük bir bütünlük içinde yer aldığı zaman “var olabilen” bir varlık olduğuna işaret eder. Bir başka ifadeyle insan, ancak “varlık” olarak anlamlandırabileceği bir bütünlük içinde yer aldığı zaman var olma eylemine iştirak edebilir.¹⁰⁷

İnsan kelimesinin etimolojisini irdeleyen Ragıp el-İsfahânî, *e-n-s* kökünün ünsiyet ve yakınlık kurma ile ilgili olduğuna dikkat çeker ve “İnsan ancak başkalarıyla [kendi hemcinsleriyle] yakınlık kurduğu zaman var olabilen bir varlıktır” der. Bu sebeple insan “tabiatı gereği *medeni* bir varlıktır”.¹⁰⁸ Burada “medeni” kelimesi şehre ait olan, şehirli, kolektif hayat ve sosyal yaşam manalarına göndermede bulunur. Fakat ünsiyet ve yakınlık, sadece diğer insanlarla değil aynı zamanda diğer varlıklarla ve bunların da üstünde Yaratıcı ile kurulan bir yakınlıktır. Bu manada insan ontolojik yapısı ve ruhî özellikleri itibarıyla yalnız bir varlık değildir. İbn Sînâ insanın “medeni” (şehirli) bir varlık olmasını aynı zamanda ontolojik bir zorunluluk olarak görür zira “insan, hayatîyetini tek başına kalarak

107 İbn Sînâ insanın sosyal ihtiyaçlarından ve neden başka canlılarla beraber yaşamak zorunda olduğundan bahsederken “İnsan tabiatı [hazır bulunan] şeylerden daha fazlasına ihtiyaç duyar” der; bkz. İbn Sîna, *eş-Şîfa: et-Tabî’iyyat*, c. V, nşr. İ. Medkur ve M. Kasım, Dâru’l-kütübî’l-Arabî, Kahire 1960, s. 181. Ayrıca bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV, İstanbul 1993, s. 51-52.

108 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986, s. 34.

idame ettiremediği için diğer varlıklardan ayrılır". İnsan türünün bekâsı, işbirliğine ve dayanışmaya bağlıdır ve "şehirler ve topluluklar" bu yüzden bir zaruret haline gelmiştir.¹⁰⁹ "Sosyalleşme güdüsü"nün fitrî bir durum olduğunu söyleyen Aristo bu noktayı şöyle ifade eder: "Bir toplulukta yaşayamayan yahut kendi kendine yeter olduğu için başkasına ihtiyaç duymayan kişi ya bir hayvan olmalıdır ya da bir tanrı. Böyle bir kişinin şehir-devletinde yeri yoktur".¹¹⁰

Daha büyük bir bütüne ait olmak, insanın ben-idrakinin kurucu unsurlarından biridir. İnsan, ontolojik olarak varlığın bir parçası olduğu için onu kendi epistemik dünyası içinde kalarak ihata edemez. Modern birey kendini varlığın üstünde ve dışında, âdeta yarı-tanrısal bir mevkide konumlandırmak istese de insan, ancak kendinden daha büyük bir bütünün parçası olarak anlam kazanan bir varlıktır.¹¹¹ Bu noktaya dikkat çeken Husserl, "bilincin ontolojisi"nin insanı, kendi ben-idrakinin dışında başkalarının varlığını da idrak etmeye mecbur kıldığını söyler. Husserl'e göre ben, "olgusal olarak (...) insanlar-arası bir bağlamda ve insanlığın sunduğu açık bir ufkun içinde" bulunur.¹¹² Varlık zeminine oturtulmuş bir bilinç ontolojisi, bu yüzden bizi epistemik sübjektivizme karşı daha korunaklı hale getirir. Yine aynı sebepten ötürü kadim geleneklerde karşımıza çıkan "Kendini bil!" çağrısı, insanın egosunu yüceltmeyi değil, varlık içindeki yerini bilmesini amaçlar. Bir hadis olarak da nakledilen "Kendini bilen Rabbin bilir" sözü, ben-idrakinin insanı solipsizme ve sübjektivizme değil, varlık-idrakine ve Tanrı-bilincine ulaştırmayı hedeflediğini göstermektedir.¹¹³

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

109 İbn Sînâ, *eş-Şîfa: el-İlâhiyyât*, nşr. G. Anawati ve S. Zayid, İntişarat-ı Zevî'l-Kurbâ, Tahran 2000, s. 441.

