T.C.
BEYKENT ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER BİLİM DALI

KARŞILAŞTIRMALI SİYASET TEORİSİ AÇISINDAN AHMET DAVUTOĞLU'NUN MEDENİYET SÖYLEMİ VE BEN İDRAKİ

Doktora Tezi

Tezi Hazırlayan

Aykut KARAHAN

İstanbul, 2022

T.C.
BEYKENT ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER BİLİM DALI

KARŞILAŞTIRMALI SİYASET TEORİSİ AÇISINDAN AHMET DAVUTOĞLU'NUN MEDENİYET SÖYLEMİ VE BEN İDRAKİ

Doktora Tezi

Tezi Hazırlayan

Aykut KARAHAN

140715014

0000-0002-8566-6770

Danışman:

Prof. Dr. Ali Vahit TURHAN

İstanbul, 2022

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum "Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi Bağlamında, Ahmet Davutoğlu'da Medeniyet Söylemi ve Ben İdraki" başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlak ve geleneklere uygun şekilde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım eserlerin tamamının kaynaklarda gösterildiğini ve çalışmamın içinde kullanıldıkları her yerde bunlara atıf yapıldığını belirtir ve bunu onurumla doğrularım. 23/06/2022

Aykut KARAHAN

TEZ ONAYI

Beykent Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü ***Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Doktora*** öğrencisi ***140715014*** numaralı ***Aykut KARAHAN***'ın hazırladığı ***"Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi Açısından Ahmet DAVUTOĞLU'nun Medeniyet Söylemi ve Ben İdraki"*** konulu DOKTORA TEZİ ile ilgili TEZ SAVUNMA SINAVI Lisansüstü Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca 23.06.2022 günü saat 14:00'da Zoom programı aracılığıyla on-line yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonucunda adayın tezinin ***KABUL***'üne ***OYBİRLİĞİ***'yle karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ	İMZA
Prof. Dr. Al*** Va*** TU*** (Danışman) (Beykent Üniversitesi)		
Prof. Dr. Ar*** GÖ*** (Üye) (Beykent Üniversitesi)		
Doç. Dr. Pı*** GE*** BA*** (Üye) (Beykent Üniversitesi)		
Dr. Öğr. Üyesi Me*** Ak*** KA*** (Üye) (İbn Haldun Üniversitesi)		
Dr. Öğr. Üyesi Mu*** ŞE*** (Üye) (Ankara Medipol Üniversitesi)		

Adı ve Soyadı : Aykut KARAHAN
Danışmanı : Prof. Dr. Ali Vahit TURHAN
Türü ve Tarihi : Doktora / 2022
Alanı : Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler
Anahtar Kelimeler : Siyaset Bilimi, Kimlik, Avrupamerkezcilik, Medeniyet, Ben İdraki

ÖZ

KARŞILAŞTIRMALI SİYASET AÇISINDAN: AHMET DAVUTOĞLU'NUN MEDENİYET SÖYLEMİ ve BEN İDRAKİ

Karşılaştırmalı siyaset teorisi açısından Ahmet Davutoğlu'da Medeniyet söylemi ve Ben İdraki kavramının analizi ile özellikle İslam ve Batı dünyası arasındaki bireysel bilinç durumundan kolektif bilinç durumuna geçiş ve bunun devlet, toplum ve siyaset alanlarındaki tezahürleri açısından ele alınacak ve daha üst bir kategori olarak değerlendirilen medeniyet kavramının ben idraki süzgecinden geçirilmiş biçimi analiz edilmeye çalışılacaktır. Bu süreç bireylerin hem bireysel hem de toplumsal ilişkilerini etkilemektedir. Özellikle son 20 – 30 yılda kadim medeniyet havzalarında görülen kimlik canlanmaları, Avrupamerkezcilik karşısında ciddi argüman olarak kullanılmaktadır. Aslında bu canlanmalar gerek Batı akademi dünyasında gerekse de Doğu akademi dünyasında hem zengin bir literatürün oluşmasına sebep olmuştur hem de bu canlanmayı anlamaya çalışan teorik ve karşılaştırmalı çalışmalarında ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Aynı şekilde bu tartışmalar ülkelerin kendi içlerinde de gerek iç siyasetlerinde gerekse de dış siyasetlerinde önemli rol oynamaya başlamıştır. Bu noktada Karşılaştırmalı siyaset teorisi ve bu bağlamda bunun Türkiye'de öncülerinden olan Ahmet Davutoğlu'nun Medeniyet Söylemi ve bu söylemde merkezi bir kavram olarak yer alan Ben İdraki kavramının analizi karşılaştırmalı bir biçimde ele alınacaktır.

Name and Surname : Aykut KARAHAN
Supervisor : Prof. Dr. Ali Vahit TURHAN
Degree and Date : PhD Thesis, 2022
Major : Political Science and International Relations
Key Words : Poltical Science and International Relations, Identity, Eurocentirism, Civilization, Self Perception, Comporative Political Thought

ABSTRACT

IN TERMS OF COMPARATIVE POLITICAL THEORY: AHMET DAVUTOĞLU'S DISCOURSE OF THE SELF PERCEPTION

In terms of comparative political theory, Ahmet Davutoğlu's analysis of the discourse of civilization and the concept of self-consciousness and the transition from individual consciousness to collective consciousness between the Islamic and Western world and its manifestations in the fields of state, society and politics and the concept of civilization, which is considered as a higher category, will be discussed. I will try to analyze the form passed through the filter of cognition. This process affects both individual and social relations of individuals. Especially in the last 20-30 years, the identity revivals in the ancient civilization basins are used as a serious argument against Eurocentrism. In fact, these revivals have led to the formation of a rich literature both in the Western and Eastern academic world, and also in the theoretical and comparative studies that try to understand this revival. Likewise, these discussions have begun to play an important role in the domestic and foreign policies of the countries themselves. At this point, Comparative political theory and in this context Ahmet Davutoğlu's Civilization Discourse, one of its pioneers in Turkey, and the analysis of the concept of Self-Perception, which is a central concept in this discourse, will be discussed in a comparative way.

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖZ

ABSTRACT

SÖZLÜK v

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

KARŞILAŞTIRMALI SİYASET TEORİSİ

1.1. Karşılaştırma ve Karşılaştırmanın Soykütüğü 9

1.1.1 Karşılaştırmanın Felsefesi: Öteki, Ötekileştirme ve Ötekicilik 12

1.1.2. Teori ve Pratik Arasında Öteki ve Öteki ile Karşılaşma 20

1.1.3. Sınır Taşı Olarak Siyaset Teorisi 23

1.1.4. Klasik Siyaset Teorisinden Siyasetin Endüstriyelleşmesine 26

1.2. Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi 34

1.2.1. Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi'nin Tanımı 35

1.2.2. Karşılaştırmalı Siyaset Teorisinin Kuramsal Temelleri, Dünyadaki Gelişimi ve Bu Alanda Yapılan Önemli Çalışmalar 36

1.2.2.1. Hans-Georg Gadamer: Felsefi Hermenötiği ve Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi'ne Katkıları 38

1.2.2.2. Fred Dallmayr: Karşılaştırmalı Siyaset Teorisinin Akademik Bir Alan Olarak Açılması 45

1.2.2.3. Roxanne Euben: Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi'nde Kültürlerarası Öğrenme 49

1.3 Avrupa Merkezcilikten Karşılaştırmalı Siyaset Teorisine 51

1.3.1 Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi Bağlamında Medeniyet Kavramının Yükselişi 61

1.3.2 Tarihin Sonu ve Medeniyetler Çatışmasından Karşılaştırmalı Siyaset Teorisine 70

1.3.3 Medeniyet Dönüşümü Bağlamında Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi 71

1.3.4 Nedensel Zorunluluktan Bağlantısal Yaşamdaşlığa Karşılartırmalı Siyaset Teorisi 78

1.4 Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi'ne Doğru 86
1.4.1 Karşılaştırmalı Siyaset Teorisinin Karşılaştırmalı Siyasetten Farklılıkları 92
1.4.2 Karşılaştırmalı Siyaset Teorisinin Bilim Felsefesi ile İlişkisi 93

İKİNCİ BÖLÜM
BEN MERKEZCİ YANILSAMA OLARAK AVRUPA MERKEZCİLİK

2.1 Avrupa Merkezci Düşünce Açısından Yeni Bilim ve Yeni İnsan 96
2.2 Yeni Bilim Anlayışı 101
2.3. Avrupa Merkezci Düşünce Açısından Yeni Bilme Yöntemleri..... 103
2.3.1. Bilim Devrimi ve Siyaset İlişkisi..... 104
2.4. Düşüncenin ve Kültürün Nicelleşmesi..... 106
2.5. Farklı Bir Benlik Olarak Doğu'nun Algılanması..... 108
2.5.1. Zihinsel Evrim 109
2.6. Ötekinin Gözlemlenmesi..... 110
2.6.1 Batı'nın Öteki Algısı 111
2.7. Doğu'nun Kurgulanması ve Batı'nın Kendilik Bilinci 115
2.7.1 İki Kutuplu Bir Dünya Anlayışı: Doğu ve Batı..... 117
2.7.2 Doğu – İslâm Algısında Politik Yargı 123
2.7.3 Batı Dışının Mahkûmiyeti: Zamanda Bilinçaltı Mekânda Ortadoğu 129
2.7.4 Hareket Etmeyen Hareket Ettirici Olarak Modern Batı Medeniyeti ve Kurtuluş Teolojileri 135
2.8. Batı'nın Ezeli Üstünlük Savı: Kapsayıcı Ben İdrakine Karşı Dışlayıcı Ben İdraki 136
2.8.1 Modern(lik) Bilincin Epistemolojik Arka Planı 143
2.9. 20. Yüzyıl Başında Bilimdeki Gelişmeler ve Sosyal Bilimlere Yansımaları 154
2.9.1 Husserl'in Avrupa Merkezci Bilim Eleştirisi..... 158
2.9.2 20. Yüzyıl Başında Dünyada Siyasal ve Sosyal Gelişmeler 161
2.9.3 Yüce Kesinlik Arayışı Karşısında Müphemlik Kültürü 165

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
AHMET DAVUTOĞLU'NUN MEDENİYET SÖYLEMİ ve BEN İDRAKİ KAVRAMI

3.1. Ahmet Davutoğlu'nun Medeniyet Söylemi ve Ben İdraki Kavramı 171
3.1.1 Ten ve Tîn Ötesinde Ahmet Davutoğlu'nun Medeniyet Söylemi ve Ben İdraki 180
3.2 Bir Analiz Birimi Olarak Medeniyet ve Türkiye'deki Yansımaları 195
3.2.1 Stoacı Bir Tepki Olarak İslamcılık ve Osmanlıcılık 195
3.3. Karşılaştırmalı Siyaset Teorisyeni Olarak Ahmet Davutoğlu 198
3.3.1. Eleştirel Perspektiften Ahmet Davutoğlu'nun Batılı Paradigma Eleştirisi 199
3.3.2 Perspektiften Pradigmaya Ahmet Davutoğlu'nun Batılı Dünya Görüşü Eleştirisi 201
3.4 Batı ve İslam Dünya Görüşlerinin Temel Ayrım Noktası Olarak Ontolojik Yakınlaşma 205
3.4.1 İslâm ile Bir Sınır Taşı Olarak Batı'nın İnsan Tasavvuru 213
3.5. Bir Görünüş Biçimi Olarak Medeniyet 219
3.5.1 Görünüşün Ardındaki Medeniyet 221
3.5.2 Medeniyet Sorgulanıyor 222
3.6. Medeniyet Kavramının Batı ve İslam Dünyasında Kökeni ve Algılanışı 226
3.7. İdrak Kelimesinin Etimolojik Kökeni 230
3.8 Ben Kelimesinin Psiko – Ontik Anlamı 231
3.9. Bir Varoluş Biçimi ve Medeniyet Kodu Olarak Ben İdrakinin Fenomenolojisi 233
3.9.1. Robinson Crusoe ve Dışlayıcı / Ötekileştirici Ben İdraki 240
3.9.2. Hayy bin Yakzan ve İçselleştirici / Kapsayıcı Ben İdraki 242
3.9.3. Saatleri Ayarlama Enstitüsü – Sahte Benlik ve Ben İdraki 244
3.9.4. Tarihi Bir Süreklilik Olarak Ben Şuuru, "Kend"Öz ve Ben İdraki Kavramları 246
3.9.5. Sahip Olmak ve Olmak(lık) Arasında Ben İdraki 251

3.10. Avrasyacılıktan Afro-Avrasyacılığa: Ahmet Davutoğlu'nun Ben İdraki ile Nikolay Trubetskoy'un Rus Ben İdraki Karşılaştırması 256
3.10.1. İdeal Ben – Gerçek Ben Bağlamında Trubetskoy ve Davutoğlu'nun Ben İdraki Kavramının Karşılaştırması 265
3.11. Ahmet Davutoğlu'nun Ben İdraki Kavramının Yeni Siyasal Ontoloji Arayışlarındaki Yeri 272
SONUÇ 284
KAYNAKÇA 292

SÖZLÜK

Avrupamerkezcilik: Avrupa'da yeni bilim anlayışı ile başlayan, aydınlanma ve sanayi devrimi ile birlikte tarihin ana merkezinin Avrupa olduğuna dair bilimsel bir çerçeve olarak kullanılan hakim paradigma.

Ben İdraki: İngilizce self perception olarak kullanılan, bireyin ve daha üst düzeyde toplumun kendini algılama biçimidir.

Kimlik: Bireyin toplum içindeki statüsü ve diğer alanlarda gördüğü fonksiyona dayalı olarak; doğuştan ya da toplum ve mensubiyeti bulunduğu devlet tarafından verilen bir veri biçimi yada görüngüsü.

Medeniyet: Belli bir dünya görüşü (metafizik, felsefi, teolojik) çerçevesinde; toplumsal, siyasal ve iktisadi yansımaları olan sosyal bilimlerde kullanılan teorik kavarm.

GİRİŞ

Meta bir anlatı olarak medeniyet kavramı sadece terim olarak bakıldığı zaman geçmişi üç asır kadar ancak geriye doğru gidebilmektedir. Ancak bir lafız – söz olarak değilde bir mefhum olarak hemen hemen büyük toplumların ve güçlü devletler ve organizasyonlar inşa etmiş olan her toplumda var olan bir kavramdır. Zira varlık – bilgi – değer ekseni etrafında güçlü bir organizasyon kurmak demek işin perde arkası kısmında bir medeniyet tasavvuru olması demektir. Bu medeniyet tasavvuru ise bir fikrin taşıyıcısı olarak kendine vücut bulur. O fikrin, düşüncenin kendisinde vücut bulduğu her toplumda tarihte etken rol oynamış bir topluluk demektir. İşte karşılaştırmalı siyaset teorisi demek işin bu arka planında yer alan taşıyıcı unsurlara odaklanmak demektir. Bunlar arasında herhangi bir üstünlük ya da değer addetmeksizin anlama çabalarıdır.

Tezimizin amacı, *Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi* alanının özellikle 20.yy'ın son çeyreğinde bilim dünyasında oldukça sık bir şekilde ele alınmasının yanı sıra yine bu alanın siyaset biliminin yüzyıllardır tartıştığı konular bağlamında ve özelliklede Avrupamerkezci bir bakış açısına sahip olan ve siyaset biliminin altında bir dal olarak değerlendirilen karşılaştırmalı siyaset alanından farklarının ele alınmasıdır. Yine medeniyet kavramı da bununla ilişkili olarak 90'lı yıllardan itibaren çok tartışılmaya başlanmıştır. Özellikle "Tarihin Sonu, İdeolojilerin Sonu, Dinlerin Sonu" gibi sonculuk teorileri, Avrupamerkezci bir bakış açısının en bariz ifadeleri olarak medeniyetlerden değilde tek bir medeniyetin zaferini ilan etmiştirler. Fakat daha sonra özellikle İslam coğrafyasında meydana gelen kimlik eksenli hareketler bunun çok haklı bir iddia olmadığını tek bir medeniyetin değil birden fazla medeniyetin özellikle de İslam medeniyetinin en azından zihinlerde var olduğunu ortaya koyabilmektir. Bu anlamda "medeniyetlerin ben idraki" kavramı böyle ontolojik bir varoluşun kavramsal çerçevesini çizmeye çalışan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Batı'nın teknik anlamda dünyaya hegemon güç olarak son yüzyılda oldukça baskın olması neticesinde bu kavramsallaştırmalara daha da çok ihtiyaç duyulmaktadır. Bu noktada tezimizde özellikle medeniyetleri oluşturan teorik parametreleri ortaya koyabilmek amaçlanırken, Türkiye açısından Ahmet Davutoğlu'nun medeniyet söylemi ve ben idraki kavramını bu teorileştirme çabalarında nereye oturduğunu dair

analizler yapabilmeyi amaçlamaktadır. Zira bu teorileştirme çabalarının günümüzde ne kadar değerli ve önemli çabalar olduğu daha net bir biçimde ortaya çıkmıştır.

Araştırma Problemi, kuşkusuz bir araştırmanın, tezin sağlıklı olabilmesi ve ilmi bir değere sahip olabilmesi açısından önemli bir alandır. Bunun içinde ele alacağımız problemlerin neler olacağını ortaya koymak tezin sıhhati ve doğru istikamette olması açısından temel bir konudur. Biz de tezimizde araştırma problemi olarak üç noktaya odaklanmaya çalışıyoruz. İlk olarak, Karşılaştırmalı Siyaset Teorisinin ne olduğunu ortaya koymaya çalışıyoruz. Ve bu çerçevede ikinci olarak yeni bir alan olarak *Karşılaştırmalı Siyaset Teorisinin*, Avrupamerkezci bir bilgi ve değer yapılanmasının uzantısı olan klasik siyaset teorilerinden farkının ne olduğunu tespit etmeye çalışıyoruz. Ve son olarakda hem Türkiye'de hem de yurt dışında bu alanda önemli bir isim olan Ahmet Davutoğlu'nun, Karşılaştırmalı Siyaset Teorisyeni olarak yerini ve değerini kullandığı kavramların ve teorileştirme çabalarının ilmi değerini temel problematik olarak ele alıyoruz.

Tezin Önemi noktasında ise, genel felsefi ve teorileştirme çabalarında kavramlar zihin dünyasının haritasını oluşturdukları düşünüldüğüne göre, var olan olgu ve olayları tek bir bakış açısıyla değil alternatif bakış açılarının da olduğunu ortaya koymak açısından oldukça önem arz etmektedir. Olgu ve olayları sadece tasvir etmek bir toplumu, devleti, medeniyeti incelikli bir biçimde ve açıklamacı tarafı olduğunu göstermez. Aynı zamanda anlama ve anlamlandırma da gereklidir bu süreçte. Anlama ve açıklama faaliyeti ise daha karmaşık zihinsel süreçleri içinde barındırır. İşte bu nedenle medeniyetlerin ben idraki kavramı böyle karmaşık bir kavramsallaştırma çabasının en azından Türkiye açısından örneğine pek rastlamadığımız bir çalışmadır. Bu çalışma aynı zamanda karşılaştırmalı siyaset teorisi açısından da alternatif bir zihinsel – teorik çerçevesi sunması nedeniyle de ayrı bir öneme sahiptir. Ve daha sonrasında karşıt bile olsa başka anlama ve anlamlandırma çerçevelerine de bir yol açması bakımından değerlidir. Özellikle küreselleşme ile birlikte medeniyet havzalarında meydana gelen kimlik eksenli canlanmalar sürdürülebilir dünya düzeni için ne gibi imkânlar ya da tehditler barındırmaktadır. İşte medeniyetlerin cisimleşmesine imkân veren ve birbirinden farklı ve hatta benzer yönleri ortaya koyan temel paradigmalar; varlık, bilgi, değer paradigmalarıdır. Bu ise özgün bir zaman ve mekân ilişkisine neden olmaktadır. Ve bu da tarihe yansıyarak hayata geçen belli bir siyasi temerküz etrafında oluşan "düzen" kavramını ortaya

çıkarmaktadır. İşte bu ben idraki ile düzen anlayışı arasında doğrudan bir ilişki mevcuttur. Bu açıdan tez, ben idraki kavramının arkasındaki felsefi düşünsel arka plana atıf yaparak bunun karşılaştırmalı siyaset açısından ne anlama geldiği meselesi noktasında oldukça önemlidir. Bir diğer önemli nokta ise tarih içinde felsefi ve siyasi düzlemde dünya tarihi açısından süreklilikler ve süreksizliklerin izini sürebilmek açısından da ayrı bir öneme haizdir. Zira belli bir dünya görüşünün hegemonyası altında olan dünyanın bu süreklilik ve süreksizlikler ışığında her medeniyetin kendi bilinç seviyesini ortaya koyulması açısından da önemlidir. Bu noktada be öneme haiz olan tarihi derinliğin arkasında yatan belli kavramların nasıl yorumlandığı meselesi de belli ağırlıkta öneme sahiptir. Özellikle soğuk savaş sonrasında yaşanan tarihi momentumun seyrini belirlemek için bu teorik çalışmalar oldukça gereklidir. Üstelik bu gereklilik kendini tarihin edilgen bir nesnesi olarak var olma değilde tarihi yönlendirme kapasitesine sahip olan etken özne olunabilmesi iddiasında olan toplumlar için oldukça büyük öneme sahip olduğunu düşünmekteyiz.

Tezin Sınırları ve Kapsamı, açısından iki önemli sütun ve bu sütunlar arasında uzanan bağlantı noktası tezimizin sınır ve kapsamını ortaya koymaktadır. Bu iki sınır belirleyen sütun olarak ilki; Karşılaştırmalı siyasetin varlık alanı ile ürettiği bilgi – değer dünyası iken ikinci sınır sütunu olarak ise Ahmet Davutoğlu'nun bu bağlamda özellikle medeniyet meta yapısı ve ben idraki kavramı ile ortaya koymaya çalıştığı teorileştirme çabası olarak değerlendiriyoruz. Kapsama alanında ise bu iki sınır sütun arasında uzanan bağlantı alanı olarak ötekine bakışta ciddi bir değişim getiren ilerleme, rasyonalizm ve hümanizm gibi kavramalar etrafında şekillenen ve bunun ötekine bakışta felsefi ve siyasi zemini şekillendiren Avrupamerkezci bakıç açısının ürettiği bilgi – değer dünyası yer almaktadır. Medeniyet araştırmalarında bir "merkez kavram" olan kimlik, kendisiyle birlikte pek çok kavramı ve terimi barındırmakta ve bu yüzden esnek ve çok katmanlı bir nitelik arz etmektedir. Bu tezde karşılaştırmalı siyaset teorisi bağlamında kavramının farklı kullanımları göz önünde bulundurularak kimlik kavramnı da aşan bir şekilde kendilik bilinci de diyebileceğimiz "ben idraki" oluşma sürecindeki ayırıcı tanımlar yapılmakta ve bu tanımlar, medeniyetlerin 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 İslâm

ve Batı düşüncesine atıfla mukayeseli bir şekilde ele alınmakta ve indirgemeci ve çatışmacı tezlerden uzak yeni bir medeniyet tasavvurunun imkânı araştırılmaktadır.

Yöntem olarak da, *nitel araştırma yöntemi* ana eksen olarak takip edilecektir. Özellikle insani ve sosyal bilimlerin felsefi yönü ağır basan bu tip tezlerde teorileştirme çabaları diğer yöntemlere nazaran daha tümel bir bakışı gerektirmektedir. Özellikle günümüz sosyal bilim çalışmalarında insanı ve toplumları anlama ve anlamlandırma çabalarında nitel araştırmalar büyük yer tutmaktadır. Biz de tezimizde bu nitel yöntemin özellikle *yorumlayıcı bir tavır* ile alınmasını yapmaya çalışıyoruz. Bunu yaparkende, *süreç bilgisine* dikkat ederek, *kavram analizleri* de yapmaya çalışıyoruz. Özellikle siyasi bir aktör de olan ama tezimiz açısından teorisyen olarak ele aldığımız Ahmet Davutoğlu'nun kitapları ve makaleleri ilk öncelikli iken bunun dışında kendimizin de katılımcı – gözlemci olduğumuz bir yöntemle Davutoğlu'nun yaptığı konuşmalar ve mülakatlarda nazarı dikkate alınacaktır.

Tezin Planı kapsamında üç ana bölüm ve onun alt başlıkları şeklinde bir çalışma planı takip edilmektedir. Birinci ana bölümde karşılaştırmalı siyaset teorisi üzerine odaklanmaya çalışıyoruz. Bunu yaparken klasik siyaset bilimi ve siyaset teorileri ile aralarındaki farkları ortaya koymaya çalışıyoruz. Klasik dünya görüşünün ürettiği varlık – bilgi – değer ekseninde üretilen siyasi ve felsefi teorileştirme çabalarının ne olduğu genel hatları ile ele alınıp bunun karşılatırmalı siyaset açısından miyarını ortaya koymaya çalışıyoruz. Bunu da özellikle şu an hali hazırda siyaset biliminin alt dalı olarak ele alınan karşılaştırmalı siyasetten farkını ortaya koyarak değerlendiriyoruz. Yine bu manada karşılaştırmalı siyaset teorisine katkıda bulunan isimler üzerinde dururken bunun hangi felsefi temellere dayandığı hakkında da analiz yapıyoruz. İkinci bölümde ise özellikle Avrupamerkezciliğin arka planında yer alan temel çerçeveleri tartışıyoruz. Bugün medeniyet dendiğinde daha çok Batı Medeniyeti anlaşılmaktadır. Diğer medeniyetler ise ölü medeniyetler olarak değerlendirilmektedir. İnsanların zihinlerinde medeniyet daha çok teknik kavramı ile eşitlenmiş durumdadır. Teknik ise günümüzde popüler yaşamın en baskın öğesi olduğundan medeniyet denilince sadece Batı Medeniyeti akla gelmekte bunun çoğulu olan "medeniyetler" kavramı pek düşünülmemektedir. Onlar daha çok birer nostalji anlamında "kültür" olarak değerlendirilmektedir. Mesela İslâm Medeniyeti denildiğinde, bir zamanlar olmuş bitmiş ancak günümüzde sadece tarihi eserleri ile var olan bir yapı zihinlerde canlanmaktadır. Bu nedenle günümüzde insanların zihinlerinde medeniyet kavramı,

Avrupalılık, Avrupalılaşma ve Avrupamerkezcilik kavramları ile eşitlenmiş gibi görünmektedir. Bu kısımda yine bir hayat görüşü olarak Avrupamerkezciliğin nasıl kurulduğu, kendisini diğer hayat görüşlerinden nasıl ayırdığı ve diğerlerini nasıl ötekileştirdiği sorunsalı üzerinde de duruyoruz. Medeniyetlerin oluşum süreçlerine dikkat kesilerek, olgu ve olaylar ile ilişkiler ağı ve kurumlar gibi somut alanlarda yer alan *ontik* boyutu ile manevi, nazari ve entelektüel boyuta odaklanan *epistemik* boyutlara da dikkat ediyoruz. Özellikle Batı medeniyetinin nasılda kendini dış görünüş olarak ayrıştırıp ve daha sonra bunu yeni bir bilme faaliyeti alanı haline getirdiğini özellikle vurguluyoruz. Çünkü bu iki boyut bugün içinde yaşadığımız zamanıda etkileyen bir hususdur. Batı'nın bu denli merkezde olmasını bu iki boyut ile alırken Davutoğlu'nun kavramsal çerçevesi ile de İslam dünyasının yaşamış olduğu bunalıma da dikkat ediyoruz. Zira hafıza ilişkisi ortadan kaybolmuş bir hayat görüşünün bu hafıza ile irtibat kurma faaliyetini izlerken aynı zamanda medeniyet inşa sürecinde çok önemli boyut olan günlük hayat alanında yaşanılan kriz durumuna da odaklanmaya çalışıyoruz. Bir zamanlar İslam dünyasının, oluşturduğu kurumlar ve ilişkiler ağı ile yine geliştirdikleri ürün ve mallar ile hayatın somut alanı üzerine geliştirdikerli somut zihinsel faaliyetlerin sonucu olan birçok farklı düşünce akımlarının o hayat alanını nasıl canlı tuttuğunu ve özellikle son 2 asırdır bu geçmiş tecrübenin unutulduğu ve Batı'nın koymuş olduğu ve tekniğinde etkisi ile ilişkiler ve kurumların geçtiği gerçeğini de görmeye çalışıyoruz.

Fakat özellikle Soğuk Savaş'ın bitimiyle beraber eleştirel yaklaşımların arttığı görülür. Sonculuk tezlerinde bahsedildiği gibi ne dinlerin sonu ne ideolojilerin sonu ne de tarihin sonu gelmiştir. Özellikle kadim medeniyet havzalarında meydana gelen kimlik ve kültür ile ilgili talepler ve canlanmalar bu sonculuk tezleri gözden düşmüştür. Bu durum da özellikle siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler alanında klasik kuramlar ciddi eleştiriler almış ve mevcut durumu açıklamakta yetersiz kalmıştır. Özellikle ikinci dünya savaşından sonra ortaya çıkan Kimlik Sorunu daha farklı bakış açıları ve daha teorik analizler vasıtasıyla ele alınmaya başlandı. Bu bağlamda tezimizin II. Bölümde ise özellikle Avrupalılık, Avrupalılaşma ve Avrupamerkezcilik bağlamında, Avrupa fikrinin ve Avrupa Kimliğinin ortaya çıkış süreci de ele alınmış daha sonra Avrupamerkezciliğin diğer medeniyetler üzerinde yaptığı olumsuz etkilerden bahsedilmiştir. Burada da klasik dünya görüşünden kopuşu ifade eden varlık – bilgi – değer üçgeninin belirlenimi altında bulunan ilerleme, rasyonalizm ve

hümanizm kavramlarını ele alıyoruz. Bunu yaparken salt birer kavram analizi olarak değil bu çerçevede üretilen dünya görüşünün öteki ile karşılaşmasında nasıl bir durum ve tavır sergilediğini tarşıyoruz. Bu tartışmada ise her ne kadar klasik dünyadan yeni bir dünya görüşü olarak ayrılan mekanik anlayışın kendini nasıl konumlandırdığını da ortaya koymaya çalışıyoruz. Ki bu tarihi – felsefi kapsamda medeniyetlerin dönüşüm anlarında yaşadıkları durumları ve ortaya koydukları tavırları görmek açısından bir ayna tutmaktadır. Bu aynadan ise tarihi süreklilikler ve süreksizlikler nasıl yer buluyor bunları görme imkânını elde ediyoruz. Süreklilikler bize dönüşümün zeminin gösterirken, süreksizlikler bu kopuşun zamanını ve mekânını tespit etme imkânı tanımaktadır. III. Bölümde de Avrupamerkezciliğin dünyaya kendini tek bir medeniyet olarak dayatmasına karşı teoriler ele alınmıştır. Bu anlamda Ahmet Davutoğlu'nun medeniyet söylemi ve medeniyetlerin oluşumunda merkezi bir kavram olarak gördüğü ben idraki kavramı analiz edilerek özellikle Batı ve İslam dünya görüşleri arasındaki farklılıkları ele alınmıştır.

Yine bu bölümde medeniyet değişimlerinin ve dönüşümlerinin ne anlama geldiğini Ahmet Davutoğlu'nun teorileştirme çabalarından bakmaya analiz etmeye çalışıyoruz. Zira kendisi de bu alanın önemli teorisyenlerinden olan Davutoğlu gençlik yıllarından itibaren böyle bir çaba içerisine girmiştir. Alternatif Paradigmalar ile İslam ve Batı dünya görüşlerinden kaynaklı siyaset teorilerini ortaya koyarken ben idraki çalışması ile de bunun kurucu unsuru olarak gördüğü kavramı analiz ediyor. Biz ise Davutoğlu'nun bu çabasının hem siyasi konjuktürünü ortaya koymaya çalışıyoruz hem de bu teorileştirme çabalarının Türkiye ve dünyada nereye oturduğu konusunu analiz etmeye çalışıyoruz. Bir diğer noktadan da Davutoğlu'nun bu çalışmalarının tarihi sürekliliğini analiz etmeye çabalıyoruz. Bu noktada da günümüz dünyasında beyin, bilinç, benlik gibi kavramların birçok alanda işlenmeye çalışıldığını ortaya koyuyor bunun anlam ve değerini analiz etmeye çalışarak Davutoğlu'nun bu tarihi süreklilik ile günümüz beyin, bilinç, benlik kavramları arasında nasıl bir bağlantı kurmaya çalıştığını analiz etmeye çalışıyoruz.

