

Mütefekkîr Şair
**SEZAI
KARAKOÇ
KİTABI**

Sezai Karakoç (1933-2021), kültürel bakımdan çorak ve tek sesli bir ortamda, dünya görüşü doğrultusundaki çok boyutlu eserleriyle dönemini ve kendisinden sonra gelen pek çok nesli derinden etkilemiş ve etkilemeye devam eden değerli bir mütefekkîr şairdir. Karakoç'un şiiri, poetikası ve düşünceleri üzerine çok sayıda akademik çalışmanın yapılması,

bilimsel toplantılar düzenlenmesi, hakkında kitaplar yazılması, dergilerin bazı sayılarını ona hasretmesi bununla bağlantılıdır.

Sezai Karakoç Kitabı, mütefekkîr şairin hayatından, şiirlerinden ve düşüncelerinden kesitler sunarak, okurları onun yazdıklarına yöneltme arzusunun neticesi. Çalışma, Karakoç'un kişisel hayat hikâyesinin yanında, Cumhuriyet Türkiye'si tarihine, toplumuna, siyasetine, şiirine, düşüncesine ve kültürel hayatına dair etraflı bir çerçeve çiziyor. Şiirleri başta olmak üzere, denemeleri, monografileri, hikâyeleri, çevirileri, günlük yazıları, düşünce metinleri, söyleşileri, hatıraları ve elbette siyasi anlayışı tarihsel perspektifi gözden ırak tutmadan çeşitli açılardan değerlendiriliyor.

Türkiye'ye büyük katkıları bulunan bir mütefekkîr şairle mütevazı ve saygılı bir diyaloga girerken, kendi farklılığını da belirginleştiren derlemedeki metinler, Sezai Karakoç'un kişisel tarihinin resmini çizerken, eserlerinin satır aralarının da izini sürüyor ve okura yepyeni bir pencere açıyor. Böylece Karakoç'un yazdıklarını çözümler ya da irdelerken farklı bakış açılarının, okumaların ve yaklaşımların bir arada ve yan yana bulunmasının zihin dünyamızı zenginleştireceğini ortaya koyuyor. Aynı zamanda kendi gerçekliğimiz, umutlarımız ve tarihimiz üzerine esaslı bir muhasebe niteliğindeki derleme, Karakoç'un kişiliğinin oluşumunu ve eserlerini ele almakla kalmıyor, günümüze kadar uzanıyor...

Sezai Karakoç'un düşüncesini, şiirini fikrî, edebî-tarihsel bağlamına ustalıkla yerleştiren *Sezai Karakoç Kitabı*, bu sayede, hem mütefekkîr şairi ilk kez okuyacaklar hem de yeniden değerlendirmek isteyenler için detaylı bir yol haritasına dönüşüyor.



9 786259 903453

Mütefekkîr Şair
SEZAI KARAKOÇ KİTABI



Mütefekkîr Şair
**SEZAI
KARAKOÇ
KİTABI**

Zeytinburnu Belediyesi Kùltür Yayınları

Kitap No: 83

Mùtefekkir Şair

SEZÂİ KARAKOÇ KİTABI

Koordinasyon

Sertaç Güleç

Nurullah Yıldız

Hazırlayanlar

Asım Öz

Aykut Ertuğrul

Düzelti

Beyza Türkyılmaz

Kitap Tasarım

Abdùsselam Ferşatođlu

ISBN

978-625-99034-5-3

T.C. Kùltür ve Turizm Bakanlığı

Sertifika No: 20640

1. Baskı,

İstanbul, Kasım 2023

Baskı, **Seçil Ofset**

100. Yıl Mahallesi Massit Matbaacılar Sitesi

4. Cadde No:77 Bağcılar, İstanbul

Sertifika No: 44903

İÇİNDEKİLER

9 SUNUŞ

BİRİNCİ BÖLÜM

HAYAT, HATIRAT VE MATBUAT

- 13 SEZÂİ KARAKOÇ'UN HAYATININ ANA ÇİZGİLERİ
GÜLŞEN ÖZER
- 47 HATIRALARIN IŞIĞINDA SEZÂİ KARAKOÇ
GULZAR MAMMADOVA
- 103 SEZÂİ KARAKOÇ VE MARMARA KIRAATHANESİ
CEM SÖKMEN
- 111 SEZÂİ KARAKOÇ: BİR MONOGRAFİYE SIĞMAYAN HAYAT
METİN ÖNAL MENGÜŞOĞLU
- 127 SEZÂİ KARAKOÇ'U ASLİ YURDUNA UĞURLARKEN
MEHMET ÂKİF AK
- 135 SEZÂİ KARAKOÇ'LA HATIRALAR
ÂLİM KAHRAMAN
- 141 GÜNLÜKLER, HATIRALAR (1983-2010)
MUSTAFA KİRENCİ
- 179 'SEZÂİ AĞABEY'İN GÖZÜNDEN 'ÜSTAT NECİP FAZİLÂ
BAKMAK: SEZÂİ KARAKOÇ'UN HATIRALARINDA NECİP FAZİL
YASİN BEYAZ

İKİNCİ BÖLÜM

DÜŞÜNCE, SİYASET VE İSLAMCILIK

- 197 TÜRKİYE'NİN SAYILI SIRADIŞI ENTELEKTÜELLERİNDEN BİRİ:
SEZÂİ KARAKOÇ
KURTULUŞ KAYALI
- 207 SEZÂİ KARAKOÇ DÜŞÜNCESİNİN TEMEL PARAMETRELERİ
BEDRİ MERMUTLU
- 213 SEZÂİ KARAKOÇ'UN KADERİ DÜŞÜNMESİ:
"MASAL" ŞİİRİ VE "YEŞİL SARIKLI ULU HOCALAR"
FERİDUN YILMAZ
- 221 İSLAMCI BİR DÜŞÜNÜR VE EYLEM ADAMI OLARAK
SEZÂİ KARAKOÇ
ALEV ERKİLET
- 227 SEZÂİ KARAKOÇ'UN EKONOMİK STRÜKTÜRÜ
TEMEL HAZIROĞLU
- 249 SEZÂİ KARAKOÇ VE DİRİLİŞ'İ
ÜMİT AKTAŞ
- 267 ALINYAZISI SAATİ'NDE ŞEHİR TAHAYYÜLÜ
YILDIZ RAMAZANOĞLU
- 275 ŞAİRİN BİR ENTELEKTÜEL OLARAK PORTRESİ
KENAN ÇAĞAN

- 295 MEDİNE NOSTALJİSİNDEN MEDENİYET ÜTOPYASINA SEZÂİ KARAKOÇ
BEDRİ GENCER
- 327 YİTİK CENNET: ÜTOPYA MI GERÇEK Mİ?
DÜŞÜŞTEN DİRİLİŞE SEZÂİ KARAKOÇ'TA MEDENİYET MESELESİ
EMRULLAH KILIÇ
- 349 "TÜRKİYE, TÜRKİYEMİZ, TÜRKİYELERİ": SEZÂİ KARAKOÇ'UN SİYASAL
DÜŞÜNÇESİNDE BİRER İSLAMİ VARLIK SFERİ OLARAK TÜRK LÜK VE TÜRKİYE
İDİRİS DEMİREL
- 369 SEZÂİ KARAKOÇ VE TÜRKİYE'DE SAĞ SİYASET
MAHMUT HAKKI AKIN
- 381 SEZÂİ KARAKOÇ DÜŞÜNÇESİNDE KİMLİK VE SİYASETİN ONTOLOJİK İLİŞKİSİ
HARUN AKDEMİR
- 397 SEZÂİ KARAKOÇ'UN TEFEKKÜR MİRASINDA İSLAMCILIK
KAMİL ERGENÇ

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞİİR SAĞANAKLARI VE EDEBİYAT ÜZERİNE

- 413 SEZÂİ KARAKOÇ BİR İKİNCİ YENİ ŞAİRİ MİDİR?
ALÂATTİN KARACA
- 437 "GÜNDÜZÜ BİR GÜL GİBİ AKŞAMI BÜLBÜL GİBİ" SARIP SARMALAYAN...
TURAN KARATAŞ
- 447 LEYLÂ İLE MECNUN MERKEZİNDE
SEZÂİ BEY, MEHMET ÂKİF, FUZULÎ ÜÇLÜSÜ
NECMETTİN TURİNAY
- 455 ŞİİRİN REJENERASYONU KÜRSÜSÜNDE SEZÂİ KARAKOÇ'UN POETİK TERCİHİ
CELÂL FEDÂİ
- 467 SEZÂİ KARAKOÇ'UN ŞİİRLERİNDE UYGARLIK
SELÇUK TÜRKYILMAZ
- 475 SEZÂİ KARAKOÇ'UN ETKİNLİĞİ VE ETKİLERİ
HAYRİYE ÜNAL
- 489 SEZÂİ KARAKOÇ'UN ŞİİRİNDE KURUCU UNSUR: SEVGİLİ ALGISI
OSMAN ÖZBAHÇE
- 529 İKİNCİ YENİ ŞAİRLERİNİN BAKIŞIYLA SEZÂİ KARAKOÇ
BEYHAN KANTER
- 541 ÖFKE VE TERBİYEYLE KONUŞAN ÖZNEİNİN ŞİİRİ:
"ÖTESİNİ SÖYLEMEYECEĞİM"
ALİ K. METİN
- 551 MODERN TÜRK ŞİİRİNDE SEZÂİ KARAKOÇ AÇIKLIĞI
ÖMER ERDEM
- 557 MONNA ROSA'DAN TAHA'NIN KİTABI'NA:
SEZÂİ KARAKOÇ ŞİİRİNDE ARAYIŞ VE SIÇRAYIŞ CEHDİ
ALİ EMRE
- 565 SEZÂİ KARAKOÇ'TA YILDIZLI GÖĞÜN GÖRÜNÜMLERİ
ZAFER ACAR

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SANAT MESELELERİ

- 613 DİRİLİŞ DÜŞÜNCE VE ESTETİĞİNDE BÜTÜNLÜK:
KAVRAM-İMGE MÜTEKABİLİYETİ
MÜNİRE KEVSER BAŞ
- 629 DİRİLİŞ, TECDİT VE GELENEK
AHMET MURAT ÖZEL
- 635 SEZÂİ KARAKOÇ HANGİ GELENEK?
GÜNEŞ İMAJİ ÜZERİNDEN BİR DEĞERLENDİRME
ERTAN ÖRGEN
- 647 SEZÂİ KARAKOÇ'UN ÖYKÜLERİNDE
GERÇEKÜSTÜCÜLÜK VE BÜYÜLÜ GERÇEKÇİLİK YAKLAŞIMI
NECİP TOSUN
- 665 ŞİİRDE AKAN RESİM: SEZÂİ KARAKOÇ ŞİİRİNDE GÖRSEL SANATLAR
TURGAY ANAR
- 681 SEZÂİ KARAKOÇ'TAN FİLM SANATININ METAFİZİĞİNE DAİR
İLHAMLAR, YAKLAŞIMLAR
ENVER GÜLŞEN
- 691 SEZÂİ KARAKOÇ'UN ARAP EDEBİYATINDAN ÇEVİRİLERİNİN
DEĞERLENDİRİLMESİ
MEHMET HAKKI SUÇİN

BEŞİNCİ BÖLÜM

MÜTEFEKKİR ŞAİRİN DÜNYASI VE ÖTESİ

- 707 SEZÂİ KARAKOÇ'UN ŞAİRLERİ
FAZIL GÖKÇEK
- 721 HAKİKAT VE KÖKLER: SEZÂİ KARAKOÇ'UN EĞİTİM FELSEFESİ ÜZERİNE
MEHMET FURKAN ÖREN
- 737 DENEME YAZARI OLARAK SEZÂİ KARAKOÇ'UN BİLGİYİ YORUMLAMA
BİÇİMİ VE DENEMELERİNE YANSIYAN SANAT GÖRÜŞÜ
YUNUS EMRE ÖZSARAY
- 751 SEZÂİ KARAKOÇ'UN MEDENİYET ANLAYIŞINDA
KURUCU BİR UNSUR OLARAK TASAVVUF VEYA DİRİLİŞ'TE
YAYIMLANMIŞ TASAVVUFİ ÇEVİRİYAZILARIN ZAMİRİ
YUSUF TURAN GÜNAYDIN
- 761 SEZÂİ KARAKOÇ'TA DİRENİŞ KAVRAMININ POLİTİK AÇILIMLARI
İBRAHİM DURMAZ
- 777 SEZÂİ KARAKOÇ'UN HATIRALARINDAKİ ŞEHİR ALGISI,
ŞEHİRLER VE İSTANBUL
MUSTAFA BAŞPINAR
- 791 SEZÂİ KARAKOÇ'UN TARİH ANLAYIŞI
GÜNGÖR GÖÇER
- 809 POSTKOLONYALİZMİN SONU MADUNUN DİRİLİŞİ
FAİZULLA TOLTAY
- 819 *İsım DİZİNİ*

MEDİNE NOSTALJİSİNDEN MEDENİYET ÜTOPYASINA SEZAI KARAKOÇ

BEDRİ GENCER

Aydınların düşünceleri genelde selefine tepkiyle şekillenir. O yüzden Sezai Karakoç'un düşüncesi en iyi Necip Fazıl ile mukayese edilerek anlaşılabilir. Necip Fazıl, celal meşrebince sert ideoloji olarak İslam devletini, Sezai Karakoç, cemal meşrebince yumuşak ideoloji olarak İslam medeniyetini ideal edinmiştir. Dolayısıyla Karakoç'un düşüncesi ancak dayandığı paradigma-tik kavram olan "medeniyet"e vukuf-la anlaşılabilir.

Tabiata İntibaktan Tabiata Tahakküme

"Medeniyet" in kadim ve modern manalarını "tahakkuk ve tahakküm" keli-meleriyle icmal edebiliriz. Tahakkuktan kastım, insanın dâhilî ve haricî, mik-ro ve makro tabiata intibakıyla fitratının tahakkuku, kendinin gerçekleşmesi-dir. "Medeniyet", Aristo tarafından Yunanca'da "anthrôpos phusei politikon zoon" ("Man is by constitution a political animal"), İslam dünyasında Arap-ça'da "el-İnsânü medeniyyün bi't-tab'" (İnsan, tab'an=anayasaca medenidir.) olarak ifade edilmiştir (Balot 2012: 402, 544, Pagden 1987: 46-47).