110 Aristo, *Politics*, II. Tr. T. A. Sinclair (Penguin Books, London, 1962)

111 Bu konuda Charles Taylor'ın değerlendirmeleri için bkz. "What is Human Agency?", *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 15-44. Ayrıca bkz. a.mlf., "Lichtung or Lebensform: Parallels Between Heidegger and Wittgenstein", *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1995, s. 61-78.

112 Husserl, *The Crisis*, s. 253.

113 Bu sözün bir tahlili için bkz. İbrahim Kalın, "Knowing the Self and the Non-Self: Towards a Philosophy of Non-Subjectivism", *Journal of Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, sy. 43 (2008), s. 93-106.

geleneğinde ortaya çıkmamış olması, bu bütüncül varlık anlayışının bir sonucudur. Yaratılmış bir varlık olan insan, kendi varlığını kendinden devşiremez. Dahası insan, yaratılış âleminin bir parçası olduğu için, daha büyük ve yüksek bir referans çatısına atıfla anlam kazanır. Bu yüzden burada modern manada bireyciliğin doğmasını önleyen şey, bazı oryantalistlerin iddia ettiği gibi İslam toplumlarına hâkim olan tek taraflı bir cemiyetçilik yahut kolektivizm değildir. İnsanı sadece kendine atıfla anlamlandırmaya çalışan bireycilik ile bireyi soyut bir kolektivite içinde eritmeye çalışan kolektivizm arasındaki gerilim, varlık tasavvurunun sunduğu atıf çerçevesiyle ortadan kalkar. Martin Buber'in dikkat çektiği gibi ne bireycilik ne de kolektivizm bize "bir bütün olarak insan" hakkında tutarlı bir fikir verebilir. Buber'e göre "Ben ile Sen" arasındaki karşılaşma sonucunda ortaya çıkan "arada olma hali" (*between*), insanın gerçek tabiatını ortaya koyar.¹¹⁴

Fakat Buber'in bu yaklaşımı hâlâ felsefî antropoloji ve psikoloji düzeyinde kalmaktadır. Özneler-arası (*intersubjective*) anlam alanları ihdas etmek ve insanın varoluşunu bu etkileşim üzerinden temellendirmek, bireyciliğin ve kolektivizmin dar kalıplarından kurtulmak için yeterli değildir. Zira özneler-arası anlam alanını da sağlayan şey, bütün mevcudâtı kuşatan ve onlara anlam veren *vücûd*'un kendisidir. Bu yüzden Molla Sadrâ bilme eyleminin sadece insanın zihninde meydana gelen bir hadise olmadığını söyler. Eğer bilgi, zihnimizin birtakım niteliklerinden ibaret olsaydı, o zaman zihnimizin dışındaki varlıkları bilmemiz imkânsız hale gelirdi. Oysa bilmek, *vücûdun modalitelerini* (*enhâu'l-vücûd*) zihni idrak formunda yeniden ifade etmektir.¹¹⁵

Sonuç olarak bir medeniyetin varlık tasavvurunda yaşanan daralma, onun evren ve insan anlayışında da bir daralmaya yol açar. Varlığın anlamını, bilen öznenin epistemik kabullerine ve tercihlerine indirgeyen bir ontoloji, büyük varlık dairesini ortadan kaldırır ve yukarıda ele aldığımız bütünlük fikrini anlamsız hale getirir. Bu adım atıldığında ontoloji, kaçınılmaz olarak bireyin bilinç dünyasında temellendirilmek zorunda kalır. Bu radikal sübjektivizm, modernitenin tabiat anlayışında ve insan kavramında derin bir tahribata yol açmış ve insanı kozmik ve giderek sosyolojik bir yalnızlığa

114 Martin Buber, "What is Man?" (1938), *Reality, Man and Existence: Essential Works of Existentialism*, ed. H. J. Blackham, Bantam Books, New York 1965, s. 232.