Hipotez açısından tezimizi birkaç noktadan ele alarak ortaya koyabiliriz. İlk olarak teorileştirme çabalarının arka planı olarak felsefi çerçevelerin çok öenmli olduğunu düşünürken bununla birlikte toplumların ve medeniyetlerin varlık unsuru olarak kavramların tarihi olarak son bulmasından bitmesinden bahsedemeyeceğimizi düşünmekteyiz. Dönüşüm ve değişim parametreleri açısından olmakta olanın bir

hâkim paradigmanın bir sonraki aşamada bir perspektife dönüşmesi olduğunu düşünüyoruz. Mesela yenidünya görüşünün simge ismi olarak görünen Newton fiziğinin belli yönleri ile eski dünya görüşünün değişim geçirmiş halidir. Ya da Newton fiziğinin birçok varsayımını yanlışlayan kuantum fiziğinin de belli ölçüde Newton fiziğini içererek aştığı düşüncesindeyiz. Bu nedenle tarihi süreklilik ve süreksizlik bağlamında temel varsayımımız, bir kavramı ya da düşünceyi içererek aşmak ve açmak olarak görüyor ve ele alıyoruz. Bu bağlamda Ahmet Davutoğlu'nun düşünce dünyasınında bunu içerdiğini varsayıyoruz. Bu manada Gazali'nin ve Descartes'in metodik şüpheciliği ile ele alırken bir bilgiyi, görüşü, felsefeyi ya teoriyi mutlak olarak reddetmek yerine onu teorik- felsefi arka planını bilme yoluna giderek kendi teorisini ortaya koyduğunu varsayıyoruz. Bu manada Gazali ve Descartes'in şüpheci metodu ile hareket ederken özellikle medeniyetlerin kurucu ilkesi olarak ele aldığı ben idraki kavramını tarihi bir süreklilik zinciri içinde Fahreddin Razi'nin ben şuuru kavramı ile yakınlığı olduğunu varsayıyoruz. Fakat bunu da sadece kavramı o dönem içerisinde kalarak kavramı donuk olarak ele almadığını günümüz beyin, bilinç, benlik çalışmaları ile de yorumlamaya çalıştığını iddia ediyoruz. Bir şeye mutlak olarak karşı çıkmak değil onu ilk önce bütün derinliği ile kavramaya çalışarak ve kendi tarihi sürekliliğininde farkında olarak aşmaya çalıştığını düşünüyoruz. Son olarak da Davutoğlu'nun teorileştirme çabalarında ortaya koyduğu medeniyetleri birbirinden ayıran ben idraklerinin özellikle ilk ikisi olan dışlayıcı – ötekileştirici ben idraki ile içselleştirici – kapsayıcı ben idrakleri karşılaştırması yaparken aslında birincide Batı dünya görüşünü ikinci olarak İslam dünya görüşünü ortaya koymaktadır. Burada da Edmund Husserl'den ödünç aldığı kavram olan *hayat alanı*nın ben idraklerinin yaşam alanı olduğunu ifade etmektedir. Günümüz bilinç ve yapay zekâ çalışmaları açısından ben idrakinin bir nevi beyin organı mukabilinde zihin ya da hafıza mekânı olarak düşünüldüğünü varsayarken, hayat alanını bir beden olarak zihnin yani hafızanın konumlandığı yer olduğunu düşünüyoruz. Bu manada da günümüzde yapılan yapay zeka çalışmalarının temel çıkmazına da işaret ettiğimizi düşünüyoruz. O temel çıkmaz ise insan bir bilinç hali olarak varlığını sürdürebilir mi ya da bir beden zihin açısından ne anlam taşır gibi sorunsalların ben idraki içinde değerlendirilmesi gerektiğini iddia ediyoruz. Geçmiş süreklilik anlamında ise Ben idraki kavramının İbni Haldun'un asabiyye kavramı ile benzerlikte taşıdığı düşüncesindeyiz. Zira İbni Haldun açısından asabiyye bir dayanışma duygusu olarak toplumları tıpkı vücudun içindeki hayati sıvı

olan kanı taşıyan damarların durumuna benzer bir şekilde hayatiyetini sağlar ki ben idrakinin de toplumları, medeniyetleri bu şekilde hayatiyet veren bir damar ya da sinir ağı olarak düşündüğünü iddia ediyoruz.

Yine Davutoğlu başta Fukuyama ve Huntington gibi teorisyenlerin artık tarih sona ermiştir ve o medeniyet Batı medeniyetidir kabilinden ve temelde de Hegelci bir tavır olarak süreklilik arz eden çalışmalarına *Alternatif Paradigmalar* ile bir itiraz ortaya koyarken daha sonra Bosna savaşı gibi İslam dünyasına yönelik haksız saldırılar karşısında taktisyen yönünün yanı sıra bilgi birikimi olarak da Davutoğlu üzerinde ciddi etkleri olan Aliya İzzetbegoviç ile tanışması onun açısından büyük önem arz etmektedir. Onun duruşunu kendi teorisinde yer edinen bir medeniyet örnek şahsiyeti olarak çağdaş dönemde en güzel örneği olduğunu düşündüğünü görüyoruz. *Stratejik Derinlik* kitabının formülasyon kısmında bahsettiği *stratejik özne*ye de tekabül ettiğini iddia ediyoruz. Onun bu duruşunu daha sonra yakın dönemde yayınladığı *Duruş* kitabında üstü örtük biçimde de olsa gençlere medeniyet aidiyetinin ne olduğu ile ilgili olarak zihnindeki çağdaş bir örnek şahsiyet olarak anlattığını düşünüyoruz.

BİRİNCİ BÖLÜM

KARŞILAŞTIRMALI SİYASET TEORİSİ

1.1. Karşılaştırma ve Karşılaştırmanın Soykütüğü

Beşeri ve sosyal bilimlerde karşılaştırma, tarihi olarak çok eski zamanlarda da var olan ancak her zaman tartışma konusu bir alandır. Kimi düşünürler, yazarlar, eleştirmenler, karşılaştırmayı toptan reddederken; kimileri de karşılıklı bağlantıları, etkileşimleri, benzerlikleri ve farklılıkları görmek açısından bunun gerekli olduğunu iddia etmişlerdir. Edebiyattan, sosyolojiye, psikolojiden, siyasete kadar her alanda karşılaştırmalı çalışmalar özellikle son 20-30 yılda oldukça artmış vaziyettedir. Özellikle soğuk savaş sonrası dönemde siyaset bilimi alanında bu hızlanmanın daha da arttığına şahit olmaktayız. Fakat buradaki karşılaştırma daha ziyade devletler arası bir karşılaştırma vazifesi görmektedir. Hatta antik Yunan dünyasına gittiğimiz zaman bile bu karşılaştırmanın siyasal anlamda Yunan şehir devleti ile diğer barbarlar yani şehir yaşamına layık olmayanlar arasında yapılan bir siyasal karşılaştırmadır.

Özellikle tarih alanında yapılan karşılaştırmalar oldukça manidardır. Mesela Homeros'un Odysseus'unda "adil olmayan vahşilerle mi yoksa tanrılardan korkan misafirperverlerle mi karşılaşacağını" merak ederek setahatini yapar.[1] Burada Odeysseus'un yurdu olan İthake onun için bir ölçüdür. Herodotos ise karşılaştırmayı, daha kapsamlı bir biçimde, "neyin aynı neyin farklı olduğunu anlamak için "ötekiler denizine" atılmış bir "balık ağı" olarak kullandı. Yunan ve yabancı *nomoi* arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymak için "karşılaştırılabilir" ve "benzer" kelimelerini kullandı.[2] Aristoteles ve Yunanlılar insanlığı Yunanlılar ve barbarlar olarak ikiye ayırdılar ki bu en temel ayrımlardan biri oldu. Aristoteles'in Yunan şehir devletlerinden, yönetim şekillerini ampirik olarak karşılaştırmasını sağlayan 158 anayasa toplamış olması, karşılaştırma tarihi için özellikle ayrı bir öneme haizdir.[3]

Avrupa 15.yyda sömürgeci genişleme dalgalarına başlarken, medeniyete ve barbarlığa dair antik şemalar yeniden devreye girmeye başladı. Özellikle "öteki" ile yoğun bir şekilde karşılaşmaların yaşandığı dönemde önemli tepkilerin ve bunların görünürde bilimsellik zırhına bürünmüş olsa bile aslında "psikolojik" tepkiler olduğu

[1] François Hartog, The Memoires of Odeysseus, University of Chicago Press, Chicago, 2001, s. 25.
[2] François Hartog, The Mirror of Herodotus, University of California Press, Berkley, 1988, s. 225.
[3] Richard Kraut, Aristotle: Political Philosophy, Oxford University Press, Oxford, 2002, s.11.

fark edilir. Mesela bu tepkilerden ilki Avrupalı olmayan ötekini kendisinin ilkel bir versiyonu olduğunu ortaya koyan tepki. İkinci tepki, ötekinin ahlaki yönden daha üstün olduğunu öne süren tepki. Üçüncü tepki ise kültürel farklılıkları yok sayan, ben ve ötekinin özdeşliğine dayanan tepki. Dördüncü tepki ise, antik dönemden beri var olan medeni barbar ayrımına dayalı olan tepki ki bu Anthony Pagden'in ifadesiyle sömürgeciler tarafından nesiller boyu aktarıma sokulan tepkidir.[4] Bu tepki türü sömürülenleri ırk, kültür, iklim ve başka açılardan sömürgecilerden daha ilkel bir şekilde tanımlamaya dayanır. O kadar ki 19.yy'ın ortalarına gelindiği vakit kafatası ölçümlerinden zihinsel ve kültürel hiyerarşiler üretildi. Beşinci tepki türü ise, külterel olarak farklılıkları tanımakla birlikte pozitif veya negatif bir anlam yüklenmeyen kültürel görelilikçilik diyebileceğimiz bir yaklaşım tarzıdır. Bu yaklaşım 19.yy sonu ile 20.yy başında *eşölçülemezlik* olarak karşımıza çıkmaktadır.

Karşılaştırmanın soykütüğüne baktığımız zaman, dinlerin ve onların tarihinin karşılaştırmada kullanılan en önde gelen etken olduğunu ifade edebiliriz. İlk şarkiyatçı Hıristiyanlardan başlayıp, Samuel Huntington'un *Medeniyetler Çatışması* tezine kadar bunun böyle olduğunu görebiliriz. 18.yy ve 19.yy'larda Montesquieu'nun *Kanunların Ruhu* (1748), Herder'in *Beşeriyet Tarihinin Felsefesi Hakkında İdeler* (1785), Hegel'in din felsefesi dersleri dahil olmak üzere, karşılaştırmalı çalışmalar din üzerinden yapılmıştır. Dahası Marx Weber, "dünya dinleri" üzerine "bu dünyalık" ve "öte dünyalık" olmak üzere nitel unsurlar üzerinden ele aldığı karşılaştırmalı çalışmaları da mevcuttur. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* isimli çalışması buna en güzel örneklerden biridir.

Avrupa'nın karşılaştırma anlayışı Orta Çağ döneminde Hıristiyanlık ve İslâm, erken modern dönemde Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu, Reform döneminden beri de Protestanlık ve Katoliklik arasındaki dini karşıtlıklar üzerinden yapılmıştır. İslâm için özellikle "Kutsal topraklara giden hacı ve seyyahlar", haçlı seferlerine katılan savaşçılar, Arap dünyası üzerine çalışan araştırmacılar vb.leri tarafından şekillendirilmiştir. Özellikle din uzmanları Kuran ve İncil üzerinden karşılaştırmalar yapmışlardır. Bazı Avrupalı yazarlar Osmanlı Türklerini, Apokalips'in "Korkunç hayvanı" ile eş tutmuşlardır.[5] Bununla birlikte bazı Avrupalılar ise Türklerin dini

[4] Anthony Pagden, "The Image of the Barbarian" içinde: The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology (Bölüm 2), Cambridge University Press, 1982, ss.15-26.
[5] Adam Francisco, Martin Luther and Islam: A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics, Leiden: Brill, 2007, ss. 9, 16, 25.

toleransını övdüler. Bu noktada Luther, Türk unsurunu aslında Katolik kilisesinin bozulmasına karşı olarak Tanrı'nın bir cezası olarak gönderildiklerini de ifade eder.[6]

Çağdaş sosyal bilimciler, arasında karşılaştırma yaklaşımı sıklıkla "iki ya da daha fazla tarihi toplumun benzerliklerinin ve farklılıklarının ve aynı zamanda birbirlerinden ayrılma ve yakınlaşma süreçlerinin incelenmesi için açık ve sistematik olarak karşılaştırılması" olarak anlaşılır.[7] March Bloch iki temel yaklaşım ortaya koymaktadır. Birincisi temel olarak ve zaman ve mekân olarak birbirinden ayrılmış olan iki toplumu karşılaştıran ve ikincisi ise birbirlerini devamlı olarak etkileyen çağdaş ve komşu toplumları karşılaştıran iki farklı yaklaşım. Bloch'un yol göstericiliği ile sosyal bilimler alanında iki temel farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birincisi ulus aşırı ya da kültür aşırı bağlantıları, akışları dikkate alan yaklaşım ki buradaki temel motivasyon toplumların gelişiminin tamamen "içsel" olduğu fikrini reddeder. Diğer yaklaşım ise bir toplumun kendine özgülüğü, biricikliği üzerinde duran yaklaşımdır. Bu son yaklaşım tarzı her ne kadar yeni olmasa bile sistemik hale gelmesi çağdaş dönem ile ilişkilidir. Fakat şu noktayı gözden kaçırmamak gerekir, daha öncede bahsettiğimiz Herodotos'un açık karşılaştırmacılığı ile Thukydides vb.lerinde olduğu gibi sadece "Yunan dünyası" odaklı yazımlar ile toplumları ulus devlet bağlamında ele alan "metodolojik milliyetçilik" aynı zihniyetin farklı zaman dilimindeki yansımalarıdır.

Karşılaştırmalı çalışmalar kendisinden vazgeçmek ya da karşılaştırma yerine daha meta yapılar koymak adına yapılması daha doğrusu ikisi arasında bir tercih yapılması durumu olmamalıdır. Burada yeni bir çerçeve çiziminden bahsedilebilir. Karşılaştırmalı çalışmalar "farklılıklar ve benzerlikler yöntemi" gibi keskin bir söyleme sahip olmayacağı gibi illaki ampirik düzeyde benzerlikler üzerine odaklanması da gerekmiyor. Bunun yerine altta yatan temel nedenlere ilişkin teorik yaklaşımlara bir destek mahiyetinde de ele alınabilir. Her ne kadar ampirik gözlem önemli bir yöntem olsa bile tek düze bir genelleme yapılması gibi bir sorunu da barındırmaktadır. Özellikle soğuk savaşın bitiminden sonra artan oranda ulus aşırı ve küreselleşme vurgulu çalışmalarda ulus etkenini görmezden gelmemelidir. Günümüzde ulus aşırı kültürel transferler yoğunlaşsa bile yine de ulus kavramı

[6] Adam Francisco, age, ss. 63-65.
[7] Alette Olin Hill, Boyd H. Hill, March Bloch ve Comparative History, The American Historical Review, Cilt No: 85, Sayı: 4, 1980, ss. 828-846.

belirleyici bir konumda olmaya devam etmektedir. Bir kültürel alanın büyüklüğü ulus devlet sınırlarının ötesine geçse de büyük alanlar körelmeye yol açabilirler. Burada temel nokta aşırılıklara kaçmadan neyi, nasıl karşılaştırılması gerekliliğini doğru bir şekilde ortaya koyabilmektir.

1.1.1 Karşılaştırmanın Felsefesi: Öteki, Ötekileştirme ve Ötekicilik

Bir araçsal kavram olarak "*Öteki*", son yüzyıl içinde fenomenolojiden, varoluşçuluğa ve postmodernizme kadar birçok düşünce ekolünde kullanılan bir kavramdır. Son yıllarda ise özellikle karşılaştırmalı çalışmaların birçok alanda uygulanması ile felsefi bağlamından çıkıp, popüler kültürün ve yaşamın birçok alanının ilgi radarına girmiştir. Bunda son iki asırda Batı dünyası tarafından yürütülen sömürge ve kolonizasyon uygulamalarının da yeri büyüktür. İster istemez bir arada yaşam durumunda kalan insanlar, örneğin insanların iş bulabilmek için göçmen olarak Batılı ülkelere gitmesi, sanayileşme ile birlikte artan işçi ihtiyacı, bilim ve teknoloji alanında yaşanan gelişmeler nedeniyle birçok farklı kültürden insanın Batı üniversitelerine hoca veya öğrenci olarak gelmeleri gibi etkenler, bu konuların daha fazla gündeme gelmesine neden olmuştur.

Bununla birlikte *Öteki* kavramı veya onun çağrışımları, çok eski yüzyıllarda da tartışılan bir kavram idi. Hem Platon'da hem de Farabi'de "farklı değerlere sahip insanların yan yana değil bir arada ve iç içe yaşamanın kültürü' olarak kapsayıcılık tecrübesinin belli bir seviyeye gelmiş olması bununla birlikte modernitenin dayattığı evrenselci politikalarının yerine çoğulculuğu ve göreceliliği koyan post-modern süreçlerin öne çıkması gibi etmenler bu kavramın bu kadar öne çıkmasında katkısı olmuştur. Çok geniş bir çerçevede öteki, *ben*'den ve *biz* 'den farklı olandır. Daha dar bir çerçevede ise ben'in, biz'in dışında olandır hatta daha dar bir çerçevede ise ben'in, biz'in karşısında yer yer düşman olandır. Kişisel boyutta *ben*'den farklı olan toplumsal boyutta ise *biz*'den farklı olandır. Genellikle ve psikoloji biliminde kullanılan *yansıtma* kuramı çerçevesinde öteki, bazende *ben*'in kötücül taraflarının yansıtıldığı yerdir ya da kişidir. Kişisel boyutta bazen de insan kendi içinde kabul etmediği kötücül yönlerine *nefs* adı altında bir *iç-öteki* şeklinde de yaklaşabilir. Ancak medeniyet tarihi ve karşılaştırmalı açısından anlamlı olan özellikle *toplumsal öteki* kavramı üzerinden düşünmektir. Bunun için birçok farklı örnek verilebilir. Örneğin, Müslüman için

gayrimüslim, kendini ahlaklı olarak gören için ahlaksız, Türk için Türk olmayan ve siyasi görüş bakımından da sağcının ötekisi solcudur. Tarih boyunca belki buna bir kategori olarak sosyo-ekonomik bir yönü olan zenginin ötekisi olarak fakir kavramını da ekleyebiliriz. Bütün bunlara tarihi tecrübeler ışığında bakıldığı zaman, birer genelleme içerdiği gibi hamaset dediğimiz bir tür siyasi propaganda türüne de açık vaziyettedir. Tarihsel açıdan bir dönemlendirme bir pedagojik ayrım yapılacak olursa üç kavram etrafında ötekine bakabilmek imkânı bulunmaktadır. Birincisi, öteki kavramının bizatihi kendisi diğeri ötekileştirme kavramı ve bir diğeri de ötekicilik kavramıdır.

Öteki, antikçağlardan beribir şekilde karşımıza çıkan bir kavramdır. Grek-Barbar ayrımı en bilinen örneklerdendir. Ortaçağ Hristiyan dünyasında ise yine Müslümanlar öteki olarak değerlendirilmiştir. İslam'ın altın çağı denilen dönemde ise (8.-12. yy'lar) Müslüman dünyasında Hristiyanlık kadar bir öteki kavramı ile karşılaşmak pek mümkün değildir. Özellikle Bağdat, Kordoba gibi İslam medeniyetinin parlak şehirlerinde gayrimüslimler, bazen öteki bile görülmeden bulunmuşlardır. Buna İslam terminolojisinde itidal hali denmektedir. Yani kavramın uçlara savrulmadan itidal üzere kullanımıdır. Modern diyalektik diliyle konuşacak olursa uyumlu bir sentez fikri söz konusudur.

Ötekileştirme kavramının Batı dünyası içinde ve özellikle de modernizm ile birlikte sık kullanıma girdiğini görebiliriz. Öteki; doğrunun karşısındaki yanlış, haklının karşısındaki haksız, faydalının karşısındaki faydasız olarak görülmüştür. Dolasıyla öteki bu düşünce ile doğal olan ben'den ve biz'den farklı olanın doğal olmayan bir boyuta taşınarak bir nevi zorla öteki yapılmasının adıdır. Bunu, Batı dışı toplumların zorla 'ötekileştirme' politikasına tabi tutulup; dilde ve davranışta toplu bir şekilde dışarıda bırakılmıştır. Bunun en güzel isimlendirmesi ise *The West and The Rest* ifadesinde kendisini göstermektedir. Bunu İslam düşünce geleneğinde *tefrit* hareketi olarak yorumlandığını görebiliriz. Batı düşünce geleneği içinde ise *tez* olarak ancak *tek taraflı bir tez* olarak görülebilir.

Ötekicilik, her ne kadar Hegel'de ilk izleri görülse bile postmodernizmin önemli boyutlarından birisidir. Postmodernizm, epistemolojik, ontolojik, psikolojik ve daha birçok alanda kilit bir kavram olarak değerlendirilmiştir. Özellikle feminizm ve kimlik temelli çalışmalar buna örnek olarak verilebilir. Bu durumda başka türlü bir ölçüsüzlük hali olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunu yine İslami düşünce geleneği

içinde *ifrat* kelimesi ile Batı düşünce geleneği içinde ise *antitez* olarak değerlendirmek mümkündür.

Şunu eklemek gerekir ki İslam düşünce geleneğinde öteki, tek bir kategori olarak kabul edilmez. Ötekinin kendi içinde dahi bir daha iyisi daha kötüsü olduğu gibi ahlaklısı ahlaksızı; hakkaniyetli olanı olamayanı, adil olanı olmayanı şeklinde değişik kategorilere ayrılmaktadır. Dolasıyla gayrimüslim dahi tek bir kategori olarak değerlendirilmez. İşte ötekinin bu şekilde kategorize edildiği ve tek bir genelleme ile tek bir boyuta indirgenmediği İslam düşünce geleneğinde katı sınırlar olmadan ve var olan sınırları da oldukça esneten ve bir arada yaşamayı mümkün kılan bir durum oluşturmuştur. İslam'ın en temel ilkesi 'vahdet' ilkesidir. Vahdet, tartışma dışı bırakılarak toplumsal yaşamın tüm alanlarında İslam çoğulcu bir anlayış benimsemiş ve bu epistemik olarak da çoğulcu bir bilgi anlayışı geliştirilmesine vesile olmuştur. Bu durum özellikle modernitenin tek tipleştirici bilim ve toplum tasavvuru neticesinde büyük oranda tarihin arka planına itilmiştir. Thomas Baeur buna *Dünyanın Tekdüzeleşmesi* adlandırması yaparken, bu arayışında *Tekdüzelik arayışı*[8] olduğunu ifade etmektedir. Davutoğlu ise bu tekdüzelilik arayışını ya da anlamın yitimi halini,

> *"Bu durum, özellikle tarihî akış içinde egemen konumda bulunan ve bu açıdan kendisini bir bütün olarak insanlık tarihinin öznesi olarak gören medeniyet havzaları ve bu havzaların tarihçileri için kaçınılmaz bir psikometodolojik mesele olarak görülmelidir. Bu tür bir özdeşleşme, araştırma sürecinin öznesi olan tarihçiyi, insanlık tarihinin öznesi olarak gördüğü kendi medeniyet havzasını eksen alacak bir tarih paradigmasını mutlak, objektif ve değişmez bir veri olarak benimsemeye sevkeder."*[9]

şeklinde ifade etmektedir.

Tarihin objektif, tarafsız ve değerlerden bağımsız olduğunu iddia etmek bugün için çok da geçerli bir anlayış olarak kabul edilmemektedir. Buna güzel bir misal olarak Davutoğlu,

> "*Tarihçi, içinde yetiştiği ve zihin dünyasının ana parametrelerinin oluştuğu kültür havzası ile olan ilişki açısından, yetişme süreci içinde edilgen, yorumlama sürecinde ise etken bir konumdadır. Bir batılı tarihçinin batı medeniyet tarihini, bir Müslüman tarihçinin İslam medeniyeti tarihini, bir Hintli'nin Hint medeniyeti tarihini anlama ve genel insanlık tarihi içinde yorumlama çabası ister istemez J. Huxley'in tanımlamasıyla "kendi test tüpü içinde yaşayan sosyal bilimci" paradoksunu beraberinde getirmektedir."*[10]

ifadeleri ile belirtmektedir.

---

[8] Thomas Bauer, Dünyanın Tekdüzeleşmesi, çev. Mücahid Kaya, Albaraka Yayınları, İstanbul, 2021, s.27-31

[9] Ahmet Davutoğlu, Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, İstanbul, 1999/2, s.3, 1-63

[10] A.g.e., s.2

Geldiğimiz noktada, her bilim insanı kendi kültür dünyasından öyle veya böyle etkilenmektedir. Fakat bu etkilenme narsistik bir tavır şeklinde cereyan ettiği vakit, Toynbee'nin ifadesiyle "Benmerkezci Yanılsama" hali kaçınılmaz olur. Dahası, tarihin de sonunun geldiği iddiaları konuşulmaya başlanır. Fakat bütün bunlar, Batı düşüncesinin kendini dünya tarihinin merkezinde hatta çekirdeğinde konumlandırması ile birlikte insanlık için teknolojik ve hayat konforu anlamında çok ciddi gelişmeler yaşatmışsa da bilginin tek anlamlılık üzerine kurulması ve diğer anlama-anlamlandırma çabalarının arkaik çabalar olarak görülüşü neticesinde insanoğlu geldiği noktada bir buhran bir kriz bir bunalım halini yaşamaktadır. Bu anlamda insanoğlu sadece biyolojik, nükleer ve kimyevi silahların tehdidi altında değildir, aynı zamanda din, sanat, siyaset vb. alanlarda da tek anlamlılık ile karşı karşıyadır. Bu insanın beden olarak bir varlık teşkil etmesine rağmen özellik olarak bir yitime uğraması anlamına gelecektir. Özellikle modern bilme tarzının diğer bilme tarzlarını dışlaması ve gerçekliği ya da daha derin anlamda hakikati bir tek kendisinin temsil ettiği düşüncesi, insanlığı aşırı noktalara götürmüştür. Modernizm, bu tavrı ortaya koyarken kendisine karşı ortaya çıkan yeni tepkilerde bu sefer kendilerinin gerçekliği ya da hakikati temsil ettiğini iddia ederek ortaya çıkmışalardır. Oysa İslam düşünce geleneğinde daha önce de vurguladığımız gibi hakikate ya da gerçeğe ancak yakınsama ile yaklaşılabileceği bu anlamda da bilgide çoğulcu olunmasının bunun gereği olduğu düşüncesi hâkimdir. Tahsin Görgün'ün, Thomas Bauer'in Dünya'nın Tekdüzeleşmesi adlı kitabının Türkçe takdim yazısında şöyle bir noktaya dikkat çekmektedir: "*Radikalizmin ikinci özelliği alınan kararların ve ulaşılan neticelerin, zaman ve tarih ile olan irtibatının ihmal edilmesi, yok sayılması ya da inkar edilmesi olarak tespit edilmektedir."*[11] Kiliseye karşı reformist bir yaklaşım ile yeni bilgi ve insan anlayışı ortaya koyan Batı dünyası, kendisinden önce özellikle de İslam'ın çoğulcu bilgi anlayışını adeta yok saymıştır. Özellikle Fahreddin Razi çizgisinin perspektifsel düşünme biçimine bağlı olması adeta tarihin karanlığına itilmiştir. Bu nedenle Batı'nın hakikatin tek temsilcisi benim etkisi İslam dünyasında da kendisini merkeze alan ve İslam'ın tek bir yorumunu merkeze koyan tepkiler ile karşılaşınca bunu radikalizm olarak ortaya koymuştur. Oysa İslam dünyasında tek boyutlu anlam ve anlamlandırma çabası, Ortaçağ'da istisna bir duruma işaret etmektedir. Aslında bu

[11] Bauer, a.g.e., s.10

da modernizmin tek boyutlu bilgi anlayışına paralel bir yapı oluşturmaktır. İslam'ın zenginliğinin ortadan kalkması ve tek anlamlılığın egemen olmasını neredeyse mutlak hale getiren bir eğilimin ağırlık kazanmasına sebebiyet vermiştir. Bu tek anlamlılık ve hakikati sadece kendisinin temsil ettiğine olan inanç çok yakın tarihte 15 Temmuz darbe girişimi ile daha bariz bir şekilde görülmüştür. Davutoğlu bu durumu TBMM'ye 15 Temmuz Darbe Araştırma Komisyonu'na verdiği cevap ve bu cevabın kitaplaştırılmış halinde şöyle ifade etmektedir:

> "*Hakikatin bilgisine açılan kutsal metinler, Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte tamamına ermiştir ve ilkesel olarak herkesin erişimine eşit bir şekilde açıktır. Hiçbir kişi ya da kurum, Allah'a ya da hakikatin kaynağına diğer insanlardan kategorik olarak daha yakın olduğunu veya ilahi bir koruma ve yönlendirmeyle taltif edildiğini iddia edemez. Dolayısıyla, sadece seçilmiş bazı kişilerin ulaşabileceği batıni bilgiye dayalı, aklen ve tecrübe ile nüfuz edilemez mutlak bir inanç alanı, İslam geleneği içinde, en azından teorik olarak söz konusu değildir. Halk arasında sıkça tekrarlanan "İslam'da ruhban sınıfı yoktur" ifadesinin gerçek manası budur*."[12]

İslam dünyasının kendi içinde dahi bu şekilde anlamın tek boyuta indirgenmesi sorunu sadece FETÖ olayı ile sınırlı değildir. Bugün yine DAEŞ, BOKO HARAM gibi hakikati kendisinin temsil ettiğine ve liderlerinin de Allah'ın temsilcileri olduklarına dayalı inanç aslında İslam'ın Ortaçağ dönemlerinde ya da diğer bir isimlendirme ile Altın Çağı'nın çoğulcu yapısıyla oldukça ters ancak modernitenin getirdiği tek boyutluluk ile oldukça uyumludur. Bugün neredeyse bütün dünya bu anlamın yitimi ve çoğulculuğun kıymetini daha iyi anlamaya başladı. En azından belli entelektüel çevrelerde bu şekilde değerlendirmelere çokça rastlamaktayız. Batılılar'ın yaklaşık iki asırdır unuttukları ve bütün dünyaya da unutturdukları, Batı dışı kültürler, medeniyetlerden ve onların tecrübelerinden istifade edilmesi düşüncesi yeniden ve sıkça dillendirilmektedir. Bauer, dünyanın acı bir son ile karşılaşmaması için bunu yapmaya ihtiyacımız olduğunu vurgulamaktadır. Ve bunu yaparken de aslında İslam dünyasına da seslenmektedir. Zira kendi tarihinden ve medeniyetinden kopmuş olan İslam toplumlarına da kendi tarihleri ile hasbi bir ilişki ve irtibat kurmak zorunda olduklarının altını çizmektedir. Özellikle İslamlaşmak ve İslamcılık gibi ideolojik yaklaşımların bunun önünde bir engel olabileceği şüphesini de paylaşmaktadır. Çünkü bunların asli dindarlığı ve geçmişin çoğulcu anlayışını besleyen tutumlar olmadığını tabiri caiz ise özellikle gençler arasında bir tepki türü olarak *otantiklik* arayışının

[12] Ahmet Davutoğlu, Tarihe Kayıtlar: TBMM 15 Temmuz Darbe Araştırma Komisyonuna Verilen Cevap, Küre Yayınları, İstanbul, 2017, s.41

tezahürü olabileceği üzerinde durmuştur. Bu tavrın dahi çoğulcu bir yapı özlemi ile değil yine modern metotları takip ederek yapıldığını ifade etmiştir.

Kanaatimizce bu şekilde bir tavrın psikolojik bir yönü de olduğu yönündedir. Zira kendi psikolojik ego durumunu beslemek için egemen ile irtibat kurmak ve onun üzerinden meşruiyet ve güç devşirmek, her tarihi dönemde karşılaşılan bir durumdur. Bunun bir psikolojik tatmin aracı olduğu açıktır. Batı'nın kendisini tarihin öznesi olarak algılaması meselesi ister istemez diğer tepkisel tavır alışlarda da kendisini bu şekilde göstermiştir.

> "*Egemen medeniyet havzasının tarihçisinin egosunu, bu havzanın kollektif egosu ile bütünleştiren bu psikolojik süreç, tarih içinde egemen olmuş diğer medeniyet havzalarını tarihin edilgen nesneleri olarak gören bir dışlama ile anlamaya ve yeniden yorumlamaya yöneltir. Bu yönelişte batı insanı tarihin öznesi, batı tarihçisi de bu özneyi merkez alan tarihin yazıcısıdır. Bu bakış açısı bazı batılı tarihçileri öylesine etkisi altına almıştır ki, tarih idrakinin ancak batı medeniyetine ait olduğu, batı-dışı medeniyetlerin böylesi bir idrak geliştiremedikleri gibi aslında tarihsiz de oldukları iddia edilmiştir."*[13]

Bu özne – nesne arası ilişki biçimi nedeniyle tarihin değerlerden ve kültürlerden bağımsız olduğunu söylemek daha öncede vurgulandığı üzere doğru bir yaklaşım değildir. Özellikle egemenler ile doğrudan karşı karşıya gelmiş olan kültür ve medeniyetler bu dışlamanın ana nesnedirler. Hatta bu öylesine bir dışlamaya neden olur ki toplu bir ön kabul oluşumundan tutunda kendi kurucu ötekisi olarak da bir konumlandırma ile karşı karşıya kalır.