"Hayevân-ı medenî=zôon politikon" tabiri, insanın birbirine bağlı iki hu-susiyetine işaret eder. İnsan, ancak şehir ortamında hemcinsleriyle cema-at halinde yaşamakla nutk meziyetini inkişaf ettirebilir; bu suretle kendini gerçekleştirme, yaratılış gayesini başarma, kemale erişme imkânını bulur. Kınalızâde Ali Çelebi (2014: 266), bu açıdan insan ile hayvanı şöyle mu-kayese eder:

... nev'-i insân medeniyyün bi't-tab'dır, ya'nî tabi'atı muktezîdir ki ma'âşu ebnâ-yı nev' ile ihtilât u mu'âşeret ve ba'z-ı efrâdı umûrunda ba'zına i'ânet ü müzâheret etmeyince hâsıl u kâmil olmaz. Be-hilâf-ı hayvânât-ı ucme ki

anların temeddün ü ictimâ' u te'âvüne ma'âşlarında ihtiyacları yoktur, zirâ gıdaları gâliben basıttır, cem' ü terkîb ve tabh u tertibe mevkûf değildir; ve libâsları şâ'r u rîş ve veber ü sûftur ki kendisi ile bile mahlûktur. Ve silâh ve sâ'ir levâzımı dahi kendisiyle mahlûk yâ ilhâm-ı ilâhi ile kendilerine hâsıl ve kesb ü tahsile muhtâc değildir, nitekim mukaddimede dahi işâret sebkat eyledi. Ammâ insân letâfet-i mizâcı olduğu için agdiye-i basîta ile ta'ayyüşü nâmümkin ve agdiye-i latifeye -ki tabh u terkîb ü tertîb ile olur-muhtâcdır. Ve libâs u silâh ve sâyir umûr-ı ma'âşî cümle sînâ'îdir, sînâ'at u tedbîre mevkûf ve sa'y u amel ve i'mâl-i fikr ü reviiyete muhtâcdır.

Demek ki İngiliz edip Matthew Arnold'un (1822–1888) (1888: 161) Platon'a atıfla belirttiği gibi, kadim manada medeniyet, medinede insanın insaniyetinin tahakkuku, fitratına intibakı, kendisini gerçekleştirmesi hâlidir:

What is civilization? It is the humanization of man in society, the satisfaction for him, in society, of the true law of human nature. Man's study, says Plato, is to discover the right answer to the question how to live? Our aim, he says, is very and true life. We are more or less civilized as we come more or less near to this aim, in that social state which the pursuit of our aim essentially demands.

En geniş manada modernlik (novelty=bid'at) modern, kapitalistik hayat tarzı demektir. Modern dünyada “modernliğin sistemi” olarak ideolojik, enigmatik bir kavram hâline gelen medeniyet; kadim dünyada nötral, sosyolojik bir kavramdır. Kadim Doğu ve Batı dünyasında sosyolojik olarak medeniyet, göçebelik-yerleşiklik (bedeviyet-hadariyet), sur-dışılık-sur-içilik (barbarlık-medeniyet) ayırımlarında yatar. Medeniyetin içtimai boyutuna, bedâvet'e karşılık olarak hadâret (bedeviyet-hadariyet) denir. Fıkıhtaki sefer/hazar ve Türklerdeki yörük/manav ayırımının karşılığı olarak bedeviyet-hadariyet, göçebelik-yerleşiklik manasına gelir.

İbn Haldûn (2015: I/284,381-388), insan topluluklarının sade göçebelik hayatından debdebeli şehirlik hayatına intikallerinin getireceği ahlaki yozlaşma riskini tecrübi olarak açıklar. “Medine” (*polis, city*), içtimai nizam kuracak ve sürdürececek bir otoritenin hâkim olduğu yer demektir (Sıcak 2019). Evin çitlerle, şehrin surlarla çevrilmesi emniyet kadar otoritenin hâkimiyet sahasının tahdidî içindir. Bu yüzden lafzen medeniyet, sur-içi dünyaya, medineye mensubiyet, dolayısıyla medeni/barbar ayırımı, temelde sur-içili/sur-dışılı (intra-mural/extra-mural) demektir.

Zira Yunanca, Latince ve Arapçada “polis”, “city” ve “medine” denen kent, insanlar arasında adalet ve hürriyeti sağlamak üzere kanun koyan ve uygulayan bir otoritenin hâkim olduğu yer demektir (Sıcak 2019). Medeniyet (civility), buna göre “medeni hayat, medeni ilim, medeni hukuk, medeni ahlak” olarak içtimai, siyasi, hukuki, ahlaki dört boyuttan oluşur. İçtimai

bakımdan “medeni hayat” olarak medeniyet, barbarlık, göçebelik ve köylülüğün zıddını oluşturur. Medeniyet (civility), siyasi bakımdan medeni ilim (civil science=scientia civilis) veya hikmet-i hükümet (ratio civilis) yani politika ilmi, hukuki bakımdan medeni hukuk (civil law) demektir.

İçtimai, siyasi, hukuki, ahlaki boyutlarıyla medeniyetin gayesi, ana hak olarak “medeni hürriyet” (civil liberty) denen hürriyetin tahkikidir ve otoritenin esası hukuktur. Dolayısıyla hukuk medeniyetin özü, karakteristiği sayılmış hatta medeniyet (civilisation), İngiliz dilinde XVIII. asrın başlarında (1704) “ceza davasını medeni davaya çevirmek, askerî kazadan medeni kazaya aktarmak” manasına gelen bir hukuki terim olarak doğmuştur (Funk 1913: I/491, Singh 1996: 286, Starobinski 1993: 1-37).

“Ex oriente lux, ex occidente lex” (Şarktan nur, Garptan kanun) şeklindeki Latin atasözü, medeniyet ile kanunun Şark ile Garp’a hasredildiğini ifade eder (Sarton 1988: 66). Roma İmparatorluğu’nun temsil ettiği medeniyet-hukuk münasebetinin mufassal açıklaması, William A. Robson (1935) ile Palmer D. Edmunds’un (1959) eserlerinde bulunur. Roma İmparatorluğu, Hristiyanlık dünyası tarafından Avrupa’ya Hristiyanlığı, medeniyeti ve hukuku getiren ana Hristiyanlaştırıcı, medenileştirici ve yasayıcı kabul edilmiştir (Spalding 1866: 108, Vericour 1850). Avrupa’da ütopyik sosyalist filozof Charles Fourier (1772-1837) ekolüne bağlı, sosyalizm ve feminizmin öncülerinden Frances Wright (D’Arusmont) (1795–1852), (1848) radikal kitabında İngiltere’nin “yeni Roma” iddiasıyla medenileştirme adı altında yürüttüğü emperyalizmi eleştirir.

Böylece medeniyet, kadim manada fitratın tahakkuku için “tabiata intibak” süreci iken kapitalizme dayalı modernleşme sürecinde “tabiata tahakküm” sürecine dönüşmüştür. “Medeni hürriyet” tabiri kadim medeniyetin gayesini, modern “bilim ve teknik”e tekabül eden “ulûm ve fûnûn” (arts and sciences) tabiri, modern medeniyetin temelini anlatır. Modern medeniyetin karakteristiği, bilimin keşiflerinin tekniğe tatbikidir (“The distinguishing feature of modern civilization, if we take what is positive in it, is the application of the discoveries of science to the mechanic and productive arts” Brownson 1884: VIII/16.).

Francis Bacon (1561–1626), René Descartes (1596–1650), Robert Boyle (1627–1691) gibi filozofların dile getirdiği teolojik vizyona göre tabiat/medeniyet (nature/civilization) ayırımınca, medeniyetin ana gayesi, iradesine hâkim olamadığı için cennetten sürülen düşkün insanın necatı için tabiata hâkim olmaktır (Leiss 1994, Wybrow 1991, Webster 1975). Makro tabiata hâkim olmak, mikro tabiata, insan tabiatına ve iradesine, bu da kaderine, yani toplum ve tarihe hâkim olmak demektir.

Daha yakından bakıldığında medeniyet'in –loji ile biten seküler bir teslisten oluştuğu görülebilirdi. Medeniyet, teknoloji vasıtasıyla tabiata, sosyoloji vasıtasıyla topluma, ideoloji vasıtasıyla tarihe hâkimiyet vesilesiydi. Bacon'un (1561–1626) temsil ettiği teknoloji vasıtasıyla tabiata hâkimiyet süreci medenileşme, Saint-Simon'un (1760-1825) temsil ettiği sosyoloji vasıtasıyla topluma hâkimiyet süreci endüstrileşme, Hegel'in (1770–1831) temsil ettiği ideoloji vasıtasıyla tarihe hâkimiyet süreci ilerleme idi. Hegel'in ilerleme olarak tarihin yasalarını keşfe yönelik felsefesi, Marksizm başta olmak üzere bütün ideolojilerin filizlendiği meta-ideoloji idi. Schopenhauer'in, Schelling ve Fichte ile birlikte Hegel'in felsefesini de *Scheinphilosophie* (sahte felsefe) olarak tanımlaması bu yüzdendi.

Medeniyet, insanlığın yasalarını keşfederek tabiatla birlikte toplum ve tarihe hâkimiyet kazandığı düzenin adı, âhir-i zamanda Mesih aleyhisselâmın kuracağı Novus Ordo Seclorum denen yeryüzü cennetinin öne çekilmiş hâliydi. İrlandalı bilgin Robert Boyle'un (1627–1691) yakın arkadaşı John Beale'in (1608–1683), insanın tabiata hâkimiyetini dünyanın sonunun alameti olarak görmesi manidardı (Webster 1975: 84). Tabiata, topluma, tarihe tahakküm vesilesi olarak medeniyet anlayışı, XIX. asrın sonunda Almanya'daki modern çağ idrakine yansır ve medeniyette tecessüm eden modernlik idraki bütün dünyayı sarar: Modern çağ, derin, geri çevrilemez ve insan-yapımı değişiklikler devridir (Rieger 2005: 10). Modern Batılı insan, medeniyet başarısıyla tabiatın hâkimi ve toplum ile tarihin faili olmuştur.

Tecrübeden Sisteme Medeniyet

"Civilization as Secularization: The Transformation of European Identities" başlıklı çalışmamda gösterdiğim gibi, Batı dünyasında modernleşme ve sekülerleşmenin birleştiği medenileşme sürecinde dinin medeniyete dönüşmesi, İslam dâhil bütün dünyayı etkiledi (Gencer 2020). Avrupa'dan İslam dünyasına yansıyan sekülerleşme, çift-yönlü olarak bir taraftan külli dinin cüzi medeniyete, diğer taraftan cüzi medeniyetin külli dine dönüştürülmesi, yani, külli din ile cüzi medeniyetin yer değiştirmesiydi. Bu çift-yönlü sekülerleşme sürecinin mimarı, Kant'ın açtığı çığırını yönlendiren Hegel (1770–1831) idi.

İngiliz filozof Alfred North Whitehead (1861–1947), tüm Batı felsefesinin Platon'a düşülmüş dipnotlar dizisi olduğunu söyler. Kant (1724–1804), Batı düşünce tarihinde modernizmin kavşağında durur. O, Batı'nın Platon ile başlayan mutlak (gayrimümkün hakikat) arayışından ümitsizliğini, bunun yerine izafinin (mümkün hikmetin) keşfi kararını temsil eder. Metafizikten ontoloji kavramına geçişin temsil ettiği üzere, bu yolda onun ana işi, insanı için keşfedilebilir, mümkünün alanını tayindi. Onun gayrimümkün ile mümkünü ayırma teşebbüsü, ontolojik ve epistemolojik kopuşlara yol açacaktı.

Kant'ın "akıl âlemi ile his âlemini tamamen birbirinden ayırması, asıl modernlik ve ideoloji çağı XIX. asırda yaşayan Batılı aydınları uçlara düşürdü. Yahudi Feuerbach (1804–1872), Hristiyanlığın insanı tanrılaştırmasına tepki olarak tanrıyı insanlaştırdı; tanrıya has akıl âleminde insanın hükümlerindeki his âlemine (tabiata), hümanistik ateizme kaydı. Hegel (1770–1831) ise akıl ile his âlemleri arasında köprülük yapacak yeni bir ontolojik saha olarak tarih âlemini buldu. Onun için tarih, dinin peygambersizlikten kaynaklanan ontolojik boşluğunun doldurulacağı, küllinin cüziye cüzinin külliye tahviliyle eski dinin (şeriat) imha, yeni dinin (medeniyet) inşa edileceği âlem. İkisi de Hegel kaynaklı historizm (tarihçilik) ile külli cüziye, din medeniyete, historisizm (tarihsicilik) ile de cüzi külliye, medeniyet dine dönüştürülecekti. Böylece Kant sayesinde şâri'den (Allah) sonra Hegel'in açtığı çığırda şeriatın da tasfiyesiyle sekülerizm=deizm ke-male erecekti.

Batı'da Hristiyanlığın zuhuru ile başlayan uzun bir sürecin sonunda Hegel'in yaşadığı XIX. asırda bir taraftan din medeniyete dönüştürülürken diğer taraftan medeniyet dine dönüştürüldü. Bu dönüşüm, diyalektik olarak önce dinin imhası, sonra yerine medeniyetin inşasıyla oldu. Batı dünyasında ikisi de aslen Yahudi olan Pavlus (Paulus) ve Yuhanna (Johannes) (6–100) ile başlayan peygamber ve şeriatın tasfiyesi sürecinin sonucunda "İsevîlik dini" "İsevîlik kültü"ne, deizme dönüşmüştü. Hristiyanlık, zaten baştan peygamber ve şeriatını kaybederek esasından sarsılmıştı; Avrupa'da sekülerleşmenin zirveye çıktığı XIX. asırda yükselen siyantizm ve pozitivizmle binası da sarsılarak yıkılacaktı. David Strauss (1808–1874) ile Bruno Bauer (1809–1882) gibi Yahudi filologlar, İsa'nın aslında hiç yaşamamış bir efsanevi figür olduğu teziyle "İsevîlik dini"nin yerini alan "İsevîlik kültü"nü yıkarak Hristiyanlığa ölümcül darbeyi indirdiler.