115 Bu konu için bkz. Kalın, *Knowledge in Later Islamic Philosophy*, s. 227-245.

itmiştir. Modern bireyin kendini bireycilik olmadan tasavvur edemez hale gelmesi, bu yanlış ontolojik adımın bir sonucudur. Tabiat, eşya ve diğer insanlarla olan ilişkimizde ortaya çıkan çarpık ve tahripkâr tablo, bu varlık anlayışından kaynaklanmakta ve medeniyeti giderek bir tahakküm ve sömürge aracı haline getirmektedir.

Bir tanıma göre medeniyet, insanın tabiat üzerinde hâkimiyet kurma ameliyesidir.¹¹⁶ Toynbee medeniyeti çevre şartlarının insanları değil, “insanların çevrelerini kendi arzularına göre düzenleme süreci” olarak tanımlar. Böylece insan-tabiat ilişkisinde tabiatın “mekanik kuralları” değil, giderek insan iradesi temel belirleyici faktör haline gelir.¹¹⁷ Barınma, korunma ve çoğalma gibi temel ihtiyaçlarını karşılamak isteyen insan, bunun için birtakım araçlar geliştirir. Temel manasıyla teknik ve teknoloji, bu ihtiyaçtan ortaya çıkan araçların bütünüdür. Fakat bu araçlar bir defa ortaya çıktıktan sonra insan ile tabiat arasındaki ilişki niteliksel bir dönüşüme uğrar. Tabiattan bir adım uzaklaşmış ve ona yabancılaşmış olan insan, artık tabiatı kontrolü altına alabilecek güce de ulaşmıştır. Varlık ve tabiat, anlam ve değerden arındırılıp araçsal akıl ile izah edilen bir nesne haline geldiğinde, insan-tabiat ilişkisi bir mülkiyet ilişkisine dönüşür. Bu noktada medeniyet, insanın tabiatı yabancılaşma sürecini ifade eder.

Tabiatı dönüştürme ve aşma aracı olarak teknik ile medeniyet arasındaki ilişkiye dikkat çeken Lewis Mumford, alet ve makinelelerin insanlık tarihinin her aşamasında bulunduğunu söyler. Bugün farklı olan, makinelerin ve teknolojik aletlerin organize bir şekilde hayatımızın her alanına nüfuz etmesi ve bireysel ve sosyal yaşamımızı kökten dönüştürmesidir. Kendi elimizle ürettiğimiz alet ve makinelerin hayatımızda bu kadar geniş bir yer işgal etmesi, varlıkla olan ilişkimizin araçsallaşmasının ve mekanikleşmesinin bir sonucudur. Çağımıza hâkim olan varlık tasavvuru, araçsal akıl ve bunlardan beslenen toplumsal muhayyile, araçsal-faydacı olmayan ve tahakküme dayanmayan ilişki biçimlerini giderek imkânsız hale getirmektedir. Teknik ve teknolojinin hayatımızdaki yeri, eşya ile olan ilişkimizi gölgelemekte ve varlığın “açık ufkunu” daraltmaktadır. Mumford’a göre teknik ve medeniyet, “insanların bilinçli ve bilinçsiz olarak yaptığı seçimlerin, sahip olduğu tutumların ve ver-

116 Medeniyeti tabiatın insan eliyle dönüştürülmesi olarak ele alan bir çalışma için bkz. Felipe Fernandez-Armesto, *Civilizations: Culture, Ambition, and the Transformation of Nature*, The Free Press, New York 2001.

117 Bkz. W. McNeil, *Arnold Toynbee: A Life*, New York 1989, s. 96.

diği mücadelelerin bir sonucudur. Bunların en nesnel ve bilimsel olduğu durumlarda, bu tercihler aynı zamanda irrasyoneldir”.¹¹⁸ Modern teknolojiyi kontrol edemez hale gelen insanın kendi eliyle ürettiği şeylere karşı yabancılaşması, Mumford’ın “irrasyonel tercih” tespitini doğrulamaktadır.