> "*Özne-nesne ilişkisinin yol açtığı bu dışlama, özellikle egemen medeniyet ile cephe ilişkisini sürdüre gelmiş medeniyetler, kültür havzaları ve toplumlar için sadece bir dışlama olarak kalmayıp, ön kabullere dayalı bir karşı-ego ve "öteki" kimliğine bürünebilmektedir. Bu çerçevede, bir batılı tarihçinin Çin medeniyetine bakışı ile İslam medeniyeti ya da Osmanlı'ya bakışı arasında ciddi farklar olabileceğini kabul etmek gerekir*."[14]

Bu dışlayıcılık ve ötekileştirme politikası bazen de kendisini Batılı eğitim paradigması içinde yetiştirmiş aydın ve entelektüeller için de geçerli olabilmektedir. Hatta bazı örneklerde görülebileceği üzere, bir Batılı düşünürden daha dışlayıcı özellikler bile sergileyebilmektedirler. Tarihin dönemlendirmelerini mutlak birer hakikat gibi algılanması meselesi, her anlamda bir tarih bilinci eksikliğine işaret etmektedir. Bugün Türkiye'de okutulan tarih ve felsefe kitapları Batılı dönemlendirme projeksiyonlarına göre hazırlanmış olan çerçevedir. Buna bir itiraz yapıldığı zaman

[13] Davutoğlu, Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı a.g.e., s.3
[14] A.g.e., s.4

bunun bilim ve ilerleme karşısında alınmış bir tavır olduğu düşüncesi Batılı tarzda düşünme biçiminin bazı aydın ve entelektüel arasında çok yaygın olduğunu ortaya koymaktadır. Tarihin tek bir akışı vardır ve bizlerinde bu akışın içinde kendimize yer edinmemiz gerektiğine olan inanç çok üst seviyededir. Bu tarihi dönemlendirme çerçevesi ilerleme paradigması ile şekillenmiş olan bir çerçevedir.

> "*Hegel'in insanlık tarihinin akış seyri ile ilgili dönemlendirmesi rasyonel kurgu, özne-merkezli subjektivite ve ilerleme felsefesinin son derece özgün bir sentezini oluşturmaktadır. İnsanlık tarihinin doğuda çocukluğunu, Orta Asya'da delikanlılığını, Yunan'da gençliğini, Roma'da erkekliğini, Germen ırklar nezdinde de Avrupa'da olgunluğunu yaşadığı iddiasına dayalı tez bu etkileşimin izlerini taşımaktadır."*[15]

Bu çerçeveler, bugün hala geçerliğini korusa bile ciddi anlamda eleştiriler gelmektedir. Nihayetinde bunların birer kurgu olduğu da başka bir gerçekliktir. "*XIX. Yüzyıl felsefesinin ürünü olan tarih şemaları, modern dönemin Avrupa-eksenli güç temerküzünün sihrine kapılan bir romantizmi, ilerleme düşüncesi çerçevesinde, evrensel bir tarih paradigması haline dönüştürmüştür."*[16] Tarihin bu kurgular içinde algılanması sorgulamayı da beraberinde getirmektedir. Çünkü kurgu ve gerçeklik arasındaki fark günümüzde daha görünür bir hal almıştır. Tarihin bir dönemine ve belki de tek bir defalık bir oluşumu mutlak ve değişmez bir hakikat olarak ortaya koymak bugün geldiğimiz noktada bir bunalıma düşülmesine ve alternatif arayışlara da kapı aralamıştır. Modernitenin getirdiği sosyal ontoloji gücün merkezine yakınlığınız ile alakalı bir durumdur. Yani siyasi güç merkezine olan yakınlığınız sizin de gücünüzün yapısını ve sınırlarını göstermektedir. Güç merkezine yakınlığınız ile bir anlam kazanıyorsunuz. Yani insanların ve hatta devletlerin gücün merkezine kendilerini yakın hissetmeleri ile bir konum kazanır olmaları modernitenin ayırıcı hususiyetlerinden biridir. İşte bugünkü uluslararası kurumları da bu bağlamda görmek gerekir. Bu nedenle de modernitenin siyasi bir proje olduğu bu projenin ise tarihi dönemlendirmesi ile de eğitim paradigması ile bunu Batı dışı toplumlara adeta bir ihraç ürünü gibi sunduğunu unutmamak gerekir. Bu anlamda Görgün, "*Batı dediğimiz, çağdaş dünya dediğimiz güç ve irade merkezli yani siyaset merkezlidir. Bu oluşum, insanların gündelik hayatında ne yapacağına, neye inanıp inanmayacağına, neyi ne kadar öğreneceğine merkezi olarak karar verir, planlar ve uygular.*"[17] Fakat

[15] Davutoğlu, a.g.e., s.8
[16] A.g.e., s.9
[17] Tahsin Görgün, Türkiye'de İslam Düşünce Geleneği, Tire Kitap, İstanbul, 2020, s.140

günümüzde tez içerisinde de ortaya konulmaya çalışıldığı üzere artık dünya siyasi güç merkezli değil finans kapital merkezli bir dünya olmuştur. Buradan anlaşılacağı üzere modernite, bir tür toplum hatta kültür ve daha üst seviyede bir medeniyet mühendisliği ve bugünkü finans kapital sözcükler ile medeniyet endüstrisi halini almıştır. Bu anlamda Batı dışı toplumların tarih dönemlendirmeleri ve bu dönemlendirmelerini eğitim kurumları vasıtasıyla yeni nesillerin zihinlerine işlenmesi hem bu ihraç sürecinin hem de özne-nesne meselesinin bir laboratuvar gibi kurgulanmasına imkân vermiştir. Aslında moderniteyi Batı dışı toplumlara ihraç ederek bir tür onları laboratuvar olarak kullanma imkânını da vermiştir.

Fakat bugün gelinen noktada, bu tür tavırlar artık ciddi eleştirel okumalarla muhatap olmaktadır. Özelikle bilim felsefesi alanında ortaya çıkan gelişmeler buna zorlamıştır. "Kuantum mekaniğindeki gelişmeler ve izafiyet teorisi ile ortaya çıkan yeni durum katı pozitivistim tutumunu zora sokmuştur. Özellikle objektiflik konusu baştan aşağı sorgulanır olmuştur. Yine Kuhn'un, Feyerabend'ın ve Polanyi'nin bu metodoloji ve bilim felsefesi alanındaki çalışmaları; insani bilginin tıpkı tabii bilimlerde olduğu mutlak hakikati verecek şekilde kavrayabileceğine olan narsistik temayül büyük sarsıntı geçirmiştir.[18] Dünya bugün küresel sorunlar karşısında ulus devletlerim kendi marjinal çıkarları arasında bir bunalım hali yaşamaktadır. Bu bunalımı aşmak için çoklu perspektif ihtiyacı olduğu kadar ortak bir kader anlayışına dayalı ve Gadamer'in ifadesiyle *Ufukların Kaynaşması*na ve R. Eueben'in *Kültürlerin Öğrenmesi*ne ihtiyaç vardır. Ayrıca Falk'un ifadesiyle de *Monoluğun Ötesinde Çoğulcu* bir anlayışa mutlak surette geçilmelidir. Bu anlamda alternatif demokrasi yorumları da dahil olmak üzere birçok konu tartışılmalıdır. "Ulus devletin egemenlik alanı ile küresel mekanizmaların etki alanı arasındaki farklılaşma ve bunun birey üzerindeki etkileri hem psikolojik gerilime sebep olmaktadır hem de ulus devletlerin, uluslararası sistem ile kurduğu meşruiyet ilişkisini zedelemektedir.[19]

[18] Ahmet Davutoğlu, Sosyal Bilimlerin Evrenselliğine Yönelik Metodolojik Bir Kritik ve Sosyal Bilimlerin İslamileşmesi Meselesi, Bilgi Bilim ve İslam Tartışmaları içinde, İslami Araştırmalar Vakfı Yayınları, 2005, s.218, 215-232

[19] Ahmet Davutoğlu, Küreselleşme, Zihniyet Bunalımı ve Demokrasi, Bilge Adamlar Düşünce Kültür ve Edebiyat Dergisi, sayı.17, 2007, s.91

1.1.2. Teori ve Pratik Arasında Öteki ve Öteki ile Karşılaşma

Dünyanın Doğu ve Batı olmak üzere iki kutba ayrılması aslında yeni bir düşünce ve ayrım değildir. Antik Yunanlılardan başlamak üzere dünya üzerinde varolagelen bir düşüncedir. Mesela Yunanlılar sürekli mücadele halinde bulundukları Perslerle kendilerini mukayese etmişler ve onlar karşısında ne kadar üstün olduklarına dair teoriler geliştirmişlerdir. Bu teorileştirme esnasında; barbar, vahşi, despot gibi kavramlar kullanmışlardır. [20] Bu tip kavramlar ve teorileştirme çabaları daha sonraki süreçte Batı'nın kendi kimliğini oluşturma noktasında sıklıkla kullanıcaktır. Bu durum iki taraflı bir etki yaratmıştır; İ) Batı bu şekilde hem kendi kimliğini kurmaya çalışmıştır İİ) Ötekini de bir kalıba sokarak yine hem kendi kimliğinin oluşmasını sağlamıştır hem de ötekini tanımlamaya başlamıştır. 15. Yüzyıldan itibaren dünyaya açılmaya başlayan Batılılar yeni gelişmeler ışığında bu kimlik oluşturma işinde yeni kültürler ve coğrafyalar ile karşılaşmıştır. Ortaçağ boyunca hayranlık ve korku imajları ile anılan Doğu imgesi bizatihi müşahede ve hikâyeler ile yeniden ve farklı bir çerçevede konumlanmaya başlarken bu sefer modellenmeye başlanan ve fakat aynı zamanda da tuhaf ve çarpıtılmış bir Doğu imajının oluşmaya başladığını görmekteyiz. Ve 18. Yüzyıldan itibaren de sömürgeleştirme politikaları neticesinde farklı bir boyutta anlaşılmaya çalışılan ve yargılanan bir Doğu imajı ile karşı karşıyayızdır.

15. yüzyılda başlayarak ticari ve siyasi ilişkilerinde yoğunlaşması üzerine Avrupa'da Doğu ile Batı daha farklı açılardan ve kanallardan karşılaşmaya başladı. 16. Yüzyıldan itibaren bilinen sınırlarının dışına çıkan Avrupalılar, Akdeniz dünyası dışındaki Doğu ile de temasa geçmeye başladı. İlk başlarda Doğu'nun baskınlığı üzerinden yürüyen ilişkiler daha sonra yavaş yavaş değişmeye başlamıştır. Bu Doğuya doğru olan genişleme süreci özellikle Osmanlı üzerine aktarım ve hikayelerin Batı siyasi ve sosyal yaşamında ciddi etkilere sahip olmaya başlamıştır.[21] 16. Yüzyılda Batı'nın Doğu hakkındaki bilgileri genelde elçiler, seyyahlar, misyonerler ve tüccarlar tarafından şekillendirilmekteydi. Bu kaynaklarda Doğu daha çok erişilmesi güç diyarlar, Batı'dan farklı yerler olarak tasvir edilmekteydi. Yine burada da İstanbul ve daha özelde ise Saray hayatının gizemli tasvirleri ve tabi ki Harem tasvirleri ön plana

[20] T. Brook, . Introduction içinde T. Brook (ed), The Asiatic Mode of Production in China, Armonk: M.E. Sharpe, 1989, ss. 3-35.

[21] E. Heller, Arabeskler ve Tılsımlar. Batı Kültüründe Doğu'nun Tarihi ve Öyküleri. çev. D.K.Kucur, İstanbul: İmge Kitabevi, 2000. Yine bu konuyla ilgili olarak, L. Valensi, Venedik ve Bab-ı Ali: Despot'un Doğuşu. Çev. A.T.Arnas, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, ss. 84-86.

çıkmaktadır. Bu noktada şu hususu nazarı dikkate almak gerekir ki o dönemlerde Batı'da büyük şehirlerin henüz çok fazla olmamasıdır. Bu noktada Doğu'da oldukça büyük şehirler ile karşılaşınca, buradaki karmaşık sosyal yaşam, ihtişamlı siyasi idare, bu idarelerin yapıldığı görkemli binalar çok dikkat çekmiş ve hayranlık uyandırmıştır. Bu dönemde kaleme alınan özellikle seyahatnamalerde bu hayranlık ve özenmenin işaretlerini görmek mümkündür. Mesela 17.yüzyılda yaygın olarak okunan Barnier, Tavernier ve Tehavot gibi seyyahların hayret ve hayranlık uyandıran eserleri daha sonra farklı biçimlerde de olsa Doğu hakkındaki fikirlerin ana kaynağı olmaya başlamıştır. Ve burada da tezimiz açısından önemli nokta ise Doğu'nun bu ihtişamı ve siyasi idare yapısı ile Batı'nın yeni oluşmakta olan sosyal ve siyasi yapılarının karşılaştırması olmaktadır. Doğu'da görülen bu ihtişam Doğu hakkında "mucizeler diyarı" fikrini desteklemekteydi. 17. Yüzyıl boyunca be gerçek temasa dayalı ancak hayal ürünü muhteviyatta bulunduran Doğu imajı, önemli bir külliyatın oluşmasına katkı sağlamıştır. Her ne kadar abartı unsurları yer yer olsa bile gerçek bir temas söz konusudur ve temas toplumsal katmanlar ile ilgili gözlemleri de içermektedir. Burada karşımıza çıkan en önemli eksik parça bütün bu gözlemlerin belli bir "teorik" perspektif içinden yapılmıyor oluşudur. Yani bu teori eksikliği diyebileceğimiz gözlemlerin birbirinden kopuk ve parça parça olması bütüncül bir kurgu yapılmasını imkânsız kılmaktadır.

18. yüzyılda ise Batı her ne kadar Doğu'dan bariz bir şekilde üstün olmasa da sömürgecilik ile bir başarı elde edildiği de kesindir. 16.ve 17. Yüzyıllarda hayranlık ve hatta özenti ile olan Doğu Batı ilişkisi, sömürgecilik ile elde edilen başarının getirdiği öz güven neticesinde seyrini değiştirmeye başlamıştır. Ve buna bağlı olarak da Doğu yavaş yavaş anormalliklerin olduğu bir yer olmaya doğru evrilmiştir. Ortaçağda alttan ve dışlayıcı bir bakış açısı hakim iken, yeniçağ eşiğinde bakış artık gözlem ve bu gözleme dayalı inceleme ve örnekleme gibi modellerin oluşmasına doğru bir seyir almaya başlamıştır. Ve 18. Yüzyıldan itibaren de gittikçe yukarıdan ve baskın bir bakış açısı ortaya çıkmış ve bunun ileriki safhası olarak 19. Yüzyılda mutlak bir ötekileştirmeye dayalı bir kurguya dayalı olmaya başlamıştır. Daha önce bahsettiğimiz teori boşluğu ise artık doldurulmaya başlanmıştır. Teori ile gerçeklik artık muhayyel olan ile yer değiştirmeye başlamış ve bunun soncunda da Doğu'ya ilişkin yargı ve kanaatler değişmeye başlamıştır. Tabi burada Doğu ile ilgili daha önce bahsettiğimiz özellikle seyyahların aktardığı doğrudan gözleme dayalı bilginin

teorilerin geliştirilmesi ile de muhayyel olanla değişmeye başlayınca burada iki türlü bir değişimin yaşandığını görüyoruz. Bunlar; İ) Doğu hakkındaki bilgi birikiminin ve seviyesinin değişimi. İİ) Ortaya çıkmakta olan modern toplumun kendini ifade etme biçimine bağlı olarak modern olanın teorik bakış açısının bir sonucu olan "ötekileştirici" tabiatının uç vermeye başlamasıdır. Çünkü modern toplum içinden çıktığı dünyaya bir reddiye olarak kendini konumlandırmıştır en azından teorik aşamada bu böyledir. Dolasıyla geleneksel dünya görüşüne karşı kendini konumlandıran modernliğin negatif bir kimlik inşası ortaya koyduğu ve bu ortaya koyuş neticesinde geleneksel dünya görüşü ve siyasi ve sosyal yapılanmanın tam karşısında ve onunla çatışma halinde bir antitez olarak var olduğu açıktır. Bu da kanonik olanla bağını koparmak anlamına gelecektir. Bu nedenle de "Kanon"un dışında kendini ifade etmesi ve ne olmadığını ortaya koyması gerekliliği açıktır. Yani modern olanın tanımlanabilmesi için onun dışında kalanların belirlenmesi gerekli ve mümkün hale gelmiştir.

Tam da bu noktada Doğu, modern kimlik oluşurken ikili bir işlev üstlenmiştir. Modernnin kendini kilise ve geleneksel yapıdan yani "iç öteki"nden ayrıştırması noktasında bir dayanak olması diğer yandan ise bu iç ötekine karşı bir örnek model olarak bir "dış öteki" olarak konumlanması. 17. Yüzyılın sonunda bu iç öteki ve dış öteki arasında kurulan ilişki ve bağıntı, 18. Yüzyılın ortalarından itibaren bozulmaya başlamıştır. Çünkü artık iç öteki zayıflamış ve kurumları toplumsal ve siyasal yaşamın baskın unsurları olmaktan çıkmış bunun sonucunda da dış öteki artık içte olana karşı bir denge unsuru olmaktan çıkmaya başlamıştır. Daha sonraki süreçte ise modern kimliğin oluşumunda mutlak öteki olarak konumlanmıştır. Böylece, modellenen ve örnek alınan Doğu gitmiş yerine olumsuzlanan ve reddedilen Doğu gelmiştir. İşte bu modern kimliğin oluşumunda yaşanan bu değişim, modern kimliğin hem kendisine yönelik bir idrakinin oluşmasına imkan vermiştir diğer yandan ise ötekine dair bir teori oluşturulmasına imkan sağlamıştır. Ve burada da özellikle modern olanın kendini tarih sahnesinde ortaya koyabilmesi için yeni bir tarih ve siyasi kurgu devreye girmiştir. Burada özellikle rasyonalizm, hümanizm, ilerleme fikri vb birçok kavram, teorik çerçeve içinde hem kendini tanımlamak için hem de ötekinin buna sahip olmaması yönünden dışarıda bırakmak namına üretilmiş kavramlar olarak karşımıza çıkmışlardır.

1.1.3. Sınır Taşı Olarak Siyaset Teorisi

Siyaset felsefesinin sınırları ile ilgili olarak bir diğer bağlantılı alan ise *siyaset teorisi*dir. Zira literatürde bazen bu iki kavramın birbirine yerine kullanıldıkları da görülür. Bu nedenle de bu ikisini birbirinden ayırmak o kadar kolay değildir. Arnold Brecht 20.yy'da felsefe, teori, bilim kavramlarının yerli yerine oturtulamamış olduğundan bahsederken tam da bu noktaya işaret eder.[22] Bu ayrımı yapabilmek için teori kavramının kendisine bakmak gerekir. Teori kökenini Grek düşüncesinde bulan eski bir kavramdır. Grek düşüncesinde teori felsefi etkinliğin ana etkinlik alanı ve hatta özünü oluşturur diyebiliriz.

Teori, *Theorein* fiilinden gelir ve bu fiile ait olan isim de *Theoria*'dır. *Thea,* bir şeyin kendini gösterdiği dış görüntü, veçhe anlamına gelir. *Harao* ise, bir şeye dikkatlice bakmak anlamına gelir. Buradan hareketle *Theoria* mevcut olanın dış görünüşüne dikkatlice bakmak ve böyle bir görüş esnasında gözlerini ondan ayıramamak anlamına gelir.[23] Düşünmenin en saf biçimi olarak en yüksek etkinlik olan Theoria yalnızca kendine bağlanan fayda sayesinde değil fakat kendinde, insan varoluşunun kâmil biçimidir.[24] Yani Grekler için Theoria, filozofun güzelliği ile kendini açığa çıkaran hakikati seyretmesi ve gözlerini ondan alamaması anlamına gelir.

Fakat günümüz teori anlayışı, her ne kadar eski anlamından izler taşısa bile önemli ölçüde farklılıkları vardır. Çünkü modern bilim kavramın ortaya çıkmasıyla birlikte teori kelimesi de bu değişimden nasibini almıştır. Modern anlamıyla bilim real olanın teorisidir.[25] Real olan ise çalışandır, mevcut oluşa doğru olan ve öne çıkarılmış şeydir. Fakat modern bilim düşüncesi bağlamındaki anlamıyla real olan olgusal olan şey anlamındadır. Real olan kendisini belli bir ardışıllık olandır çıkarır. Bu ardışıklığın sonucu olan şeyin bu son konumu itibariyle emin, kararlı bir duruşa sahip olduğu ve bu anlamda karşımızda bulunduğu düşünülür. Yani real olan bir nesne olarak kendisini karşıda duran şey olarak gösterir. Heidegger, modern dönemde nesne olarak görünen, mevcut olan şeye ait olan mevcudiyet türünü nesnellik olarak adlandırır.[26]

---

[22] Arnold Brecht, Political Theory, Princeton University Press, New Jersey, 1970, s. 14.
[23] Martin Heidigger, Bilim Üzerine İki Ders, çev. Hakkı Ünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 23.
[24] A.g.e, s. 23.
[25] A.g.e, s. 15.
[26] A.g.e, ss. 19-22.

Bu anlamda teori real olanın gözlemlenmesi anlamına gelir. Bu gözlem bir şeyin peşinde uğraşmak, bir şeye doğru yol açmaya çalışmak, bir şeyi takip etmek, onu güvenceye almak için tuzağa düşürmek anlamlarını içerir. Böylece teori, real olanın tuzağa düşürülmesi ve güvenceye alan bir rafine etme anlamına ulaşır.[27] Bu anlamda modern bilim teorisi bir real bilim teorisi de olarak, nesne bölgelerinin güvenceye alınması ve bu bölgelerin sınırlarının belirlenmesi anlamında belli bölümlemeyi de barındırır ve bunu bir yöntem olarak kullanır. Bu nedenle de yerelleşme ve onunla birlikte uzmanlaşma etrafında teori, verili zamanda real olanın bir alanını kendi nesnel bölgesi olarak güvenli kılar.[28] Bu nedenle de modern bilim evrenseli, bütünü parçalamak anlamına gelecek ve kendi nesnellik alanını oluşturarak kendi konusuna yönelik açıklamalar getirme çabası olarak karşımıza çıkacaktır. Bu bağlamda siyaset teorisinin nesnellik alanı da, siyasal olaylar, olgular ve fenomenlerdir. Bunları belirli bir tutarlılık dizgesi içinde açıklama girişimidir.[29] Bu noktadaki sınır taşı da yine siyaset felsefesinin evrensel ve bütünü kucaklamaya çalışan çabasına bir sınır taşı koyan siyaset teorisi ile ayrım noktasını teşkil etmektedir.

Kempski, temel amacının siyaset denen olguyu bir teori içinde açıklamaya yönelik faaliyetin geçen yüzyılda siyaset teorisi, yüzyılımızda ise daha da ampirikleşen ve bilimselleşen bir konum elde eden *siyaset sosyolojisi* adı altında karşımıza çıktığını ve bunun siyaset felsefesinden ayrılması gerektiğini belirtir.[30] Mesela siyaset felsefesi belirli yönetim biçimleri, devlet biçimleri hakkında karşılaştırmalı ve yargı verici iş görmez. Bu devlet biçimleri siyaset felsefesi açısından belirli döneme ait olmaları açısından önemli değildirler, siyaset felsefesi açısından asıl önemli olan belirli zamanda ortaya çıkmış olan yönetim ve devlet biçimleri değil evrensel anlamıyla devlet ve yönetim kavramlarıdır.[31] Siyaset teorisi kısaca belirli bir bağlam içindeki kısmi bir açıklama biçimidir. Siyasal olanın bütünden ayrılması ve bununla birlikte de ahlakın yani olması gerekenin devre dışı bırakılması anlamına geldiğinden siyaset teorisi yalnızca "nedir" sorusuna cevap arar. Buna karşılık siyaset felsefesi ise, felsefenin bütünün bilgisi olması iddiasıyla da ilişkili olarak nedir sorusunun yanında ne olmalı, ne yapmalı sorularını da sorar.[32]

---

[27] Age, s. 27.
[28] Age, ss. 29-31.
[29] D. D. Raphel, Problems of Political Philosophy, The Mcmillan Press Ltd, London, 1976, ss. 2-4.
[30] J. V. Kempski, Siyaset Felsefesi, çev. Doğan Özlem, Günümüz Felsefe Disiplinleri, der. Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1997, s. 475.
[31] Jean, Hampton. Political Philosophy, Westview Press, Colorado, 1997, ss. 13.
[32] Jonathan Wolf, An Introduction Political Philosophy, Oxford University Press, New York, 1996, s.2.

19.yy'da siyaset teorisini siyaset felsefesinden ayırmak daha güçtü. Çünkü en iyi hükümet biçimi nedir tarzında sorular her iki alanında sorabileceği sorulardı. Fakat 20.yy'da bilim ve bilimsellik düşüncesi ağır basınca siyaset teorisi de bilimsellik ölçütleri gereği ampirik siyaset teorisi ve normatif siyaset teorisi olmak üzere iki kısma ayrılmıştı. Ampirik kısım bilimsellik ölçütlerini uygularken, normatif kısım bunu yapmayan ya da daha az yapan kısımdır. Bilimcilik 20.yy'ın bilimsellik kriteri olan olgu ve olayların, gözlem ve deneye dayanması kriterini oldukça yoğun bir şekilde kullanmıştır. Bu nedenle de bilimsel değer rölativizmine ve bundan da kaynaklı olarak değer yargılarına yönelik olarak kayıtsızlık sorununu ortaya çıkarmıştır. Bilimcilik düşüncesinin etkisiyle düşünce ve pratik arasında oluşan uçurumun bir sonucu olarak bilim adamlarının, analitik felsefecilerin hakikate yani kesin bilgiye ulaşmaya yönelik çabaları, büyük siyasal bunalımlar ve alt üst oluşlarla bir arada varolabilmiştir.[33]

Düşünce ve pratik arasında söz konusu uçurum siyaset teorisini dar kapsamının dışına çıkılıp yeniden tanımlanması sorununu beraberinde getirmiştir. Bu ise siyaset teorisini diğer alanlarla ve siyaset felsefesi ile birlikte düşünülmesi gerekliliğini ortaya koymuştur. N. Barry, siyaset teorisinin çeşitli disiplinler üstünde, onlardan faydalanan eklektik bir kavram olup münhasıran siyaset teorisine ait bir analiz metodunun ve bilgi bölümünün olmadığını belirtirken bunu ifade etmiştir.[34] Her ne kadar, konusu olan siyasal alanın diğer alanlarla ayrılamaz ilişkileri bir siyaset teorisi kavramlaştırmasının zayıf bir yönü olarak görülebilirse de bir siyaset teorisinin varlığı ancak söz konusu ilişkiler yardımıyla mümkün olabilir. Kısaca, siyaset teorisi ve siyaset felsefesi arasında siyaset teorisinin kısmi, siyaset felsefesinin total bir açıklama getirme niteliklerinden hareketle bir ayrım yapmak mümkün gözükse de eğer siyaset teorisi, siyasal olanın mahiyeti gereği etik bir boyut kazanmak durumundaysa ister istemez felsefi olanı içine almak ve bu doğrultuda açıklamalarını kısmilikten kurtarıp genişletmek zorundadır.[35]

[33] Fred Dallmayr, Police and Praxis, The MIT Press, London, 1984, s. 17.
[34] N. Barry, age, s.6.
[35] Ali Yaşar Sarıbay, Politik Teorisi, Modernite ve Etik, Doğu Batı, Sayı 4, s. 56.

1.1.4. Klasik Siyaset Teorisinden Siyasetin Endüstriyelleşmesine

Aydınlanma düşüncesinin hemen öncesinde Avrupa'da esen Hümanizm rüzgârları, Kilise ve onun merkezinde yer alan Tanrı odaklı evren anlayışı yerine, insanın kendisinin merkeze alındığı yeni bir evren anlayışı ikame etmeye çalışıyordu. Aynı dönemlerde yeşermeye başlayan hümanizm ve kapitalizm, insanı evrenin merkezine yerleştirirken diğer tüm varlıkları da onun hizmetine sunan batı açısından yeni bir anlayış ortaya koyuyordu. Klasik dönemin Kilise ve Tanrı'nın krallığı altında kapitalizmin birey merkezli pragmatik, maddi ve aynı zamanda fırsatçı düşüncesinin gelişebilmesinin imkanı yoktu. O halde yapılması gereken bu göksel krallığın hükmünün sona erdirilmesi ya da en aza indirilmesi olacaktır. Bu manada göksel krallığın kullarını da üreten ve aynı zamanda da tüketen görece özgür bireylere bırakması gerekiyordu. Bu manada Hümanizm, böylesine bir bireyin oluşumunda ilk basamak olarak değerlendirilebilir. Fakat Hümanizm tek bir yol izlememektedir ya da tek bir anlam üzerinde gitmemektedir. Özellikle edebi yönü ağır basan Cervantes, Erasmus, Montaigne ve Shakespeare gibi yazar ve düşünürler eliyle yol almaya başlamıştır. İnsan öylesine bir misyon ile yüklenmiştir ki adeta kürenin bütün yükünü sırtına almış Antik Yunan tanrılarının yerine geçmiştir. Dolasıyla böylesine ağır bir yük yüklenmiş olan insana da bu evrenin diğer tüm canlıları hizmet etmek durumunda olmalıdır düşüncesi kökleşmeye başladı.

"Açıkçası Humanitas kendi adı altında ilk kez Roma Cumhuriyeti zamanında düşünülür ve ele alınır. Homo – Humanus kendsini Homo Barbarus'a karşı konumlandırır… Rönesans'ın Homo – Romanus'u da Homo – Barbarus'a karşıtlık içindedir." [36]

Heidegger'in bu tespiti günümüze değin uzanan şovenist Avrupamerkezci kültür hegemonyasının Hümanizm ayakları üzerinde nasıl da yeniden karşımıza çıktığını ifade etmektedir. Bu aynı zamanda her ne kadar ortaçağ düşüncesinden kendisini kati süratle ayıran yeni bilim ve doğa anlayışının arka planında klasik dünya ile bir süreklilik ilişksinin bulunduğunu da ortaya koymaktadır. Zira Davutoğlu'da benzer bir tespitti Lewis Mumford'dan aktararak "Hristiyanlık Batı âleminde hiç bir zaman, eğitilmiş elitin aktif şuurunda kaybolduğu dönemdeki kadar güçlü olmamıştır.

[36] Martin Heidegger, Hümanizm Üzerine, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, İstanbul, 2013, s. 12

Karşı bütün akımlara rağmen Hristiyanlık şuuru XIX. yüzyılda, XII. yüzyıldan beri yaşanan dönemin hiçbir parçasında görülmeyen düzeyde etkide bulunmuştur."[37] Diyerek sürekliliğe vurgu yapacaktır.

Bu manada *Homo Humanus* kendisini hep diğer toplumlar ve medeniyetler karşısında üstün bir konumda görecek ve yıkıcı yaptırımların da meşruiyetinin yolu açılacaktır. Hümanizmin bir nevi ehlileştirici, evcilleştirici olma iddiası, dünyayı sürekli bir çatışma alanı getirdiği gibi çatışma ve savaşların doğal bir süreç içerisinde değil bizatihi insan eliyle kurgulanan ve tasarlanan bir yapıya dönüştürmüştür. Böylelikle dünya sürekli bir korkunun kol gezdiği bir yer haline gelerek, korkunun sürekliliği sağlanmıştır. Bunun doğal sonucu olarak da bu korkuyu tasarlayan akıl ise yeni egemen konuma yükselmiştir.

Burada göz önüne alınması gereken bir diğer noktada, hümanizmin ortaya çıktığı dönemde matbaa ile birlikte yazılı kültürün ön plana çıkması ve klasik kültürün önemli taşıyıcısı olan sözlü kültürün gerilemesine de yol açmasıdır. O döneme kadar okuma yazma sadece çok az insanın bilmesi gereken bir durum iken ve kitabın kendisi de pahalı bir nesne iken bunun hızlı bir şekilde değişmeye başlaması. Reform hareketi ile kutsal kitapların yerel dillere çevrilmesi ve insanların kilise kurumuna olan inançlarının sarsılmaya başlaması ile birlikte alternatif kapılar açılmaya başlanmıştır. Fakat bu durum daha sonra yazılı kültürün adeta kutsanması anlamına gelmeye başlayacak ve kitaplar bu kutsallığın en önemli bileşeni olacaktır. Bu ise kitaba sahip oldukça güç istencini daha da körükleyen bir döngüye sokacaktır. Buarada önemli bir iddiayı gündeme taşımak anlamlı olacaktır. Zira medeniyetlerin dönüşümleri esnasında kendi iç düşmanlarına ya da hasımlarına karşı durdukları pozisyon oldukça önemlidir. Çünkü kendisini o tarihin bir parçası olarak görmektense onun hasmı ve yok edilmesi anlamına gelen tarihten silinip atılması projesi devreye girecektir. İlk planda kendi iç ötekisine yönelen bu öfke karışık proje zamanla dış ötekine yönelmeye başlayacaktır. Dolasıyla medeniyetlerin kendi iç öteki ve dış öteki ile mücadelesindeki psikolojik hali daha sonraki dönemler açısından oldukça aydınlatıcı olacaktır. Bir intikam hırsı ile hareket eden bir muharrik güç ve ona dayalı olan egemenlik düşüncesi ötekini tarihten silmeye yönelik bir tasarım içinde olacaktır. İşin bu psikolojik yönünün tahlil edilmesi kritik bir öneme haiz olduğunu unutmamak gerekir. Yine burada dikkat

[37] Ahmet Davutoğlu, Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hıristiyanlık, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, İstanbul, 2000/2, s.5

çekilmesi gereken bir diğer noktada batı düşüncesinin sürekli olarak gerilimler üzerinden yol alan uçlar arasında gidip gelmesidir. Örneğin bir dönem insanın kendisi oldukça bastırılmış adeta bir mahkûm gibi görüldüğü Antik Yunan mitolojisindeki konumu özellikle yeni bilim ve doğa anlayışı ile adeta mitolojideki yarı tanrıların yerini almıştır. Fakat bu gerilimi de kaldıramadığı zaman içinde vuku bulan olaylar ve gelişmeler neticesinde anlaşılan insan anlayışı yerine günümüzde ise insanı da aşan adeta insanı bu dünyada fuzuli olduğu varsayımını örtük olarak ifade eden *transhümanizm* anlayışına evrilen gerilim sarkacıdır. Batı düşüncesinin arka planında yer alan bu psikolojik hali ve gerilim psikolojisini mutlaka göz önünde bulundurulması gerektiği kanaatindeyiz.