Böylece dinin tarihîleştirilmesiyle medeniyetin dinîleştirilmesine de zemin hazırlandı. Din, norm (olmalı); medeniyet, tecrübe (olan) idi. Dolayısıyla Hegel kaynaklı historizm (tarihçilik) ile dinin medeniyete (tarihî tecrübe) ircası, "olmalı"nın "olan"a, küllinin cüziye dönüştürülmesi, historisizm (tarihsicilik) ile medeniyetin (tarihî tecrübe) din olarak inşası, "olan"ın "olmalı"ya, cüzinin külliye dönüştürülmesi demektir. Külli din ile cüzi medeniyetin yer değiştirmesi, ikisinin de bir "harsî manzume" (kültürel sistem) olarak kurgulanmasıyla olacaktır. Edward Tylor ve Clifford Geertz gibi antropologlar için din, vahyî bir "hüküm manzumesi" değil; kesbî bir "kültür sistemi"dir.

Kültür, sekülerleşme sürecinde "kültür sistemleri" olarak cüzi ile külliye, din ile medeniyeti birbirine bağlayan; dolayısıyla medeniyetin dine dönüştürülmesine yarayan anahtar kavram oldu. Böylece din ile medeniyet arasın-

daki külli-cüzi, amaç-araç münasebeti tersine döndü. Medeniyet, din yerine “külli sistem” olarak tanımlanınca “kültür sistem” olarak din, onun cüzü (parçası) olarak görülecekti. Fransız sosyolog Gabriel Tarde (1843–1904) (1903) kültü, dolayısıyla kültürü olarak yaygın bir dinin her büyük medeniyetin malzemesi olduğunu söyler.¹ Bu, din ile medeniyet arasındaki külli-cüzi, amaç-araç münasebetinin tersine döndüğünün açık ifadesidir. Din, artık medeniyetin esası ve menbaı değil, unsuru ve malzemesi olmuş; din, külli-amaç yerine cüzi-araç; medeniyet, cüzi-araç yerine külli-amaç hâline gelmiştir.

“Kültür” kelimesi “kült” kelimesinden gelir; dolayısıyla önce kült ve kültüre dönüşen Hristiyanlık; Rönesans devrinde kapitalizmle ile başlayan modernleşme ve sekülerleşme sürecinde medeniyete, “civility”den “civilization”a dönüştü. Hâlbuki “olmalı”nın olan, cüzinin külli olması gibi, medeniyetin dinvâri bir sistem olması, bir zihni kurgudan ibaretti. M. Aziz Lahbabi’nin (1980: 16) dediği gibi “Medeniyet, yekpare bir bütünlük meydana getirmez, çünkü bir bütünlük, asla bilinen ve sınırlı unsurların tamamı olarak zuhur etmez; hâlbuki medeniyetin argacı açılma ve oluş olan tarihten, daha doğrusu Emmanuel Mounier’ce (1905–1950) çok kıymetli olan bir deyim kullanırsak, «macera»dan ibarettir.”

Arthur Schopenhauer (1788–1860), Avrupa’da dinvâri bir sistem olarak medeniyet kurgusunun dayandığı Hegel kaynaklı historisizmin (tarihsicilik) temelsizliğine dikkat çeken başlıca filozoftu. Platonik makulât-mahsûsât, olan-olmakta olan âlem ayırımını esas alan Schopenhauer, Hegel’in sandığı gibi değişen, mahsûsât âlemine ait tarihten hakikat çıkarılmayacağı savunarak idealist tarih felsefesine darbe indirdi. Asıl felsefe olarak ontoloji tarih değil, idealar âlemi yani his âlemi değil, akıl âlemidir (Cassirer 1944: 411-412). Dinvâri bir medeniyet kurgusu, cüzi vakıanın (realite) külli hak ve hakikat mertebesine çıkarılması demektir.

Olgudan Kavrama Medeniyet

Medeniyet, Batı ve Osmanlı dâhil Doğu için, tarihin hızlandığı “en uzun asır” olan XIX. asrın başında Rönesans ile başlayan uzun modernleşme ve sekülerleşme sürecinin ürünü bir yeni olgu olarak ortaya çıkmıştı; “civility”den ayrı civilization lafzının zuhuru, kadim mefhumdan modern mefhumu geçişi gösteriyordu. Ancak yeni olgunun adı koyulmuş; medeniyet, modern manasıyla tanımlanmış değildi. Auguste Comte’un pozitivizmini İngiltere’de yayan Frederic Harrison (1831–1923) (1886: 420) gibi bazı Batılı ay-

1 “... a widespread religion is a prerequisite of every great civilisation, and that a stable religion is the no less necessary condition of every strong and original civilisation. As its cult, so its culture.”

dınlar, gerek “medeniyetin terakkisi” (progress of civilisation) tabirindeki gibi medeniyeti terakki ile müteradif dolayısıyla olgu değil süreç saydıkları gerekse de ideolojik ve entelektüel zorluktan dolayı kavramın tarifine girilmemesi tavsiyesinde bulunuyordu.

Ancak “medeniyet”in tarifi, Batı’nın modern tarihi tecrübesinin, modernliğin tarifi olduğu için önemliydi. Bu tarif, Batı’nın durduğu yeri, geldiği noktayı göstermesi ve dolayısıyla geçmişi ve geleceği ile kendisine ve başkalarına bakışını belirlemesi bakımından hayati önem taşıyordu. İngiliz rahip John Mitchell’in (1768–1844) (1805: 17) XIX. asrın başında yazdığı 1805 tarihli kitabında medeniyet kavramının muğlaklığını ve net tanımlanması ihtiyacını dile getirmesi bu yüzdendi.

“İnandıkları gibi yaşamayanlar, yaşadıkları gibi inanırlar.” sözünce, medeniyeti üreten modernleşme sekülerleşmeyi; sekülerleşme, entelektüel zahmet ve ideolojik mücadeleyi getirecekti. Bu sırada rakip muhafazakâr ile liberal kanatları temsil eden eski Avrupa’nın hâkimi Katolik ile yeni Avrupa’nın galibi Protestan kesim arasında kızışan gelenek-modernlik, din-sekülerizm mücadelesi, birbirine bağlı iki şekilde yürütüldü: Birincisi, medeniyet kavramının kadim ve modern manaları, ikincisi medeniyet ile kültürün tarifleri. Medeniyet kavramının kadim manası, medenilik-barbarlık (civility-barbarity) ayrımıyla, modern manası, terakki ve medenileşme (progress, civilization) kelimeleriyle anlatıldı.

Norbert Elias’ın (1897–1990) *The Civilizing Process* adlı kitabında gösterdiği gibi empirik (antropolojik-sosyolojik) bakımdan süreç olarak kültür ile medeniyet kavramları birbirinden pek ayrılmaz. Medeniyet, “civilizing” veya “civilization” kavramlarınca “kültürel değişme süreci” olarak kültürden ayrılabilir, normatif (filolojik-politik) bakımdan sistem olarak ise kültüre nisbetle farklı çaplarda ve perspektiflerden tanımlanır. Çaplardan kastım, cüzi kültürler-külli medeniyet münasebetinde külli medeniyetin çapıdır. Medeniyet, külli açıdan ya en geniş olarak insanlığa, kıtalara veya dinlere nisbet edilmiştir:

1. Küresel (tek dünya medeniyeti)
2. Kıtasal-bölgesel (Avrupa, Akdeniz, Batı, Doğu medeniyeti vs.)
3. Dinî (Yahudilik, Hristiyanlık, İslam medeniyeti vs.)

Kültürler, bu medeniyet birimlerini oluşturan cüzler sayılmışlardır. Aziz Lahbabi (1980: 23), kültüre nisbetle küresel medeniyeti şöyle tarif eder:

Milli kültür, tek bir milletin çalışması, dünya görüşü ve davranışları içinde, dehasının mevhum ve mücerret halden müşahhas ve maddi hale konuluşu (concrétisation) olarak tanımlanabilirken, medeniyet, insanlık tarihi

boyunca, birbiriyle kenetlenmiş hamleler, yani ortak bir miras içinde, bütün milletlere ait dehaların objektif gerçeklik haline dönüştürülmesi (objéctivation) olacaktır.

Bunlardan birinci ve ikinci küresel ve kıtasal medeniyet kavramları kadim, üçüncü dini medeniyet kavramı modernidir. Mesela Ahmed Cevdet Paşa (İbn Haldûn 2015: III/164), Lahbabi'nin bahsettiği tek küresel medeniyeti, dünyayı dolaşan "arûs-i medeniyet" (medeniyet gelini) olarak ifade eder. İkincisi kıtasal medeniyetin kadim dünyadaki en yaygın misali, Akdeniz medeniyetidir.

Medeniyet ile kültür, amaç-araç, asıl-fer', öz-şekil, kül-cüz, mana-madde gibi temel diyalektik ayrımlarla tanımlanmışken bu ayrımların yönleri, ideolojik saikle değişmiştir. Yani kimilerine göre medeniyet amaç, kültür araç, kimilerine göre tam tersidir. Kanaatimizce medeniyet-kültür münasebeti, özünde amaç-araç münasebetidir yani "medeni hürriyet" in (civil liberty) tecessümü olarak medeniyet (civility) amaç, kültür araçtır. Medeniyet insanlığın tahakkuku, kültür bunun vesilesidir. Arapça ve Türkçe "imar", İngilizce "culture" kelimelerinin kapsadığı "culture, cultivation, civilization, colonization, tillage, agriculture, husbandry, refinement, edification" kelimelerinin hepsinde "maddi ve insani tabiatın işlenmesi", yani insanın hürriyeti, kemali gayesine hadimlik, araçsallık (instrumentality) esprisi yatar (Smith 1890: 289).

Mora'nın yeniden fethine dair Osmanlıların hazırladıkları Fetihnâme'de (1715) geçen "ta'mîr-i bilâd ve terfîh-i 'ibâd ile tanzîm-i umûr-ı dîn ü düvel" tabirleri, kültür ile medeniyet arasındaki evrensel araç-amaç münasebetini ifade eder (Sarıkaya 2018: 109). Şemseddin Sâmî (1317: 1315) de *Kamûs-ı Türkî*'de kültür ile medeniyet arasındaki araç-amaç münasebetini ifade eden bir medeniyet tanımı verir: "Ulûm ve fûnûn ve sanâyi ve ticâretin semerâtından bi-hakkın istifâde ile hüsn-i hâlde ve refâh ve âsâyişte yaşayış, hadariyet, terakkî: medeniyete nail olan ümem; eski zaman medeniyetleri, Avrupa medeniyeti."

Kadim medeniyet anlayışını sürdüren Yahya Kemal Beyatlı misalinde kültürel vesileler olarak medeniyetin beş unsurunu ayırt edebiliriz:

1. Hikmet:

Fatih'ten sonra oğlu İkinci Bâyezid zamanında medeniyet ve güzel sanatlar çok ilerlediler (...) Ulûm ve fûnûn, yalnız Türk ülkesinde vardı. Medeniyetin mîknatısı İstanbul'da idi" (Beyatlı 1995: 25,28,29,95-6). "O gözler Türklüğe baktıkça onda bir meziyet göremiyor. Ortada henüz bir devlet, bir vatan var. O vatanda bir medeniyet var, o medeniyetin şiiiri, müsikisi, mimarîsi bin türlü sanatı var (Beyatlı 1970: 238,287).

Hikmetin kapsadığı ulûm ve fûnûn (arts and sciences), medeniyetin temeli, ana vesilesidir. Bu yüzden, J. W. Redhouse'un İngilizce-Türkçe lüğatinin 1877 tarihli ikinci baskısında verdiği medeniyet tarifinde olduğu gibi, biz-zat medeniyet mânâsında kullanılmıştır: "Civilization: medeniyet; terbiye; terbiye-i medeniye; tehzîb-i ahlak ve tervîc-i ulûm ve fûnûn, ictimâ'-ı kemâlât-ı edebiye ve ilmiye" (Baykara 2007: 42). Bu yüzden son Osmanlı düşüncesinde muhafazakâr ve modernistik medenileşme (modernleşme) tasavvurları arasındaki ihtilafın kaynağı, Avrupa medeniyetinin sadece temelini (ulûm ve fûnûn) mi yoksa küllünün mü alınacağı meselesidir.

Şemseddin Sâmî gibi muhafazakâr aydınlar, "temeddün etmek ister isek ulûm ve fûnûnu Avrupa medeniyet-i hâzırasından almalıyız" derken, Ahmed Ağaoğlu (1927: 9-12) gibi modernist aydınlar, Avrupa medeniyetinin sadece ulûm ve fûnûnuyla değil, ancak bir bütün olarak benimsenebileceğini savunur:

Bugün aramızda Avrupa medeniyetinin tefevvuk ve galebesini takdir etmeyen hemen hiçbir sahib-i iz'ân kalmamıştır. Fakat bu tefevvuku mezkûr medeniyetin yalnız bazı anâsırına, meselâ ulûm ve fûnûnuna atf ederek diğer cihetlerinden sarf-ı nazar eylemek isteyenler vardır. Bir zümre-i medeniye gayr-i kâbil-i tecezzî bir küldür, parçalanamaz, süzgeçten geçirilemez. Galebe ve tefevvuku ihrâz eden, onun hey'et-i mecmûasıdır. Yoksa ayrı ayrı filân ve falan kısmı değildir. Avrupa sahasında ulûm ve fûnûn, başka muhitlerden ziyade inkişâf buluyorsa bunun esbâbı, o muhitin hey'et-i umûmiyesinde aranılmalıdır.

2. Teşkilat: Yani bir millet tarafından devlet ve müesseselerin teşkili:

Medeniyetin güzellikten başka bir de canlı tarafı vardır ki, yeni tabiri ile teşkilâttır, işte cedlerimizin bu vatani feth ettikleri zaman derhal Müslüman ve Türk kılığına koymakla, en ziyâde gösterdikleri bu büyük meziyet, bütün diğer meziyetlerimizden daha fazla bir taassupla inkâr olunur; bu noktadaki musırrâne inkârın sebebi âşikârdır (...) Beyoğlu gazeteleri, ikide birde "Türk iyi köylü ve merd askerdir" nakaratını tekrar ettikten sonra, Türklüğün idâre ve teşkilât kabiliyetinden mahrûm olduğunu Yunanistan'ı Türk vatanında ortaklığa kabul ederse çok mes'ûd olacağını söylerler. Bu gazeteler, bizim teşkilât ve idâre kabiliyetinden mahrûm olduğumuzu bize inandırmağa çalışıyorlar" (Beyatlı 1970: 68,168,287,303). "Her şeyin değişmesine rağmen eski Roma'nın topraklarına ve hukukuna vâris olmak zihniyeti kalmıştı. Bizans medeniyetini en ziyâde yükseltmiş olan İmparator Justinianus, bu zihniyetin timsalidir. (Beyatlı 1995: 29).