Medeniyetin maddi-teknik yönü, insanın tabiat üzerinde tasarrufta bulunma ve tahakküm kurma çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Descartes “İnsan, tabiatın efendisi ve sahibidir” dediğinde, bu ilişkiye atıfta bulunuyordu.¹¹⁹ Modern hümanizmin sunduğu indirgemeci varlık tasavvuru ve fizikalist tabiat anlayışı, insan-tabiat ilişkisinin giderek bir çatışma ve tahakküm ilişkisine dönüştüğünü göstermektedir.¹²⁰ Weber’in “evrenin büyüünün bozulması” (*disenchantment of the world*) olarak tarif ettiği büyük dönüşüm sonucunda varlık, anlamdan yoksun bir nesne haline gelirken insan da bu varlığa anlam kazandırma tasarrufuna sahip tek özne olarak kendini konumlandırır. Weber’in tanımı, insanın evrenle olan ilişkisini ve modern medeniyet tasavvurunu çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır:

“(…) prensipte esrarengiz ve hesaplanamaz güçler yoktur artık; tersine, insan artık “hesap etme” (*calculation*)¹²¹ yoluyla her şeyin üstesinden gelebilir. Bu demektir ki artık dünyanın büyüü bozulmuştur. Esrarengiz güçlerin var olduğuna inanan yabani insanların tersine, bizim ruhlara hükmetmek yahut onlara yalvarmak için büyü gibi araçlara ihtiyacımız kalmamıştır. Teknik araçlar ve hesap işlemleri artık bu görevi yapmaktadır. Aklileşmenin (*intellectualization*) birinci anlamı işte budur”.¹²²

“Büyüsü bozulmuş” ve sırrı çözülmüş bir âlemde yaşamak, bir tarafta insanı kozmik bir yalnızlığa iterken, öbür tarafta onun varlığı ve hayata ilişkin bütün anlam formlarını hiçbir haricî kaynağa başvurmada kendisinden devşirme arzusunu tahrik etmektedir.

118 Lewis Mumford, *Technics and Civilization*, Harbinger, New York 1963, s. 6.

119 Rene Descartes, *Discourse de la method* 6, Oeuvres, 6:62.

120 Bu süreci kapsamlı bir şekilde ele alan iki çalışma için bkz. Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*, The ABC International Group, Chicago 1997 ve a.mlf., *Religion and the Order of Nature*, Oxford University Press, Oxford 1996.

121 Rasyonalitenin aynı zamanda “hesap etme” anlamına geldiğini akıldan tutacak olursak, Weber’in modern insanın eşya üzerindeki tasarruf ameliyesini bu kelimeyle ifade etmesi bir tesadüf değildir.

122 Max Weber, “Science as Vocation” (1919), *From Max Weber: Essays on Sociology*, ed. H. H. Gerth ve C. W. Mills, Oxford University Press, New York 1946, s. 139.

Fizikalize edilmiş, sırlarından ve manasından arındırılmış ve ölü madde haline getirilmiş bir evrende bulunmak, insanı kendi kendine var olan, kendi kendine yeten, kendi kendini tanzim eden, kısacası kendine atıfla vücut ve mana bulan (*self-referential*) bir varlık olduğu vehmine götürür. Evrene yönelik tasarrufunu hiçbir hâricî kaynağa ve aşkın ilkeye dayanmadan gerçekleştirme arzusu, modern birey ve toplum tasavvurunun temel güdülerinden biridir. Böyle bir bireyin var olabilmesi ve onun ürettiği medeniyetin ve siyasal düzenin meşruiyet kazanması için evrenin zati anlamından ve değer-yüklü niteliklerinden arındırılması zorunlu hale gelmektedir.¹²³ Bu sebeple Newton devriminden sonra madde, kuvvet ve hareket kavramları, varlık ilkelerini kendilerinden devşiren ve harici bir kaynağa ihtiyaç duymayan cevherler olarak tanımlandılar. Aristo'nun "hareket etmeyen hareket ettiricisi", tabiatdaki süreklilik ve değişim ilkesini, tabiatın dışında aşkın bir ilkeye bağlarken, Aydınlanma ile beraber güç kazanan bilimsel mekanizm ve felsefî materyalizm, bu ilkeyi nesnelerin kendisine irca edecek ve madde-nin ötesindeki her tür referansı, Laplace'ın meşhur ifadesiyle "gereksiz bir hipotez" haline getirecektir. Bu yüzden Aydınlanma'nın en radikal ateisti olan Julien Offray de La Mettrie, ünlü eseri *L'homme machine* (1748)'de şöyle diyecektir: "İnsan bir makinedir ve bütün evrende muhtelif biçimlere giren tek bir cevher vardır".¹²⁴ Mettrie'nin bu prometyen ilanı, Guenon'ın "niceliğin egemenliği" olarak tasvir ettiği varlık tasavvurunun ve evren anlayışının Aydınlanma dönemindeki ilk habercilerinden biridir.¹²⁵