Siyaset, insan günlük hayatının önemli bir parçasıdır. Daha geniş bir çerçevede insanın hayatı ise birbiriyle dinamik bir biçimde iç içe geçen parçalar ve aynı zamanda her bir parçası farklı olan ancak yine de onların tek tek toplamından daha kuşatıcıdır. Bütün bu birbiri içine geçmiş parçalar farklılıklarını muhafaza ederek ama aynı zamanda bir bütünlüklü şey olarak sürekli bir biçimde akan nehre benzemektedir. Klasik dönem filozoflarından bazılarının söylediği gibi "bir ırmakta bir daha yıkanmak" bu açıdan bakıldığı zaman mümkün görünmemektedir. Ancak dikkatli bir zihin tarafından bakıldığında görülebilecek olan parçalar, hayatın bütünlüğüne dair eylem ve söylemlerde tek tarif noktası olması veya tanımlama yapılması her daim eksik anlama ve tanımlamalara neden olur. Bu bağlamda hayat, parçalar olarak okunan ve yorumlanan bileşenlerinin sıkı ve iç içe geçmiş bir ahengi olarak tezahür eder. Bilinçli bir varlık olarak İnsanın beyin ve zihin kapasitesine bağlı olarak, anlama ve yorumlama faaliyetinin buna katkısı olağanüstüdür. Özellikle toplum ve medeniyetlerin siyaset anlayışlarının arkasında yatan metafizik çanağın anlaşılmasının önemli olduğu düşünülecek olursa daha ayrı bir değer kazanacaktır. Fakat, insan yine de yalnızca o değildir. Bu çerçevede yorumlandığında siyaset ve onun pratik hayata yansır iken birlikte yol aldığı ahlak anlayışı, insan hayatının çok önemli birer bileşenidir ve bu anlamda da insanın birer fiilî durumundadırlar. İnsanın eyleyen tarafının birer parçası olarak siyaset ve ahlak insanın bütünlüğüne katkı sağlarlar ve esasında gerek onların ayrı ayrı gerekse de birlikte sahip oldukları anlam-mana, söz konusu bütünün içinde yerli yerine oturur. Bu bağlamda insanın eyleyen tarafının iki önemli bileşiği olan siyaset ve ahlâk bir taraftan çoğu zaman birbirini tamamlayan veya ihtiva eden birer bilgi konusu iken diğer taraftan ve esasında birer insan eylemi

olarak tecelli ederler. dolasıyla siyaset ve ahlak insan ve onun meydana getirdiği bütünlükler olarak ve dahası metafizik ilkelere dayanan büyük yapılar olan medeniyet yapılanmalarının bir nevi kişilik ve karakter yapılarının görünür ilişkileri olarak her daim dikkat çekmiştir.

Bu iki alan arasında tarih boyunca bir ilişki olduğu hep düşünüle gelmiştir. Bu iki alan üzerinde araştırma yapan uzmanlar özellikle metinler üzerine yönelmişlerdir. Bu metinler içinde siyasetname ve nasihatnameler oldukça önemli bir araştırma nesneleridirler. Bu eserlerin içeriğine bakıldığı zaman gerçekten de hem siyaset hem de ahlak alanı ile ilgili oldukları görülecektir. Her iki araştırma alanına yönelen uzmanlar özellikle şekil ve muhteva konusuna ağırlık vermişler ve burada da üç farklı tepki ortaya koydukları görülecektir. İlk tepkiye göre, araştırmacı hangi alana odaklanırsa odaklansın ya da hangisinin daha fazla etkisi altında kalıyorsa buradaki ilişkide o unsur daha baskın bir hale gelmektedir. İkinci tepkiye göre ise, bir tür araçsallaştırma dediğimiz her ikisinin de ayrı meseleler şeklinde görülmesi suretiyle birisinin diğeri için araçsallaştırılması tepkisidir. Üçüncü tepki biçiminde ise araştırmacı fiilî durumun bizatihi içinde kalmak suretiyle bildiklerini de orada arar. Fakat unutmamak gerekir ki, bütün bunlar ahlâk ve siyaset anlayışlarına bağlı olarak farklılık gösterebilecek olan meselelerdir. Mesela bu farklılıklara örnek olarak sorumluluk, faydacı, hazcı, ödev ahlâkı gibi düşünce biçimleri ile demokrasi, sultanlık/krallık, aristokrasi, oligarşi vb. gibi yönetim biçimlerinin hangilerinin içinden bu meselelerin yorumlandığına, anlamlandırıldığına da bağlıdır.

Ortaya koyulan üçüncü tepki biçiminde araştırmacıyı bekleyen yine üç farklı başlık olarak niteleyebileceğimiz kısıtlılık/sınırlılık vardır: Birinci sınırlılık, araştırmacının fiilî durum içinde kaybolmasıdır. Bu durumda metinler, ahlâk-siyaset ilişkisinin anlaşılmasında araştırmacıya çoğunlukla katkı sağlamaz. Konunun anlaşılamamasına sebep olduğu gibi yapılan çalışmalar da büyük oranda "propaganda" ve "sloganlar"ın gölgesinde kalma durumu ile karşılaşabilir. Bu sınıfta bulunanlar çoğunlukla bilfiil siyasetin içinde olanlardır. İkinci sınırlılık durumda ise, metinlerin karşılığını orada bulanmadığını düşünen araştırmacı, fiilî durumu anlayamadan metin merkezli konuşur ve dolasıyla da oldukça teorik kalma durumu ile karşı karşıya kalabilir. Dolaysıyla insan eylemlerinin iki önemli ölçülebilen ve gözlemlenebilen yansıması olarak tezahür eden iki önemli alan, bu durumda eylemden kopmuş ve fazlasıyla nazarî/teorik kalmıştır ki akademisyenlerin bu meselede düştükleri durumu

buna en güzel örnek olarak verilebilir. Sonuncu sınırlılık durumda ise araştırmacı, metinler ile vâkıaya oldukça makul ve dengeli bir şekilde yaklaşarak ve onların ağırlık merkezlerini de dikkate alarak onlardan uzaklaşmadan söz konusu ilişkiyi izah etme çabasına yönelir. Bu anlamda sonuncu durum, her ne kadar içinde bir sınırlılık barındırsa bile hiç şüphesiz daha kıymetli bilgilerin ortaya çıkmasına katkı sağlayan metinleri doğurur.

İlk yapılan tasnifteki ilk iki yaklaşım, doğrudan teorik açıdan bir değer taşırken üçüncüsü doğrudan fiilî durumu dikkate alan ve onu merkeze alan ve yine ona nispet ile ele alınan bir değerlendirme olarak öne çıkar. Bu manada üçüncü tepki durumuna işaret eden durum bir tür araçsallaştırılmış denge halini yansıttığı için hem teoriği hem de pratiği dikkate aldığı için tez açısından da oldukça önemli bir yaklaşımı ihtiva etmektedir. İlki için Antik Yunan (Platon ve Aristoteles) ve Kadîm Müslüman filozoflar (Farâbî, Maverdî vs.) ve siyasetname (Nizâmü'l Mülk, Keykavus vs.) yazarlarını örnek vermek mümkündür. Onlara göre siyaset-ahlâk ilişkisinde ahlâk merkezdedir ve siyaset, ahlâk alanının uygulanmasından ibarettir. Bunların arasında Platon'un doğrudan bir ahlâk kitabı olmamasına rağmen onun siyaset hakkında yazdıkları, ahlâkî erdemlerin gölgesinde veya mihmandarlığında gelişir. Diğerlerinin arasında ahlâk ile ilgili kitapları olanlar ise ahlâk felsefelerinin gölgesinde siyaset felsefeleri yapmışlardır. Aristoteles'in Nikhamakos'a Etik'i ile Farâbî'nin Medînetu'l Fâzıla adlı eserleri bunlar için birer örnektir. Dolaysıyla bu kadim düşünme biçiminde erdemler oldukça önemli bir alandır. Zira gerek siyaset gerekse de ahlak, insanın bu erdemleri elde etmesi ve mutlak iyiye doğru bir nevi yükselmesidir. Zira bu dünya ay altı dünya olarak eksikliklerin ve kusurların olduğu dünyadır. Ve bir nevi hapis hükmündedir. İnsanoğlu bu erdemler vasıtasıyla bu hapishaneden kurtulacaktır. İkincisine ise daha çok modern Yahudi-Hristiyan kökenli Batı siyaset felsefelerindeki yaklaşımlar örnek verilebilir. Machiavelli bunların arasında en başta gelenidir. Modern dönemdeki egemen (ve fiilen olduğu) hâliyle, ahlâk ve siyaset ayrı varoluş alanları olarak görülmek ile birlikte çoğu zaman ahlâk, siyaset için araçsallaştırılmıştır. Dahası bazı modern Batılı filozofların siyaset felsefesi hakkında kaleme aldıkları eserlerde, ahlâk konusu doğrudan bir değerlendirme konusu dahi yapılmadığı açık bir biçimde görülebilmektedir. 17. yy'da yaşamış Anglo-Sakson bir filozof olan Hobbes veya Fransız birçok 18. yy. filozofu buna örnek verilebilir. Dahası özellikle Hobbes'un siyaset felsefesinde insanın iyi erdemleri değil tam tersine kötülükleri üzerinden bir

araçsallaştırılma yapılmıştır. İnsanın kötücül dürtülerinin bir ürünü olarak siyaset sahnesini değerlendirdiği öne sürülmektedir. Daha sonraki yüzyıllarda özellikle Freud insanın bu kötücül düşüncelerinin medeniyet kılıfı altında kamufle edildiğini söyleyecek ve medeniyeti oluşturan ana etkenin insanın iyilik aracı ve rasyonel aklı değil tam tersine insanın kötücül ve bencil dürtüleri ve irrasyonel aklı olduğunu ileri sürecektir. Son yaklaşımda ise modern dönemde ortaya çıkan siyaset düşüncesinin, yaygın şekilde dünya üzerindeki tesiri dikkate alındığında akıl – bilim – ilerleme üçlüsüne dayalı olan teorik ve pratik olmak üzere hayatın her alanına nüfuz etmiştir. Daha öncede ifade etmeye çalıştığımız gibi insanın iyiye ulaşması gerektiğine dayalı kadim dünyanın erdemleri bir kenara bırakıldığı gibi insanın bilgi edinme yolları da radikal bir biçimde değişmiştir. Özellikle metafiziğin gerek felsefeden gerekse de pratik hayattan elemine edilmesi neticesinde doğu – batı ayrımı daha da derinleşmiştir. Yüzeysel bakıldığı zaman özellikle modern siyasetin yansıması olan kurumsal yapılar neredeyse dünyanın birçok yerinde benzer olmasına muhalif olarak daha derinlerde farklı düşünüş biçimleri olduğu açıktır. İşte bu formel alan ile o formel alanın dayandığı köklerin uyumsuzluğu özellikle İslam medeniyetini paylaşan toplumlar nezdinde ciddi bunalımlara sebep olmuştur. Siyaset ve siyaset teorisi artık sadece pratik hayat namına araçsallaştırılmış ve köklerinden kopmaya başlamıştır. Bu anlamda da siyaset artık bir pazar olmanın da ötesinde bugün bir üretim nesnesi gibi görülmeye başlanmıştır. Dolaysıyla da klasik siyaset düşüncesinden bugün siyasetin endüstrileşmesi aşamasına geçmiş bulunmaktayız. Bu aşamada özellikle teknoloji ve sömürge politikaları nedeniyle batı dünyası, kurumsal/formel alanda başta İslam dünyası olmak üzere dünyanın geri kalanında kendi kurumsal/formel aktarımlarını yapmıştır. Fakat bu aktarımlar çoğunlukla başarısız olmuştur. Çünkü bu kurumsal/formel aktarımlar o toplum ve medeniyetlerde kapsamlı bir bilinç/zihniyet değişimine yol açmadığından toplum nezdinde bir hareketliliğe neden olmadığı gibi yapılan değişimlere de kuşkuyla bakmalarına sebep olmuştur. Nitekim Davutoğlu, "***burada amacımız bu ben idraklerinde ortak bir öz bulmak değil, medeniyet canlanışını yaratan insan kaynakları hareketliliğinde güçlü bir ben idrakinin zorunlu olduğunu vurgulamaktır.***"[38] şeklinde konuya yaklaşmıştır. Bunu bir tür zihin ve beden uyumsuzluğu gibi görmek mümkündür. Beden, zihnin verdiği

[38] Ahmet Davutoğlu, Medeniyet Dönüşümü Uluslararası Düzen Bunalımı ve İslam Dünyası, Küre Yayınları, İstanbul, 2018, s.93

komutları yerine getiremiyor ya da zihin içine girmiş olduğu bedeni tanımıyor diye de yorumlayabiliriz. İşte batıdan aktarılan kurumsal/formel değişimler doğunun ve daha özelde İslam dünyasının kendi zihin dünyasını tam olarak harekete geçiremediği için zihin ve beden arasında bir yabancılaşma söz konusu olmaktadır. Bunu Türk siyasi hayatında özellikle Cumhuriyet devrimlerinin halk nezdinde yeteri kadar itibar görmemesinin de sebebini açıklamaktadır. Devleti özellikle batıdan aktarılan kurumlar vasıtasıyla bir beden gibi düşünürsek halkın zihni tahayyülünde bu beden yabancı bir nesne olarak algılanmıştır. Ve halk bilinçaltında bulduğu her fırsatta bu bedene karşı şüphesini özellikle seçimlerde sürprizler olarak ortaya koymuştur.

Siyasetin endüstriyel bir üretim tarzı olması nedeniyle nesnelerinin de üretilmesi söz konusu olacaktır. Klasik dünyanın siyaset teorilerinin ana amacı insanı iyi yaşam ve erdemli yaşam düşünceleri etrafında birleştirmek iken yeni siyaset endüstrisi bir şirket mantığı ile birlikte bütün dünyayı daha kolay nasıl yönetirim sorusunun deneysel alanı haline getirmiştir. Bu deneysel alan ilk başlarda fiziki mal üretimine dayalı ve bir sömürü politikası ile yürürken daha sonra sosyal bilimler alanında bu durum daha soyut kavramların yeni içerikler ile tedavüle sokulmasına doğru ilerlemiştir. Modern dönemin özellikle doğa/fizik bilimleri açısından temel unsuru hareket mevzusunu çözmektir. Kadim dönemde ise tam tersine hareketin ardındaki sükunetin aranması mevzu bahistir. Gittikçe hızı artan bir gündelik hayat içinde teori ileri sürmek oldukça zor bir durum halini almıştır. Toplumsal ilişkiler değişmiş ve toplumları harekete geçiren unsurlar da farklılaşmaya başlamıştır. Bu durum Antik Yunan düşüncesinde "bir ırmakta iki kez yıkanılmaz" sözünü adeta doğrular niteliktedir. Bütün dünya sanki bir batı medeniyeti ırmağında akmaktadır ve her bir toplum o ırmağa çeşitli vesileler ile girip girip çıkmakta ama her girip çıktığı anda artık bir önceki kendisi olamamaktadır. Daha doğrusu toplum ve medeniyetlerin kendisi olmaktan git gide uzaklaştığı bir zaman diliminden bahsetmek anlamına gelmektedir. Bir karşılaştırmalı siyaset teorisyeni olarak Ahmet Davutoğlu'da bu durumu fark etmiş olmalı ki bir çeşit "kendilik bilinci" diyebileceğimiz "ben idraki" kavramını büyük ölçekli bir yapı olan medeniyetler için bir analiz aracı olarak kullanmıştır. Zira ona göre medeniyetlerin birbirinden ayrıldığı temel nokta bu "ben idrak"lerinde yatmaktadır ve bu anlamda da kurucu bir işleve sahiptir. Bunun altında da bir medeniyetin kendi bünyesinde var olanlara adeta bir ayna tutarak kendilerini anlamlandırmalarına yardımcı olacak bir aracı işlevi de olmasında yatmaktadır. Çünkü

temel mesele insanın kendini ve diğerlerini anlamlandırma işlevinin doğru bir şekilde yapılması meselesidir. Bu idrak sağlam bir temelde bir kez kuruldu mu toplumun ve bireylerinin uzun süreli anlamlandırma buhranları yaşandığı dönemde buhran döneminin daha az hasarla atlatılmasına vesile olacaktır. Özellikle üç soru etrafında düğümlenmektedir insanın anlam arayışı. Birincisi insanın kendisinin nereden geldiği sorusudur. İkincisi bu arada olan bir varlık olarak konumunun ne olduğu sorusudur. Ve son olarak buradan sonra nerede olacağı sorusudur. Klasik literatürde; nereden, nerede, nereye soru üçlüsü ile formüle edilmiştir. Buhran dönemlerinde toplumların ve onun bireylerinin bu soruları sormada cesaret eksikliği yaşadıkları ya da yüzleşme korkusu yaşadıkları hatta bu üç soru özelinde var olan değerlerin sorgulandığı dönemlerdir. İşte Avrupa toplumlarının ortaçağdan yeniçağa geçerken yaşadıkları durum tam da bu idi. Özellikle Kilisenin her şeyi belirlediği bir anlayış içinde yeni karşılaşılan kültürler ve durumlar bir manada ontolojik ve epistemolojik krizler yaşanmasına sebep olmuştur. Ve sonuç olarak kilisenin hâkimiyeti sona ermiştir. Yeni bilim ve bilgi anlayışları kendini tüm ağırlığı ile ortaya koymuştur. Fakat burada Avrupa'nın yaşadığı durum tamamen kendi içinde yaşadığı dinamikler neticesinde oluşmuştur. Fakat Avrupa medeniyetinin tüm dünyaya kendini dayatması neticesinde diğer toplumlar kendi içlerinden kaynaklanmayan neredeyse tamamen dış kaynaklı bir ontolojik ve epistemolojik buhranlar ile karşı karşıya kalmışlardır. Yukarıdaki benzetmemizi tekrar kullanacak olursak, Avrupa dışında daha doğrusu Batı medeniyeti dışında kalan medeniyet/toplumlar artık kendi ırmaklarının yatağında değil başka bir ırmağın yatağında ve akışkanlığında kontrolsüz ve hatta bilinçsiz bir şekilde akmaya, sürüklenmeye başlamışlardır.

Özellikle Osmanlı'nın son döneminde yaşanan gelişmeler buna örnek teşkil edebileceği kanaatindeyiz. Zira Batı dünyasının bütün teknolojik ve sosyal bilim alanındaki ağırlığı hissedilmeye başlanmış ve son Osmanlı aydınları bunlara çareler üretmeye çalışmışlardır. Osmanlıcılık, Türkçülük, İslamcılık ve Batıcılık şeklinde temel başlıklar altında ele alınan tüm bu girişimler bir aceleci tutumunda göstergesi olmuşlardır. Devletin elden gidiyor olmasına karşı acil eylem planları gibi algılamak gerektiği kanaatindeyiz. Baktığımız zaman bu akımların içerisinde yer alan hemen her düşünürün, aydının teklifi hep pratik hayatın dayatmasına karşılık bir çözüm olarak ele alınıyor. Özellikle teorik arka planın neredeyse hiç olmadığı bu buhran dönemlerinde değerlerin sorgulandığı dahi görülmektedir. Mesela buna en güzel örnek

olarak "İslam'ın terakkiye mani olduğu" tezi sunulabilir. Ya da daha üretim ilişkilerine odaklı olarak üretilen Marks'ın ayrımına dayalı olarak ileri sürülen "Asya tipi üretim tarzı"ından bir an önce kurtulmamız gerektiği düşüncesi buna örnek olarak verilebilir. Tam tersi söylemleri görmekte pek ala mümkün olmuştur. Asıl meselenin değerlerden uzaklaşmak olduğunu bu nedenle İslami kodlara sıkı sıkıya bağlı kalmak gerektiğine dair tezlerde karşı kutupta konumlanmıştır. Ya da artık bir Türklük ideali etrafında birleşmek gerektiği fikri gibi hem ölçek değiştirme hem de ulus devlet nizamına daha uygun tezler de ortaya çıkmıştır. Fakat her ne olursa olsun bunların teorik arka plandan yoksun olduğunu özellikle vurgulamak gerekir. Dahası yukarıda da vurgulamaya çalıştığımız üzere, birer tepkisel siyaset ürettiklerini de söyleyebiliriz. Bu manada da yukarıda yine zikrettiğimiz gibi artık siyasetin bir endüstri olması durumunu ürettiğini de görmemiz gerektiği kanaatindeyiz. Bu manada bugün dahi bu tepkisel siyasetin birer siyaset endüstrisinin üretim nesneleri olarak değerlendirdiğimizi ifade etmek gerekiyor. Amaç artık insanın iyiliği ya da bir erdem sahibi olması değil belli siyaset endüstrisinin ürünlerini alarak daha doğrusu sahiplenerek bir tatmin aracına dönüştürülmesidir. Bu noktada Davutoğlu'nun bu tepkiselliği anlamlandırma çabalarına bir teorik zemin teşkil edebilecek analizini nazarı dikkatlere sunmak gerekmektedir. Davutoğlu, medeniyet bunalımlarına çözüm arayışlarına getirdiği üç tür tepki türünü ele alır ve bunu yaparken de tarihi arka planını da dikkate alır. Stoacılık, Siniklik ve Epikürcülük gibi üç felsefi temele dayanan tepki türünden bahseder.[39] Osmanlı devletinin buhran dönemlerinde yukarıda isimleri geçen ideolojilerin de bu bağlamda değerlendirilebileceğini düşünüyoruz.

1.2. Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi

Bu bölümde karşılaştırmalı siyaset teorisi tanımı, kuramsal temelleri, Dünyadaki gelişimi ve bu alanda yapılan çalışmalar, kapsamı, karşılaştırmalı siyasetten farklılıkları ve bilim felsefesi ile ilişkisi ele alınacaktır.

[39] Ahmet Davutoğlu, Medeniyetlerin Ben İdraki, Küre Yayınları, İstanbul, 2018, s.159-172

1.2.1. Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi'nin Tanımı

Karşılaştırmalı siyaset felsefesi, siyaset felsefesinin "Batılı olmayan siyasal fikirleri, Batının siyasal anlayışıyla birleştirmeyi amaçlayan" yeni bir alt alanıdır.[40] Fred Dallmayr'e (1997, 421) göre karşılaştırmalı siyaset teorisi veya karşılaştırmalı siyaset felsefesi; çağdaş akademide ya da daha spesifik olarak Batı akademisinde varolmayan veya yeni doğmakta olan bir araştırma alanıdır.[41] Dallmayr, "karşılaştırmalı siyaset teorisi" terimini daha net olarak şu şekilde tanımlamıştır: Karşılaştırmalı siyaset teorisi, devam eden küreselleşme sürecini ciddiye alan, diğer şeylerin yanı sıra kültürlerin artan yakınlığı ve kültürlerarası hazırlıkları ve Marshall McLuhan'ın "küresel köy"[42] olarak adlandırdığı kavramın gelişimini de kapsayan bir teorileşme biçimidir.[43] Bu terim, hegemonik ve emperyalist teorileşme biçimlerinin aksine, küresel sivil toplumun veya gelişmekte olan küresel köyün dilinin veya lehçesinin dünya nüfusunun belirli bir kesimi tarafından tekelleştiremeyeceğini ima eder. Paylaşılan anlamlar ve uygulamalar mümkün mertebe sadece tarihsel olarak gelişen farklı kültürel çerçeveler arasındaki yanal etkileşim, müzakere ve tartışmalarla ortaya çıkarılabilir. Bu da karşılaştırmalı siyaset teorisinin tercih ettiği temel yaklaşımın "diyalojik" veya "hermenötik" olduğu anlamına gelir; yani karşılıklı yorumlamaya dayanır. Karşılaştırmalı siyaset teorisi, farklı fenomenlere genel, evrensel bir "biçim" getiren ve böylece Avrupa aydınlanmasının evrenselci iddiasına olan borcunu ortaya çıkaran, yaygın olarak "biçimsel teori" şeklinde adlandırılan teoriden açıkça ayrılmaktadır.[44]

---

[40] Hassan Bashir, Europe and the Eastern Other: Comparative Perspectives on Politics, Religion and Culture before the Enlightenment, Lexington Books, s. 15.

[41] Fred Dallmayr, Introduction: Toward a Comparative Political Theory. The Review of Politics, Cilt: 59, Sayı: 3, 1997, s. 421.

[42] Global Köy (The Global Village) kavramı ilk olarak Kanadalı medya teorisyeni Marshall McLuhan tarafından ilk kez 1962'de yayımlanan *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man* (McLuhan 2014) ve daha sonra 1964'te yayımlanan *Understanding Media* (Medyayı Anlamak) (Powers ve Mcluhan 2015) adlı kitaplarında ortaya atılmıştır. Bu terimle, uluslararasılaşmanın etkisiyle farklı ülkelerde yaşayan farklı sosyo-kültürel özelliklere sahip toplumların tek bir pazar gibi küresel bir birlikteliğe kavuşması kastedilmektedir (Poll 2012).

[43] Fred Dallmayr, Beyond Monologue: For a Comparative Political Theory, Cilt: 2, Sayı: 2, 2004, s. 249.

[44] Dallmayr, 2004: s. 249.

1.2.2. Karşılaştırmalı Siyaset Teorisinin Kuramsal Temelleri, Dünyadaki Gelişimi ve Bu Alanda Yapılan Önemli Çalışmalar

Son yıllarda, siyaset bilimi alanında, Dallmayr'in 1997'de siyasi yaşamın statüsü ve anlamını kısıtlı bir coğrafi ortamda değil global arenada sürekli olarak sorgulamak üzere ortaya attığı karşılaştırmalı siyaset teorisine/felsefesine ilişkin çalışmalarda düzenli bir artış olmuştur.[45] Bu araştırma gündemi, içlerinde editörlüğü ve yazarlığı Dallmayr tarafından yapılan çalışmalar da olmak üzere enerjik ve entelektüel açıdan zengin bir biçimde yazılan *Global Encounters: Studies in Comparative Political Theory* adlı kitap serisi[46] de dahil olmak üzere bir dizi başarılı akademisyen tarafından yayımlanan çalışmalarla[47] geliştirilmiştir.

Akademik bir alan olarak, karşılaştırmalı siyaset felsefesi sadece politik kuramlaştırmada Avrupa merkezli varsayımların üstesinden gelmekle kalmaz, aynı zamanda küresel çağımızdaki kültürlerarası öğrenmenin önemini de vurgular. Batı dışı dünyada politik uygulamaları ve kavramları incelemek için kapsayıcı bir metodolojik yaklaşım sağlar. Müzakereci teori geleneği çerçevesinde çalışmalar yapan politik filozoflar, bu yeni akademik alanla düzgün bir ilişki kurmamışlardır. Benzer şekilde, karşılaştırmalı politik filozofların çoğu müzakereci demokrasi alanındaki son gelişmelerden habersizdir.

Karşılaştırmalı siyaset teorisi, siyaset teorisyenlerinin 'siyasal' anlayışlarını ve ilgili konuları, yakın zamana kadar araştırılmamış fikir ve perspektifler çerçevesinde genişletmelerine izin vermesi sayesinde akademik toplumda kabul görmüştür. Çağdaş felsefede, karşılaştırmalı siyaset felsefesinin ifade edilmesi amacıyla kültürlerarası diyaloglarda önemli düzeyde artış söz konusudur. Bu dürtü, siyaset felsefesinde geleneksel tek taraflı ve dar yaklaşımların ötesine ulaşabilmeyi sağlayarak

---

[45] Andrew F. March, What is Comparative Political Theory?, The Review of Politics, Cilt: 71, Sayı: 4, New York, 2009.

[46] Yüzlerce farklı yazarın bu alandaki çalışmalarını içeren bu kitap serisinde şu ana dek 27 cilt basılmıştır. Bunlar; Dallmayr vd. 1999; Eberly vd. 1999; Bahrdt vd. 2000; Van Vugt vd. 2000; Parel vd. 2000; Dallmayr vd. 2001; Giri ve Dallmayr 2001; Chatterjee 2002; Jung vd. 2002; Bahramitash vd. 2003; Bowman vd. 2003; Parel ve Keith 2003; Balibar vd. 2004; Bell vd. 2004a, 2004b; Souza ve Sinder 2005; Khan 2006; Ashworth vd. 2007; Beheshti vd. 2007; Keyman 2007; Nederman vd. 2008; Akhavan vd. 2011; Dolgert vd. 2013; Davutoğlu vd. 2014; Henders vd. 2014; Kang vd. 2014; Shogimen vd. 2017.

[47] Karşılaştırmalı siyaset teorisi alanının gelişimine katkıda bulunan bu diğer önemli çalışmalardan başlıcaları şunlardır: Larson ve Deutsch 1988; Parel ve Keith, 1992; Euben 1997a, 1997b; 1999, 2002a, 2002b, 2006; Dallmayr 2004; Ackerly 2005; Godrej 2006, 2009; Jenco 2007; Bernstein 2008; Black 2008; Gebhardt 2008; Parel 2008; Shogimen 2008.

kültürlerarası veya karşılaştırmalı siyaset felsefesi alanını açmaktadır. Bu siyasal teorileşme biçimi, mevcut küreselleşme sürecine büyük önem vermektedir. Küreselleşme olgusu sadece farklı kültürlerin yakınlaşmasını değil, aynı zamanda küresel bir köyün ortaya çıkmasını da gerektirir. Küreselleşme süreci, farklı kültür ve geleneklerden insanları, "medeniyetler çatışması" teorisi mitinden vazgeçmek için iletişim kurmaya zorlamakta ve birlikte yaşamak için ortak bir zemin yaratmaktadır. Bu politik teorileşme biçimi, dünya nüfusunun bir bölümünün küresel köy deyimini belirleme ve tekelleştirme eğiliminde olduğu hegemonik ve emperyalist siyasi gerçeklik anlayışını en başından itibaren ortadan kaldırmaktadır.

Küresel köyün oluşumu ortak anlamlar ve uygulamalar gerektirmektedir. Bu, karşılaştırmalı siyaset felsefesinin temel teorik ve metodolojik çerçevesinin yorumsal veya diyalojik olduğu anlamına gelmektedir. Karşılaştırmalı siyaset felsefesine yönelik diyalojik yaklaşım, esas olarak, birinin bakış açısının diğerine karşı öncelikli olamayacağını kabul eden karşılıklı yoruma dayanır. Karşılaştırmalı olarak siyaset felsefesi, çeşitli fenomenleri Avrupa aydınlanmasından türetilen evrensel standartlar açısından yorumlayan biçimsel teoriden ayrılmaktadır.[48]

Karşılaştırmalı siyaset teorisi, Batılı olmayanı dışlayan ve Huntington'un Batı ile Dünyanın geri kalanı arasında yaptığı ünlü ayrımı destekleyen diğer kültürlere karşı entelektüel bir tavır alma eylemidir. Karşılaştırmalı siyaset felsefesi, "medeniyetler çatışması" fikrinin panzehiri olarak anlaşılabilir. Bu, kültürlerarası diyaloglar geliştirmeye, siyasi teoremlerle şiddetli çatışmalardan kaçmaya yardımcı olan bir karşı hamledir. Küreselleşme sürecini ciddi bir şekilde dikkate alan yeni bir araştırma biçimidir. Esasen küreselleşme süreci, siyaset felsefesinde bu dönüşümü destekleyen faktörlerin başında gelmektedir ki Dallmayr'in özellikle altını çizdiği üzere karşılaştırmalı siyaset teorisi, devam eden küreselleşme sürecini ciddiye alan, diğer şeylerin yanı sıra kültürlerin artan yakınlığı ve kültürlerarası hazırlıkları ve Marshall McLuhan'ın "küresel köy" olarak adlandırdığı kavramın gelişimini de kapsayan bir teorileşme biçimidir.[49]

Bu yeni alanın ortaya çıkması, akademik araştırmalarda Avrupa merkezli, Batı merkezli ve diğer çeşitli dar görüşlü yaklaşımlara meydan okumaktadır. Küreselleşme süreci nedeniyle, beşerî bilimlerin tüm alanlarında kültürlerarası anlayış yer

[48] Dallmayr, 2004, s. 249.
[49] Dallmayr, 2004, s. 249.

almaktadır. Küresel çağda, kültürlerarası diyalog kaçınılmazdır. Günümüzde araştırma yapmada geniş kabul gören geleneksel kurallara büyük eleştiriler yöneltilmektedir. Gerçekten de beşerî bilimlerdeki kültürlerarası dönüşüm, 'kurallaştırma' sürecini ya da en azından akademik araştırmalarda kuralların yeniden düşünülmesini kapsamaktadır. Antropoloji, kültürel çalışmalar, sömürgecilik sonrasına yönelik çalışmalar ve dini çalışmalar gibi disiplinler, halihazırda diğer kültürlerle metodolojik çerçeveleri üzerinden ilgilenmektedir. Akademik bir disiplin olarak siyaset felsefesi de insan bilimlerindeki bu kültürlerarası dönüşümden etkilenmiştir. Özellikle, politik düşünürler çağdaş felsefe ile ikna edilmişlerdir. Yirminci yüzyıl Avrupa ve Anglo-Amerikan felsefesi, kültürler arası yönelimi felsefi sorgulama alanına getirmeye çalışmıştır. Bu, Batı'nın Dünyanın geri kalanına doğru açılmasıdır ve dilbilimsel dönüş (Ludwig Wittgenstein), fenomenoloji (Edmund Husserl), hermenötik (Heidegger ve Gadamer), pragmatizm (James, Dewey ve Pierce), varoluşçu fenomenoloji (Levinas ve Ponty) ve yapısökümcülük (Derrida) gibi farklı felsefi alt alanlarla mümkün kılınmıştır. Tüm bu yaklaşımlara özgü olan şey ise onların Descartes'in ego cogito'sunda biçimlendirilmiş modern Batı egosantrizminden ve bunun sonucu olan Avrupa merkezlilikten hoşnutsuzluğudur.[50]

Yukarıda temel teorik ve metodolojik çerçevesi kısaca tanıtılarak Dünyadaki gelişimi doğrultusunda bu alandaki önemli çalışmaların verildiği karşılaştırmalı siyaset teorisi aşağıda üç kısımda ele alınacaktır. İlk kısımda özellikle Hans-Georg Gadamer'in felsefi hermenötik yaklaşımının karşılaştırmalı siyaset felsefesinin gelişimindeki rolü açıklanacaktır. İkinci ve üçüncü kısımlarda ise siyaset felsefesindeki bu yeni eğilimin iki önemli düşünürü olan Fred Dallmayr ve Roxanne Euben'in kuramsal çerçeveleri tartışılacaktır.