3. İmar: İmar, yol, köprü, kanal, meydan, park vs. yapımıyla bağı bağçe, araziyi medine, yaşanır kılma, işleme manasına gelen bayındırlık demektir:

Türklerin medenî kabiliyeti çok yüksek olmasaydı, bu viraneyi o kadar çabuk imar edebilirler miydi? Millî kudretleri çok üstün olmasaydı onu beşyüz sene muhâfaza edebilirler miydi? (...) Şehirde Bizans'dan kalabilmiş olan binâ ve medenî eserler muhâfaza edildikten sonra, şehir, emsalsiz bir imar faaliyetiyle, Bir Türk çerçevesi hâlinde tekrar dirilmeğe başladı. (Beyatlı 1995: 6-8,24).

4. Maişet: "Usûl-i maişet"ten kasıt ziraat, ticaret, zanaat gibi ülkelerin hâkim ekonomi rejimleridir:

Kuruçesme, Prens Sabahaddin Bey'in "sınâat-ı cesîme" ve "ticâret-i şedide" dediği medeniyetle mâmûr ve âbâdandır. (Beyatlı 1995: 141).

5. Sünnet: İslâm'da sünnet, pagan dünyada töre, seküler dünyada hars (kültür) denen bir millete has inanış ve yaşayış tarzı:

Eski İstanbul'un güzel semtlerini yaratan Türklük, Şark medeniyeti içinde yaşıyordu; o zaman o medeniyetin manevî havasıyla, ahlak ve muâşeret kaideleriyle, hayat şartlarıyla onları yaratmıştı" (Beyatlı 1995: 65). "Eğer bu levhanın biraz daha hayatı varsa o eski sürekli hayattan bakiyedir; eski İslâm medeniyeti söndükten sonra İslâm imanı da gevşedi, ibadet bile ancak bir teamül hâline girdi [...] Maamafih Ramazan, eski medeniyetimizin ufak tefek güzellikleriyle devrine devam ediyor. (Beyatlı 1970: 117).

Medeniyet-Kültür Ayırımı

Avrupa tarihinde sosyolojik medeniyet-kültür ayrımının ideolojik ayırma dönüşmesinin iki sebebini ayırt edebiliriz. Birincisi Avrupa tarihinde Katoliklik, medeniyet idealini sahiplenmişken modernleşme ve modern kültür, temelde Protestanlığın ürünü olmuştur. İkincisi buna bağlı olarak medeniyet, Hristiyan ümmet içinde Katolikliğe raci üst kimliğin kültür, Protestanlığa raci alt kimliğin kaynağı olarak görülmüştür. Yani medeniyet-kültür ayrımı, politik bakımdan Avrupa'da emperyal devletlerden ulusal devletlere geçiş sürecinde geleneksel dinî üst kimlik-alt kimlik (din-fırka, Katoliklik-Protestanlık) ayrımının dönüşmesinin ürünüdür.

Ancak medeniyet-kültür ayrımı da Avrupa'da Protestan ülkelerin modernleşme sürecindeki sıralarına göre değişmiştir. İngiltere ve bilhassa Amerika, akideten Protestan olduğu halde modernleşme sürecindeki kідemin-den dolayı siyaseten Katolik (Siyonist) olduğu için "kültür"e karşı Katolik

medeniyet yerine terakki (progress) kavramını çıkarmış, geç modernleşen Protestan Almanya ise medeniyet ile kültür arasındaki amaç-araç münasebetini tersinden kurmuştur. Onlara göre kültür amaç, medeniyet araçtır. Almanya ve Türkiye’den Ziya Gökalp gibi muhafazakâr aydınların yaptıkları medeniyet-kültür ayırımı da bunun uzantısıdır: Alınacak maddi (nötral beynelmilel) medeniyet-korunacak manevi (değersel-millî) kültür.

Çağdaş kültür ve medeniyet tariflerinde görülen spekülasyon derecesi, “katı olan her şeyin buharlaştığı”, sabitelerin sarsıldığı modernizmin kaderi olan kavram kargaşasının çarpıcı alametidir. Alfred L. Kroeber (1952) ve Clyde Kluckhohn gibi antropologlar, 157’sinin 1920-50 devresine ait olduğu 164 kültür tarifi kaydetmişlerdir. Medeniyet tariflerinden antropolojik ve sosyolojik olanlar empirik, filolojik olanlar normatif ağırlıklıdır.

1. Antropolojik açıdan medeniyet:

Alman antropolog Richard Thurnwald (1869–1954), Alman geleneğince medeniyet ile kültür arasındaki amaç-araç münasebetini tersinden kurar:

Kültür, tavırlardan, davranış tarzlarından, örf ve âdetlerden, düşüncelerden, ifade şekillerinden, kıymet hükümlerinden, müesseseler ve teşkilattan mürekkep öyle bir sistemdir ki, tarihi bir mahsul olmak üzere teşekkül etmiş, geleneksel bir cemiyet içinde onun medenî teçhizatı ve vasıtaları ile karşılıklı tesirler neticesinde ahenkli bir bütün haline gelmiştir. Buna mukabil medeniyet, birikmiş bir bilgiye ve teknik vasıtalarına sahip olmayı ifade eder. Bir formülle ifade edilmesi istendiği takdirde denilebilir ki kültür, takınılmış bir tavırdır; medeniyet ise bilme ve yapabilmendir. (Turhan 1969: 39-40).

2. Sosyolojik açıdan medeniyet:

Amerikan sosyolog Robert M. MacIver (1882–1970) (1931: 225-26) da Almanlar gibi medeniyet ile kültür arasındaki amaç-araç münasebetini tersinden kurar; kültür amaç, medeniyet araçtır:

Biz, medeniyetten insanın, hayatın üzerinde müessir şartları kontrol maksadıyla sarf etmiş olduğu cehdler neticesinde meydana getirdiği mekanizma ve teşkilatın umumî heyetini kasd ediyoruz. Bu itibarla medeniyet mefhumu, içtimaî teşkilat sistemlerini, tekniği, maddî aletleri ve vasıtaları içine aldığı gibi seçim sandıklarını, telefonu, ticaret odalarını, demir yollarını, kanunları, mektepleri ve bankacılığı da ihtiva eder. Kültür ise bu mânâda kullanılan medeniyetin antitezidir. Bu takdirde kültür, yaşayış ve düşünüş tarzımızda günlük münasebetlerimizde, sanatta, edebiyatta, dinde, sevinç ve eğlencelerimizde tabiatımızın kendisini ifade etmesidir. [It is one form of the contrast between means and ends,

between the apparatus of living and the expressions of our life. The former we call civilization, the latter culture. By civilization, then, we mean the whole mechanism and organization which man has devised in his endeavor to control the conditions of his life. It would include not only our systems of social organization but also our techniques and our material instruments. It would include alike the ballot-box and the telephone, the Interstate Commerce Commission and the railroads, our laws as well as our schools, and our banking systems as well as our banks. Culture on the other hand is the expression of our nature in our modes of living and of thinking, in our everyday intercourse, in art, in literature, in religion, in recreation and enjoyment.]

MacIver (1928: 325-26), *The Modern State* adlı kitabında da “Kültürümüz biziz, medeniyetimiz kullandığımızdır.” diyerek kültür ile medeniyet arasındaki amaç-araç münasebetini inaniş tarzı-yaşayış tarzı münasebeti olarak ifade eder. Ona göre medeniyet, külli hayat cihazı (the whole apparatus of life); kültür, kolektif kimliğin kaynağıdır (the source of collective identity):

Society has an inner environment which it makes, besides the outer which it only moulds. The former consists in the whole apparatus of custom and institution, the complex and multiform mechanism of order, the devices and instruments by which nature is controlled, the modes of expression and communication, the comforts, refinements, and luxuries which determine standards of living, and the economic system through which they are produced and distributed. It includes all that human intelligence and art have wrought to make the world a home for the human spirit. It includes alike the technological and the institutional equipment, parliaments and telephone exchanges, corporation charters and railroads, insurance agencies and automobiles. This whole apparatus of life we shall here call civilization. It is obvious that the political system belongs to this region and constitutes one great division of it.

From civilization we must distinguish culture as its animating and creating spirit. Civilization is the instrument, the body, even the garment of culture. Civilization expresses itself in politics, in economics, in technology, while culture expresses itself in art, in literature, in religion, in morals. Our culture is what we are, our civilization is what we use. There is a technique of culture, but the culture itself is not technique. Culture is the fulfilment of life, revealed in the things we want in themselves, and not in their results.

Hilmi Ziya Ülken (1901–1974) (1933: 226) ise kültür ile medeniyeti şekil-muhteva münasebetine göre ayırarak tarif eder:

Her medeniyetin bir şekli, bir de muhtevası vardır. Şekli, umumî, müşterek ve milletlerarası olan kısmıdır. Muhtevası da hususî, mahallî ve millî olan unsurdur. Bir medeniyete dâhil olmak, onun yalnız şeklini almak ve zaten kendisinde mevcut olan muhtevayı o şekle ilave etmek demektir.

3. Filolojik açıdan medeniyet:

İngiliz filolog Arnold J. Toynbee, çağımızda medeniyetin filolojik tanımı denince ilk akla gelen isim olmasına rağmen Fernand Braudel'in (1982: 191) de istihzayla işaret ettiği gibi eserlerinde kavramın net bir tanımını vermez. Onun *A Study of History* adlı şaheserinden üç tanım aktarabiliriz:

I. "Medeniyetler, bütün kısımları birbiriyle insicam ve etkileşim halindeki bütünlüktür... İnkışaf sürecindeki medeniyetlerin mümeyyiz vasıflarından biri, içtimâî hayatlarının bütün veçhe ve faaliyetlerinin iktisadî, siyasi ve harsî unsurların büyüyen içtimâî bedenin iç ahengine zarif bir intibak halinde tutuldukları tek bir içtimâî bütünde eşgüdümlemiş olmasıdır."

("... civilizations are wholes whose parts all cohere with one another and all affect one another reciprocally ... It is one of the characteristics of civilizations in process of growth that all aspects and activities of their social life are coordinated into a single social whole, in which the economic, political, and cultural elements are kept in a nice adjustment both with one another by an inner harmony of the growing body social", Montagu 1956: 180).

II. "Medeniyet, kültürünün bileşenlerinin -iktisadî unsur, siyasi unsur ve kültürel unsur-, birbiriyle ahenk içinde olduğu şeydir."

("A growing civilization can be defined as one in which the components of its culture –an economic element, a political element, and a third which may be called the cultural element par excellence– are in harmony with one another", Toynbee 1934–1961: XVIII/7).

III. Toynbee, birbirine yakın bu iki tanım dışında medeniyetin Batılı, müte-hakkim manasını yansıtan bir tanım daha yapar:

"Medeniyet, bir topluma veya birbirine bağlı toplumlara hüküm eden ahlaki ve dini gelenekler ve ideolojiler sisteminin (demokrasi, hukuk devleti vs.) kurumsallaşmasıdır."

("Civilization is the institutionalization of a system of moral and religious traditions and ideologies (democracy, rule of law, etc.) that dominate a society or a number of related societies", Mohanan 1999: 64).

Medine-i Münevver'eden Medeniyet-i İslâmiye'ye

Avrupa'da sekülerleşme, bir taraftan külli dinin cüzi medeniyete, diğer taraftan cüzi medeniyetin külli dine dönüştürülmesiydi. Bu süreç, ancak aslını koruyan vahyî dinin (İslam) teorik-pratik, yargısal-olgusal boyutlardan oluşan yapısına bakılarak net bir şekilde görülebilir. Şeriat-tarikat (sünnet) ayırımı, dinin ilmi-amelî (teorik-pratik) boyutlarını; din-diyamet (dindarlık) ayırımı, nebevi-ümme, sünni-medeni olarak ayrılan yargısal-olgusal (olmalı-olan) boyutlarını ifade eder. Buna göre nebevi-sünni diyamet (din), külli (evrensel, zaman-mekân-üstü, yargısal); ümmi-medeni diyamet (medeniyet), cüzidir (tarihî, zaman-mekâna bağlı, olgusal).

Allahutaala'nın "Bugün sizin için dininizi ikmal ettim." (Maide, 5/3) buyurduğu, Rasûlullah aleyhis-salâtü ve's-selâm eliyle ikmal ettiği dinin adı, sünnettir. Sünnet, kamil din, bidat ise âdeta noksanını gidererek mükemmel din kılma vehmiyle kamil dine ilave demektir. Asr-ı Saadet'te Mekke-i Mükerrreme'de şeriat olarak inen din; Medine-i Münevvere'de tarikat olarak sünnete, sahabe tarafından sünniyet medeniyete dönüştürüldüğü için Yesrib'e Medine-i Münevvere ve Dârüssünne (Sünnet Yurdu) dendi.

Bu, medeniyetin (medeni diyamet) sünniyette (sünni diyamet) temellenmesini ve sadece Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın yaşadığı 'Asr-ı Saadet'te Abdullah b. Ömer (r.a.) gibi sahabede medeniyet ile sünniyetin, Medine-i Münevvere ve Dârüssünne'nin örtüştüğünü gösteriyordu. 'Asr-ı Saadet'ten sonra sünniyet ile medeniyetin, olmalı ile olanın arasının açılması sünnet-bidat geriliminin ortaya çıkması kaçınılmazdı. Bu hâlde diriltilecek olan şey, bid'î-cüz'î-tekrarlanamaz diyamet olarak medeniyet değil, nebevi-külli-tekrarlanabilir diyamet olarak sünnettir.

Din-medeniyet, sünnet-bidat farkı, medinenin iskeleti olarak külliyyede en net şekilde görülür. Medeniyetin zemini medine, medinenin iskeleti külliye, külliyyenin omurgası medrese, medresenin aslı mescittir. Dolayısıyla Süleymaniye Külliyesi, İslam medeniyetinin modelidir. Türkler, IV. asırda Budizm'i benimsedikten sonra Buhara, Belh, Semerkant gibi şehirlerde Sanskritçe "nova vihâra" (*yeni manastır*) kelimelerinden mürekkep, "mabet, medrese, kütüphane, şifahane" olarak dört ana unsurdan müteşekkil "Nevbahar" adlı Türk-Budist külliyelerini kurmuşlardı.