123 Charles Taylor, *modern evren tasavvuru ile modern birey arasındaki bu ilişkiye dikkat çeker*. Bkz. C. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, s. 8-9. Taylor bunu, modern kimliğin temel unsurlarından biri olarak değerlendirir; bkz. C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989, özellikle dördüncü bölüm.

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

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

Aydınlanma'nın duygularından arındırılmış, rasyonel, matematiksel, mekanik ve bilimsel araştırmaya konu olabilen insan tasavvuru, Avrupa'nın medeniyet tasavvurunu da tayin etmiş ve mekanik-teknik bir medeniyet kavramının temellerini atmıştır. Prometyen, rasyonalist, faydacı, çıkarıcı, ilişkilerinde araçsal ve ayakta kalma güdüsüyle hareket eden insan tipolojisi, tabiatla ve başka toplumlarla ilişkisinde çatışmacı ve tahakküm edici bir pozisyona sürüklenmiştir. Aydınlanma'nın bu soğuk ve yapmacık bireyine karşı Rousseau, aklın nakıs ama tabiatla ve çevresiyle barışık “asil yabani” (*noble savage*) tipolojisini romantize etmiş ama bu, insan ile tabiat, medeniyet ile çevre arasında giderek derinleşen ayrımın ve çatışmanın önüne geçmeye yeterli olmamıştır. “Tabiatın efendisi” olarak kurgulanan yeni insan kavramını temellendirmek için inşa edilen varlık tasavvuru ve evren anlayışı, insanlık tarihinin yakın dönemdeki en büyük kırılmalarından birine tekabül etmektedir. Varlık ile insan, insan ile tabiat arasındaki aslı bağı kopartan bu bakış açısı, modern mekanistik medeniyetin arka planında yatan dünya görüşünü teşkil etmekte ve bilen özneyi, neredeyse keyfi bir şekilde varlığın tek anlam kaynağı haline getirmektedir.¹²⁶

Bu yaklaşımın varlığa, tabiata ve son tahlilde diğer insanlara ve kültürlerle karşı nasıl bir istigna ve tekebbür tavrına yol açtığı aşikâr olsa gerektir. Bu aynı zamanda “dünyevîleşme” anlamında sekülerleşme sürecinin de önemli kaynaklarından biridir. Hâricî ve aşkın bir anlam çerçevesini reddeden modern birey, anlam üretmek için kendine dönmekte ama bu iç dönüş manevi bir arayış değil, bireyin benlik formlarının varlığa ve evrene yansıtılması ve empoze edilmesi olarak tezahür etmektedir. Modern Batı medeniyetinin dayandığı bu seküler kozmoloji, “bilimsel muhayyile”yi kökünden değiştirmiş ve aşkın referansları olmayan seküler-hümanist bir dünya görüşünün doğmasına neden olmuştur.¹²⁷ Bu noktada “var-

126 Richard Tarnas, Batı zihin dünyasında meydana gelen bu büyük dönüşümün felsefi, bilimsel ve kültürel boyutlarını çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır, bkz. R. Tarnas, *Cosmos and Psyche: Intimations of a New World View*, Plume Books, New York 2007. Tarnas, postmodern bilim ve felsefe akımlarının sunduğu imkânları ve bunların işaret ettiği yeni evren anlayışını bu çalışmasında ele almaktadır. Bu konunun medeniyet kavramının geleceği açısından büyük önem arz ettiği aşikârdır. Bu konuyu bir başka vesileyle daha detaylı bir şekilde ele alacağız.