1.2.2.1. Hans-Georg Gadamer: Felsefi Hermenötiği ve Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi'ne Katkıları

Martin Heidegger'in en bilinen öğrencilerinden biri olan Hans-Georg Gadamer (1900-2002), 1948-68 yılları atasında Heidelberg Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak görev yaptıktan sonra emekli olmuş, özellikle 1976'da Fransızca *"La philosophie herméneutique"* adıyla yayımlanarak 1977'de David A. Linge tarafından

[50] Dallmayr, 2004, s. 250.

"Philosophical Hermeneutics" adıyla İngilizceye tercümesi ve düzenlemesi yapılan kitabında (Gadamer 1976, 1977) geliştirdiği modelle ve öncesinde bu alanda savunduğu görüşlerini belirttiği denemeleri ve diğer yayınlarıyla çağdaş felsefi hermenötik biliminin babası olarak kabul edilmiştir.[51]

Mehta (1985), Panikkar (1988) ve Kogler (1999) gibi bazı akademisyenler Gadamer'in felsefi hermenötiğinin kültürler arası etkileşim ve değişim bağlamına uygulanabilirliğini sorgulamış olsa da Fred Dallmayr, Gadamer'in oluşturduğu modelin bu alanda uygulanabilirliğinde bir sorun olduğunu düşünmemiştir. Gadamer'in felsefi hermenötiğinin Dallmayr'in karşılaştırmalı siyaset felsefesine katkısını tam olarak anlayabilmek için Gadamer'in teorisinin nihai olarak radikal alternatiflik düşüncesini karşılayamadığı yönünde yöneltilen suçlamalara (Örn., Haidu 1990 ve Bernasconi 1995 gibi) ilişkin Dallmayr'in savunduğu görüşlerinin incelenmesi önemlidir.

Dallmayr'in Gadamer'in hermenötiğinin kültürlerarası çalışmalar ve özellikle de karşılaştırmalı siyaset teorisi için önemli olduğuna dair ilk detaylı analizi biri *Beyond Orientalism* adlı kitabında ortaya çıkmaktadır. Dallmayr, Gadamer'in *Truth and Method*[52] adlı kitabının kapsamlı bir yorumlamasını sunmak yerine, dikkatin odak noktasını Gadamer'in daha büyük küresel ve jeokültürel kaygılarla ilgili yansımalarının ve yorumlarının bulunabileceği daha sonraki çalışmalarına kaydırmaktadır. Açıkça Gadamer'in çalışmalarındaki bu boyuta odaklanmak, hedefi olarak felsefi hermenötiklerin çağdaş kültürlerarası ilişkiler alanına nasıl genişletilebileceğini açıklığa kavuşturmayı sağlayacaktı.

Dallmayr'e göre Gadamer, Avrupa (veya Batı) kültürünün önemini ısrarla yansıtmış ve yorumlamış, okuyucuları hem içsel ihtişamına hem de imkânsız sınırlamaların trajedisine ilişkin uyarmıştır.[53] Jacques Derrida'nın (1992) *The Other Heading* eserinin Avrupa'ya geç yansımalarıyla birlikte Gadamer'i okuyan Dallmayr, çalışmalarında ortaya çıkan global şehir ve diyalogla oluşturulmuş global ekümenizm için temel oluşturabilecek olan "farklılıkların yorumlanması" fikrini keşfetmiştir.[54]

---

[51] Hans Georg Gadamer, La philosophie Herméneutique, Linge, E. D. (Eds.), Philosophical Hermeneutics, University of California Press, 1976.

[52] Gadamer tarafından 1960 yılında yazılan *Truth and Method* kitabında Gadamer, Martin Heidegger'in (1889–1976) *Being and Time* (1927) adlı kitabında çalışıldığı şekliyle "felsefi hermenötik" kavramını kullanmış ve geliştirmiştir. Kitap, Gadamer'in ana eseri olarak kabul edilmektedir.

[53] Fred Dallmayr, Beyond Orientalism, SUNY Press, Albany, 1996.

[54] Dallmayr, 1996.

Dallmayr, *Truth and Method* da dahil olmak üzere Gadamer'in o zamana dek yayımlanmış olan çalışmalarında bir çeşit dilsel idealizmin varlığını kabul etmiştir. Burada Dallmayr esasen Gadamer'ın diyalog hermenötiğinde yer alan en yaygın eleştirilerden birine, yani kendi ile öteki arasındaki ya da okuyucu ile metin arasındaki nihai "ufukların kaynaşması" için gerekli olan örtük bir konsensüalizme güvenmeye işaret etmektedir ki nihayetinde herhangi bir çatışmadan yoksun bir tür uyumlu anlaşmaya varmak lehine "ötekilik" sorunu aşılabilmektedir.[55] Robert Bernasconi dile getirdiği gibi bu sorun; Gadamer'in kendisini, çözülmesi gereken bir sorun olarak "farklılık" veya "ötekilik"i temsil etme önyargısından kurtarmada başarılı olup olamadığı veya bunun üstesinden gelip gelemediği açık değildir. Eğer tuhaf/farklı ya da yabancı kavramları, anlayış sürecini harekete geçiren ilk ön koşulsa, Gadamer teorisinde "ötekilik"i, ufukların kaynaşması arayışında üstesinden gelinebilecek bir duruma indirgeme eğilimi bulunmaktadır. Bernasconi, Gadamer'in ötekilik sorununun çözümünde detaylandırdığı diyalog modelinin diyalojik olmaktan ziyade monolojik olduğunu iddia ettiğine dikkat çekmektedir.[56]

Bu suçlamalara karşı duyarlılık gösteren Dallmayr, bunların birçok bakımdan yanıltıcı olduklarına ve Gadamer'in hermenötiğinin karmaşıklığına adil davranılmadığına inanmıştır. Dallmayr'e göre, Gadamer bazı deneyimler nedeniyle hermenötic teorisini değiştirmiştir. Dallmayr, Gadamer'ın Heidegger'in sonraki yazılarına dönüşünü, Fransız postyapısalcılığa katılımını ve Paul Celan'ın şiirine dönüşünü tanımlamıştır. Gadamer'in bu düşünce geleneklerine dail oluşuı, daha sonraki yazılarında "karşılıklı temas bağlamında ötekiliğin daha güçlü bir şekilde tanınması adına füzyonizmden istikrarlı bir şekilde uzaklaşmasına yol açmıştır.[57]

Dallmayr, Gadamer'in Paul Celan'ın şiiri üzerindeki daha sonraki çalışmalarına yönelik olarak okurların Gadamer'in şeffaf olmayan dil kullanımına baktıklarında eksiksiz bir anlamayı başarısız kılabilecek kanıtlar bulabileceklerini öne sürmüştür.[58] Gadamer, Celan'ın şiirlerini şiirsel yaklaşıma saygı göstererek değerlendirmiştir. Dallmayr, Gadamer'ın Celan'ın metinlerinde yer alan ötekiliğe

[55] Fred Dallmayr, Hermeneutics and Intercultural Dialog: Linking Theory and Practice, Ethics & Global Politics, Cilt: 2, Sayı: 1, 2009, s. 27.
[56] Robert Bernasconi, "You don't know what I am talking about': Alterity and the Hermeneutical Ideal" Schmidt, L. K. (Eds.), In the Specter of Relativism: Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics. Northwestern University Press, Illionis, 1995, ss. 180-186.
[57] Dallmayr, 1996: 32.
[58] Dallmayr, 1996: 44.

verdiği yanıtın içerisinde "kasıtlı penetrasyondan kaçınmaya isteklilik, yani boşlukları olduğu gibi bırakmaya ve böylece söz konusu ve söylenmemiş, söz ve sessizliğin titreşimini onurlandırmaya hazır olma"yı bulmuştur.[59]

Daha sonra yaptığı çalışmalarında Gadamer, anlaşmaya/mutabakata varmanın zorluklarını vurgulayarak iletişimsizlik (veya kopuk iletişim) olasılığını kabul etmiştir. Ancak, anlayışın/anlamanın bozulabileceği veya engellenebileceğinin kabulü, *Truth and Method*'da zaten mevcuttur. Dallmayr'ın belirttiği gibi, Gadamer'ın çözümünde etkileşim anlayışının iki sınırı bulunmaktadır. Bu sınırlardan ilki, "anlama/anlayış çabasının eksik olduğu veya yeterince gelişmediği" veya "ilk etapta anlamaya/anlayışa ulaşma arzusunun olmadığı" durumlarda ortaya çıkmaktadır. Bu durum, diyalogdaki tarafların kayıtsızlık veya acele nedeniyle gerçek bir "Ben-Sen" ilişkisini teşvik etmekle ilgilenmediğinde ortaya çıkar. Bu gibi durumlarda iletişim, konuşma alışkanlıklarının klişeler ve dilsel kalıpyargıların değişiminden başka bir şey içermediği, boşta kalan bir konuşmaya indirgenmiş olmaktadır. Dallmayr'e göre, bu tür kişilerarası umursamazlık, sıradan dilin yapay veya teknolojik bir deyimle değiştirildiği bilimsel sorgulamada da belirgin olarak kendini göstermektedir.[60]

İkinci sınır durumu, anlayışa ulaşma arzusunun eksik olmadığı ancak araştırılan konunun karmaşık olması veya belirli bir dile aşina olunmaması nedeniyle anlayışa ulaşmada güçlük çekildiği durumlarda ortaya çıkmaktadır.[61] Gadamer'in (2004) kendisinin de belirttiği gibi, öncelikle tüm anlayış koşullarının bilincinde olunan ancak tam olarak bir anlayışa ulaşma durumunun bozulduğu ya da engellendiği durumlardır. Örneğin yabancı dilde bir metinle karşılaşmak, bir çevirmenin varlığını gerektiren birdurumun üstesinden gelmek için özel bir engel oluşturmaktadır. Çeviride ise orijinal kelimeler ile onların yeniden ifade edildikleri kelimelerin manaları arasında her zaman bir boşluk bulunmaktadır ki bu boşluk hiçbir zaman tamamen kapatılamaz. Gadamer'in net bir şekilde belirttiği üzere en sadık çeviri bile iki dil arasındaki temel uçurumu kaldıramayacaktır. Çeviri sürecinin her aşamasında çevirmen zor kararlarla karşı karşıyadır. Örneğin bir çevirmenin incelemekte olduğu bir metnin belirli bir boyutunu vurgulamayı seçmesi halinde eşzamanlı olarak metnin diğer özelliklerini önemsiz gibi göstermesinin gerekir. Bu vurgulama ve önemsizleştirme süreci sürekli

[59] Dallmayr, 1996: 9.
[60] Fred Dallmayr, Polis and Praxis: Exercises in Contemporary Political Theory, The MIT Press, 1984, ss. 199-200.
[61] Dallmayr, 1984: 200.

olarak devam eder ve çevirmen için aslında bir şeyin belirsiz olduğu bu sınırlama durumlarında bile kendini gösterir. Gadamer'in açıkladığı gibi, netlik ve anlayış eksikliği gibi durumlarda, çevirmenin yine de belirli bir pasajı, metni, vb. nasıl anladığını belirtmesi gerekir. Bununla birlikte, aynı zamanda, çevirmen metnin tüm boyutlarını ifade edemeyecek durumda olduğu için, sürekli bir feragatta bulunmak durumundadır.

Gadamer, görevini ciddiye alan her çevirinin orijinalinden daha net ve düzgün olduğunu vurgulamakta haklıdır. Ustaca bir yeniden yaratım olsa bile, orijinalin belirsizlik taşıyan bazı imalardan arındırılmış olması gerekir. Yine de Dallmayr'in (1984) belirttiği gibi, bir metnin orijinali ve çevirisi arasındaki fark ayrımsanamaz görünmesine rağmen, sonuçta Gadamer için çeviri anlayışında mutlak bir engel oluşturmaz ve sadece genel yorumsal ikilemleri vurgular. Dallmayr'e göre Gadamer, çeviriden ziyade şiir veya şiir dilini daha aşırı bir yabancılık türü ve anlaşılmasının önünde bir engel olarak görüyordu. Gadamer, şiiri bir temsil ya da açıklama biçimi olarak değil, ilahi ve insanın bir dünyasını ya da dünyanın yeni bir vizyonunu açma biçimi olarak tanımlamaktadır.[62] Ancak, tıpkı çeviri durumunda olduğu gibi, *Truth and Method* eserinde Gadamer nihayetinde şiirin yenilikçi ve radikal olarak bilinmeyen karakterini önemsiz gösterir, bunun yerine şiirsel kelimenin sadece günlük konuşma dilinin güçlendirilmesi olduğunu varsayar.[63]

Gadamer'in hermenötiği, yukarıda bahsi geçen metinsel yorumlamanın ötesinde bir etkiye sahiptir. Dallmayr'in (1996) belirttiği gibi, Gadamer'in daha sonraki hermenötik anlayışı üzerine yazıları, ortaya çıkan global şehirle, kültürler arasındaki bir yarışla ve tek taraflı Batı hegemonyasına karşı artan bir direnişle mühürlenmiş yeni bir dünya düzeniyle ilgilidir. Dallmayr, Gadamer'ın çağdaş kültürler arası temasların sosyo-politik önemi hakkındaki görüşlerini Gadamer'in Derdam'la karşılaşmasından neredeyse on yıl sonra yayınlanan bir çalışma olan *The Legacy of Europe (Das Erbe Europas)* eserinden süzmüştür. Bu makalelerde Gadamer, ortaya çıkan küreselleşme ve Avrupa birleşmesi bağlamında Avrupa'nın statüsü ve rolü ile ilgilenmiştir. Dallmayr'in yazdığı gibi, mesele, diğerini dışsallığa kayıtsız kalmaktan uzaklaştırmak ya da emperyalist bir jestle ötekiliği sindirmek ya da uygunlaştırmak değildir. Dallmayr, Gadamer'in görüşlerini, Avrupa tarihine bakmada, her ikisinin de

[62] Dallmayr, 1984: 200.
[63] Dallmayr, 1984: 200.

savunduğu bir arada yaşama veya birlikte olma türü için bir model sunması bakımından takip etmiştir. Gadamer'in iddia ettiği gibi, Avrupa'nın Dünyanın diğer bölgelerinden çok daha fazla olan avantajlarından biri, Avrupalıların çok farklılık gösterseler bile başkalarıyla nasıl yaşayabileceklerini öğrenmiş olmaları ya da buna mecbur olmaları gerektiğidir.[64]

Gerçekten de Avrupa kıtasında çok çeşitli ulusların, kültürlerin, dillerin ve dinlerin bir arada bulunması Gadamer'e göre Avrupa'nın dünyaya ve yükselen dünya kültürüne özgü mirası ve vaadidir. Özellikle, Avrupa'nın dünyanın geri kalanına bırakabileceği özel mirasın onun çok kültürlü ve çok dilli bileşimi, dar bir alanda ötekilik ile tarihsel birlikte yaşama pratiği olduğunu ileri sürmüştür. Gadamer, sürekli bir mücadele ve meydan okuma olarak deneyimlenen bu birlikte yaşamın genel olarak insanlık için bir ders anlamına geldiğini öne sürmektedir. Bu gözlemlere dayanarak Gadamer, Avrupa'nın farklı geçmişlerden gelen her ortağın diğerinin anlamını fark etmeye çalıştığı hermenötik diyaloğun bir karakteristik modeli olarak çokçeşitlilikte birlik modelinin tüm dünyaya yayılması gereken, ayrıca Çin, Hindistan ve aynı zamanda Müslüman kültürleri de içerecek küresel bir formül haline getirilmesi gerektiği sonucuna varmıştır.[65] Gadamer'ın ardından Dallmayr de bu görüşü eleştirel bir şekilde benimsemiştir.

Dallmayr, Gadamer'in Avrupa üzerine derin ve anlamlı düşüncelerini yorumlamada belki de çok cömerttir. Avrupa'nın dünyanın herhangi bir başka yerinden daha başarılı bir birlikte yaşama örneği sunduğu iddiasını desteklemek için gayet kolaylıkla hem tarihsel hafıza kaybına hem de Eurocentrism'e kaçmaktadır. Bölgede uzun bir süredir devam eden dini zulüm tarihinin yanı sıra, 16 ve 17. yüzyıllarda kıtayı çökerten dinleri yıkan savaşların hatırlanması gerekir. Günümüze daha yakın tarihlere bakıldığındaysa son on yılda İslâmofobi ve Avrupa'daki milliyetçi sağ partilerin yükselişi Gadamer'in iddiasını daha şüpheli kılmaktadır. Bu nedenle, Gadamer'in Avrupa'yı dünyanın geri kalanı için model ve öğretmen statüsüne yükseltmesinin ve Dallmayr'ın onayının nihayetinde hermenötiklerin sunmayı vaat ettiği Oryantalizm/Eurocentrism'den çıkışı/kaçışı tehlikeye atamayacaktır.[66]

---

[64] Dallamyr, 1996: 49-52.
[65] Dallmayr, 2009: 32-33.
[66] Evgenia Ilieva, Philosophical Hermeneutics and Comparative Political Theory, Journal of Dialogue Studies, UK, 2016, s. 19.

Dallmayr'ın karşılaştırmalı siyaset teorisini oluşturmada kendisine fikir sağlayan Gadamer'in çalışmaları değerlendirmesiyle ortaya çıkan üç önemli unsur bulunmaktadır. Öncelikle Dallmayr, Gadamer'in hermenötik felsefesinden açıkça türettiği bir görüş olarak, diyalog anlayışını "agonistik" olarak benimsemiştir. Sokratik diyalog üzerine modellenen agonistik bir diyalog, önyargıları riske atma isteğine ve aslında yanılmış olunabileceğinin kabulüne hazır olmaya bağlıdır. Dallmayr, Gadamer'a yönelik olarak hermenötik teorisini anlama sürecini herhangi bir mücadele veya çatışmadan yoksun görüşlerin yumuşak bir şekilde harmanlaması şeklinde tasvir edilen suçlamalarından "kurtarma" çabasıyla bu konuma gelmektedir. Dallmayr, Gadamer'in anlayışı önleyebilecek engellerin varlığını kabul ettiğini göstermekte ve okuyucuları en iyi yorumlayıcı yaklaşımın diyalogsal, yani anlayış ve anlayışsızlık arasında ya da benimseme ve terketme arasında bir orta yolu olduğu sonucuna yönlendirmektedir. Dallmayr, diyalogu "asimilasyon veya dışlamanın uzak tarafındaki muhatapların ötekiliğinin araştırılması" olarak tanımladığında benzer kutuplara başvurmaktadır.[67] Dallmayr, ötekiliğin opaklığı ile karşı karşıya kalınsa bile anlayış arayışından vazgeçilmemesi önerisinin yanı sıra, kişinin bu orta yolu hedeflemek için çaba göstermesi gerektiği önerisi herhangi bir özgüllükten yoksundur. Örneğin, Dallmayr böyle bir orta yolun nasıl olacağına ilişkin asla soru sormamaktadır. Bunun yerine, okuyucular yoluna çıkabilecek engellerden bağımsız olarak bir tür anlayış oluşacağı sonucuna varmışlardır. Bu anlamda, Dallmayr'in orta yolu, kaçınmak istediği eksiksiz, bozulmamış bir anlayış kutbuna benzemeye başlamaktadır. Gerek Gadamer gerekse Dallmayr, çağdaş dünyada (kültürler arası) anlayışı neyin önlediği ve engellediği konusunu yeterince kavramsallaştıramamışlardır.

Dallmayr'ın karşılaştırmalı siyaset teorisini oluşturmada Gadamer'ın felsefi hermenötiğinden aldığı ikinci unsur "iyi niyet" kavramıdır, yani her iki tarafın da birbirini anlamaya çalışmak için "iyi niyet" göstermediği müddetçe diyalogda anlayışa ulaşılamayacağı görüşüdür. Kişinin muhataplarına yönelik böyle bir yönelim, muhatabının söylediklerini dinlemeye hazır olma ve isteklilik anlamına gelmektedir. Dallmayr, Gadamer'in diyaloğunu eleştirel olmayan bir şekilde benimsemesinde olduğu gibi, bu durumda da bu varsayımı sorgulamamaktadır. Örneğin, iyi niyetle bile, açıklıkla anlamaya çalıştığımız şeye hiyerarşik önyargılar uygulayabilme ihtimalini görmezden gelmektedir.

[67] Dallmayr, 2009: 3.

Son olarak, Avrupa'nın bir yandan çok kültürlü bir arada yaşama öyküsü, diğer yandan da emperyal geçmişi gibi birbiriyle çatışan miraslarına dair Dallmayr'in analizi felsefi hermenötikleri benimsemenin bazı siyasi sonuçları olacağını da göstermektedir. Dallmayr, Avrupa'nın "iyi" anti-emperyal mirasını vurgulamada ısrarcı olurken, eşzamanlı olarak Avrupa tarihindeki olumsuz unsurları önemsiz göstermeye çalışmaktadır.

Dallmayr'ın, Alman düşünürünün çalışmalarını incelerken Gadamer'ın *The Legacy of Europe*'taki yazılarına üç ayrı durumda göndermede bulunduğunu önemle belirtmek gerekir. 1993'te yayımlanan *"Self and Other: Gadamer and the Hermeneutics of Difference"* başlıklı makalesinde Dallmayr, Avrupa'nın emperyalist mirasına Gadamer'in Avrupa'nın çokkültürlülüğü hakkındaki tek taraflı izlenimlerinin etkisini azaltma yolu olarak atıfta bulunmakta ancak tartışmaya hızla farklı bir şekilde yön vermektedir. Aynı argümanın geliştirilmiş bir versiyonu Dallmayr'ın *Beyond Orientalism* (1996) ve daha yakın zamanda 2009'da yazdığı *"Hermeneutics and Intercultural Dialog: Linking Theory and Practice"* adlı makalesinde de yer almaktadır. Argümanın bu iki yinelemesinde öne çıkan şey, Avrupa'nın emperyalist mirasına yapılan göndermelerin tamamen dışlanmış olmasıdır. Bu, Dallmayr'ın açıkça hedeflediği bir şey olmasa bile kolayca Batı tarihinin emperyalist boyutunu korumayı seçmesi, Batı'nın daha az gurur verici tarihi mirasını temizleme girişimi olarak yorumlanabilir. Bu reddetme veya görmezden gelme bizleri Gadamer'in hermenötiği çerçevesinde eleştiri olasılığı sorununu yeniden gündeme getirmeye zorlamaktadır.[68]

1.2.2.2. Fred Dallmayr: Karşılaştırmalı Siyaset Teorisinin Akademik Bir Alan Olarak Açılması

Dallmayr'ın Gadamer'ın felsefi hemenötiğini sahiplenmesi, Oryantalizme ve siyaset teorisinin paroşiyalizmine bir alternatiftir. Bir dizi karşılaştırmalı siyaset felsefecisi, Batılı olmayan metinleri ve düşünceleri akademiye dahil ederek siyaset teorisinin ufkunu genişletmek için Gadamer'in hemenötiğinden yararlanmıştır.

Fred Dallmayr, Karşılaştırmalı Siyaset Teorisinin/Felsefesinin ilk büyük savunucusudur. Dallmayr, karşılaştırmalı siyaset felsefesinin bağımsız bir akademik alan olarak açılmasını önermektedir çünkü günümüzde küreselleşme ve teknolojik

[68] Ilieva, 2016: 20-21.

ilerleme coğrafi olarak belirlenen sınırlar içinde düşünmeyi gereksiz kılmıştır. Karşılaştırmalı siyaset alanındaki uzmanlar zaten karşılaştırmalı bir analizin bir parçası olarak çeşitli siyasi bölgelere odaklanmayı getirirken, böyle bir çaba Batı siyasal düşüncesinin ayrıcalıklı konumuna ve perspektifine dayanıyordu ve böylece toplumları ve fikirleri onların kendi şartlarına göre değil Batı merkezli şartlara göre değerlendiriyordu. Dallmayr, karşılaştırmalı siyaset bilimcilerinin farklı toplumları anlamak için kullandıkları açıklayıcı modelleri eleştirmektedir. Dallmayr, bu tür ampirik sosyal bilimlerin çeşitli fenomenleri nihayetinde diğer perspektifleri marjinalleştiren Batı araştırma ölçütlerine / kriterlerine / kurallarına dayanarak analiz ettiğini öne sürmektedir. Bu anlamda Dallmayr, karşılaştırmalı siyaset felsefesinin, Batı'nın evrensel öğretmen ya da küresel gözetmen veya yargıç konumunu Batılı olmayan perspektiflere öğrenci konumuna indirgeyen yeni bir girişim olarak hizmet ettiğini savunmaktadır. Bununla birlikte, Dallmayr'ın amacı, evrensel olanı yeniden canlandırmak değil o anlayışı genel bakış açısını genişleten ve zenginleştiren kapsayıcı bir şekilde keskinleştirmektir. Dallmayr'e göre bu öğrenme, Batı modernliğinin normatif statüsü ve kabul edilebilirliği etrafında gerçekleşmelidir.[6970] Bu anlamda, Batı veya Avrupa Aydınlanması deneyiminde kurulan kültürel çerçeve, karşılaştırmalı siyaset felsefesi gibi kapsayıcı ve diyalojik bir girişimde yer almayı sağlar.[71]

Dallmayr bu nedenle karşılaştırmalı siyaset felsefesi için durumu iki yolla açıklar:

(1) "Siyaset teorisi" söyleminin çağdaş küreselleşmenin ilerlemesi ile teşvik edilen önemli kültürel ve politik değişimler ışığında yeniden yönlendirmesine ihtiyaç bulunmaktadır.

(2) Bir yandan Batı siyasal düşüncesinin evrenselci ölçütlerine / kriterlerine / kurallarına yaklaşırken diğer yandan siyasete ilişkin evrensel anlayışı netleştirmek adına diğer fikirlere bir bakış açısı kazandırmada siyaset teorisine ihtiyaç bulunmaktadır.

---

[69] Fred Dallmayr, al-Hibri, Yoshifumi Arisaka, J. J. Clarke, Ahmet Davutoğlu, Masoumeh Dorraj, Roxanne L. Euben, R. A. Fox, Nancy J. Hirschmann, R. C. Johansen, H. Y. Jung, L.H.M. Ling, Pantham, T., Shih ve C.-Y. Border Crossings: Toward a Comparative Political Theory (The book series of Global Encounters: Studies in Comparative Political Theory) Lanham, MD: Lexington Books, Washington, 1999, s. 3.

[70] Bashir, 2012: 17.

[71] Dallmayr, 2004: 249.

Dallmayr'a göre, Batı teorileri mevcut küresel açmazda insanlığın durumundaki çeşitliliği yakalayamamaktadır. Küreselleşme sürecinin, Batı dünyasından kaynaklanan teoriler çerçevesinde tam olarak anlaşılamayan insanlığın durumunu dönüştürdüğünü savunmaktadır. Daha önce de bahsedildiği üzere Dallmayr, karşılaştırmalı siyaset felsefesinin Gadamer'in felsefi hermenötiğinin diyalojik modeli üzerine kurulmasının savunucusudur. Dallmayr, Said'in *Orientalism*'i ve Huntington'ın *Clash of Civilizations*'ı[72] gibi çok ünlü savlarda gayet iyi örneklendirilen Avrupa-merkezcilik ve Avrupa dışlaması gibi kutuplardan kaçınılan bir orta yolun bulunabileceğini ileri sürmektedir. Bu iki yaklaşımın ortasında bir diyalog bulunmalıdır. Dallmayr, Gadamer'ın diyalog kavramını, karşılaştırmalı politik felsefe alanındaki davasını ilerletmek için kullanmıştır. Gadamer'in bakış açısından, okuyucular ve metinler arasında veya mesafelerle ayrılmış insanlar arasındaki her diyalog, hapishane duvarları gibi işlev gören katılımcıların çökmüş ön yargılarından başlamak zorundadır. Bu önermeden yola çıkarak Gadamer, çalışmaları felsefi bir diyalog olarak, insan karşılaşmalarını ise diyalojik olarak kabul eden bir bakış açısı geliştirmiştir.[73]

Hermenötiklerinin tarih boyunca üretilen düşünsel yapılar olan bireysel peşin hüküm ve önyargıları, bilinmeyenin açığa çıkarılması girişiminde kaçınılmaz bir engel olarak değil bir girişim fırsatı olarak görmesi açısından Gadamer özellikle uygun görünmektedir. Diğerinin bakış açısına katılım; bireylerin mevcut bir varlık olarak diğer bireylerin referans çerçevesine dahil edilmesine dayalı olarak ön fikir edinmeye ve yeniden düzenlemeye devam ettikleri bir deneyim gerektirir. Benzer şekilde, bireyler kendilerini eş zamanlı olarak diğer bireylerin dünyayı yorumlama ve anlamlandırma yoluna taşırlar. Ötekini ve diğerini tanımak, birinin ön yargılarını kıran ve dolayısıyla dünyayı genel olarak anlamasını kolaylaştıran bir bilgi toplama girişimidir. Bu doğrultuda ve kültürler arası karşılaşmayı kaçınılmaz kılan küreselleşme bağlamında Dallmayr, Gadamer'in hermenötiğinin çoklu ve genişleyen ufuklara açık uçlu ve misafirperver bir diyalog tarzı sunduğuna inanmaktadır.[74]

---

[72] Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations?, Foreign Affairs, Cilt: 72, Sayı: 3, 1993, ss. 22-49.

[73] Fred Dallmayr, Dialogue Among Civilizations: Some Exemplary Voices, Palgrave Macmillian, New York, 2002, s. 3.

[74] Dallmayr, 2002: 7.

Dallmayr'ın Gadamer'i benimsemesini eleştirel olarak değerlendiren Bashir, Gadamer'in hermenötiğinin tam manasıyla benimsenmesi halinde genel disiplini olduğu gibi bırakan bir alt alana yerleşmenin yeterli olmayacağını, bir bütün olarak siyaset teorisinin proje ve uygulamaları için radikal etkileri olacağını ileri sürmektedir. Buna göre Gadamer'in yaklaşımı, disiplinin yaygın olarak kabul gören varsayımlarından çoğunu ciddi şekilde zorlayabilir. Sonuç olarak, Batı'nın üstün mirası konusunda neye inanmaya başladığının yeniden değerlendirilmesi gerekir. Medeniyetler, kültürler arası etkileşimlerde kirlenmez ya da kirletilemezler. Özellikle küreselleşme gibi büyük bir olgularla ilgili olarak Dallmayr gibi teorisyenlerin çalışmalarında, medeniyetlerin karşılaşması esnasında birinin ötekiyle ilişkili olarak kendi kendilerini anlamaya yönelik terimleri nasıl müzakere ettiklerine ilişkin kültürlerarası aktarım yeterince vurgulanmamıştır. Dallmayr açık bir şekilde kültürlerarası teorileşmeye inanmaktadır.[75]

Dallmayr'ın Batılı olmayan bir perspektiften karşılaştırmalı siyaset teorisi versiyonuna yönelik olası bir eleştiri veya daha çok şüphe, küreselleşmenin modernliğiyle çok fazla ilgili olması konusunda yöneltilmiştir. Bu anlamda Batı, gittikçe birbirine daha çok bağlanan bir dünyada Batı olmayanlara karşı egemenlik konumunu da kaybetmektedir. Diğerini dahil etmeyi amaçlayan bir siyaset teorisi yaklaşımı, Batı'nın hegemonyasını tamamen koruyamayacağı bir dünyadaki yeni konumunu müzakere etme endişesinden kaynaklanan kaçınılmaz bir rahatsızlık gibi değerlendirilebilir. Bu durumda akla "karşılaştırmalı siyaset teorisi, otantik bir medeniyetler arası diyalog ararken neden Batı mirasının üstünlüğüne inanmaya devam etsin ki?" sorusu gelmektedir.