Batı Karahanlılar Devleti (1042-1212) hükümdarı Kadir Han Oğulçak'ın yeğeni Abdülkerim Satuk Buğra Han (910-955) (924-955), Buhara emiri olan kardeşinden kaçarak Kaşgar Hakanî Türklerine sığınan Samanî şehzadelerinden Nasr b. Mansûr sayesinde 922 yılında İslam'a girdi ve böylece Karahanlılar, ilk Müslüman Türk devleti oldu. Bilahare oğlu Baytaş Arslan Han zamanında 340/960 yılında iki yüz bin çadırılık bir Türk topluluğu,

İslam ile müşerref oldu. Abdülkerim Satuk Buğra Han, vefat ettiği 955 yılında İslam'ı kabul ettiği ve devletin başkenti olan Kaşgar'da Medrese-i Sâciye adıyla İslam dünyasının ilk medresesini (külliye) kurdu. Karahanlılar (840–1212) ve bilahare Gazneliler (963–1186), Buhara, Semerkant, Belh, Nişabur, Gazne, Huttalan, Kaşgar, Şâş, Yarkent, Balasagun gibi Türk kentlerinde “nevbahar” tarzında medrese adlı külliyeler kurdular.

Büyük Selçuklu Devleti'nin kurucusu ve ilk sultanı olan Tuğrul Bey (1037–1063), 1040 yılında devletin ilk başkenti olan Nişabur'da ilk medreseyi kurdu. Sultan Alparslan'ın (1063–1072) emriyle vezir Nizamülmülk tarafından Bağdat'ta 1066 yılı sonunda tamamlanıp 23 Eylül 1067'de tedrise başlayan Medrese-i Nizamiye ise İslam dünyasında devlet parası ve himayesiyle kurulan ilk medrese oldu. Nizamülmülk zamanında Bağdat ve Nişabur dışında İsfahan, Rey, Merv, Belh, Herat, Musul ve Âmul gibi büyük şehirlerde de Medrese-i Nizamiye adlı bir medreseler ağı kurulmuştu. “Nevbahar” denen Türk-Budist külliyeleri, “mabet, medrese, kütüphane, şifahane” olarak dört unsurdan oluşuyordu. Bizzat Sultan Alparslan tarafından planlanan Medrese-i Nizamiye'nin unsurları, caminin etrafında medrese, kütüphane, şifahane, bimarhane ve imarethane olarak altıya çıkmıştı.

Bölgede ilk medreseler kurulduğunda, Maveraünnehir ulemasının “Mescidden medreseye intikal edince ilmin bereketi kayboldu.” diye ağladığı rivayet edilir. Bu tepkinin sebebi, medresenin başlıca dört yönden dinin kaynağı mescide nisbetle bidat, sapma, yani, ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik (etik) açıdan mescitten kökten farklı olmasıdır.

1. Ubudiyet, ilim ve ibadete tekabül eden ubudet=marifetullah ve ibadet=taatullah olarak iki boyuttan oluşur yani ilim ve ibadet; ubudiyette, ubudiyet mekânı olarak mescitte birleşir. Bu yüzden mescitte ilim, salat gibi abdestle yapılan mukaddes bir iş, ibadet ilen, medrese ve üniversitede abdestsiz de yapılabilecek profan bir işe dönüşecektir.

2. İlim, mescitte ibadet gibi ücretsiz yapılan hasbi bir iştir. Hâlbuki medrese ve üniversitede ücretli, hesabi bir işe dönüşecektir.

3. Mescitte ilim tamamen bağımsız, sivildir. Hâlbuki medrese ve üniversitede devlete bağımlı resmi bir işe dönüşecektir.

4. Arapça “külli”, sıfat olarak kullanılan vasfî bir kelimedir; dolayısıyla “cami, hafıza, külliye” gibi kelimelere “mevsufu mahzuf sıfat” denir. Sıfat olan “cami” kelimesinin mahzuf mevsufu “mescit”tir; terki-i vasfî (sıfat tamlaması), “Cuma namazı cemaatini toplayan mescid” mnsına gelen “el-mescidü'l-câmi'ü”dur. Gramatik cinsiyet (gender) açısından müzekker olan caminin müennesi olan, bugün Arapça'da “üniversite” manasında kul-

lanılan “camia” ile “külliye” kelimelerinin bilinmeyen mevsufu ise “medrese”dir: medrese-i camia, medrese-i külliye (cami medrese = المدرسة الجامعة, külli medrese = المدرسة الكلية). Diğer taraftan İslam’da Kur’an-ı Kerim’den sonraki en sağlam kitap sayılan, Muhammed Buhârî tarafından telif edilen hadis kitabı, *el-Câmiu’s-Sahîh* adını taşır. Mescit ve hadis kitabı için kullanılan cami, ibadetle ilmi, bütün ilimleri toplayan kitap ve mekân demektir. Ancak külliye mescit, cami olmaktan çıkarak merkezinde de yer alsa külliye’nin bir unsuru olmuş ve ilimler parçalanmıştır.

Abdülğani el-Müceddidî (1273) gibi İslam âlimlerinin beyanıyla Peygamber Efendimiz ‘aleyhi’s-salâtu ve’s-selâmın soldan çıkarıp sağdan giymek gibi en küçük aslı bir sünneti bile üniversiteler açmak, külliye kurmak gibi bidat-i hasene sayılan arızı sünnetlerden daha faziletlidir. İşte medrese, bu yönlerden dinin kaynağı mescide nisbetle bidaat olduğu için peygamber varisi âlimleri ağlatan derin bir ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik krize yol açmıştı. Nakşibendilik, bu bölünmeyi gidererek “Asr-ı Saadet”te olduğu gibi mescit eksensiz İslam hayatını ihya etmek için doğmuştur. Diğer taraftan, bazı camiler kiliseden çevrildiği için İslam medeniyetine has bir cami mimarisinden de söz edilemez.

Zamanında Arap’ın ötekisi olarak Acem, Bizans (Yunan) ile Sâsânî’den (İran) oluşuyordu. Yunan ve İran ile kültürel rekabet, Arap beyanının mümessili Ebû Osman Câhız’da (-255/-869) tipik olarak görülebilirdi. İslam tarihinin bu devresi hakkında yapılan araştırmalara göre, Câhız ve muhitine en çok tesir eden yabancı kültürler İran, Yunan ve Hint kültürleri şeklinde sıralanabilir. Devrin Irak muhitinde İran kültürünün tesirinin Yunan kültürünün tesirinden daha fazla hissedilmesinden ve Abbasîlerin iktidara gelmesine en çok İranlıların destek vermesinden dolayı bazı tarihçiler, mübalağalı olmakla beraber, Abbasî devletini ilk zamanlarında bir İran devleti olarak kabul etmeye kadar ileri giderler (Şeşen 1972: 1237).

O hâlde hangi İslam medeniyetinin ihyasından söz edilebilir? Sünnet (din), norm (olmalı), medeniyet tecrübedir (olan). Dolayısıyla “İslam medeniyetinin ihyası, inşası” gibi tabirler, seküler evhamdan ibarettir; zira aklen norm (olmalı) ihyâ, inşa edilebilir; tecrübe (olan) değil.

Görüldüğü gibi “İslam medeniyeti” vehmi, medeniyetin medine atlanarak doğrudan dine izafesinden kaynaklanır. Arapça medeniyet, medine, medine, dinden gelir: din >medine >medeniyet. Aradaki olgusal medinenin atlanarak medeniyetin doğrudan yargısal dine izafe edilmesi, medinede temellenen cüzi-tekrarlanamaz diyanetin (beşerî tecrübe) külli-tekrarlanabilir dine (ilahi nizama) dönüştürülmesi, sekülerleşmeydi. “XV. asır Bağdat, Kurtuba, İstanbul medeniyeti” tabirlerinde medeniyet=civility, medinede

temellenen cüzi diyanet, “Yahudilik, Hristiyanlık, İslam dini” tabirlerinin yerini alan “Yahudilik, Hristiyanlık, İslam medeniyeti” tabirlerinde medenileşme=civilization ise külli din demektir. Bunun manası, İslam medeniyeti adında boş bir ütopyanın peşine, sekülerizmin tuzağına düşmektir.

O hâlde kadim “civility” ile seküler “civilization” kavramlarının ikisinin de Türkçeye “medeniyet” kelimesiyle çevrilmesinden kaynaklanan karışıklık, ancak medeniyet kavramının muzafun ileyhine bakılarak giderilebilir. Yani medeniyetin medineye (şehir) mi, yoksa dine mi izafe edildiğine bakılarak kadim (hakiki) medeniyet olarak “civility” ile seküler (sahte) medeniyet olarak “civilization”, birbirinden ayrılabilir.

Nur Şarktan, Medeniyet Garptan

Ben, ilk yazımın *İlim ve Sanat* dergisinde çıktığı 1986 yılında Çağaloğlu’nda Bâbüâli denen basın-yayın dünyasına adım attım. Bu yıllarda Bâbüâli’nin kalbinin attığı meşhur Üretmen Han’ın üçüncü katındaki belki de en küçük, kitaplardan girilmeyen ofisinde merhum Sezai Karakoç’u da ziyaret etmiştim. Üstat, Çağaloğlu’ndaki Diriliş Yayınları bürosunda ziyaretçileriyle yaptığı sohbetleri 26 Mart 1990’da Diriliş Partisini kurduktan sonra Şehzadebaşı’nda bulunan Diriliş Partisi İstanbul İl Merkezinde Cumartesi günleri düzenli haftalık sohbete çevirdi.

O yıllarda benim gibi dinleyiciler, sohbet gününü ipe çekerlerdi. Bazı aydınlar için yapılan yazdıkları kadar iyi konuşamadıkları tespiti, Karakoç için geçerli değildi. Onun konuşmaları da yazıları kadar tesirliydi. Üstat sağlam düşüncesi, güçlü muhakemesi, örnek istikametiyle fakir dâhil, kaç Müslüman nesle rehber olmuş, sevgi ve saygısını kazanmıştır. Dolayısıyla benim yaptığım, doğrudan onun düşüncesini değil, düşüncesinin dayandığı paradigma olarak medeniyet kavramını tenkittir. Aksi takdirde söylediklerimiz, kolektif Karakoç güzellemesinin, klişe hükümlerin ötesine geçmez.

Sezai Karakoç’un düşüncesi, en iyi medeniyet kavramı açısından Necip Fazıl ve Nurettin Topçu ile mukayese edilerek anlaşılabilir. Avrupa’da dinin kült ve kültürden medeniyete dönüştüğü uzvi ve tedricî bir sekülerleşme süreci yaşanırken İslam dünyasında din, Batı’nın tesiriyle mekanik bir şekilde doğrudan medeniyete dönüşmeye zorlandı. Modernleşme, İslam dünyasına Fransa-Mısır kanalıyla geldi. Napolyon’un 1798’de Mısır’ı işgalinden sonra Avrupa’da medeniyet kavramının mimarı François Guizot’un *Avrupa’da Medeniyetin Tarihi* (1828) adlı eseri, Cemalettin Afgani’nin teşvikiyle 1877’de Arapçaya çevrildi.

İbrahim Şinâsi (1826–1871) ile Cemalettin Afgani'nin (1838–1897) modern İslam dünyasında deizm (ilhad) ile medeniyetin bayraktarları olmaları tesadüf değildi. Bu münasebet, “civilisation” olarak medeniyetin deizme bağlı, “aydınlanma”nın ürünü seküler bir din olduğunu göstermeye yeterdi. Bilahare medeniyet kavramının giderek revacıyla çağdaş Müslüman aydınlar, din-medeniyet münasebeti hakkında derin bir kafa karışıklığına sürüklendiler, Gazzâlî'nin çizgisinde “ehl-i sünnet” olmak yerine Afgani'nin çizgisinde “ehl-i medeniyet” oldular.

Meşrutî Devletten Şer'î Medeniyete

Ahmet Hamdi Tanpınar (1988: 152), “Tanzimat devrinin ilk ideolojisi medeniyetçiliktir.” der:

Tanzimat devrinin ilk ideolojisi medeniyetçiliktir. Sâdık Rifat Paşa ve Sâmî Efendi'den itibaren ‘medeniyet, temeddün, ünsiyet, menûsiyet, teennüs’ gibi kelime ve terkiplerle frenkçe ‘sivilizasyon’ [civilisation] kelimesinin karşılığı aranıyordu. Reşid Paşa, Âli Paşa, Cevdet Paşa, Münif Paşa ve Sultan Abdülaziz, türlü yazılarında, fermanlarında, hep onun tarifini yapmaya çalışırlar. Cevdet Paşa, Tarih’ini medeniyet ve bedâvet hâllerini mukayese ile başlatır. Ve nihayet Şinâsi, Mustafa Reşid Paşa’dan ‘medeniyet rasûlü’ diye bahs ederek hayatımıza yavaş yavaş sızan bu mefhumu kendi nesil ve gelecek nesil için bir din hâline getirir. Tanzimat’tan sonra ilk ideoloji kristalizasyonu, bu kelimenin etrafında oluşur. “Meşrutiyetçilik”, “Osmanlıcılık”, “İslâmcılık” gibi ideolojiler çıktıktan sonra dahî, ikinci defa parlayacağı ve Fikret’te asıl şairini bulacağı Servet-i Fünûn devrine kadar fikir hayatımızı bir tarafıyla o idare eder. Sadullah Paşa’nın “Ondokuzuncu Asır” manzumesi, bu nisbi kararma devrinin eseridir ve bilindiği gibi Şinâsi ile Fikret’in arasında bir nevi geçit teşkil eder.

Ancak Tanzimat’ın iki ana ideolojisi sayılan medeniyetçilik ile meşrutiyetçilik, aslında aynı kapıya çıkar. Zira son Osmanlı aydını için medeniyet ile meşrutiyetin ikisi de kadim Avrupa’da, İngiltere’de olduğu “hukuk rejimi, düzeni” manasını taşır; birbirinin yerine kullanılan “usul-i medeniyet” ve “usul-i meşrutiyet” ile “hükümet-i meşruta” ve “hükümet-i medeniyye” tabirlerinin belirttiği gibi. Mesela Damad Mahmud Paşa, Sultan Abdülhamid’e seslenir:

Padişahım! Mademki Avrupa’nın usûllerine meyl ü mahabbetiniz vardır, bari Avrupa’nın metrûk ve muattal mesâlik-i sahifesine ittibâ’ buyurulmasa da, Frenklerin mesâlik-i sâlimesine sülûk edilse... Meselâ: Fransa, İngiltere, Almanya, Avusturya gibi bir hükümet-i medeniye tesisine, hiç olmazsa Rusya devlet-i müstebidesi gibi bir istibdâd-ı makul ittihâzına sarf-ı himmet buyrulsa daha hayırlı olmaz mı? (Kara 2002: II/205).