127 Funkenstein'a göre “seküler teoloji”nin ortaya çıkış serüveni bu büyük dönüşümle başlar; bkz. Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination From the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton University Press, Princeton 1986.

lığa anlam veren varlık olarak insan", kendine yarı-tanrısal bir nitelik bahşetmekte ve varlık ve tabiatla olan ilişkisini tek yönlü, araçsal ve statik şekilde tanımlamaktadır. Heraklit'e atfedilen "Tabiat kendini gizlemek ister" sözü, insanın ürettiği bilimsel ve teknolojik araçlar sayesinde anlamını tamamen yitirmekte ve modern-teknik medeniyeti sırlarından arındırılmış bir yaşam biçimi haline getirmektedir.¹²⁸ Bu varlık tasavvurunun sonucu olarak ortaya çıkan teknikalist medeniyet, Heidegger'in *Letter on Humanism*'inde de dikkat çektiği gibi, varlığı maddeye, insanı da beşer'e indirgemekte ve böylece hakikati ve gerçekliği, varlığın en asgari unsurlarıyla tanımlamaya çalışmaktadır.

Bu sürecin önemli sonuçlarından biri, *vücûd*'un zatî anlamından arındırılmasına karşın "gündelik hayat"ın kutsanması olmuştur. Varlığın (*vücûd*) anlamı varlıklara (*mevcudât*) indirgenirken, insanın varoluşunun anlamı da gündelik, sıradan hayata indirgenmiştir. Böylece modern varoluş biçimi, teknolojinin, küresel kapitalizmin ve eğlence kültürünün parametreleri tarafından belirlenmektedir. Normal şartlarda "gündelik hayat", insanın özne oluşunun ve üretkenliğinin tezahür ettiği yerdir. Fakat Aristo'nun "iyi hayat" diye tanımladığı erdemli yaşam biçiminin gölgelenmesi ve bunun yerine sadece "yaşamak" eyleminin başat değer haline gelmesi, gündelik hayatı da niceliksel ve faydacı bir düzeye indirgemektedir. Aristo'ya göre birinci tür "hayat", insanların yeme, içme, üreme ve üretme gibi temel beşerî ihtiyaçlarına atıfta bulunur. Bunlar insanın "iyi hayat"a ulaşmak için kullandığı araçlardır. İnsanın şehir hayatındaki asıl hedefi, "iyi hayat"a ulaşmaktır. İyi hayat ise insanın ahlaklı bir yaşam için kendini olgunlaştırması, varlığı tefekkür etmesi ve ortak iyi yahut toplumsal maslahat için aklını ve vicdanını kullanmasıdır. Aristo'ya göre hayvanlar ve köleler "hayat"la uğraşırken, şehirde yaşayan akıl ve erdem sahibi insanlar "iyi hayat"ı yaşamaya çalışırlar.¹²⁹ *Polis*'in yani medeniyetin yaşandığı şehrin varlık amacı, insanın bu iyi hayata ulaşmasını mümkün hale getirmektir. Fârâbî'nin "erdemli şehir"inin hedefi de insanların erdemli hayat yaşayabileceği bir sosyal-siyasal düzen inşa etmek ve böylece değer-merkezli bir medeniyetin doğmasına imkân sağlamaktır.

128 Tabiatın kendini gizlemek istediği ve bu yüzden sırlarının ancak tefekkür ve tezekkür yoluyla keşfedilebileceği düşüncesinin tarihini ele alan bir çalışma için bkz. Pierre Hadot, *Le Voile d'Isis: Essai sur l'Histoire de l'idée de Nature*, Gallimard, Paris 2004.

129 Aristo, *Politics*, III, 1280b. Ayrıca bkz. Taylor, *Sources of the Self*, s. 211 vd.

Hayatın sıradanlaşması ve sıradan hayatın kendi başına anlam üreten bir eylem olarak kabul edilmesi, insanın varlık ve evrenle olan asli ilişkisini gölgelemiş ve medeniyetin temel hedefini münhasıran bu müstakil hayatın idame ettirilmesine indirgemıştır. Whitehead'ın yerinde ifadesiyle “engin bir kozmolojik bakış açısı”na sahip olan her dönemde ve toplumda, insanların eylemlerine bu bakış açısı yön verir ve gündelik hayata bir derinlik ve tutarlılık kazandırır.¹³⁰ Eylem yahut “emek”, ancak böyle bir geniş atıf çerçevesi içinde anlamlı bir fiil haline gelebilir. İnsanın evrenle ve diğer varlıklarla barışık bir yaşam biçimini ve gündelik hayatı keşfetmesi, büyük varlık resmini yeniden hatırlamasına bağlıdır. Modern medeniyetin geleceği hakkında yapılacak her tartışma, bu temel sorudan hareket etmek zorundadır.