Bashir ayrıca, Batılı olmayan fikir sistemleriyle ilgili olarak küreselleşme merkezli bir bakış açısının zaten sonradan gelene kurallar koymanın bir yolu olduğunu ileri sürmektedir. Buradaki risk, Batılı olmayanları Batı'ya en çok benzeyen unsurların ışığında görme çabasıdır. Dahası, küreselleşmeyle en ilgili olanı aramak bizi Batılı olmayan perspektiflere maruz bırakan tarihsel, sosyo-kültürel ve dilsel karmaşıklıkları görmekten de alıkoymaktadır. Sonuçta, Batılı olmayan düşüncenin kendisini çelişkili olarak tanımlamayı amaçlayan yönü ile meşgul olma hatasına düşülür. Pratikte bile, karşılaştırmalı çalışmalarda karşılaştırmalı siyaset teorisi araştırmacıları tarafından

[75] Bashir, 2012: 19-20.

aday gösterilen Mahatma Gandhi veya Ali Shariati gibi biri gibi teorisyenler aracılığıyla, genellikle Batı ile olduğu kadar modernlikle karşılaşmalarından en çok etkilenen kişiler olduğu ortaya çıkmaktadır. Yine de bu bireyler karşılaştırmalı teori için seçilse bile, doğada özellikle modern analizler için sadece bu yönler öne çıkarılmış gibi görünmektedir. Batılı olmayan düşünürler bile karşılaştırmalı siyaset teorisi bilimi tarafından sıklıkla ihmal edilen premodern fikirler ve bağlamlarla sadece modern endişeler ve koşullar için yeniden şekillendirmek amacıyla ilgilenmiştir. Karşılaştırmalı siyaset teorisi biliminin kaygısı, modernist çarpıtmalarca yanlış yönlendirilmeden bu premodern öğeyi aramak olmalıdır.

Dallmayr'ın Gadamer'in fikirlerini benimsemesi, karşılaştırmalı siyaset felsefesinin görevinin, birlikte yaşamak için bir ufuk oluşturmak amacıyla bir diyalog katılımını gerektirmesi bağlamında, sadece "karşılaştırmalı" değil aynı zamanda "hermenötik" olduğunu anlamamızı sağlamaktadır. Dallmayr, siyaset teorisi alanındaki akademik araştırma yönteminde çoğunlukla dar görüşlü olduğunu ileri sürmektedir. Küresel politik çıkarlarda, Batılı olmayan dünyadaki politik uygulamaların kavranabilmesi için siyaset teorisinde varsayılan Avrupa merkezliliğin ötesine geçilmelidir. Siyaset teorisi ölçütlerinin bu tek taraflı ya da yeniden değerlendirilmesi eylemi, bağımsız bir akademik alan olarak karşılaştırmalı siyaset felsefesinin yolunu açmaktadır.

1.2.2.3. Roxanne Euben: Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi'nde Kültürlerarası Öğrenme

Dallmayr ile birlikte karşılaştırmalı siyaset felsefesi alanında en önemli teorisyenlerin başında gelen Roxanne Euben, İslâmi dünyada etkili dini köktendinci düşünürlerin eserlerini Batılı modernite eleştirileriyle karşılaştıran ilk kapsamlı değerlendirmeleri[76] yapmış olması bakımından önem arz etmektedir. Özellikle, Batı ve Müslüman dünyası arasında kültürler arası öğrenme olasılığına odaklanmaktadır. Euben'in karşılaştırmalı siyaset felsefesine yaklaşımı, insanlığın karşılaştığı en önemli ve temel sorun ve endişelerin, bir bütün olarak kültürel ve medeniyet farklılıkları arasında önemli ölçüde farklılık göstermediği temel varsayımına dayanmaktadır. Bu anlamda, birbirleriyle iletişimde olan farklı kültürler zaten mevcuttur ki bu eleştirel bir

[76] Euben'in İslami köktencilik hakkındaki analizi için bkz. (Euben 1999).

karşılaştırmalı teorisyenin işinin bu konuşmaları/görüşmeleri kapsayıcı bir siyaset teorisi pratiği ile iyileştirmek ve yeniden yönlendirmek olduğu anlamına gelir. Böyle bir yaklaşım, insanların bu şekilde karşı karşıya kaldığı sorunların çözümüne ilişkin Batı mirasının içsel olarak üstün ya da en iyisi olduğunu varsaymaz, sadece çözümlerden biri olduğunu kabul eder. Birbiriyle içiçe geçmiş, renkli farklılıklara sahip geleneklere odaklanılması genel olarak düşüncenin ve özellikle siyasetin karşılıklı olarak zenginleşmesini sağlayacaktır. Gerçekten de Euben'e göre, karşılaştırmalı siyaset felsefesinin görevi, siyasal uygulamaların doğasını ve değerini çok çeşitli tarihsel-kültürel bağlamlarda anlamlandırmaktır.

Euben, ulaşılamaması nedeniyle, en iyi alternatifin lehine katı bir nesnelci modele meydan okumaya çalışır. Bu, karşılıklı, dönüştürücü ve devam eden bir süreç olma özelliği taşıyan titiz bir anlayıştır. Euben, Clifford Geertz'in anlam arayışı içinde yorumlayıcı bir bilim olmayı amaçlayan kültürel analize yaklaşımından haberdardır.[77] Böylece analiz altındaki insanların kavramsal dünyasına ve kendisiyle sürekli yeniden etkileşim ve yüzleşmeye dayanan kapsamlı ve seçici olmayan bir sorgulama yöntemi ile kültürel uygulamaların iç anlamlarını gerçekten yakalamaya çalışmaktadır. Bu, Euben'in Batı'nın sorgulanmasına olduğu kadar aynı zamanda Batıdan olmayanlardan öğrenme olanaklarına da açık olan diyalogsal bir araştırma modeline de bağlı olduğu anlamına gelmektedir. Onun yaklaşımı aynı zamanda Batı dışındaki siyasal düşünürlerin, önceden belirlenen alaka düzeyi açısından kısıtlanmadan tamamen kendi şartlarına göre değerlendirilmelerini önermektedir. Dahası, böyle bir kültürel analiz aynı zamanda analistin Batılı olmayan düşüncenin, yargılama öncesi, mantıksız veya değersiz olduğu düşünülen yönlerini bir kenara bırakmasına da izin vermemektedir. Bu anlamda, Batılı olmayanları daha iyi anlamak mümkün olabilmektedir.

Euben ayrıca felsefi incelemenin teorik söylemin ana düzenleyicisi olarak hizmet etmesi gerektiği fikrine meydan okumakla da ilgilenmektedir. Daha ziyade teoriyi "kritik mesafenin ayrılmaz bir rol oynadığı bir sorgulama uygulaması" olarak tanımlamakta, böylece vurguyu, fikir öznesi olarak teoriden ehlileştirmeye ya da sıradan insanların belli zamanlarda ilgilendiği yansıtıcı bir faaliyet olarak teorileşmeyi sürekli ıslah etme ihtiyacına kaydırmaktadır.[78]

[77] Bashir, 2012: 22.

[78] Roxanne Euben, Journeys to the Other Shore: Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge, Princeton University Press, Princeton, 2006, s. 22.

Euben'in kritik mesafesi sadece bugün olduğu gibi Batılı olmayan ötekilerle değil, Batılı geçmişin benliği gibi zamansal öteki ile de etkileşime girerek sağlanabilir. Bu nedenle Euben, karşılaştırmalı siyaset felsefesinin kapsamının Batı tarihinin unutulmuş geçmişine yönelik çalışmalarla da genişletilmesini önermektedir. Mevcut siyaset teorisi, siyasetin ve kültürün mükemmelliğin bozulması nedeniyle küreselleşmeyle ya da egemen olanla halk arasındaki veya devletle toplum arasındaki ilişki gibi esasen bölgesel endişeleri merkezileştiren Batı kaidelerine ayrımcı güveniyle başa çıkmak için yeterli değildir. Euben'e göre, insanlar tüm dünyada benzer ikilemlerle karşı karşıyadır. Bu, farklı kültürel bağlamlara duyarlı olması gereken bir teori geliştirilmesini zorunlu kılmaktadır Karşılaştırmalı siyaset teorisi / felsefesi, politik kavram ve uygulamaların çeşitli tarihsel bağlamlarda doğasını ve değerini anlamayı sağlayan sistematik bir girişimdir. Küresel köy üzerinde hiçbir uygarlığın tekeli yoktur ve politik anlayışın kültürler arası öğrenme yoluyla zenginleştirilebilmesi mümkündür.

1.3 Avrupa Merkezcilikten Karşılaştırmalı Siyaset Teorisine

Avrupalıların özellikle sömürge zihniyetini meşrulaştırmak için başvurdukları argümanlar çoğu zaman tartışma konusu olmuştur. Her ne kadar siyaset teorisi hep Batılı eserlerin ve Avrupa'nın merkezi alındığı bir tarzda yazılsa dahi, özellikle bilimsel gelişmelerde meydana gelen kesinlik arayışlarının sonu gerekse de siyasi ve sosyal bilimler alanında sonculuk tezlerinin temelsizliği anlaşılmış ve tarih sona gelmemiş daha da hızlı akan bir sürece doğru evrilmiştir. Özellikle son 20 yılda meydana gelen gelişmeler de bunu ortaya koymuştur. 2009 ekonomik krizinden, Arap Baharı'na oradan Irak'ta ve Suriye'de yaşanan çatışmalar ve Amerika'nın Afganistan'dan çekilmesi gibi süreçler, bunların ispatı niteliğindedir. Fakat bu Avrupa-merkezci bakış açısı ve kanonik yapının yine Batılı klasik eserler bağlamında olma süreci birçok eleştiriye rağmen devam etmektedir. Hatta alternatif arayışlar da karşıt eleştiriler ile karşılaşmaktadır. Bu durumun bir yazgı olduğunu da savunanlar olmuştur. Mesela Carl Schmitt,

> *"İspanyolların, Aztekler'i ve İnkalar'ı buldukları gibi, belki onlar da Avrupa'yı keşfedebilirlerdi demek tamamen yanlıştır. Kızılderililer, Hıristiyan Avrupa akılcılığından yoksundur ve tıpkı Avrupalıların Amerika için yaptığı gibi onlarında belki Avrupa'nın haritasını çıkarabileceklerini söylemek, gülünç nitelenebilecek spekülatif bir "tarih kurgusudur". Akılcılıktaki üstünlük tamamen*

Avrupa cephesindeydi. Gücü sayesinde de Yeni Dünya kolayca ele geçirilebildi."[79]

Schmitt 'in bu tanımlaması adeta bir tür yağma düşüncesinin meşrulaştırılması olarak görülebilir. Avrupa'nın üstünlüğü vurgusu ise bir tür ırkçı bakış açısının yansıması olarak değerlendirilebilir. Bunun edebi alanda güzel örneklerinden birini Herman Melville'in 'Moby Dick' romanında geçen 'ağlara takılan balık' ile 'takılmayan balık' arasında yaptığı ayrım, özellikle Keşifler Çağı denilen yıllarda değişmez bir yasa olarak kabul edilmesi ve 'ağlara takılan balık onu tuzağına düşürene aittir takılmayan ise serbest balıktır' anlayışında görmek mümkündür. Öyle ki bu serbest balık bir nevi ele geçirilmesi gereken av gibi değerlendirilmektedir. Melville, "*İnsan haklarının ve dünya özgürlüğünün serbest balıklardan ne farkı var? Top şeklindeki dünyanın kendisi zaten serbest balık değil midir?*"[80]

Keşifler Çağı'nda denizler ile başlayan bu dünyayı egemenliği altına alma düşüncesi daha sonra karalar üzerine ve en son olarak da siyasi ve toplumsal sistemler üzerinden kültürler üzerine gerçekleştirilmiştir. Haritalar üzerinden başlayan toplumlara "ölçek" belirleme işi en nihai noktada kendi değerleri, siyasi ve toplumsal 'ölçek'leri olarak karşımıza çıkmıştır. Zira tez de de vurgulandığı üzere Eric Fromm'un "sahip olma" kavramına atfen egemen olan her şeyin sahibi olmak istemesi gibi her şeyi belirlemeye çalışması olarak da değerlendirilebilir. Modern dönem ve daha sonraki bir çok felsefi ve kültürel çalışmalar olmak üzere hemen hemen her alanda Avrupa egemenliğinin özellikle sahip olduğu ratio sayesinde hakkı olduğuna dair meşrulaştırıcı tezler ile doludur. Hatta bu rasyonelleştirme öyle bir boyuta varmıştır ki adeta 'beyaz adamın misyonu ya da yükü' olarak savunan iddialar da ortaya atılmıştır. Bu düşüncenin devamı olarak Schmitt'te görüleceği üzere 'dünyanın büyük bir kısmında söz hakkına sahip olmuşlar ve efendi olmaya hazır oldukları' şeklinde daha da ileri tezlerde dillendirilmiştir. Bütün bu hukuka uygun ve rasyonelleştirilebilir olan iddialar ahlaki açıdan ciddi zaaflar taşımaktadır. Zira bu adeta Kolombvari misyonerlikte olduğu gibi 'kendisini çok değerli mallar götüren yüce efendi' anlayışı Avrupamerkezci düşüncenin edebi anlamda ana fikri, felsefi anlamda ise zihni temel olarak değerlendirilebilir. Nasıl ki Kolomb kendisini Hz. İsa'nın bir temsilcisi gibi görerek Yeni Dünya'ya refah, bolluk, esenlik götürüyorsa,

[79] Carl Schmitt, Siyasal Kavramı, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s. 59.
[80] Herman Melville, Moby Dick (Beyaz Balina), çev. Sabahattin Eyuboğlu, Mina Urgan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, s.485.

aynı şekilde birçok Avrupamerkezci tezde görülebileceği üzere, Avrupa'nın diğer toplumlar üzerine kendince fetihleri Avrupa yasaları ile uygarlığı onlara götürenler olarak aynı misyonu yerine getirmektedirler. Farklı bir alan olarak sonraki dönemlerde psikoloji ve psikanaliz alanlarının gelişmesi de adeta bilinmeyen karanlık topraklara seyahat gibi değerlendirilmiştir. Mesela Freud'un *id,ego,süperego* üçlemesi bu manada buna çok anlamlı bir örnek olarak durmaktadır. Zira ilkel benlik anlamına gelen *id*'in daha bir üst seviye bilinç hali olan *ego* yani ben tarafından ele geçirilmesi daha doğrusu ehlileştirilmesi olarak da değerlendirilmiştir. Üstelik Freud bunu yaparken kendini tıpkı bilinmeyen toprakların fatihi olarak gören Kolomb gibi insan zihninin bilinmeyen yönlerini fetheden fatih olma hülyasıyla bazen de sahte terapiler kurgulayan bir karakter olarak da değerlendirilmektedir.[81] Dolaysıyla hangi alan olursa olsun sürekli bilinmeyeni bilinir, görünmeyeni görünür kılmak gibi bir çaba söz konusudur. Buna bağlı olarak rasyonalize etme çabasıyla birlikte yürüyen bir süreç olarak görülebilir. Bu sürekli fethetme ve rasyonalize etme çabası ötekine olan bakışı da aynı paralelde düşünülmesi anlamına gelmektedir. Öteki, dış mekânda ortak bir yaşama kültürünün yansıması, kültüre katkı yapmanın bir parçası olarak görülmemekte harici şartların bazen hoş görülen bazen görülmeyen bir dayatması olarak değerlendirilmektedir. Üstelik bu fetih ve ele geçirme hatta rasyonalize etme çabası ilk zaman deniz keşiflerinde açıkça sonraki dönemlerde ise örtülü olarak teolojik bir arka plan dikkate alınarak yapılıyordu. Avrupa'nın yüzlerce yıl yokluk, sefalet ve savaşlardan bunalmasından sonra birden bire diyebileceğimiz şekilde keşiflere başlaması, yeni dünyalar ve yeni kültürler ile tanışması dahi, Tanrı'nın onlara bir lütfu olarak değerlendirilmiştir. Bu anlamda Kolomb'un tam zamanında bir keşif yaptığına inanılmıştır. Hatta Bostonlu Papaz Cotton Mather'in 1698'de kaleme aldığı "*Yeni Dünyada İsa'nın Yaptıkları*" isimli yazının Kolomb için yazıldığı iddia edilmektedir.[82] Amerikan siyasetinde bu teolojik arka plan bugün de görülmektedir. Zira 2000 yılında ABD Başkanı George W. Bush "ya bizdensiniz ya şeytandan yana" derken, ABD'nin kutsal olduğuna dair inancını beyan ediyordu. Bir diğer dikkat çeken nokta ise Kolomb'un adeta Hz. Musa gibi kavmine yeni bir kurtuluş yolu açtığına dair

[81] Peter Watson, Fikirler Tarihi, çev. Komisyon, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 1021-1043.
[82] Peter Sloterdijk, Kapitalist Dünyanın İç Evreninde, çev. İlknur Aka, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2008, s.188

olan inançtır.[83] Bu anlamda, *Musa ve Tek Tanrılı Dinler* kitabında açıkça olmasa bile, kapalı olarak Freud'da kavmine yeni bir yol açan Musa gibi kendini gördüğünü düşünebiliriz. Bugün olsa adeta bir gaspçı gözüyle bakabileceğimiz Yeni Dünya'yı işgal girişimi hiç kimsenin boyunduruğu altında olmayan kendi yeni bir çiftçi tipinde gelişmiştir. Amerikan topraklarına adeta bir yağma akını gibi gelen yabancılar, oradaki yerli halkları da büyük bir yıkım ve katliama uğratmışlardır. Amerika, doğal hukuk ve Locke tarafından temellendirilen 'devletin en önemli görevinin mülk emniyetini sağlamak olmalıdır' ilkesinin uygulama alanı olmuştur. Bu uygulama ile bugün gaspçı olarak nitelenebilecek kişi ve eylemler; öncüler olarak yüceltilmiş ve kudsi bir elbiseye büründürülmüştür. Sloterdijk'in ifadesiyle "*Normal zamanlarda yağmacılık diye bilinen şey, tarihsel boşluk döneminde öncülük anlamına geliyor*."[84] Bugün benzer suçlar için oldukça katı hukuk kuralları ve müeyyideleri uygulayan günümüz dünyasının tam tersine o dönemde bu kişiler; öncü, medeniyet öncüleri olarak görülmüşlerdir. Tez içerisinde Batı dünyasının ve hatta tüm dünyada çok okunan edebi eserler olarak görülen ve örneklerini fazla miktarda kullandığımız Daniel Defoe'nun Robinson Crusoe ve Herman Melville'in Moby Dick (Beyaz Balina) romanları aslında bu gaspçı ve hırslı öncülerin hikayesini net bir biçimde ortaya koymaktadır. Dahası bu tipolojiler, kendilerini dâhi bir nesne olarak görüp, gerekirse onu da ele geçirilecek bir meta olarak görme eğilimdedirler. Aynı şekilde hem ele geçirdikleri topraklarda aynı muamaleyi yapmışlar, hem de kültürlerini ortadan kaldırma gibi eğilimlerini görmekteyiz. Her ne kadar Avrupamerkezci tarih, toplum, siyaset ve bilim anlatısında bunlar yer almasa da modernizm eleştirileri ve özellikle de karşılaştırmalı çalışmalar dahilinde bunlar artık sıkça yazılmaya ve dile getirilmeye başlanmıştır.

Dikkat çekici bir noktada bu keşifler döneminde özellikle gelişen bilim dallarının sadece Batılı bu kaşif ve seyyahların tecrübelerini bir metoda bağlamaları ve sistemleştirmeleridir. "*Ampirik bilimler ve onların edebi kolları olan seyahatname, ütopya ve egzotik romanlar, dışarıdaki her şeyi gözlemlere; gözlemleri de yeni Avrupa kuramının efsanevi kuramı kitabına*"[85] girecek şekilde organize edilmesine vesile olmuşlarıdır. Hatta iddiamız o dur ki, aynı dönemde Avrupa'da ampirik bilimlerin devrimsel bir şekilde gelişmesinin arka planında bu karşılıklı iş birliği yatmaktadır.

[83] A.g.e., s.188 – 189
[84] A.g.e., s.190
[85] Sloterdijk, a.g.e., s.210

Dolaysıyla burada Avrupamerkezci kanonik yapı yavaş yavaş oluşmaya başlayacaktır. Seyyahların, kaşiflerin, bilim adamlarının, devletlerin hep birlikte katkı sunduğu bir sisteme doğru evrilme yaşanmaya başlamıştır. Bunun en güzel örneklerinden birisi de Charles Darwin'in *Evrim Kuramı'*na kaynaklık edecek olan İngiliz Kraliyeti'nin desteği ile çıkmış olduğu bir ticari gemi maharetiyle gerçekleştirdiği ticari – bilimsel keşif gezisidir. Bunların daha öncede belirttiğimiz üzere kanonik bir yapıya evrilmesi 20.yy başında kanıksanmış bir durumdur. Fakat bu işbirliği ile elde edilen toplanan bilgiler Fransız aydınlanmacıları tarafından 18. yy ortalarında *Ansiklopedi* ismiyle ilk girişimini ortaya koymuştur. Her ne kadar bu girişimler daha sonraki dönemde eksikliği görülmüş ve daha farklı çalışmalar yapılmış olsa da eleştirileri de başlamıştı. Ansiklopedi çalışmalarının çağdaşı ve aynı zamanda da kendisi Aydınlanmacı olan J.J.Rousseau *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk* isimli eserinde gelinen noktayı daha o dönemde eleştiriye tabi tutmuştur. Yine ilimler ve sanatlar insanlar arasındaki eşitsizliği artırmış mıdır? sorusuna da yine olumsuz anlamda "*Avrupa yeniden ilk çağın vahşiliğine düşmek üzeredir ve düşmüştür. İlimlerin ve sanatların gelişmesi insanlar arasındaki eşitsizliği artırmış"*[86] şeklinde cevap vermiştir. Yine buna bağlı olarak da ahlakî yozlaşmadan ve insanlar arası aldatıcı ilişkilerden; insanlar arası şüphe ve güven duygusunun gittikçe zedelendiği[87] düşüncesini de ortaya koymuştur. Ve yine Freud'dan 150 yıl önce "*insanın kötücül taraflarının ilimleri ve sanatları doğurduğunu*"[88] da belirtmiştir. Modernitenin bozucu etkilerini çok net biçimlerde ifade eden Rousseau, sosyal ilişkilerin artık insani olma niteliğini kaybettiğini ifade ederek adeta bugün çokça kullanıldığı gibi hayatın ve anlamın yitimini çok önceden belirtmiştir. Ve en önemlisi de insanın "*Tanrı'yı evrenden kovarak onun yerine kendisini koyduğunu*"[89] ifade ederek yine bugünlerde çokça ifade edildiği üzere *Homo Deus* kavramına benzer bir tanımlama yapmıştır. Rousseau'yu diğer Aydınlanma filozoflarından ayıran en önemli yönü, ilerlemeyi uzun süreli bir zincir olarak değil çelişik bir doğaya sahip olduğunu vurgulamasıdır. Tabi şu noktayı unutmamak gerekir ki Rousseau bütün bu eleştirileri yine Aydınlanma adına yapmaktadır. Yeni bir paradigma kurma peşinde değildir.

[86] J. J. Rousseau, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, çev. Rasih Nuh İleri, Say Yayınları, İstanbul, 1982, s.207
[87] J. J. Rousseau, İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk, çev. Sabahattin Eyüboğlu, MEB Yayınları, İstanbul, 1989, s.15-17
[88] A.g.e., s.28
[89] A.g.e., s.35-44

Modernizme karşı yükselen bu eleştirilerin dozu her geçen yıl artmış ise de asıl eleştirilerin 19. yy'ın sonlarında yapıldığını söyleyebiliriz. Burada da özellikle Almanya ve Viyana çevresi eleştirilerini çok etkili bir biçimde gerçekleştirmişlerdir. Burada da ilk akla gelen isim Nietzsche'dir. Meşhur sözü olan "Tanrı öldü" ile özdeşleştirilen mottosuyla "*insanlar arasında yaşamanın hayvanlar arasında yaşamak ile eşdeğer*"[90] olduğunu dile getirmiştir. Bilimin, yaşam üzerine hâkim olması düşüncesine karşı çıkar ve böyle bir yaşamın bir değerinin olmadığını söylemiştir. Çünkü böyle bir yaşamın geçmişin tecrübelerini, insanın hayallerini ve düş kurmalarını dikkate almadan bir gerçek yaşam daha doğrusu insani yaşam olamayacağını ifade etmektedir. Ona göre, insanlık bugün inanıldığının aksine bir ilerleme içinde değildir. İlerleme modern bir düşünce olmakla birlikte yanlış bir düşüncedir.[91] Modernlik ruhunun artık tükenmek üzere olduğunu ifade eden Nietzsche'nin düşünceleri zamanla daha geniş düşünür ve yazar tarafından benimsenmiş, özellikle de 1980 ve 90'lı yıllarda postmodernistler arasında yaygın olarak kullanılmıştır. Bu anlamda modernizm yanılsamasını ilk gösteren ve insanın bir ulusa ait olma düşüncesini aşarak daha üst bir kimlik olarak Varlık'a yönelmesi gerektiği düşüncesini de Nietzsche'de görmekteyiz. Bir medeniyet tarihçisi olan N. Danilevski ise sınırsız, uçsuz bucaksız bir ilerleme fikrine karşı çıkanlar arasındadır. Ve İbn-i Haldun'un asırlar önce belirttiği üzere bir toplumun çöküşü en zirve olduğu dönemin içinde saklıdır sözüne paralel bir düşünce serdetmektedir. Ona göre bir medeniyetin, toplumun çöküşü dış koşulların dayatması ile değil kendi iç koşullarından kaynaklanmaktadır.[92] Hatta ona göre, Avrupa artık gerileme sürecine bile girmiştir. Özellikle Avrupa'nın yaratıcı gücünün kaybolduğunu söyleyerek buna mukabil 'Avrupa'nın yaratıcılığı azaldıkça tutkusu artmaktadır' iddiasında bulunarak bu tutkunun tek bir uygarlığın dünyayı egemenliği altına alma tutkusuna dönüştüğünü ve yine bu durumun insanlık adına ölümcül bir tehlikeye yol açtığını[93] iddia etmektedir.

---

[90] F. W. Nietzsche, Zerdüşt Böyle Buyurdu, çev. Osman Derinsu, Varlık Yayınları, İstanbul, 1983, s. 30-31

[91] F. W. Nietzsche, Deccal, çev. Oruç Aruoba, Hil Yayınları, İstanbul, 1986, s.13

[92] Pıtırım Alexandır Sorokin, Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri, çev. Mete Tunçay, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1972, s.68-69

[93] A.g.e., s.71

20. yy'ın hemen başlarında Oswald Spengler, *Batı'nın Çöküşü* isimli eserinde benzer iddiaları gündeme getirmektedir. O da artık Batı'nın, yaratıcılığını ve üreticiliğini yitirerek çöküşe geçtiğini[94] iddia etmiştir. Hatta yine o da İbn-i Haldun'a benzer şekilde toplumlar ve medeniyetler için "doğar, büyür ve kaderlerini yerine getirdikten sonra ölürler"[95] demiştir. Rousseau'ya benzer şekilde de ilim ve sanatların bir tür sahtelik oluşturduğunu ve her kültürün kendi standardı olduğunu ve onu yaşaması gerektiğini[96] öne sürmüştür. Makineleşmenin insani olan birçok şeyi tükettiğini, insanlığın adeta can çekiştiğini bu *anlam ve hayatın yitimi* ile de dünyada *ikinci bir dinsellik dalgası*nın gelmekte olduğunu ortaya atmıştır.[97] Bu eleştiri sürecinin önemli isimlerinden biri de Arnold Toynbee'dir. Uygarlıkların çöküşünün üç ana noktada toplandığını ileri sürmüştür. Diğerlerine benzer şekilde ilk olarak *yaratıcı gücün kesildiğini* sonra *çoğunluğunun taklit etme davranışının* ortadan kalktığını ve son olarak da *toplumsal birliğin dağılmaya* başladığını[98] söyleyerek bu durumu değerlendirmiştir. Ona göre, Batı toplumu bu çöküş emarelerinin hepsini göstermeye başlamıştır. Fakat bununla birlikte Batı medeniyetinin hala takip ediliyor olduğunu da vurgulamıştır. Bu noktada teknoloji sayesinde Batı medeniyetinin kendini üst bir konuma getirdiğini ve dünyayı adeta tek bir toplum haline getirdiğini de ifade etmiştir.[99] 19. yy'ın sonu ile başlayıp 20. yy ile birlikte tonu ve dozu artan bu eleştirilerin çok başka örnekleri de vardır. Yeni insan tipolojisinin en bariz özelliği olarak kişisel hırsları olduğunu ifade eden Eric Fromm ise olaya daha farklı bir perspektiften bakmaya çalışmıştır. Özellikle Rönesans döneminden beri insanın bir şöhret hırsı ile dolup taştığını ve bunun da belli bir sınıfın ihtirasları sonucunda ve yine belli bir sınıfın kültürünün hâkim kılınması süreci olduğunu ileri sürmektedir.[100] İnsanı kuşatan bağların bir bir koparılıp atıldığını ve insanın tabiatın hakimi haline geldiğini fakat bu aşırı özgüvene rağmen insanın gittikçe daha tecrit edilmiş bir varlık yalnız ve ürkmüş bir haleti ruhiyeye büründüğünü[101] dile getirmiştir. Birçok teknolojik gelişme

[94] A.g.e., s.77
[95] A.g.e., s.77
[96] Oswald Spengler, Batı'nın Çöküşü I, çev. Giovanni Scognamillo, Dergah Yayınları, İstanbul, 1978, s.236-240
[97] A.g.e., s.334-337
[98] Arnold Toynbee, Medeniyet Yargılanıyor, çev. Ufuk Uyan, Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1980, s.69,83
[99] A.g.e., s.83
[100] Eric Fromm, Hürriyetten Kaçış, çev. Ayda Yörükan, Tur Yayınları, İstanbul, 1982, s.31-64
[101] A.g.e., s.124

kaydedilmiş; insan fabrikalar kurmuş, arabalar, elbiseler sahibi olmuş ve fakat kendi kurmuş olduğu bu dünyanın zamanla kölesi olmuştur. İnsanın kendisi de bir mal gibi alınır satılır bir meta haline gelmiştir.[102] Bütün bunlara ek olarak J.P. Sartre "*Tanrı öldü demişlerdi artık insan da öldü demenin vakti geliyor*"[103] diyerek durumu özetlemiştir. Yine Paul Valery ise " *İnsan soyunun iki büyük düşmanı gelenek ve ilerlemedir*"[104] diyerek bu durumu oldukça karamsar bir şekilde değerlendirmiştir. Özellikle Batı bilim paradigmasını eleştiren Thomas Kuhn ise bilimsel bilginin kesintisiz bir süreklilik olarak değil tam tersine devrimsel kesintiler sayesinde gerçekleştiğini iddia etmiştir. Bu nedenle de doğruların ve değer yargılarının mutlaklaştırılmasının yanlış olduğunu zira bunun paradigmadan paradigmaya değişeceğini[105] iddia etmiştir. Dolasıyla neyin doğru ve ilerleme olduğuna karar vermenin o kadar basit bir konu olmadığını, ancak içinde bulunulan şartların dikkate alınarak değerlendirilmesi gerektiği[106] kanaatini paylaşmıştır. Dikkat edilecek olursa 19. yy sonu ile 20. yy başı modernizme yapılan eleştiriler istisnalar dışında yine Batı adına yapılıyor ve yanlış giden nedir sorusunun cevabı olarak bakılıyor. Ayrıca yine bu dönemde Avrupa'nın tekrar Ortaçağ dönemlerini hatırlatırcasına bir kaos ve kargaşa, uzlaşmazlık döngüsüne girmiş olması psikolojisi ile hep *düşüş*, *çöküş ve son* başlıkları altında ve onların varyasyonları şeklinde ifade edilmiştir. Ancak unutmamak gerekir ki, bu psikolojiye sebep olan ana etkenlerden biri de Batı'nın geliştirmiş olduğu bu teknik ve sanatlar ile iki dünya savaşında kendi içlerinde milyonlarca insanın ölümüne ve sakat kalmasına sebebiyet vermesi olarak görülebilir.