Son devir Osmanlı aydınlarının aşağıdaki ifadelerinde de medeniyet ile meşrutiyetin neredeyse aynı manada kullanıldığı görülür:

-Ahmed Mithat Efendi: “Çerkesistan’da Usûl-i Hükümet ve Medeniyet”

-Elmalılı Hamdi Yazır: “İslâmiyetin medeniyet-i cedîde ve usûl-i meşrûtiyet ile imtizac edemeyeceği...”

-1908-1912 senelerinde Meclis-i Mebusan’da Karahisâr-ı Sâhib mebusu olan Rıza Paşa: “Kâffe-i hükûmât-ı meşrûta ve medeniyede umumiyetle kabul olunmuş bir şeyin...” (Kara 2002: II/205, TBMM 1986: III/560).

Diğer taraftan meşrutiyetçilik gibi İslamcılık da medeniyetçiliğe çıkar. I. Meşrutiyet devrindeki meşruti devlet ve medeniyet ideali, II. Meşrutiyet devrinde şer’î (İslami) devlet ve medeniyet idealine yerini bırakmıştır. “Hükümet-i meşrûta-i meşrûa” tabiri, aradaki tire olarak bu geçişi temsil eder. İki ayırım, bunun tahlilini kolaylaştıracaktır:

1. İslam devleti ve İslam medeniyeti projeleri, İslamcılığın sert ve yumuşak versiyonlarını teşkil ederler.

2. Bu projeler, hilafetin ilgası öncesinde ve sonrasında Karl Mannheim’ın ayırımıyla ideoloji ve ütopya olarak değişirler.

Hilafetin ilgası öncesinde son Osmanlı devrinde sert İslamcılığın gayesi, İslam (şeriat) devleti kurmak değil, yaşayan İslam devletini ayakta tutmak, hilafetin ilgası sonrasında ise yıkılmış İslam devletini yeniden kurmak, ihya etmektir. Bunun en çarpıcı misali, *Mülteka’l-Ebhur* idi. İskilipli Âtîf’in (1994) yazma nüshadan Latin alfabesiyle yayınlanan *İslâm Fıkhı* adlı eseri, Osmanlı’nın klasik fıkıh düsturunu oluşturan İbrahim Halebi’nin *Mülteka’l-Ebhur* adlı eserinin tercümesiydi.

Böylece İslamcılık; dinamiği, muhtevası ve hedefi itibarıyla, sadece bir fıkıh kitabına dayalı olarak İslam devleti kurmaya yönelik net bir ideoloji olarak görünür. İslamcılığın dinamiğinden kastım, birbirine bağlı iki İngiliz projesine tepki olmasıdır.

1. Hilafetin ilgası,

2. Hilafetin ilgasından sonra Ali Abdurrâzık eliyle öne sürülen aslında İslam devleti diye bir şey olmadığı tezi.

Mısırlı Ali Abdurrâzık (1888–1966), 1912’de Ezher Üniversitesi’nden âlimiye diplomasıyla mezun olduktan sonra politik ekonomi tahsili için Oxford Üniversitesi’ne gitti. Abdurrâzık, Birinci Dünya Savaşı’nın çıkışı üzerine 1915’te Mısır’a dönerek Mansûre Şer’î Mahkemesi’nde kadı oldu.

3 Mart 1924'te Türkiye'de hilafetin kaldırılmasından sonra 1925'te laikliği temellendirdiği *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükûm* isimli kitabını yazdı. İddialara göre bu kitabı İngiltere'de bulunduğu esnada İngiliz Yahudisi oryantalist David Samuel Margoliouth (1858–1940) yazdırmıştı. Ona göre İslâm'da din ile devlet ayrı müesseselerdi; hilafet dinî değil siyasi, laik bir müessese dolayısıyla ulema siyasi otorite verilmesi büyük hata idi:

Din ile siyaset arasındaki uçurumu küçümsemek mümkün değildir. Zaten “Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz.” hadisinden de bu ayırım anlaşılmalıdır. Yönetim kurumunun yargı, diğer temel işlevler, iktidar ve devletten daha fazla olmak üzere dinî feraizle hiçbir ortak yönü yoktur. Bütün bu işlevler, tamamen siyasi niteliktedirler; din ile bir alakası yoktur.

İslam devleti kurmaya yönelik sert İslamcılık, net bir ideoloji iken, hilafetin ilgası sonrası devirde İslam medeniyeti kurmaya yönelik yumuşak İslamcılık netlikten uzaktır. Burada “hilafetin ilgası sonrası devirde” diye tasrih etmem boşuna değildir. Zira hilafetin ilgası öncesindeki son Osmanlı devrinde İslam devleti gibi İslam medeniyeti projesi de gayet net, şeriat eksenslidir; devlet ile medeniyetin ikisi de şeri ile tavsif edilir: devlet-i şerîye, medeniyet-i şerîye. Zira Arapça medeniyet medineden, medine dinden (şeriat) gelir.

İskilipli Muhammed Âtîf'in kitabında olduğu gibi: *Medeniyet-i Şer'îye ve Terakkiyât-ı Dîniye* (İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kamil, 1329). Sultan Abdülhamid zamanında yaşamış Hasan Hüsnü Toyranî'nin (1850-1897) *Hulâsa-i Medeniyet-i İslâmiyye* (1304: 6) adlı risalesinde yaptığı İslam medeniyeti tarifi çok nettir:

Medeniyet-i İslâmiye, ancak nefis-i din-i mübin-i İslâmiyede şeref-sudûr eden evâmîr-i ilâhiye ve evâmîr-i nebeviyeye râcî' ve icmâ' ve kıyâs-ı fukahaya tâbî' olan usûl-i meşrûadan hâsıl olacak temeddüden ibarettir.

Dinde fikhî hükümlerin çıkarıldığı “Edille-i Erbaa” denen dört kaynak vardır: kitap, sünnet, icma-i ümmet ve kıyas-ı fukaha Toyranî, İslam medeniyeti tarifinde net bir din-medeniyet ayırımı yaparak medeniyetin “Edille-i Erbaa”ya dayalı dinden çıktığını söyler. Dinde şeriat-tarikat ile hadis-sünnet, ilim-amel irtibatını, Mekke-Medine, din-medeniyet münasebetini temsil eder. Mekke, risalet; Medine, nübüvvettir. Mekke, nüzul; Medine, beyandır. Mekke, şeriat; Medine, tarikattır. Mekke, hadis; Medine, Sünnettir. Mekke, din; Medine, medeniyettir. Mekke, Allah'ı; Medine, Peygamber'i ziyarettir.

Hasan Hüsnü Toyranî'den (1850-1897) biraz sonra yaşamış Akyığıtzâde Musa'nın (1865-1923) *Avrupa Medeniyetinin Esâsına Bir Nazar* (1315) isimli kitabında yaptığı İslam medeniyeti tarifinde da aynı net din-medeniyet münasebetini görürüz: “Âyât-ı Kur'âniye ve ehâdis-i nebeviyeden müs-

tahrec olan medeniyet-i İslâmiye...” Burada tek fark, dinin kitap, sünnet, icma-i ümmet ve kıyas-ı fukaha’dan oluşan dört kaynağının (Edille-i Erbaa) kitap ve sünnet olarak ikiye indirilmesidir.

Hak Dinden Hakikat Medeniyetine

“Şeyler zıtlarıyla tanınır.” (تُعْرَفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا) kaidesince batıl, ancak hak-
kın marifetiyle tanınır. Dolayısıyla çağdaş İslam dünyasında Müslümanla-
rın modernliğin tesiriyle yabancılaşmalarından dolayı sünnet ile hikmetin
yerini kültür ile medeniyet almıştır. Çağımızda ancak şeriat-tarikat-mari-
fet-hakikat denen dört boyutuyla dini bir bütün olarak benimseyen az sayı-
da Müslüman aydın, sekülerizmin bu tuzağına düşmekten kurtulabilmiştir.
Genel olarak İskilipli Âtîf, Mustafa Sabri, Ermenekli Saffet gibi II. Meşru-
tiyet İslamcıları, dini sadece şeriat boyutuyla savunmuşlardır. Onlar için
geleneksel Din ü Devlet terkindeki din, şeriat demektir; modern çağda
devlet ile din (şeriat) de elden gitmiştir; bu yüzden onlara göre İslamcılık,
İslam (din=şeriat) devletini yeniden kurma davasından ibarettir.

“İslam, beş şey üzerine bina edilmiştir.” hadis-i şerifince din; bina, şeriat,
esasındır. Tabiatıyla bir bina, sadece esasıyla korunamaz; tarikat-marifet-ha-
kikat denen katları ve asıyla bir bütün olarak korunur. Namık Kemal, Ali
Suavi, Filibeli Ahmed, hatta Ziya Gökalp gibi son Osmanlı aydınları, dini
dört boyutuyla almışlar ve savunmuşlardır. Namık Kemal, Bektaşî bir ai-
lenin mensubu olmasına rağmen hürriyet ideali uğruna muhalefet azmini
Tanzimat Devri’nde yıkıcı modernleşmeye direnen iki Nakşibendî-Hâlidî
şeyhten almıştır: Süleymaniye’li Şeyh Ahmed ile Sarıyerli Mehmed Sadık.

Necip Fazıl, Namık Kemal’in halefi ve II. Meşrutiyet İslamcılarının muha-
lifi olarak Cumhuriyet Devr’inde dini şeriat-tarikat-marifet-hakikat boyut-
larıyla bir bütün olarak savunan tek kâmil İslamcı aydın olmuştur. Ahmed
Gümüşhânevi, Abdülhakim Arvâsî gibi Nakşibendî veliler, dinin bu dört
boyutunu savunmak yerine yaşadıkları için İslamcı değil, Müslümanlardı.
Ancak Nakşibendî aydın olarak Necip Fazıl, dinin ifası ile müdafaasının
arasının açıldığı ideolojik mücadele çağında bunları doğrudan savunmak
zorunda kaldığı için İslamcı idi.

Kısaca Necip Fazıl, şeriatlı medeniyeti; Nurettin Topçu, şeriatsız medeni-
yeti savunur. Topçu, yazılarında üzerine basa basa, “Dinin esası, şeriat değil,
ahlaktır.” der. Ahlak, edep, şeriat, hükümdür; dolayısıyla dinin özü ahlak,
esası şeriattır. “Muhakkak salât, fahşâ ve münkerden alıkoyar.” ayet-i ker-
mesinin belirttiği gibi ahlaki koruyan şeriattır. Hükümsüz edep, şekilsiz öz
olamaz. Şeriatsız bir din, iskeletsiz bir bedene benzer, ayakta duramaz, yı-
kılır. Şeriatsız din, deizmdir. Peygambere vahyedilmiş semavi dinin yasası

şeriat, filozofa ilham edilmiş tabii dinin (deizm) yasası hikmettir. O yüzden Cemalettin Afgani ve Nurettin Topçu gibi deizmi savunan kişiler, kültürel olarak Müslüman aydındır.

Necip Fazıl ile Nurettin Topçu'nun arasında duran Sezai Karakoç ise hükmen şeriatlı, fiilen şeriatlı medeniyeti savunur. Karakoç, elbette eserlerinde şeriatı açıklayan, savunan bir mümindir. Ancak 1962'de 29 yaşındayken *Yeni İstanbul* gazetesinde yazdığı yazıda Hasan Hüsnü Toyranî ile Akyiğitzâde Musa'nın tariflerinde görülen şeriata dayalı medeniyet anlayışından tamamen uzak bir seküler medeniyet tarifi yapar. Karakoç'un (2012: 62) bu tarifi, bütün hayatına yön veren ideallerin gençlik çağındaki ifadesi ve eserlerinde bulduğumuz en net tariflerden biri olması itibarıyla önemlidir:

Medeniyet, bir topluluğun maddî ve manevî alanlarına, edebiyat, güzel sanatlar, fikir ve felsefe, müsbet bilgiler, teknik ve ahlak alanlarına, aynı yönü, aynı neşeyi, aynı hüznü, aynı hızı, aynı ölülüğü ve diriliği, aynı motifleri aynı dozlarla veren ruhi güçtür.

Görüldüğü gibi, bu tarifte Toyranî ile Akyiğitzâde'nin tariflerinde görülen din-medeniyet ayrımı ve İslâm'a has olan bir şey yoktur. Bu tamamen yularlak, seküler medeniyet tarifi, pekâlâ Yahudilere de Hristiyanlara da Budistlere de uyar. Karakoç'un (1986: 9-10), 21 yıl sonra 1983 yılında *Diriliş* gazetesinde yazdığı yazılarda daha da muğlak bir medeniyet tarifi buluruz:

Medeniyet, insanoğlunun, asıl amacını gerçekleştirme çalışmalarından, ona varma arayışlarından, onu bulmuşsa kaybetmeme çabasından, onu süsleyip püslemesinden, o yöndeki duygularını ve düşüncelerini ifade etme isteğinden doğan, kaynaklanan ve beslenen niyet ve faaliyetlerinin, teori ve pratiğinin, tasarım ve eserlerinin, reel ve potansiyel güçlerinin tümü demektir. Kültür, medeniyeti değil, medeniyet kültürü içerir. Bize göre, kültür, medeniyetin fizyolojisi gibidir. Medeniyetse, sadece anatomi değildir. Canlı organizma gibi, anatomik cephesiyle, fizyolojik cephesiyle bir bütündür. Bu noktada, Ziya Gökalp'in medeniyet ve kültür tanımlarından ayrılıyoruz. O, kültürü, millî, medeniyeti milletlerarası kabul ediyor. Medeniyet ona göre bir grup ulusun ortaya koyduğu ortak eserlerdir. Oysa, bizim görüşümüze göre, her medeniyete bir de onun kültürü tekabül eder. İslâm Medeniyeti diyorsak, bir de İslâm kültürü dememiz gerekir. İslâm kültürü, İslâm medeniyetinin bir unsurudur; belki öbür birçok unsurun da kaynağı olan bir unsur. Irkların, gerek kültüre, gerek medeniyete katkısı, mizaç katkısıdır. Yoksa, tüm kültürü ırklara atfedip, medeniyeti ırklararası ortak eserlere indirgemeye imkân yoktur. Bu, medeniyet kavramını daraltma, aşırı nesnelleştirme, dolayısıyla materyalize etmek olur. Medeniyeti, insanlığın, fizikötesi amacına varması için kurduğu yaşam tarzı ve gerçekleştirdiği tüm çevre olarak da tanımlayabiliriz. Psiko-somatik bir gerçekliği vardır medeniyet olgusunun.