Bir Medeniyet Muhasebesine Doğru

Mekanistik medeniyet anlayışının yarattığı sorunlara dikkat çeken Jeremy Rifkin, alternatif bir tez olarak “empatik medeniyet” kavramını geliştirir ve “*homo sapien* artık *homo empathicus*’a dönüşüyor” der. Aydınlanmanın rasyonalist filozoflarının zannettiğinin aksine insan sadece hesapçı bir akıl, narsistik bir ben-algısı, çıkarıcılık ve ayakta kalma güdüsüyle hareket eden bir varlık değildir. İnsan aynı zamanda hisseden, merhamet eden, başkaları için kaygı duyan, özveride bulunan, fedakârlık yapabilen, paylaşan, sosyal dayanışmaya ve etkileşime açık bir varlıktır. Günümüzün mekanistik-bireyci hayat anlayışı ve toplum düzeni, insanların birbirleriyle empati kurmasını sağlayacak bir iklim sunmamakta, tersine insandaki bencil ve tahripkâr özellikleri tahrik etmekte ve onları adeta bir yaşam şartı haline getirmektedir. Oysa insanın empati kurabilmesi, ötekine açılabilmesi, insan oluşunun temel özelliklerinden biridir. Sonuç olarak, “empati kurmak, medeni olmaktır”.¹³¹

Fakat Rifkin'in bu iyi niyetli girişimi, Kartezyen sübjektivizmin ve araçsal rasyonalitenin sınırlarını aşmak için yeterli değildir. Modern medeniyet anlayışının varlık tasavvurunu ve tabiat felsefesini köklü bir şekilde gözden geçirmeden kendini varlığın merkezinde gören insanın psikolojik repertuarına birtakım ahlakî ve duygusal

¹³⁰ Whitehead, *Adventures of Ideas*, s. 12.

¹³¹ Jeremy Rifkin, *The Empatic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*, Polity Press, New York 2010.

vasıflar eklemek, sorunu çözmeyecek, tersine bilen öznenin ben-merkezci tutumunu daha da güçlendirecektir. Zira varlık hakkındaki bilgimizi düzeltmeden ahlakî erdemlere sahip olmak mümkün değildir. Çağdaş medeniyetin ürettiği fizikalist evren anlayışının aşılması, varlığın bir bütün olarak yeniden ele alınmasına ve Sadrâ'nın "varlığın evi" dediği gerçeklik düzeyinin yeni bir bilinç ile idrak edilmesine bağlıdır. Medeni olmak aynı zamanda eşyanın tabiatına uygun davranmak ve böylece adaleti tesis etmek ise, varlığın zâtî nitelikleri ve anlamı üzerinde yeni bir tefekkür süreci başlatmak gerektiği aşikârdır. İster tekil manada insanlık medeniyetini isterse de çoğul manada farklı kültür ve medeniyetleri esas alalım, tarihin bundan sonraki seyri, nasıl bir varlık tasavvuruna ve medeniyet kavramına sahip olduğumuza göre şekillenecektir.

Medeniyete ait maddî, siyasî, bilimsel ve sanatsal alanlarda kapsamlı ve sürdürülebilir bir değişim, varlığa ilişkin bakış açımızı ve tutumumuzu değiştirdiğimiz zaman mümkün olacaktır. Bu, insanın varlık ile yeniden barışması ve daha büyük bir bütünün parçası olduğunu idrak etmesiyle başlayacak yeni bir süreçtir. Modern bilimin teorik olarak, teknik-medeniyetin ise pratikte yok ettiği kozmolojik bakış açısı, bu yeni medeniyet tasavvurunun önemli bir parçası olmak durumundadır. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi medeniyet, aynı zamanda insanların ortak değerler etrafında, hukuka bağlı ve kolektif bir şekilde yaşamalarıdır. Bu ideallere ulaşmak için nasıl bir evrende yaşadığımız, en az şehir hayatının maddi ve coğrafi özellikleri kadar önemli hale gelmektedir. Zira fikir ve ruh coğrafyasında nakıs olan bir modelin, sosyal ve maddi düzlemde kemâl üretmesi mümkün değildir.