Her ne kadar tarihi dönemlendirme projeleri bugün çok eleştiriye tabi tutulsa dahi, bu bir anlama sorunu olarak karşımızda durmaktadır. Ortaçağ diye kabul edilen dönemin sona ermesi ve 16. yy'ın hemen başlarından itibaren, modernleşme ve aydınlanma dönemleri siyasi olarak da yeni bir takım oluşumların yaşandığı dönemler olmuştur. Egemenlik merkezi bir konuma dayanılarak ilk başlarda kralda toplanan yetki ve kilisenin devlet ile ayrışması mutkaliyetçi monarşik düzenlerin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bu şekilde egemen ve nispeten bağımsız devletler ortaya çıkmaya

[102] A.g.e., s.127
[103] Jean Paul Sartre, Çağımızın Gerçekleri, çev. Sabahattin Eyüboğlu - Vedat Günyol, Can Yayınları, İstanbul, 1973, s.34,38,48
[104] Paul Valery, Bugünkü Dünyaya Bakış, çev. Vahdi Hatay, Tur Yayınları, Ankara, 1988, s.36,72
[105] Thomas Kuhn, Bilimsel Devrimlerin Yapısı, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1992, s.8-9
[106] A.g.e., s.10

başlamıştır. Bu siyasi tarih açısından yine görece yeni olan sistem de *devlet çıkarı* diye bir kavramda kendini göstermeye başlamıştır. Bu birbirine boyun eğdirmeye değil de tanımaya dayalı yeni sistemde, uluslararası diye bir kavramın da yavaş yavaş ortaya çıkmaya başladığını görüyoruz. En üstte herhangi bir otorite anlayışına yer vermeyen bu sistemde ilişkiler, hiyerarşik olmadığı gibi dikey de değildir. Yatay bir ilişki benimsenmiştir. Bu durum Avrupa'da ortaya çıkmış yeni bir durumdur. Bu olgu zamanla bütün dünyaya yayılmaya başlayacaktır. 1648 Westfalya Anlaşması ile artık modern dünyanın siyasi sistemi ve bu siyasi sisteme dayalı uluslararası politika anlayışı da oluşmaya başlamıştır. Uluslararası yapının birbirine boyun eğdiremeyen ve hiyerarşik olmayan düzeni nedeniyle de çıkar, ittifak ve güç ilişkilerinin egemen olduğu bir dünya sistemine doğru evrilme yaşanmıştır. Bu çıkarı merkeze alan dönemin siyasi ruhunu yansıtan en güzel örnek olarak Machiavelli'nin *Prens* isimli eserinde vurgulanan ve hükümdara oldukça sert diyebileceğimiz tavsiyelerde bulunan eseridir. Bu eserde Machiavelli, hükümdara gerekirse; katı, acımasız, tilki gibi kurnaz ve gerekirse hileye dahi başvurabileceği[107] tavsiyelerinde bulunur. Daha sonra gelen Thomas Hobbes bir doğal durum kurgusu üzerinden *sosyal sözleşme* fikrini açıklığa kavuşturmuşlarıdır. Hobbes'un ünlü eseri olan ve devleti bir canavar ile özdeşleştiren *Leviathan* adlı eserinde, insanın bencil çıkarları neticesinde yaşanan "birbirinin kurdu olan insan" anlayışının aşılması gerektiğini ve doğal durumdan kurtulmak için herkesin bir üst otorite tarafından kullanılmak üzere özgürlüğünden vazgeçmek zorunda kaldığını[108] ifade etmiştir. Gerek Machiavelli'nin gerekse de Hobbes'un bu devlet tanımları ve görüşleri, Westfalyan sistemde ve onun devletler arası ilişki anlamında uluslararası sistemde barış ve istikrar için hukuk ve ahlak normları ile değil, iktidarların yetenekli ve tedbirli davranışlarının etkin olacağı düşüncesini getirmiştir.[109] Bu güç dengesi anlamına gelecek olan yaklaşım, Avrupa'da bir süre barış ve istikrar getirmiş olsa bile özellikle devlet çıkarları gereği 20. yy'ın başında iki büyük dünya savaşı yaşanmıştır. Belli bir toprak parçasında egemenliğini kuran devlet kavramı Fransız ihtilali ve Charles Tilly'nin ifadesi ile tepeden tırnağa toplumun tümüne nüfuz eden ve her şeye muktedir bir devlet kavramına dönüşmüştür.[110]

---

[107] Niccolo Machiavelli, Prens, çev. H. Mutluay, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2004, s.49

[108] Giofranco Poggi, Devlet, Doğası ve Geleceği, çev. Abdurrahman Babacan, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s.86

[109] Richard Falk, Dünya Düzeni Nereye? Çev. N. Domaniç – N. Arhan, Metis Yayınları, İstanbul, 2005, s.54

[110] Charles Tilly, Zor Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu, çev. Kaan Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara, 2001, s.97

Bu yeni siyasal sistem ile dünya için emperyalizm ve sömürgecilik politikaları neticesinde de artık uluslararası siyasette rol almanın ana yolu bu varsayımları kabul etmekten geçtiği düşüncesinin pekişmiş olmasıdır. Bu çift yönlü etki yaratacaktır. Bir tarafta Avrupa bu siyasi sistem kurgusunu tüm dünyayı kontrol etme amaçlı olarak bir ihraç mamulü gibi görecek diğer yandan da Avrupa dışı güç ve etki sahibi olmak isteyen devletler Avrupa sistemini gönüllü olarak kabul ve taklit etmeye başlayacaklardır. Bu gönüllü taklit ise taklit edenler açısından kendi içlerinde birtakım çatışma ve tartışmaların oluşmasına neden olacaktır ve bugün dahi bu tartışmalar devam etmektedir. Bu durum, *Batı merkezli* bir dünya sistemi oluşmasının da aşamalarıdır. Bu Batı merkezli ya da Avrupamerkezci bakış açısı neticesinde uluslararası denilen sistem de Newton sistemi içinde hareketin aktarımı prensibine dayanmaktadır. Zira Newton'un hareket prensibi gereği hareket, bir parçadan diğerine etkisi oranında olmaktadır ve hareket aracı parçalar ile diğerine aktarılmaktadır. Buna *Newton Beşiği* ismi de verilmektedir. Uluslararası siyaset anlayışında da Batı emperyal politikalarını sömürgeler üzerinden yürüttüğü için kendi dışındaki coğrafya bu manada bu Newton Beşiği'nin mekânı bizatihi beşiğin kendisi halini almıştır. Avrupamerkezci politikalar sayesinde o güne değin dünyanın nüfuz edilemeyen yerlerine nüfuz edilmiş ve Avrupamerkezci uluslararası sistemin bir parçası haline getirilmişlerdir. Nitekim Tilly'e göre, Avrupa devletleri 1500'lerde dünyanın sadece %7'sini denetim altında tutarken, 1800'lerde bu oran %35'e ve 1914 yılında ise %84'e kadar çıkmıştır.[111] Batı'nın bu şekilde kendi siyasal sistemini ihraç etmesiyle diğer devletleri de bu sisteme zorlamıştır. Fakat farklı kültürel kodlara sahip toplum ve medeniyetler bir ulus oluşturmaktan ziyade bir *devlet – ulusu* kurma yoluna gitmişlerdir. Bu durumda, ulus devlet Avrupa için ve Avrupa tarihi için bir anlam ve değer ifade etse bile bu sistemin zorla ya da ikna yoluyla ihraç edildiği toplumlar için kurgusal nitelikte kalmıştır. Dolasıyla da ne buralardaki toplumlar Avrupa'daki toplumlar gibi tam olarak uluslaşabildi ne de egemenlik tam bir ulusal karaktere bürünebildi.

Sonuç olarak, Avrupa kendi tarihi ve kültürünün içinden çıkan bir düzen ile ve emperyal politikalar ile de zenginleşerek güçlü bir merkez haline gelirken, kendi kültürü ve halkı ile sürekli bir çatışma halinde tam gelişememiş bir çevre oluştu. Böyle bir dünyada da küresel politika hiyerarşik ve güç ilişkileri bağlamında Avrupamerkezli

[111] Tilly, a.g.e.,s.134

olmak durumundadır. Batı bütün bu iddialarını ise *evrenselcilik* olarak değerlendirmiştir. Bu da yine modern dünyanında tıpkı Antik Yunan düşüncesinde olduğu gibi "uygar" ve "uygar olmayan" yani barbar şeklinde bölünmesine neden olmuştur. Hatta bu durum, Jack Goody'e göre tamamen tarihsel olan Batı üstünlüğü savı birtakım genetik ve biyolojik özelliklere büründürülerek adeta kalıcı, ezeli ve ebedi olarak[112] değerlendirilmiştir. Yine bu bağlamda modernleşme yeteneğinin sadece Batılılara has bir yetenek olduğu ötekilerin yapması gereken tek şeyin taklit etmek olduğu anlamına da gelmektedir. Bu durum Falk'un ifadesiyle Batı'nın kendisi içinde bir eşitler dengesi ve hegemonik olmayan sistem yaratmış iken Avrupa dışında tam tersi bir etki oluşturmuştur.[113] Bu şekilde Batı, dış dünya ile olan ilişkilerini dışlayıcı, evrensel ve tekil bir bütünlük olarak ve hegemonik bir tarzda, yeni bir "*uygar – barbar*" denklemi bu sefer "*Batı ve diğerleri*" şeklinde yeniden formüle etmiştir. Bu aynı zamanda Ahmet Davutoğlu'nun Batı medeniyeti için bir ölçü olarak kabul ettiği *güçlü ve sert (dışlayıcı/ötekileştirici) ben idraki*[114] anlayışına denk düşmektedir.

1.3.1 Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi Bağlamında Medeniyet Kavramının Yükselişi

Her ne kadar anlaşılması ve uzlaşılması zor bir kavram olsa da medeniyet kavramına işaret edebileceğimiz noktalar elbette vardır. Üzerinden çok az uzlaşı olan bir kavram olması hasebiyle de son 30 yıldır bir analiz birimi olarak sıkça zikredilir oldu. Ancak bütün bunlarla birlikte medeniyet "maddi, manevi ve fikri şartların beraberce tahakkuk ettiği mekandaki hayat küresi"[115] olarak yapılan tanım, birçok boyutunu ele içerdiği için anlamlıdır. Bir kavram olarak medeniyet kavramı, Türkçe'de ilk olarak 1830'lu yıllarda kullanılmaya başlanmıştır. Her ne kadar köken itibariyle Arapça bir kelime olmasına rağmen, aslında Osmanlıların kendilerinin türettiği bir kelimedir diyebiliriz. Osmanlı ise bunu Avrupa etkisinin hissedilmeye başlandığı 19. yy başlarında *Civilization* kelimesine karşılık olarak kullanmaya başlamıştır.[116] Her ne kadar Batı'da da bugünkü anlamıyla kullanımı çok eskilere

[112] Jack Goody, Batıdaki Doğu, çev. B. M. Angılı ve İ. M. Bezgin, Dost Yayınevi, Ankara, 2002, s.16
[113] Falk, a.g.e., s.26.
[114] Ahmet Davutoğlu, Medeniyetlerin Ben İdraki, Küre Yayınları, İstanbul, 2018, s. 39-42
[115] İhsan Fazlıoğlu, Üç Boyutlu Medeniyet Tasavvuruna Giriş : Medeniyetlerin Ayrıştırıcı İlkesi Olarak Theo – Ontoloji, Kendilik Arayışı, Papersense Yayınları, İstanbul, 2015, s. 76.
[116] Tuncer Baykara, Osmanlılarda Medeniyet Kavramı, Akademi Kitabevi, İzmir, 1999, s.1.

gitmeyen kavram, genel olarak şehirle ve şehirde olanlar ile ilgili olarak görülmüştür. Hatta şehir yaşamının yeni bir formu olarak da görülebilir. 1815 yılında gerçekleşen ve bugünkü Avrupa düzeninin oturmaya başladığı dönemde Osmanlı da Avrupa'nın bir parçası olarak görüldü. Fakat bu öyle bir parça ki bir şekilde özellikle de medeniyet kavramı etrafında *ehlileştirilmesi* gerek bir parça olarak görülmüştür. Bu bugün dahi bu şekilde görülmektedir. Bu medenileştirme ya da ehlileştirme projesi o kadar yıkıcı olmuştur ki adeta imparatorluk yapıları dağılmış ve özellikle de İslam dünyası üzerinde ciddi sonuçları olmuştur. Bu etkiyi kırmak için Osmanlı birçok medenileşme projelerini ilk başta gönüllü olarak daha sonra Batı'nın zorlaması ile yapsa dahi Osmanlı hiçbir zaman tam olarak ehlileşemeyecekti. Zira Roma – Germen kökenden gelmediği için bunun sınırlı bir kapasitesi vardı. Tabi Osmanlı psikolojisi açısından bu oldukça zorlu bir süreci işaret ediyordu. Çünkü, "*Olgunlaşma döneminde tuhaf bir psikoloji ortaya çıkıyor. 1444'ten 1571'e kadar ki İnebahtı yenilgisine kadar üç nesil yenilgi nedir bilmiyorlardı, yani onların böyle bir kavramı yoktu. Yine 1492'den 1565 arasında geçen 73 yılda neredeyse iki insan nesli fiyat artışı nedir bilmiyorlardı, böyle bir kavramları yoktu*."[117] Bu psikoloji ile Osmanlı, özellikle 15 ve 16. yy'larda çizilen haritalarda kendini dünyanın merkezinde bir konumda göstermekteydi.

Kendini dünyanın merkezi konumunda görme psikolojisi sadece Osmanlıya has bir tavır değil elbette. Bu kendini belli askeri ve siyasi güç elde etmiş olan her medeniyet camiasında görmek mümkündür. Mesela Antik Yunanlılar kendileri ile aynı dili konuşmayanlara barbar nitelemesini uygun görürken, yine Romalılar da kendileri dışında kalan Germen kabilelerini barbar olarak görüyorlardı. Ya da Çin kendini dünyanın ortasında gören ve hatta ülkelerinin adı dahi *Orta Krallık* anlamına gelen tanımlamalar ile nitelemekteydi. Dolasıyla böylesine bir psikolojik arka plana sahip medeniyetler yeni bir dünya görüşüne kolayca uyum sağlayamazlar. İşte özellikle 18 ve 19. yy'ın gözde kavramı bir nevi de sömürgeleştirme politikalarının meşrulaştırma aracı olan medeniyet kavramı bir süre unutulmuş, ancak 20. yy'da ancak daha çok sonunda ve Soğuk Savaş sonrası ve 11 Eylül olaylarından sonra daha da ön plana çıkmaya başlamıştır. Burada, özellikle modern zihniyetin bir krize ve çıkmaza girdiği zamanlar yaşadığını unutmamak gerekir. Gerek iki dünya savaşının getirdiği yıkım gerekse de modern zihniyetin teknik ile aldığı, doğayı alabildiğine

[117] Ahmet Tabakoğlu, Osmanlı Medeniyeti Siyaset – İktisat – Sanat içinde Osmanlı Mirası, Klasik Yayınları, İstanbul, 2005, s.19.

tahrip etmesi ve dünyada gelir adaletsizliğinin vahim boyutlara ulaşmış olması bir sorgulamayı gerekli kılıyordu. Özellikle de Batı'nın kendi içinden gelen eleştiriler oldukça anlamlı olmak ile birlikte, hem ana akımın sesinin yoğunluğunun baskısı altında idi hem de hala yeterince bir alternatif olarak görülmüyordu. Ancak yine de son on yılda artan küresel tarih çalışmaları ve yine edebiyat teorisinden, felsefeye kadar ve bizim tezimiz açısından oldukça önemli konumda olan siyaset teorisi açısından karşılaştırmalı çalışmalar ortaya konulmaya başlanmıştır. Ancak medeniyet çerçevesi içinde büyük çaplı analizler, 20. yy başında zaten gelişmeye başlamışlardı. Fakat burada da bir sorun olarak karşımıza bu medeniyet analizlerinin hala Avrupa merkezci çerçeve içinde kalınması gibi bir sorunu barındırmasının yanında hatta ondan daha da öte modernleşme teorilerinin bir şekilde yenilenmeye çalışılmasıydı. "*Modernleşme teorilerinin bir üst medeniyete intibak etme anlamında bir değer yargısı içeriyor olması*"[118] meselesi de başlı başına bir sorun olarak varlığını sürdürüyordu. Çünkü bir medeniyetin başka bir medeniyet üzerinde değerler üzerinden yıkıcı bir tavır alması o medeniyetin bu durumu var oluşuna bir tehdit olarak algılamasına yol açacaktır. Buna en güzel örnek ise Toynbee'nin "*İnsanlık tarihinde etki oluşturmuş yirmi altı medeniyetten bahsederken bunların on altısının ölmüş medeniyet kalanlarının ise Batı Avrupa medeniyeti tarafından tehdit edildiğini*"[119] ifadelerinde de görebiliriz. Çünkü bir medeniyetin anlam çerçevesi yani daha önce hayat dünyası olarak da nitelediğimiz *evren tasavvuru*, o medeniyetin genel meta çerçevesidir. Yani bir nevi dünyaya ve dünyayı aşan anlam değer dünyasına baktığı bir gözlük gibidir. "*Evren tasavvurları, din ve devlet aracılığıyla desteklendiklerinden toplumun geneli tarafından benimsenir. Bir bakıma evren tasavvuru bağlayıcı değere sahiptir*.[120] İşte tam da bu nedenle bu tip Batı'nın değer içeren yaklaşım ya da projeleri bizim gibi modernleşmeye sonradan ve kendi iradesi dışında katılmış ya da katılmaya çalışan toplumlarda hep bir kuşku ile karşılanmıştır. Bizim gibi toplumlardaki buna en güzel örnek Türkiye ve Rusya'dır; Huntington'un meşhur makalesinde belirttiği "parçalanmış – bölünmüş ülke" kavramının altına girmekteyiz. "Ona göre bölünmüş ülke toplumları, "hangi medeniyete mensup oldukları konusunda bölünmüş" olanlardır."[121] Gerçekten de bu noktada gerek Rus toplumu ve aydını gerekse de Türk

[118] Ahmet Davutoğlu, Medeniyetlerin Ben İdraki, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, 1997, İstanbul, s.2
[119] Age., s.6
[120] Ayhan Bıçak, Felsefe ve Tarih, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004, s. 14
[121] Vugar Imanov, Rusya'nın Medeniyetsel Kimlik İnşası Olarak Avrasyacılık, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2007, s. 4.

toplumu ve aydını hangi medeniyete mensup olunduğu ya da olunacağı konusunda benzer refleksler göstermektedir. Bizim zaman zaman tez içinde de ifade ettiğimiz Türkçülük, Osmanlıcılık ve İslamcılık akımları bunun en güzel örneklerinden biridir. Yine Avrupa Birliği'ne giriş projesinde, Türkiye'nin değişik toplum kesimlerinden değişik tepkilerin gelmesi de buna örnektir.

Bu bağlamda medeniyetsel kimlik inşası diyebileceğimiz yaklaşım ya da teorileştirme çabaları, bu bölünük ya da yırtık, parçalanmış ülke konumundan çıkabilmenin bir imkânı olarak görülebilir. Bunu 20. yy. başında Rus aydınları Avrasyacı çizgide yapmaya çalışırken biz çok daha parçalı bir yapı içinde Cumhuriyet'in yeni bir rejim olarak kendini kabul ettirme çabaları olarak geçirmeye çalıştık. Her ne kadar Atatürk'ün Türk Tarih Tezi gibi denemeleri olmuş olsa da bu toplumsal tabanda pek bir karşılık bulamamıştır. Özellikle 90'lı yılların sonu ve 2000'li yılların başında Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi'nde alternatif arayışlar söz konusu olduğunda, bu noktada Ahmet Davutoğlu'nun çalışmaları hem Türkiye açısından hem de dünyada bu alanda çalışan akademisyenler açısından oldukça verimli tartışmaların oluşmasına vesile olmuştur. Ancak Davutoğlu'nun da çalışmalarında bolca atıf yaptığı isimler özellikle medeniyet kavramını yeni bir açıklama çerçevesi olarak kullandıkları görülmektedir. Davutoğlu, kimi zaman bunlardan olumlu atıflar yaparken, kimi zamanda bunlarla hesaplaşma yoluna gitmiştir. Tabi daha önce de ifade ettiğimiz üzere bu sorgulama, eleştirme süreci Batı'nın kendi içinde de yapılmaya başlanmıştı. Özellikle doğa bilimlerinin dayattığı kesinlik inancının yavaş yavaş sarsılıyor olması ve bunun sosyal – beşerî bilimlere de sirayet ediyor olması, yine bu alanlarda birçok eleştirel eserlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Denilebilir ki, özellikle soğuk savaş sonrasında yeni bir resme gözlerini açan dünya; bir kavramı yine hatırlamak durumunda kaldı. Medeniyet kavramı yeniden bir analiz birimi olarak karşımıza çok canlı bir tartışma içinde kendine yer buldu. Başta da ifade ettiğimiz Huntington'un makalesi, bunu fitilini ateşlemiştir diyebiliriz. Ancak bundan 50 – 60 yıl önce de bu tartışmalar Medeniyetler Mukayesesi şeklinde yapılmaktaydı. Medeniyet kavramının bu derece revaçta olmasını en güzel bir şekilde Mustafa Özel "19. yy. sınıflar, 20. yy. milletler, 21. yy. ise medeniyetlerin yüzyılı olacaktır."[122] ifadesini kullanmıştır. Medeniyetlerin ortaya çıkışı, varlığını

[122] Mustafa Özel, Medeniyetler ve Dünya Düzenleri Uluslararası Sempozyumu Açılış Konuşması, 12.05.2006, Cemal Reşit Rey Konser Salonu, İstanbul

sürdürmesinin imkanı, bunun siyasi ve iktisadi yansımaları, kavramın kendisinin tanımı, kökeni vb. bir sürü soruyu da beraberinde getirmektedir. Bu kavramı en geniş anlamıyla ve birçok veçhesini ele alarak kapsamlı bir medeniyetsel analiz çerçevesi ortaya koyan düşünürlerin başında Oswald Spengler, Arnold Toynbee gelse de dünya tarihi içinde bunun ilk örneklerinden birini İbni Haldun tarafından konulduğu da iddia edilmektedir. Yine 20. yy. içinde Pitirim Sorokin, Nikolay Danilevski, Norbert Elias gibi düşünürlerin çabaları da akla gelmektedir. Ancak en ateşli tartışmaların Soğuk Savaş sonrası ve 11 Eylül sonrası dönemde yaşandığını hatırda tutmak gerekir. Bu durum, modernliğin krizi ve modern bilimlerin açıklama çerçevelerinin yeni durumu anlamlandırmada yetersiz kalması gibi durumların zorlayıcı etkisi altında geliştiği gibi toplumların tarihi hafızaları ile irtibata geçme gibi bir saikin de etkili olduğunu vurgulamak gerekir. Neticede bunlar, her bir düşünürün kendi tarihi referansları ile bir teorileştirme çabası olarak da görülebilir. Teorileştirme çabalarının en önemli tarafı tıpkı doğa – fen bilimlerinde insan gözü ile görülemeyen mikrop kadar küçük ya da çok uzak galaksiler gibi entitelerin durumuna benzer bir şekilde ilk başta çıplak gözle toplumda gözlenemeyen bir aklileştirme çabaları olmalarıdır. Her ne kadar üretim ilişkileri içinde açıklananlar, belli bir somutluk iddiası taşısalar dahi, nihai kertede onlarda bir zihni kurgu üzerinden ilerlemektedirler. Örneğin, İbni Haldun'un toplumların dinamosu olarak gördüğü asabiye kavramı böyle bir soyutlama örneğidir. Bunu ilk başta sıradan bir insanın çıplak gözle görebilmesi mümkün değildir. Çünkü felsefi manada bu bir aklileştirme çabasıdır.

Gerek 19.yy'da yaşamış olan Danilevski gerekse de 20.yy'ın ilk çeyreğinde eserler vermiş olan Spengler bir açıdan Avrupa merkezci çerçeveyi eleştiren ilk medeniyetçi analizler olduğu söylenebilir. Bundan kastımız, medeniyet kelimesinin ilk başlarda Norbert Elias'ın ortaya koyduğu üzere bir görgü kuralları belli bir sınıfın yaşam tarzı olmasının dışında ondan daha geniş bir çerçeveyi kastettiğimizdir. Artık medeniyet bir görgü kuralı ya da sosyal ilişkiler ağı olarak değil bir toplumun var oluşunun temel dinamikleri ve bu dinamiklerin sürdürülmesi noktasında ortaya koyduğu siyasi – felsefi – iktisadi faaliyetlerin bütünü olarak anlaşılmalıdır. Spengler, tıpkı İbni Haldun gibi medeniyetlerin de bir ömrü olduğunu ve süresi dolanın hayat alanından çekileceğini iddia eder. Bu anlamda, Batı'nın da Çöküş süreci içerisinde olduğunu iddia etmiştir. Onun İbn-i Haldun'dan farkı daha geniş bir zaman ağını öngörmüş olmasıdır. Zira Spengler, her kültürde bir idea şeklinde var olan medeniyet

olma potansiyelinin, siyasi – felsefi – iktisadi olarak kendini kâmil anlamda ortaya koyabilmesi 1000 yıllık sürece tekabül etmektedir. Bugün dünya üzerinde Hint, Çin, İslam, Avrupa gibi medeniyetlerden bahsedebiliyorsak bununla ilgilidir. Spengler, *Batı'nın Çöküşü* isimli eserini tam da I. Dünya Savaşı esnasında yazmış idi. Yani bir kaos ve düzensizlik ortamında yazmıştır. Özellikle Batı Avrupa düşüncesinin ortaya koyduğu tarihi ilerleme çizgisini eleştirerek bunun çok anlamlı olmadığını ifade eder. Spengler, Batı'nın tarih şemasını oldukça kuru ve yavan olarak değerlendirmektedir. Bu tarihi şemanın basit doğrusal ilerleyiş şeklindeki akışını ise oldukça anlamsız bulmaktadır. Bu noktada, tıpkı Kopernik'in astronomi alanında yaptığını tarih ve medeniyet tarihi alanında yaparak Avrupa merkezci çerçeveyi eleştirir. Hatta bu öylesine bir eleştiri ki; "İ.Ö.19.yy bize İ.S.19.yy'dan daha önemsiz görülür. Oysa Ay da yakınlık itibariyle bize Jüpiter ya da Mars'tan daha büyük ve yakın görünür. Oysa doğa bilimcisi bu yanıltmacadan kendini kurtarmıştır. Ancak tarihçi hala bu uzaklık aldatmacasından kendini kurtaramamaktadır"[123] diyerek sert bir eleştiri ortaya koyar. Onun Kopenikusçu medeniyet tarihi görüşünde "Hint, Babil, Arap, Çin, Mısır medeniyetleri de tarih şeması içinde Batı ile aynı önemdedirler.[124] "Dinamik oluşun ayrı dünyaları olan bunlar, tarihin genel görüntüsü içinde kitle olarak, klasik kültürler kadar değerli hatta sık sık, ruhi yücelik ve gelişme gücü yönünden ondan daha üstündür."[125] Bu anlamda, Türkiye ve hatta dünya açısından Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi çalışmaları da Batılı siyaset teorisine karşı alternatif teoriler ileri sürmesi hasebiyle Kopenikusçu bir devrim olarak değerlendirilebilir. Spengler'in bu çıkışı şu açıdan da çok değerlidir: Bir taraftan ırkçılığa ve oryantalizme karşı çıkış olarak görülebileceği gibi diğer taraftan da primitive (ilkel) toplum kurgusuna karşı çıkış olarak görülebilir. Hatta aynı zamanda, bu ilkellik araştırmaları bağlamında bir sosyal bilim alanları olarak sosyoloji ve antropolojinin kurgularına ya da teorilerine de karşı çıkıştır. Bu anlamda sosyoloji ve antropoloji ikileminde düşünecek olursak; sosyolojik açıdan batı toplumu Antik Yunan'la başlayan süreçte kendini ilerleterek bugünkü insanlığın en yüksek seviyesine gelmiş bir medeniyet olarak karşımızda dururken Batı dışı toplumlar ise zaman zaman bazı ilerleme emareleri göstermiş olsalar bile insan

[123] Pitirim A. Sorokin, Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri, çev. Mete Tunçay, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1972, s. 73.
[124] Age., s. 73
[125] Oswald Spengler, Batı'nın Çöküşü, çev. G. Scognamillo – N. Sengelli, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1997, ss. 31,60.

yiyen yamyamlar olarak antropolojik açıdan farklı bir bilim alanında değerlendirilmeleri gerekir. Spengler'in başlattığı bu sert eleştiri kültürü yine Batı'da büyük yankı bulmuş ve peşi sıra birçok düşünür bu çerçevede eserler kaleme almaya başlamıştır. Nitekim Jamez G. Frazer, Bronislaw Malinovski, Ruth Benedict, Levi Strauss bunlardan sayılabilir. Özellikle Büyü, Bilim, Din ve İlkel kabileler üzerine yapılan çalışmalar ile ırkçılık, tarih ve kültür alanında verilen eserler önem arz etmektedir. Spengler düşüncesinin en son noktasında tıpkı İbn-i Haldun gibi her kemalin bir zevali olduğunu hatırlatırcasına Batı kültürünün de artık medeniyet seviyesine geldiğini dolasıyla çöküşe yakın olduğunu ifade eder. Çünkü medeniyet artık kültürün bütün kurumları ile sert katı bir çekirdeğe dönüşmesi demektir ve bu noktadan sonra bu katı çekirdeğin başka bir şeye dönüşmesi çok zordur. Bu toplumlar açısından adeta kaçınılmaz bir sondur.

Medeniyet çerçevesini kullanan önemli bir düşünür de Arnold Toynbee'dir. Hatta *A Study Of History* isimli eseri medeniyetsel analiz çerçevesinin en belirgin bir şekilde kullanıldığı yetkin eserdir. Toynbee, medeniyet kavramını tarihi süreç içinde en açıklayıcı bir analiz birimi olarak değerlendirmektedir. Ona göre tek bir medeniyetten bahsetmek mümkün değildir. Medeniyetlerin durağan değil tam aksine dinamik olduğunu da düşünmektedir. Bu dinamikliği sağlayan en önemli unsur ise ona göre *meydan okuma – cevap verme* diyalektiğidir. Bu diyalekt ortadan kalktığı anda medeniyetler dinamizmini yitirir ve tarih sahnesinden çekilme gibi bir son ile karşı karşıya kalırlar. Burada Toynbee, bir tür etki–tepki mekanizmasından bahsetmektedir. Medeniyetlerin hem doğadan kaynaklı hem de insani kaynaklı olmak üzere birtakım meydan okumalar ile karşı karşıya kaldığını, buna cevap verebildiği ölçüde dinamizmini sürdürebileceğini ifade etmektedir. Tabi burada çok mekanik bir psikolojiden bahsetmek mümkündür. Zira eğer bir medeniyetin algı reseptörleri açık ise tepki verebilir. Reseptörlerin canlılığı ise medeniyetin canlılığına işarettir. Toynbee bu şekilde klasik mekanik doğa çerçevesini tekrar etmiş görünmektedir. Fakat onun da değeri tıpkı Spengler gibi Avrupa merkezci çerçeveye önemli bir eleştiri geliştirmiş olması ve aynı zamanda da çok medeniyetli bir yapının varlığını kabul etmiş olmasından ileri gelmektedir. Nitekim yaşayan medeniyetlere örnek olarak verdiği Ortodoks – Hıristiyan, İslam, Hint, Uzak Doğu gibi medeniyetleri sayması az önce ifade ettiğimiz algı reseptörlerinin açıklığı ile var olan tepkiselliğinin mekanik olarak mevcut olmasıdır. Hemen hatırlamak gerekir ki Toynbee, medeniyetlerin din ile olan

ilişkisini çok açık bir şekilde ortaya koymuştur. Hatta yaşayan medeniyetlerin din ile olan yakın ilişkisi burada dikkatlerden kaçmamaktadır.