Yoksa, olgunun psikolojik cephesine kültür, fizikî cephesine de medeniyet demeye imkân yoktur. Belki daha doğru bir tanım, medeniyetin işler haline kültür denmesi olur. Oluşumu bitmiş ve tamamlanmış eserler de, henüz oluşma halinde olanlar da medeniyete dâhildir. Medeniyetle kültür o kadar içiçedir ki, çoğu kez eşanlamda kullanılmaktadırlar.

Modern çağda verilen ana mücadele, Necip Fazıl için hak ve batıl dinler, iman ile küfür, Sezai Karakoç ve Nurettin Topçu için Doğu ve Batı medeniyetleri arasındaydı. Bunu şöyle formüle edebiliriz: Necip Fazıl'ın mücadelesi hak mücadelesi, Karakoç'un ki hakikat mücadelesiydi. Bu tespitim, hak ve hakikat arasındaki nüansa bakılarak anlaşılabilir. Hak tek ancak hakikat müteaddit, müretteptir. Din tek hakkı, dört mezhep dört hakikati temsil eder. Karakoç (1986: 19-20), 1983 yılında *Diriliş* gazetesinde yazdığı yazılarında Arnold Toynbee'den ilhamla şöyle der:

Şunu bir tarih kuralı olarak söyleyebiliriz: bir inanç, bir düşünce, bir dünya görüşü, kitlelerin malı olduğu zaman, yaşayabilmek için, ya bir medeniyet olmak, bir medeniyet oluşturmak, ya da en azından, bir medeniyetle kaynaşmak zorundadır. Çünkü: uzun ömür, medeniyet ömrüdür. Devlet-i ebed müddet fikri de yorumlanırsa medeniyet fikrine çıkar [...] Bu dağlıştan hemen önce kurtuluş ve düzeliş için gönderilen Peygamber Hz. İsa'nın yolu ise, kendisine ister istemez bir medeniyet fonu arayınca, bundan o zamanın medeniyeti olan Yunan medeniyeti yararlandı. Uzun mücadelelerden sonra da, Roma medeniyeti de onunla birleşti. Ama, bu birleşme, Hakikat Yolu'nun lehine olmadı.

Görüldüğü gibi Karakoç'taki bu hakikat medeniyeti-müşârik medeniyetler ayrımı, İslam'daki hak-hakikat, din-medeniyet, nebevi hikmet (sünnet)-hâlidî hikmet ayırımından tamamen farklıdır. İslam'da Hristiyanlıktaki gibi dinin medeniyete fiilen dönüşmesi imkânsız olduğu için Karakoç, kavramsal olarak "hak dini" "hakikat medeniyeti" olarak sunar. İlkinden sonuncusuna bütün peygamberlerin getirdiği din, Kur'an-ı Kerim'de "kayyım din" olarak adlandırılır. Karakoç'a göre ise medeniyet meşalesi, ilk peygamberden sonuncusuna kadar elden ele taşınmıştır; vahiy temelli bu tek medeniyet, "hakikat medeniyeti"dir. Karakoç, *Yitik Cennet* kitabında insanlığın dirilişini sağlayacak peygamberleri "medeniyet kahramanları" olarak sunar.

Realite ile Ütopya Arasında

Âcizane yıllardır, Türkçe ve İngilizce çalışmalarımda "kitap medeniyeti, su medeniyeti, fıkıh medeniyeti" vs. tabirlerinde görüldüğü gibi medeniyetin âdeta altı delik bir çuval gibi içine ne atılırsa alacak, içi boş, seküler bir kavram olduğunu anlatmaya çalışıyorum. Batı, postmodernleşme sürecinde medeniyetin modernleşme ve sekülerleşmenin ürünü içi boş bir kavram

olduğunu keşfetti. Ancak ne hazindir ki biz, onların döndüğü çıkmaz yolda gitmeye, boş bir ütopyayla avunmaya, “kültür Müslümanlığı” ile “medeniyet Müslümanlığı” deyimleriyle anlatılan realite ile ütopya arasında kıvranmaya devam ediyoruz.

Almanya ve Türkiye’den Ziya Gökalp gibi muhafazakâr aydınların modernleşme formülü, medeniyet-kültür ayırımına dayanıyordu. Medeniyet-kültür ayırımı, çağdaş Müslümanlığa ütopyizm-realizm olarak yansımıştır. Medeniyet Müslümanlığı ile kültür Müslümanlığı, ertelenmiş hayat-kabul edilmiş hayat anlayışlarını ifade eden yumuşak ideolojilerdir. Medeniyet Müslümanlığı yarını, kültür Müslümanlığı bugünü yaşamaktır. Medeniyet Müslümanlığı doğru hayata özlemi, modernizme uyumu, realiteyi aşmayı; kültür Müslümanlığı gerçek hayata, modernliğe uyumu, realiteyi kabullenmeyi ifade eder. İnsanın tabiatını üçe ayırabiliriz:

1. Birinci tabiatı fitrat
2. İkinci tabiatı âdet
3. Üçüncü tabiatı bidat (modernlik)

Misvak ile diş fırçası, insanın birinci tabiatı olarak fitrat ile üçüncü tabiatı olarak modernliği temsil eden sünnet Müslümanlığı ve kültür Müslümanlığının sembolleri sayılabilirler. Diş fırçası misvağın yerini ne kadar tutabilirse kültür Müslümanlığı da sünnet Müslümanlığının yerini o kadar tutabilir.

Kültür ile kültür Müslümanlığının sünnet ile sünnet Müslümanlığının zıtları olduğu açıktır. Ancak medeniyet Müslümanlığı tabirinin lafzî zıddı olmadığı gibi bizzat bu tabirde yatan gizli kavramsal zıddı da kolaylıkla görülemez. Sezai Karakoç’ta çok net gördüğümüz gibi kavramsal olarak birincisi nostaljik (geçmişe yönelik)-estetik, medinelî; ikincisi ütopyik (geleceğe yönelik)-ideolojik, medinesiz olmak üzere medeniyet Müslümanlığı tabirinin iki manası vardır. Aslında bugünden kopuk, geçmişe ve geleceğe yönelik oldukları için ikisi de ütopyik medeniyet tasavvurları sayılırlar.

Çağdaş Müslüman aydın için İslam medeniyetinin sembol şehirleri olan Mekke, Medine, Kudüs, Şam, Halep, Bağdat, Kûfe, Basra, İstanbul, Konya, Kurtuba, Delhi, Semerkant, Buhara bugünde değil, geçmişte ve gelecekte, hafızada ve hayalde yaşayan nostaljik-ütopyik şehirlerdir. Onun gözünde Bağdat, günümüz İslam’ının sefaletini yansıtan, savaşlarla tahrip edilmiş şehir değil; geçmiş ve gelecek İslam’ın haşmetini yansıtan, yansıtacak medinedir.

Yahya Kemal Beyatlı, Sezai Karakoç’a ilham veren Medine Müslümanlığının mümessili sayılabilirdi. O, tipik bir Osmanlıcı kültürel muhafazakâr olarak hem Ziya Gökalp, hem Mehmet Âkif gibi Türkçü ve İslamcı aydınlara

zıt düştü. Ziya Gökalp, řu beyitlerle Beyatlı'yı maziye (Osmanlı medeniyetine) takılı kalmakla tenkit etti:

Harâbîsin harâbâti deęilsin
Gözün mâzidedir âti deęilsin

Yahya Kemâl Beyatlı (1995: 123) ise bu tenkide,

Ne harâbî ne harâbâtıyım
Kökü mâzide olan âtiyim

diye cevap verdi.

Yahya Kemal (1970: 57), medeniyet ile siyaset, dolayısıyla kültürel ile politik muhafazakârlık arasında net bir ayırım yapar:

Özliyeceğimiz şeyler, eski saltanatın şanları, şerefleri, bayrakları, medeniyeti, mûsikisi, mimarisi, şiiridir, lakin şekli, idaresi, siyaseti değildir.

Mehmet Âkif ile Yahya Kemal'in birbirine bağlı din ve tarih anlayışları da kökten farklıydı. Yahya Kemal tarihimizin daima en parlak devirlerinden bahsederken Mehmet Âkif Osmanlı tarihinde olsun, İslam tarihinde olsun, hep başlangıç devirlerinden söz etmiş; ders ve ibret alınacak misaller vermiş; kaybedilen değerler olarak o asırların insanlarını, eserlerini ve o asırlarda kazanılan vatan topraklarını işaret etmiş; okurlarını hep parlak bir istikbale hazırlamak istemiştir (Millî Kütüphane 1989: 271-2). Yani din ve tarih, Ersoy için saffet, Beyatlı için haşmet demekti. Din birincisi için tevhid, Mekke ve Medine'deki 'Asr-ı Saadet Müslümanlığı; ikincisi için kültür, Üsküp ve İstanbul gibi medinelere yansıyan Osmanlı Müslümanlığıydı. İslam, birincisi için Mekke ve Medine çöllerini yeşerten iman ruhu; ikincisi için İstanbul ve Edirne'deki Süleymaniye ve Selimiye camilerine yansıyan imar ruhuydu.

Ancak Sezai Karakoç (2000: 48-9) "Biri medeniyeti arka hatlarda, öbürü on hatlarda koruyor." diyerek iki şairin zıt din ve tarih anlayışlarını "medeniyet" kavramıyla telif etmeye çalışır:

Belki de Akif'in şiirini anlayabilmenin en iyi yolu, onu Yahya Kemal'le bir arada düşünmektir. İmparatorluğun batışında gelen ve şiir türlerinde tek kalan bu şairler, aynı medeniyetin ve ülkünün şairi olarak yanyana durdukları halde, ilk bakışta, şiirlerinin özü ve biçimi bakımından doğu ve batı kadar ayrılıyorlar. Teferruatlıca bakılınca, bu ayrılığın ilk noktası, çıkış ağızı, birinde estetiğin, öbüründe ülkünün hedef tutuluşudur. Biri estetikten çıkarak ülkeye de varıyor, öbürü ülküden başlayarak hemen estetiğini kuruyor ve sonra ikisini birlikte yürütüyor. Biri şimdiki zaman şairidir demiştik; öbürü, estetik için daha elverişli olan masallaşmış

bir geçmiş zamanın peşindedir. Muhteşem bir gün batışı karşısında huzursuz olan bu iki şairden biri, geçmekte ve bitmekte olan günün doğuş vakitlerini hatırlayarak teselli aramakta, öbürüyse mümkün olduğu kadar güneşin batışını geciktirmek için ıstık işçilerini vazife başına davet etmekte, hiç olmazsa gelecek günün doğuşuna hazırlamakta çevreyi. Tarihin geniş açısı içinden, akışa bakan Yahya Kemal, eski, mükemmel vakitlere kayıyor ve o vakitlerin mermerden anıtını yapıyor. Böylece o üstün medeniyetin, tarihte olsun kurtulmasını sağlamaya çalışıyor. Mehmed Âkifse, “aktüel”in içinden bakarak, siperler kazıyor. Biri medeniyeti arka hatlarda, öbürü ön hatlarda koruyor. Biri yaşının ölmemesine, öbürüyse ölenin sanatta yaşamasına emek ve yürek sarf ediyor. Bütün bir Osmanlı İslâm Medeniyeti, geride bir mermer kayası halinde duruyor. Şair ona dönüp içinden şanlı geçmişi sembolleştiren anıtlar çıkarıyor. Öbürüyse günlük medeniyet yaşantısını realist çizgilerle tesbit ediyor. Biri, geçmişin destanını, öbürü günün destanını yazıyor.

Sezai Karakoç’un bu telifinin zorlama olduğu açıktır. Zira Yahya Kemal (1970: 95,64, 116-7, 1995: 29), medeniyeti, Sezai Karakoç dâhil çağdaş Müslüman aydınlar gibi modern külli (dinî) değil; “Şark, Akdeniz, Bizans, Türk medeniyeti, din ve medeniyet, eski medeniyetimiz, dünyevî medeniyetimiz” gibi tabirlerle kadim cüzi (tarihî, içtimai, dünyevî) manada kullanır. “İslâm medeniyeti”, onda modern ideolojik değil, kadim sosyolojik “Müslüman hayat tarzı” manasında kullanılan bir tabirdir:

Şimdiye kadar zannediliyordu ki bu kanlı iğtişâş, ancak Şarklıların din ve medeniyet farklarından geliyordu (...) Evvel-i zaman ulemâsının o câhilâne tedbirleri nisbeten zararsızdı, olsa olsa dünyevî medeniyetimizin ittisâna mâni oluyordu.

Medine Nostaljisinden Medeniyet Ütopyasına

İki şairin zıt din ve tarih anlayışlarını medeniyet kavramıyla telif etmeye çalışan Sezai Karakoç, aslında Yahya Kemal’in medine nostaljisinden etkilenir. Modern Batılı şiir, âhir-i zaman şuurunun baskınlığından dolayı mekân-sız bir şiirdir. Mekân, yerli ve yabancı çağdaş şiire patolojik modern kente dair intibalarla girer. Karakoç (2008: 59-60), Beyatlı’dan ilhamla şiirdeki estetik “medine tema”sı ile fikirdeki ideolojik “medeniyet idea”sını birleştirerek medine ile medeniyet arasında münasebet kurar:

Kentlerle uygarlıklar arasında, varoluşları ve varoluşlarına anlam veren eşyayı ve zamanı yorumlama yönünden âdeta bir kan bağı vardır. Uygarlıkların, siteleri vardır mutlaka. Kentler ve sitelerse uygarlıksız olamaz.

Kentler, siteler, medineler, uygarlık özü olmaksızın ve bu özün toz ve toprağıyla haşır neşir olma, karılma olmaksızın oluşamazlar.