Çinli akademisyen ve düşünür Tu Weiming'in, Mircae Eliade'den ödünç alarak kullandığı ve geleneksel Çin dünya görüşüne uyguladığı "antropokozmik vizyon", bu yeni medeniyet tasavvuru için kayda değer ipuçları sunmaktadır. Weiming'e göre Çinli bilgeler, insanları ve kozmosu organik bir bütün olarak değerlendirmişler ve yeryüzündeki hayat ile aşkın bir atıf çerçevesi arasında denge kurmuşlardır. İnsanın yeryüzündeki amacı, aşkın bir niteliğe sahip olan "gerçek insan tabiatını" gerçekleştirmektir. İnsan-merkezli (*anthropocentric*) varlık tasavvurunun tersine antropokozmik bakış açısı, insanın ontolojik üstünlüğüne değil, onun varlıkla olan bütünleyicilik ilişkisine vurgu yapar. Bunun sonucu olarak insan ile tabiat arasında yapay bir ayrım oluşmaz. Yine bu sebepten dolayı insanın evrenle ve tabiatla olan ilişkisi araçsal değildir. Araçsal

rasyonalite, insan ile tabiat, insan ile varlık birbirinden ontolojik olarak kopartıldığı zaman ortaya çıkar.¹³²

Pagan ve antroposentrik akımlara bir karşı-tez olarak antropokozmik bakış açısı, kapsamlı ve tutarlı bir varlık tasavvuru açısından önemli avantajlar sağlamaktadır. Bilim ve teknolojiye büyük mesafeler almasına rağmen Çin medeniyetinde araçsal akılcılığın gelişmemesi ve insan-tabiat dengesinin muhafaza edilmesi, bu bakış açısının bir sonucu olarak görülebilir. Bu, giderek anlamdan yoksun hale getirilmiş bir evrende yaşayan modern insanın, varlığın anlamını yeniden keşfetmeye başlaması açısından önemli bir adım sayılabilir. Yer ile göğü, insan ile tabiatı barışık hale getiren antropokozmik bakış açısı, daha insancıl bir medeniyet anlayışının doğmasına önemli katkılar sunabilir.

Fakat subjektivizmin modern düşünce üzerindeki ağır etkisi nazar-ı itibara alındığında bunun da tek başına yeterli olmayacağı açıktır. İnsan ile evren arasındaki ilişkinin Manikeist-Kartezyen bir düalizme dönüşmesini önlemek için, daha yüksek bir atf çerçevesine ihtiyaç vardır. Bu ancak, Fârâbî'nin "ilahî, tabîi ve iradî" olarak tarif ettiği varlık mertebeleri arasındaki hiyerarşiyi yeniden kurmak suretiyle mümkün olacaktır. Yeni bir medeniyet anlayışının kalkış noktasını da bu varlık tasavvurunda ve evren anlayışında aramak gerekmektedir.

Abstract

Worldview, Existence and Order: An Introduction to the Concept of Civilization

Ever since its inception in the 18th century, the concept of civilization has been employed widely in such diverse fields as social sciences, politics, arts and popular culture. The

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

term has been used to denote a large number of issues and subjects with a long debate on what exactly constitute the criteria of civilization. An equally important debate has been whether there is only one civilization or one should speak of multiple civilizations. This article provides a brief history of the concept of civilization and discusses its various meanings and usages in the Western and Islamic intellectual traditions. A definition of civilization will be made and its relationship with worldview, existence and the idea of order will be discussed from a comparative and interdisciplinary point of view. The article will conclude with a critical assessment of the current state of civilization.

Key Words: Civilization, Civility, Civilized, Worldview, Order, Nature, Cosmology, Culture, Barbarism, Modernity.