İnsan ve tabiatı, tarih ve zamanı bir hamur olarak kabul edelim. Uygarlık, ruhunu bu hamura maya gibi katar. Ve uygarlık mayasının, insan-tabiat hamurunu içten metamorfoza uğratması sonunda yavaş yavaş kent doğar.

Kent, site, medine doğurma düzeyine varmamış bir uygarlık, henüz tam bir uygarlık olamamış demektir. Böyle bir uygarlık, henüz gelişiminin bütün katlarını açmamış, yani latan bir uygarlıktır. Henüz kanatlarını açmamış bir tavus gibidir. Henüz, insan ruhunda, olgunlaşıp da ağacından düşen bir meyva kıvamına varamamıştır. Hamdır. Asmalarda koruktur. Askıdadır. Nebülöz halindedir, kozmos olamamış, kaotik yapısından bütünüyle sıyrılamamıştır.

Kent ve uygarlık âdetâ özdeş düşünölmüştür eski uygarlıklarca. Onun içindir ki, medine ve medeniyet, aynı kökten gelir. Arapça'daki eşsiz dil ve anlam uyurluğu, şehir ve medeniyet arasındaki ilişkiyi, aynı realitenin başkalaşmaları, değişimleri, fazları arasındaki ilişki biçiminde vurgulamıştır.

Sezai Karakoç'un medine-medeniyet münasebetini iki şekilde kurduğu görölr.

Birincisi, bir medeniyetin medineleri (Medine, Şam, Kudüs, Bağdat, İstanbul); ikincisi, bir medinenin medeniyetleri (İstanbul'da Bizans, Osmanlı, seküler medeniyetler). Birincisinde Mekke, Medine, Kudüs, Şam, Halep, Bağdat, Küfe, Basra, İstanbul, Konya, Kurtuba, Delhi, Semerkant, Buhara gibi sembol şehirlerden İslam medeniyetinin portresinin, ikincisinde İstanbul gibi bir şehre rengini vermiş Hristiyan (Bizans), Müslüman (Osmanlı) ve seküler medeniyetlerin karakteristiklerinin çıkarılması hedeflenir:

Her medeniyet bir şehir getirmiştir. Medeniyetlerin kendilerine mahsus şehirleri vardır. Bu, yalnız mimari üslup bakımından değil, hayat üslubu bakımından da göze çarpan bir farktır. Hatta aynı şehir, farklı iki medeniyetin de arka arkaya malı olmuşsa, bu iki medeniyeti ayıran zaman çizgisi, o şehrin tarihini de kılıç gibi ortasından ayırır. Bu zaman çizgisinin her tarafında birbirinden farklı bir şehir kalır. Bizans İstanbul'unun karanlığıyla, Osmanlı İstanbul'unun aydınlığını bir karşılaştırınız. Kiliselerle cämiler, eski saraylarla yeni saraylar, sarnıçlarla çeşmeler, meyhanelerle kahveler arasındaki farktan giderek bir Bizanslının yirmi dört saatiyle bir Osmanlının yirmi dört saati, olaylar karşısındaki tutum ve davranışları, eğlenmeleri farkına erişilebilir. Şehirler her yanılla, insanı ve eşyasıyla medeniyetleri karşılaştırma ve aralarındaki farkı seçebilme imkânını bağışlarlar. Ve her yeni medeniyet değişikliği, kökten kültür değişmesi, eski şehrin yerine bir başka şehir koyacaktır. Bu yeni şehrin şahsiyeti, gelen değişikliğin başarısını, yaşama şartını tam bir şekilde yansıtır. (Karakoç 1999: 178).

Sezai Karakoç düşüncesinin ana çelişkisi burada ortaya çıkar. Cüzi medinenelerin müşahedelerinden yekpare bir İslam medeniyeti çıkarılamaz. Bir medeniyet (İslam), tamamen kendisine has yeni bir medine kurmadığı gibi eski bir medineye de tamamen kendi rengini veremez, tamamen ayrı Bizans İstanbul'u ile Osmanlı İstanbul'undan söz edilemez. Medeniyetin zemini medine, medinenin iskeleti külliye'dir. Dolayısıyla "vihâra" ve "medrese" denen Budist ile Müslüman külliye'leri arasında mabet dışında bir fark bulunmaz.

"Bizans İstanbul'unun karanlığıyla Osmanlı İstanbul'unun aydınlığı" ifadesinin gösterdiği gibi medine-medeniyet aynılaştırması, tarihî vakiyaya uymayan bir zihni, belağı inşadan, özelleştirme ve idealleştirmeden ibarettir. Medine-medeniyet ayniyetinin imkânsızlığı, medeniyet-din ayniyetinin de imkânsızlığını da gösterir; İslam medeniyetine has bir medine, İslam medinesi olamazsa İslam'a has bir medeniyet de olamaz.

Burada meselenin özüne geliriz. Modernizm, geçmiş-gelecek, yitirilmiş-kavuşulacak yuva (cennet) geriliminde evsizlik (homelessness) şuurunda temellenir. Bu yaralı şuur, XIX. asır İngiliz pozitivistlerinde de görüldüğü gibi modern insanı, mekanilikten zamaniliğe, nostaljiden ütopyaya, medine nostaljisinden medeniyet ütopyasına savurur (Wilson 2018). Greko-Romen Batı âlemi için Atina ve Roma, geçmişte yitirilmiş cenneti, âhir-i zamanda Mesih 'aleyhi's-selâmın kuracağı Novus Ordo Seclorum olarak Batı medeniyeti ise gelecekte kavuşulacak cenneti simgeler. Bu şuur, Müslüman aydınlardan Mehmed Âkif ve Yahya Kemal'de medine (Medine, İstanbul) nostaljisi; medine nostaljisini ikisinden, medeniyet ütopyasını Arnold J. Toynbee'den alan Sezai Karakoç'ta ise medine nostaljisi-medeniyet ütopyası gerilimi olarak tezahür eder.

KİTABİYAT

Ağaoğlu, Ahmed (1927) *Üç Medeniyet*. İstanbul: Türk Ocakları Merkez Heyeti Matbaası.

Akhisari, İlyâs İbn İsâ (2016) *Şeyh Mecdüddin Bayramî Menâkıbı ve Sâliklerin Âdâbı Nutk-i Şerifler*. Mustafa Tatcı (yay.), İstanbul: H.

Akyiğitzâde Musa (1315/1897) *Avrupa Medeniyetinin Esâsına Bir Nazar*. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası.

Arnold, Matthew (1888) *Civilization in the United States: First and Last Impressions of America*. Boston: Cupples & Hurd.

Balot, Ryan K. (ed.) (2012) *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Chichester: Wiley-Blackwell.

Baykara, Tuncer (2007) *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*. İstanbul: IQ Kültür Sanat.

Beyatlı, Yahya Kemal (1970) *Eğil Dağlar*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı.

—— (1995) *Aziz İstanbul*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı.

Braudel, Fernand (1982) *On History*. Sarah Matthews (trs.), Chicago: University of Chicago Press.

Brownson, Orestes A. (1884) *The Works of Orestes A. Brownson, I-XX*. Henry F. Brownson (ed.), Detroit: Thorndike Nourse.

Cassirer, Ernst (1944) "Force and Freedom: Remarks on the English Edition of Jacob Burckhardt's "Reflections on History"," *The American Scholar* 13/4 (Autumn): 407-417.

Edmunds, Palmer D. (1959) *Law and Civilization*. Washington: Public Affairs.

Federici, Silvia (ed.) (1995) *Enduring Western Civilization: The Construction of the Concept of Western Civilization and Its Others*. Westport: Praeger.

Funk, Isaac K. et al. (eds.) (1913) *Funk & Wagnalls New Standard Dictionary of the English Language, I-IV*. New York: Funk & Wagnalls.

Gencer, Bedri (2020) "Civilization as Secularization: The Transformation of European Identities," *Revisiting Secularism in Theory and Practice. Genealogy and Cases*, Seda Ünsar, Özgür Ünal Eriş (eds.), 7-42, Cham: Springer.

Harrison, Frederic (1886) *The Choice of Books and other Literary Pieces*. London: Macmillan.

İbn Haldûn (2015) *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, I-III. I-II Pîrîzâde Mehmet Sâhib (trc.), III: Ahmed Cevdet (trc.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.

Kara, İsmail (2002–2014) *İslâm Siyasî Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Hilâfet Risâleleri*, I-VI. İstanbul: Klasik.

Karakoç, Sezai (1999) *Sütun Günlük Yazılar II*. İstanbul: Fatih Yayınevi.

— (1986) *Düşünceler I Kavramlar*. İstanbul: Diriliş.

— (2000) *Mehmed Âkif*. İstanbul: Diriliş.

— (2008) *İnsanlığın Dirilişi*. İstanbul: Diriliş.

— (2012) *Edebiyat Yazıları II Dışımızın Zarı*. İstanbul: Diriliş.

Kınalızâde Ali Çelebî (2014) *Ahlâk-ı 'Alâî*. Mustafa Koç (yay.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.

Kroeber, Alfred L.-Kluckhohn, Clyde (1952) *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage.

Kula, Fikri (2018) *Mekâna Sinen Ruh: Sezai Karakoç'un Şiir ve Hikâyelerinde Şehir ve Medeniyet*. Ankara: Hece

Lahbabi, M. Aziz (1980) *Millî Kültürler ve Medeniyetler*. Bahaeddin Yediyıldız (trc.), İstanbul: Tur.

Leiss, William (1994) [1972] *The Domination of Nature*. Montreal: McGill-Queen's UP.

Macİver, Robert M. (1928) *The Modern State*. London: Oxford UP.

— (1931) *Society: Its Structures and Changes*. Toronto: Macmillan.

Millî Kütüphane (1989) *Mehmet Akif İlmî Toplantısı Bildiriler*. Ankara: Millî Kütüphane.

Mitchell, John (1805) *An Essay on the Best Means of Civilising the Subjects of the British Empire in India, and of Diffusing the Light of the Christian Religion Throughout the Eastern World*. Edinburgh: William Blackwood, & London: T. Cadell & W. Davies.

Montagu, M.F. Ashley (ed.) (1956) *Toynbee and History: Critical Essays and Reviews*. Boston: Porter Sargent.

Muhammed Âtîf Hoca (1994) *İslâm Fıkhı*, I-VI. Mümtaz Habip Güven-Abdullah Sivridağ (yay.), İstanbul: Nehir.

el-Müceddidî, Abdülğani b. Ebî Saîd ed-Dihlevî (1273) *İncâhu'l-Hâce fi Şerhi İbni Mâce*. Delhi: Matbaatü Hüseyin Muhammed.

Pagden, Anthony (ed.) (1987) *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*. Cambridge: Cambridge UP.

Redhouse, James W. (1877) *A Lexicon, English and Turkish: Shewing, in Turkish, the Literal, Incidental, Figurative, Colloquial and Technical Significations of the English Terms, Indicating Their Pronunciation in a New and Systematic Manner*, 2d ed. London: Trübner.

Rieger, Bernhard (2005) *Technology and the Culture of Modernity in Britain and Germany, 1890–1945*. Cambridge: Cambridge UP.

Robson, William A. (1935) *Civilisation and the Growth of Law: A Study of the Relations Between Men's Ideas about the Universe and the Institutions of Law and Government*. New York: Macmillan.

Sarikaya, Hüseyin-Göger, Veysel (2018) “Mora'nın Yeniden Fethine Dair Osmanlıların Hazırladıkları Fetihnâme (1715),” *Tarih Dergisi* 67 (Temmuz): 101-124.

Sarton, George (1988) *The History of Science and the New Humanism*. New Brunswick, NJ: Transaction.

Sıcak, Ahmet Sait (2019) “Kur'an'da Tasrif Olgusu ve Kur'an Kıssalarında Karye/Medine Kelimelerinin Tasrifi,” *Şarkiyat* 11/2 (Ağustos): 734-762.

Singh, Rajendra (ed.) (1996) *Towards a Critical Sociolinguistics*. Amsterdam: John Benjamins.

Smith, Charles John (1890) *A Dictionary of Synonymous Words in the English Language, Illustrated with Quotations from Standard Writers*. London: George Bell.

Spalding, Martin J. (1866) *Sermons Delivered during the Second Plenary Council of Baltimore, 1866 and Pastoral Letter of the Hierarchy of the United States*. Baltimore: Kelly & Piet.

Starobinski, Jean (1993) *Blessings in Disguise: or, The Morality of Evil*. Arthur Goldhammer (trs.), Cambridge: Harvard UP.

Şemseddin Sâmî (1317) [1899] *Kâmûs-i Türkî*. Dersaadet: İkdâm.

Şeşen, Ramazan (1972) “Câhiz'in Eserlerinde Farsça Kelimeler,” *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası VII*: 137-181.

- Tanpınar, Ahmet Hamdi (1988) *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan.
- Tarde, Gabriel (1903 [1890]) *The Laws of Imitation*. New York: Henry Holt.
- TBMM (1986) *Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi*, Devre 1, İçtima Senesi 3, I-VII. Ankara: TBMM Basımevi.
- Toynbee, Arnold J. (1934–1961) *A Study of History*, I-XII. Oxford: Oxford UP.
- Toyranî, Hasan Hüsnü (1304/1886) *Hulâsa-i Medeniyet-i İslâmiye*. Dersââdet: Matbaa-i Nişan Berberyan,
- Turhan, Mümtaz (1969) *Kültür Değişmeleri*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı.
- [Ülken] Hilmi Ziya (1933) *İnsanî Vatanperverlik*. İstanbul: Remzi.
- Vericour, Louis Raymond de (1850) *An Historical Analysis of Christian Civilization*. London: John Chapman.
- Webster, Charles (1975) *The Great Instauration: Science, Medicine and Reform 1626-1660*. London: Duckworth.
- Wilson, Matthew (2018) *Moralising Space: The Utopian Urbanism of the British Positivists (1855-1920)*. New York, London: Routledge.
- Wright (D'Arusmont), Frances (1848) *England, the Civilizer: Her History Developed in Its Principles; with Reference to the Civilizational History of Modern Europe (America inclusive), and with a View to the Denouement of the Difficulties of the Hour*. London: Simpkin, Marshall.
- Wybrow, Cameron (1991) *The Bible, Baconianism, and Mastery Over Nature: The Old Testament and Its Modern Misreading*. New York: Peter Lang.