20.yy'ın sonlarına geldiğimiz vakit medeniyet bazlı açıklama çerçeveleri farklı bir alanda da kendini göstermeye başlamıştır. Soğuk Savaş'ın bitimiyle birlikte gözde bir disiplin olan Uluslararası İlişkiler alanında da medeniyet bazlı çerçeveler kullanılmaya başlanmıştır. Buna en güzel ve en meşhur örnek olarak Samuel P. Huntington'ın çalışması gösterilebilir. Bilindiği üzere, Huntington Medeniyetler Çatışması tezi ile artık yeni dönemde dünyada çatışmaların odağında medeniyetlerin olacağını iddia etmiştir. Hatta bazı iddialara göre, Huntington kendisinin de mensubu olduğu Batı medeniyetinin iktidar çevrelerine bu çatışmaları körüklemeleri ve kullanmaları yönünde telkinlerden geri durmamıştır.[126] Medeniyetlerin bir çatışma değil sulh ile de anlaşabileceğini tezini savunan Ahmet Davutoğlu ise Huntington'u medeniyet kavramını kendi popülerliği için pratik siyaset alanında araçsallaştırdığı ithamında bulunmaktadır.[127] Huntington, medeniyetsel kimlik tanımı yaparken, en üst kimlik ifadesi olarak değerlendirmektedir. Bunun insanların davranışlarındaki kodlar olduğunu, insanların ve toplumların karar alışlarında, zihniyetlerinde gömülü bir entite olduğunu vurgular. Bu nedenle de ayrım noktası olarak medeniyetsel kodlar olduğunu vurgulayarak, rakip olarak görülen medeniyetlerin kontrol altında tutulması gerektiğini ifade eder. Özellikle İslam Medeniyeti konusunda yaptığı olumsuz atıflar dikkat çekmektedir. Batı ve diğerleri ayrımında da bulunarak asıl mücadele alanının burada olacağını vurgulamaktadır. Tabi burada Batı medeniyetini tahakküm eden taraf olarak davranması gerektiğini bu nedenle de çatışmacı bir üslup geliştirdiğini söyleyebiliriz. Hatta Batı dışı medeniyetlerin ama özellikle de İslam ve Çin medeniyetlerinin fay hatları ile oynanması gerektiği kanaatini paylaşarak, büyük eleştiri alan çatışmacı üslûbunu ortaya koymuştur. Huntington'ın bu kadar çatışmacı bir tez ortaya koymuş olmasının kökeninde bir iddiaya göre Bernard Lewis'in *Müslüman Öfkesinin Kökenleri* isimli kitabından etkilenmiş olmasıdır.[128] Huntington bu çatışmacı üslubunu, İngiliz romancı Michael Dibbin'in *Ölü Göl* romanındaki Venedikli nasyonalist demagogdan aktararak "gerçek düşmanlar olmadan gerçek

[126] Vugar Imanov, age., s. 20
[127] Ahmet Davutoğlu, Neo – Osmanlıcılık ve Büyük Güçlerin Stratejileri, Medyascope YouTube Kanalı, www.https://youtu.be/BN9SakvhO2g.com 06.04.2022.
[128] Edward Said, Oslo'dan Irak'a ve Yol Haritası, çev. Murat Uyurkulak, İstanbul, Agora Yayınları, 2005, s.133.

dostlar olmaz. Ne olmadığımızdan nefret etmediğimiz sürece ne olduğumuzu sevemeyiz"[129] şeklinde ortaya koyar. Mesela bu üslup ile şu aşırı cümleyi Türkiye'de çok bilinmeyen eserinde şu şekilde ortaya koyar; "İslamcı ve Konfüçyüsçü kültürlerin, demokratik gelişme için aşılmaz engeller oluşturduğu düşünülebilir."[130]

Türkiye'de ise medeniyet merkezli analizler noktasında özellikle Ahmet Davutoğlu'nun çalışmaları ve kurucusu olduğu Bilim ve Sanat Vakfı etrafında bu tür çalışmalar merkezi bir önemde olmuştur. Her ne kadar Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında bu konular üzerinde birçok görüş ve tartışma yapılmış olsa dahi özellikle karşılaştırmalı siyaset teorisi bağlamında Davutoğlu'nun çalışmaları merkezi bir konumda durmaktadır. Zira ondan sonra birçok eser kaleme alınmış, lehinde ya da aleyhinde analizler yapılmıştır. Davutoğlu, 20. yy ortalarından itibaren başlayan ancak özellikle 20. yy sonunda ve 21. yy başında özellikle de İslam dünyasında meydana gelen fikri ve fiziki hareketlenmelerin bir medeniyet canlanması olarak görülebileceğine işaret etmektedir. Dahası bunu sağlayan ana unsurun ise ben idraki kavramı etrafında şekillendiğini ifade etmektedir. Medeniyetlerin kurulmasında ve yükselmesinde ve Toynbee'den alarak kullandığı tabirle meydan okumalara tepki vermesinde muharrik güç olarak ben idrakini görmektedir.[131] Yine bir konuşmasında Kırımlı büyük romancı Cengiz Dağcı için yıllarca memleketinden uzakta olmasına rağmen ve hatta daha çok küçük yaşlarda memleketinden ayrılmış olmasına rağmen, büyük baskılar ve zulümler altında hala Kırım ve İslam beldeleri arasında, Semerkand ile Bosna arasında, Kırım ile Türkiye arasında aynı ruhun işaretlerini görmesini bu ben idraki kavramı ile açıklamaktadır.[132] Böylesine bir ben idraki kapsamlı bir varlık bilincini gerektirdiğinden herhangi bir sosyal tanınmaya dayalı ilişkiden kaynaklanması gerekmiyor. Bir medeniyetin canlılığını koruyabilmesi için kapsamlı varlık bilinci olan ben idraki ile yaşam sahası anlamına gelen hayat dünyası arasında sağlıklı bir ilişkinin kurulması gerekir. Bu ilişkinin kopması ya da zayıflaması durumunda medeniyet bunalımlarının yaşanacağını belirtir.[133] Tezimiz içerisinde de ifade ettiğimiz üzere Trubetskoy benlikler havuzundan bahseder. Bu havuz için hayat

[129] Ali Biraderoğlu, Tarih Üzerine I, Kayseri Eğitim Vakfı, Kayseri, 2013, s. 249.
[130] Samuel Huntington, Üçüncü Dalga, Yirminci Yüzyıl Sonunda Demokratlaşma, çev. Ergun Özbudun, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, Ankara, 2002, s.304.
[131] Ahmet Davutoğlu, Medeniyetlerin Ben İdraki, Küre Yayınları, İstanbul, 2018, s. 39- 50.
[132] Ahmet Davutoğlu, Ölümünün 10. Yılında Cengiz Dağcıyı Anma Programı, Karar Tv Youtube Kanalı, www.https://youtu.be/F2pE8ILVczY, erişim tarihi. 11.04.2022.
[133] Age., s. 35

sahası içinde baskın olan karakter ben idraki olarak kendini ortaya koyar. Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımlarından ancak Türkçülük kendine bir hayat sahası yakalayabildiği için bir ulus devlet ideolojisi olmuştur. Fakat diğerleri yok olmamış bir hayat dünyası içinde irtibat kurabileceği bir alan bulduğu anda kendi varlığını ortaya koymaya çalışacaktır.

1.3.2 Tarihin Sonu ve Medeniyetler Çatışmasından Karşılaştırmalı Siyaset Teorisine

1989 yılında Doğu Bloğu'nun çökmesiyle birlikte uluslararası sistem yeni bir döneme girmiştir. Bu dönem, yeni bir bunalımın da başlangıcı olarak kabul edilmektedir. 45 yıl boyunca dünya, iki kutuplu bir siyasi yapı arz ederken, artık tek kutuplu bir dünyaya giriş yapılmıştır. Sovyetler Birliği'nin yıkılması, Almanya'nın birleşmesi ve yeni ulusal devletlerin ortaya çıkması, Avrupa Birliği'nin (AB) ortak para politikasına geçmesiyle birlikte tam olarak bir bütünlük arz etmesi bazı Batılı düşünür, akademisyen ve yazar tarafından demokratik/liberal sisteminde zaferi anlamında yorumlanmıştır. Artık tarihin kemale erdiğini ve bu manada ereğini gerçekleştirdiğini dolasıyla da artık tarihin sonuna geldiğimiz bile iddia edilmişti. Son demek durgunluk, sakinlik demektir aynı zamanda. Bu manada da antik felsefeden beri var olan sükûna erme düşüncesi artık gerçekleşmiştir. Dolasıyla da tarih adına yapılacak her şey yapılmıştır ve bundan sonra tarih ya hiç değişmeden ya da çok ağır periyotlarla ve uzun zaman aralıkları ile değişen bir olguya dönüşecektir. Göreceli olarak bu demokratik liberal dalga dünya üzerinde gözlemlenmiştir de. Demokrasi, insan hakları ve özgür seçimlere vurgu yapan Paris Şartı'nın 1990'da kabul edilmesi, 1995'te Dünya Ticaret Örgütü'nün kurulması, silahsızlanma gibi konuların ele alınması buna örnekler olarak verilebilir. Eski Doğu Bloğu ülkeleri dahil serbest piyasa ekonomisi uygulamaya başlamışlardır. Aynı zamanda İslam dünyasında da fikri canlanmalar yaşanmış ve Türkiye'de de postmodernizm tartışmalarıyla da ciddi bir fikri canlanma yaşanmıştır. Batı ekonomik modeli bazı istisnalar dışında bütün dünyada egemen hale gelmeye başlamıştır. İletişim alanında ise internet devrimi yaşanmış ve bütün dünya bir ağ üzerinden birbirine bağlanmıştır. Küresel iletişimin gelişimi ile küresel sorunlar tartışılmaya başlanmıştır. ABD bölgesel ve küresel sorunlara daha demokratik, dayatmacı olmayan üsluplarla yürütmeye çalışmıştır.

Özellikle Bill Clinton dönemi bu durumu yansıtmaktadır. 1990'lı yıllarda çokça ifade edilen *Yeni Dünya Düzeni* söylemi, özellikle Ortadoğu ve Balkanlar'ın ve daha sonrada dünyanın birçok yerinde yaşanan çatışmaların gölgesinde kalmıştır. Bölgesel krizlerin patlak vermesi ve en nihayetinde ise 11 Eylül saldırıları ve ABD'nin Afganistan ve Irak müdahaleleri üstelik bu müdahaleleri yaparken uluslararası hukuku neredeyse hiçe saymaları, 2008 yılı sonu ve 2009 başında küresel çapta yaşanan ekonomik kriz ve hemen akabinde Arap Baharı bu söylemi adeta berhava etmiştir. Huntington'un meşhur *Medeniyetler Çatışması,* adeta vücuda gelmiş gibi sürekli çatışmalar yaşanmaya başlamıştır. Tarih ise Fukuyama'nın kitabının isminde yazdığı sona gelmemiş tam tersine daha hızlı akan bir sürece dönüşmüştür. Ahmet Davutoğlu, Fukuyama'nın tezinin nasıl yanlışlandığı noktasında, "*Tarihin Sonu tezinin sahibi Fukuyama'nın, daha sonraki gelişmelerin ve tarihi akışın, aksi yönde seyretmesi üzerine, ilerleyen yıllarda yıllarda tezini savunabilmek için nasıl çabaladığı ortadadır*."[134] İşte Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi fikri, tam da bu konuların çözümü noktasında bir anlam ifade etmektedir. Medeniyetsel canlanmaların özünü, ruhunu anlama noktasında bazı önemli çabalar olduğunu düşünüyoruz. Zira, eğer yeni bir dünya düzeni kurulacaksa bu modernizmin yarattığı sorunlar ve ötekine karşı yürütülen ve sömürgecilik zihniyetinin devamı niteliğinde olan dışlayıcı bir tarzda olması mümkün değildir. Her medeniyetin kendisini bir çekirdek etrafında topladığı kodları vardır. Bu kodları herhangi bir değer yargısına göre değerlendirmek iyi veya kötü gibi ifadeler ile etiketlemek sorunların daha da büyümesini ve sürekli hale gelmesine sebebiyet verecektir. Karşılıklı saygıya dayalı yeni bir anlayışın ve çoklu perspektiflerinde olabileceğini bilerek hareket etmek gerekmektedir.

1.3.3 Medeniyet Dönüşümü Bağlamında Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi

Davutoğlu, özellikle 90'lı yıllarda çokça bahsedilen Yeni Dünya Düzeni kavramsallaştırmasını oldukça iyimser bir gelecekçilik olarak niteleyerek, bu durumun uluslararası ilişkilerdeki siyasi gerçeklik ile örtüşmediğini ifade etmektedir.[135] Buna paralel olarak Davutoğlu, medeniyetsel kimliklerin tekrar canlanmaya geçeceğini, bunun ise yine güç merkezleri ve yeni siyasi kamplaşma, kutuplaşma potansiyellerini

[134] Ahmet Davutoğlu, Ölümünün 10. Yılında Cengiz Dağcıyı Anma Programı, Karar Tv Youtube Kanalı, www.https://youtu.be/F2pE8ILVczY, erişim tarihi. 11.04.2022.
[135] Davutoğlu, a.g.e., s.17

taşıdığını ifade etmiştir.[136] Davutoğlu, bu potansiyel kamplaşma ve çatışmaları analiz ederken, *Sistemik Deprem*[137] kavramını kullanmaktadır. Modernizmin yarattığı ve sömürgecilik ile Avrupa'nın çatışma alanlarını kendi dışına taşıdığı, ancak nihayetinde kendi içinde iki dünya savaşı gibi acı tecrübeler ile karşılaşınca da alternatif çözümler üretmekte çaresiz kaldığını da ifade etmektedir. Modernizmin ve sömürgecilik sonrası özellikle İslam coğrafyalarında meydana gelen kimlik temelli canlanmalara karşı zaman zaman şiddet yolu ile bastırma yöntemleri denenmiştir. Dinlerin, ideolojilerin sona ereceği hesaplanırken birden ertelenen sorunlar güz yüzüne çıkmaya başladı. İşte Sistemik Deprem kavramı bu durumun bir sonucu olduğunu ifade etmektedir. Modernizmin ortaya çıkardığı sorunlar ile Batı'nın kendi içinden kaynaklı merkez sorunsalı ve ötekine karşı şiddet ve dışlayıcı yaklaşımlar bir çare olmadığı gibi süreci daha da sert bir evreye sokmuştur. Davutoğlu, son çeyrek asırda dört büyük depremden bahsetmektedir. Bunlar sırasıyla; SSCB'nin dağılması ile ortaya çıkan *jeopolitik deprem*, 11 Eylül saldırısı ve sonucunda ABD'nin müdahaleleriyle *güvenlik depremi*, 2008 yılında yaşanan küresel ekonomik kriz ile bağlantılı olarak *ekonomik deprem*, ve nihayetinde 2011 yılında başlayan Arap Baharı ile *yapısal deprem*[138] şeklinde sınıflandırmıştır.

Soğuk Savaş sonrası dönemde rakipsiz kalan ABD ve taşıyıcı rolü üstlendiği Avrupamerkezci ya da Batı merkezli dünya tarihini anlama ve yorumlama çabaları dünyayı çoklu perspektiften mahrum etme ya da bu çoklu perspektifler ile dünyaya yeni pencereler açma ikilemi karşısında ABD, 90'lı yıllarda çoklu bakışların de merkezi olma noktasına yakın durur gibi iken, 11 Eylül saldırıları durumu adeta tersine ve daha sert biçimde dönüşmesine sebebiyet vermiştir. Küresellşeme, her ne kadar söylem olarak bir çoğulculuk ve iyi bir fikir olarak görünüyor gibi olsa da Davutoğlu'nun ifadesiyle "…*medeniyetler ise küreselleşmenin getirdiği kültürel tekelcilik nedeniyle marjinalleşme tehdidiyle karşı karşıyadır. Yerel medeniyetler modernite karşısında bir taraftan bir devinim içinde tarihe geri dönmeye çabalarken diğer taraftan da kültürel çoğulculuğu reddeden bu tehdide karşı direnmeye çalışmaktadır*."[139] Aslında Davutoğlu'nun akademik kariyeri ve Türk dış politkası ve

[136] A.g.e., s.17
[137] Ahmet Davutoğlu, Sistemik Deprem, Küre Yayınları, İstanbul, 2020, ss. 93-108.
[138] Davutoğlu, Sistemik Deprem, ss. 93-108.
[139] Davutoğlu, Medeniyet Dönüşümü, s.19

daha sonra başbakanlığı döneminde yaptığı çalışmalar hep tarihin öznesi olabilme, tarihi hafıza ile irtibat kurabilme ve hegemonik kültüre karşı çoğulcu perspektiflerin hayat alanı bulduğu ve tarihe geri dönme çabalarının önemli bir parçasıdır. Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi çalışmalarını bu bağlamda da görmek gerekiyor. Yani çoklu perspektiflerin dünya gündemine girebilmesi ve tek boyutlu medeniyet anlayışı yerine çoğulcu bir dünya çoklu medeniyet anlayışıdır. Bunu yaparken de her medeniyet kuruluş kodlarından itibaren farklılıklarını görebilmek ve birbirine telif edilemeyecek süreçleri ortaya koyduktan sonra dünya üzerinde bu bakış açılarının birbirine tahakküm kurma ve hiyerarşik, dikey ilişkiler oluşturma çabalarına karşı durabilmektir. Takip edilebileceği üzere bu çoklu medeniyet ve perspektif ihtiyacından ötürü birçok medeniyet alanında benzeri tarihe geri dönme çabalarının arttığına da şahit olmaktayız. Bu aynı zamanda küresel siyaset bağlamında yeni bir güçler dengesinin de habercisi niteliğindedir. Örneğin, Çin'in yükselişi ile Çin dünya görüşü, felsefesi ve siyaseti ile ilgili çalışmaların artması, Hindistan'ın nüfusu ile iligili durumu lehine geliştirme çabaları ve yine bu anlamda tarihe geri dönebilme çabaları bağlamında Hint kültürüne olan ilginin artması, Rusya'nın Putin'in politikaları ile tekrar dünya gündemine girmeye başlaması ve Rusya felsefesi ve kültürüne yönelik ilginin artması ve yine Davutoğlu tarafından bölgesel güçler olarak görülen; Türkiye, İran, Brezilya, Güney Afrika ve Endonezya üzerine ilginin artması ve bunların bağlı bulunduğu kültürel felsefi çalışmaların sayısında ve niteliğindeki önemli artışlar[140] bu durumla alakalı olarak düşünülebilir. Davutoğlu'nun 90'lı yılların ortalarından 2000'li yılların başına kadar savunduğu dünyanın çoklu bir bakış açısına ihtiyacı var söylemi, daha sonraki dönemde yaşanan gelişmeler açısından doğruluğu tarihin testinden geçmiş gibi gözükmektedir. Zira bugün birçok alanda birçok Avrupamerkezci bakış açısına alternatif ciddi eserler verilmektedir. Bunun bir medeniyet dönüşümü ihtiyacı ile de yakından ilişkilidir. Zira 19.yy başında yaşanan kaos ortamı ile hepimizin tecrübe ettiği 20.yy başındaki kaos ortamı oldukça benzer nitelikler taşımaktadır. Her ne kadar bu kaos ortamı Huntington'ın iddia ettiği gibi medeniyetler çatışması izlenimi veriyor gibi görünse dahi, gerçekte durumun bu olmadığı iddia ediliyordu. Mesela Davutoğlu bu durumu, medeniyet içi aktörlerin kendi iç hesapları ile alakalı olduğunu ileri sürmektedir. AB içindeki son Brexit

[140] Davutoğlu, a.g.e., s.20

tartışması, Rusya-Ukrayna anlaşmazlığı, Kuzey Kore'nin durumu, Katalonya ve İskoçya'nın durumları ve Irak, Afganistan, Suriye krizleri medeniyet içi anlaşmazlıkların parçasıdırlar.[141] Nitekim Davutoğlu, Huntington'un medeniyetler çatışması tezine karşı yazdığı bir çalışmada,

> *"Yeni bir dünya düzeni salt bir fikir düzeyinde değil de gerçek bir medeniyet kimliklerine dayalı ve içinde gerçek siyasi güçlere dayanan bir güçler dengesi sistemi üzerinde yükselecektir. Ancak soğuk savaş sonrası dönem anlaşmazlık ve çatışmalar genellemeci ve indirgemeci bir şekilde medeniyet çatışması şeklinde yorumlanmaktadır ki bu doğru değildir zira otuz yıl savaşlarından Napolyon dönemi savaşlarına, birinci ve ikinci dünya savaşlarından soğuk savaşa kadar bütün modern dönem savaşları medeniyetler arası değil medeniyetler içi bir anlaşmazlığın ve çatışmaların tarihidir."* [142]

Bu nedenle de Batı, kendi birçok krizini ya da anlam çerçevelerini bütün dünyaya uygulamaya kalktığı zaman anlamaktan daha çok bozucu ve gerilim yaratıcı etki yarattığı ortadadır. Davutoğlu, medeniyet dönüşümü kavramını sadece Batı dünyası için değil, İslam dünyası için de kullanmıştır. Zira özellikle FETÖ ve DAEŞ gibi sapkın yönelimlerin yüzleşilmesi gereken meseleler olduğunu ifade etmektedir. İslam'ın kendi içinden kaynaklanan bu zihniyet sağmaları, Batı'da yeniden yükselen İslamafobi ile birleşince Müslümanlar'ın hareket alanı gittikçe kısıtlanmaktadır. Bunu aşmanın yolu olarak Davutoğlu, tarihi tecrübe ile doğru bir zeminde irtibat kurularak, bunu siyasi katılımın yaygınlaştırılması davranışı ile birleştirince yeni bir meşruiyet zeminin doğacağını ifade etmektedir.[143] Fakat Arap Baharı ile gelişen süreçler, Müslüman toplulukların çoğunluğu oluşturduğu coğrafyalarda devleti ve iktidarı elinde bulunduranların siyasi katılımı artıracak ve geçmiş medeniyet birikimini yeniden yorumlayıp harekete geçirecek uygulamalar yerine kendi otoriter iktidarlarını sürdürme yönünde tavırlar sergilemişlerdir.

90'lı yıllarda Avrupamerkezci siyasi ve düşünce tarihi yazımının ciddi şekilde eleştiriye tabi tutulduğundan bahsetmiştik. Burada özellikle Avrupamerkezci bir okuma olan ve siyaset bilimi alanında Karşılaştırmalı Siyaset alt alanına eleştiriler ve bunun itici gücü olan felsefi görüşler de ortaya çıkmaya başlamıştır. Karşılaştırmalı

---

[141] A.g.e., s.21
[142] Ahmet Davutoğlu, The Clash of Interests: An Explanation of the World (Dis)Order, Intellectual Discourse 2, 1994, s.107-130
[143] Davutoğlu, Medeniyet Dönüşümü, s.23

Siyaset Teorisi ve Karşılaştırmalı Felsefi Düşünceler/Teoriler bunlara örnek olarak verilebilir. Bu konuda ilk önce çalışmalardan olan Anthony Parel ve C. Keith tarafından editörlüğünü yaptıkları *Comporative Political Philosophy* adlı kitap, ilk adımlar olarak görülse bile yine de Avrupamerkezci bir ana bağdan kopamamıştır. Örneğin İslam bölümünde,[144] klasik dönem İslam düşüncesi Farabi ile ele alınırken, modern dönem İslam düşüncesinin sadece siyasi tarafı ve sadece Şia siyaseti açısından değerlendirilmiştir. Oysa ki İslam dünyası içinde Farabi düşüncesi, bir klasik olarak görülse ve de onun siyaset felsefesi ciddi bir teorik zemin olsa bile daha sonraki yüzyıllar bu düşünce pek uygulama alanı bulamamıştır. Şia siyaset uygulaması ise sınırlı bir coğrafyanın İslami algısını bütün İslam dünyasının tecrübesi gibi sunma metodolojik hatası ile karşı karşıya kalmıştır. Fakat yine de bu konulara yol açması bakımından bir ön açıcı ve zemin olma niteliğini taşımaktadır. Bu alanın bir alan ya da disiplin olarak yer almasında çok önemli çabalar sarf eden Fred Dallmayr, tıpkı Davutoğlu gibi dünyanın küresel bir köy olması sürecinde şaşırtıcı bir dönüşümün evresinde olduğuna dikkat çekerek; bu dönüşümün hem heyecan verici hem de kaygılandırıcı bir süreç[145] olduğuna işaret etmiştir. Heyecan verici olmasını tarihte hiçbir dönemde olmayan kitle iletişim araçları ile geniş bir iletişim imkânının varlığı, kaygı ise burada ahlaki ve varoluşsal kaygıların siyasetin endüstrileşmesine kurban gitmesi ve yine tek kültürlü bir boyut kazanma riskinin bulunmasıdır.[146] Çoğu Batı üniversitelerinde Politik Teori ya da Felsefi/Kültürel çalışmalar temelde Platon'dan başlar, Marx ve Nietzsche'ye ve içinde bulunduğumuz dönemde ise feminizm ve çokkültürlülük gibi çalışma alanlarına verilen imtiyazlar ile sürdürülmektedir. Oysa gerçek karşılaştırmalı soruşturmalar Avrupa, Amerika sınırlarını aşmak ve onların kaygılarının dışında diğer coğrafyalarda yaşayan toplumların da kaygılarına odaklanmak durumundadır. Aksi takdirde medeniyetler çatışması farklı versiyonları ile yeniden üretilecektir. Aksi takdirde, Dallmayr'ın vurguladığı üzere gerçek bir karşılaştırma çabası olmayacak, sadece biçimsel analiz modelleri olarak kalmaya devam edecek ve nadiren kendi temellerinin ve varsayımlarını sorgulama düşüncesine sahip olacaktır.[147] Bu çalışma biçimi yani kendi temellerini ve varsayımlarını hiç

[144] Anthony Parel, Ronald C. Keith, Under The Upas Tree, Sage Publications, Londra, 1992, s.220-240
[145] Fred Dallmayr (edit), Toward A Comparative Political Theory, Lexington Books, ABD, 1999, s.32
[146] A.g.e., s.32-33
[147] A.g.e., s.33-34

sorgulamadan ve temellerin sağlam olup olmadığı şüphesini taşımadan yapılan çalışmalar, Arnold Toynbee'nin ifadesi ile *ben merkezci yanılsama* olduğu gibi karşısındakini de *değişmeyen sabit bir yapı*[148] olarak gören zihniyetin türevidir. İnsan deneyim ve geleneklerinin çeşitliliğine kapı aralamak bugün için küresel ve medeniyet çalışmaları bağlamında önemli bir konudur. Dallmayr, bu manada *Kültürler Arası Öğrenme*den bahseder ve bununla da Batı'nın artık *evrensel bir öğretmen* olma rolünden vazgeçmesi ve *hevesli bir öğrenci* konumuna çekilmesi gerektiği[149] kanaatini paylaşmıştır. Bu kültürler arası öğrenme kavramı aynı zamanda "tek dünya" ve "tarihin sonu" ve medeniyetler çatışması" gibi kavramlarında karşısında konumlanarak farklılıklarının reddedilmesinin önündeki bir sigorta konumundadır. Yine bu manada asimilasyon ve ayrımcılık gibi bugün de dünyanın büyük sorunlarından birisine karşı duruşu sağlam bir temele dayandırabilir.

Yine bu alanda çığır açıcı çalışmalara imza atan bir isim olarak karşımıza Roxanna L. Euben çıkmaktadır. Modernitenin etkisinin Batı dışı dünyada ancak özellikle de İslam dünyası üzerinde çok fazla acı verici bir tecrübeler bütünü oluşturmuştur. İslam aydınlarının da modernite içinde modernizme cevap verme durumunda kaldıklarını ifade etmiştir. Yine Euben köktendincilik gibi tamamen Hıristiyan teolojisine ait bir kavramı bugün İslam dünyası üzerine uygulamanın meseleyi anlamaktan daha da uzaklaştırdığını ve aynı zamanda da İslam dünyasında Kur'an-ı Kerim'i herhangi bir yoruma bırakmadan doğrudan metnin kendisinin apaçık olması nedeniyle, kendisinden direkt olarak anlaşılabileceği yoruma yapan yapının bütün İslam dünyasının görüşü gibi algılamak ve lanse etmenin doğru bir yaklaşım olmayacağını belirtmiştir.[150] Bu anlamda, Euben'in üzerinde durduğu nokta, bazı noktalarda Batı'nın Doğu'ya bakışında kendi algı çerçevelerinin rol aldığını dolayısıyla kendi duyusal algıları nasıl bir içerik sunuyorsa, onunla ilintili olarak bir görüş ortaya çıktığını iddia etmektedir. Bu algı içinde ise İslam dünyasında yer alan seyahatlerin göz ardı edildiği ve İslam dünyasının bir talep olarak ilim yolculuklarının sıkça rastlanılan bir olgu[151] olduğundan bahsedilmiştir. Buradan hareket eden Euben,

[148] Necip Aslan, Eylem ve Düşünce Açısından 20.Yüzyıl, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2012, s.272
[149] Dallmayr, a.g.e., s.36
[150] Roxanne L. Euben, Mapping Modernities, "Islamic" and "Western" (Toward a Comparative Political Theory içinde), Lexington Books, ABD, 1999, s.44
[151] Roxanne L. Euben, Journeys To The Other Shore: Muslim and Western Travelers In Search Of Knowledge, Princeton University Press, New Jersey, 2008, s.34

modern rasyonel söylemin ortaya koyduğu çerçevelerin İslam dünyası üzerine uygulandığı zaman aslında beklentiyi karşılayacak şekilde daha doğrusu *kendisini doğrulayan kehanet* olarak İslam'ın geri kaldığını iddia edeceklerdir. Bu iddia, zorunlu/nedensel aklın bir doğal sunucudur. Yani tam da Kant'ın ortaya koyduğu üzere, insanın anlama yetisinin iki temel çerçevede olabileceğini bu iki temel çerçeve olmadan ki onlar uzay/zaman kategorileridir; yapılamayacağını söylemektedir. Batı'nın İslam üzerine söylemleri de kendisinin ortaya koyduğu ölçüleri öteki üzerine de uygulayarak ve aslında sonucun istedikleri gibi çıkacağını bilerek yapılmaktadır. Bu nedenle de Euben, modern rasyonel aklın çerçeveleri içinden ötekine bakışın optik bir yanılsama olacağını ve dahası bu yanılsama halinin bilimsellik, tarafsızlık gibi argümanlar ile desteklendiğini[152] ifade etmektedir. Euben'in bu yorumunu Freudyen bir tarzda yorumlayacak olursak, Batı'nın kendi tarihsel deneyimlerinin bir parçası olan Fundamentalism korkusunu ve kendi hakikat ölçülerini, modernliğe dair algılarını ve kültürel manada hoşnutsuzluklarını İslam dünyası üzerinden anlamaya çalışmaktadır. Kendi kendisini bir araştırma nesnesi olarak değil ötekini kendi bilinçaltının yansıtıldığı bir nesne olarak ele alma şeklinde düşünülebilir. Bu aynı zamanda tam da ulus devlet mantığı içerisinde bir güç aktarımı ve güçler dengesi kurma oyununun bir parçasıdır. Yani söylem yoluyla güç egzersizi yapma davranışı olarak değerlendirilebilir. Yine bu güç aktarımı meselesi tez içinde de vurgulandığı üzere, Newtonyen tarzda gücün aktarımı meselesidir. İddia ettiğimiz üzere dünya, Kuantum fizik ile birlikte Newton'un kurduğu katı nedensellik anlayışını ciddi bir biçimde sorgulamaktadır. Bu sorgulama artan bir oranda da diğer alanlara da teşmil olmakta ve sayısı da artmaktadır. Bu tutumun Euben'e göre İslam dünya görüşünü anlamaktan ziyade, kontrol altında tutma ve gerekirse manipüle etme ve bunu da bu şekilde kendi ölçülerini dayatmakla[153] yapıldığı kanaati hâkimdir.

Medeniyet ve çoğulculuk konusunda önemli çalışmalara yapan isimlerden birisi de Richard Falk'tur. Falk bu anlamda çok önemli bir kavramda ortaya atmaktadır. Özellikle Avrupamerkezci bakışın tam karşısında konumlanan Falk, bütün dünya medeniyetlerinin ortaya koyduğu tarihsel tecrübenin dikkate alınması

[152] Roxanne L. Euben, Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and The Limits Of Modern Rationalism, Princeton University Press, New Jersey, 1999, s.20-49
[153] Euben, a.g.e., s.43

gerektiğini ifade etmektedir. Aksi takdirde "*Medeniyetsel Miyop*"[154] olma durumunun söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Bu miyobi bakış, diğer medeniyet havzalarında meydana gelen canlanmaları görememek manasına gelecektir. Zaten birkaç asırlık bilinçaltı gündemi ve hesapçı rasyonel akıl ile İslam dünyasına optik yanılsama ile bakan Batı dünyasının, öteki ile doğru bir çerçevede ilişki kurabilmesi buna dayalıdır. Bunun sadece Batı ve İslam dünyası için değil, bütün bir insanlık barışı ve huzuru için gerekli olduğunu ve öteki içinde Batı paradigması ile yetişmiş aydınların da kendi toplumları ile barışının da anahtarı konumundadır. Dünya Washington'dan yönetilecek kadar küçük ve tek kutuplu, tek kültürlü, tek medeniyetli bir dünya değildir. Bugün Türkiye ve İran başta olmak üzere dünyanın birçok yerinde Batı karşıtı dalganın yükselmiş olması, Batı'nın kendisini biricik olarak gördüğü paradigmanın en azından bu coğrafyalarda, çökmüş olduğunu ortaya koymaktadır.[155] Falk bu noktada, *Karşılaştırmalı Kültürler Arası* çalışmalar ya da *Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi* çalışmalarını çok önemsediğini ve bunu da hegemonik ve emperyalist teorileştirme çabalarına zıt olarak ele aldığını, tarihi tecrübede ortaya çıkmış olan anlamları ve pratikleri diyalojik ya da hermenötik bir tarzda[156] ele almak amacında olduğunu vurgulamaktadır.

1.3.4 Nedensel Zorunluluktan Bağlantısal Yaşamdaşlığa Karşılartırmalı Siyaset Teorisi

16. yy metot arayışları ile başlayan sonraki süreçte, Bilim Devrimi ile devam eden ve oradan yeni durumun siyasi ve felsefi kurumsallaşması Aydınlanma ve Fransız İhtilali ile devam eden ve nihayetinde Sanayi Devrimi ile 20.yy başlarına gelen dönemin bilim ve kültür paradigmasını nedensel/zorunluluğa dayalı sistem dersek yanlış olmayacağı kanaatindeyiz. Özellikle dünyada cenneti kurma fikrinin 20. yy başında iki büyük savaş ile sona ermesi ve günümüzde artık dünyanın küresel köy olması fikri ile dünyanın herhangi bir yerinde olan olumsuz gelişme bütün dünyayı etkileme durumu olduğunu idrak etmeye başladık. Son iki yıldır dünya üzerinde pandemi dönemi bunun en güzel örneğini oluşturmaktadır. Bütün dünya az veya çok bu pandemiden etkilendi.

[154] Falk, a.g.e., s. 309.
[155] Falk, a.g.e., s.309-310
[156] Richard Falk, Monoloğun Ötesinde: Karşılaştırmalı Bir Siyaset Teorisine Doğru, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, İstanbul, 2013/2, sayı.35, s.88-89

Ve virüs ülkeden ülkeye kıtadan kıtaya dolaşırken herhangi bir dil, din, mezhep ya da ten rengi ayrımı yapmadı. Ancak dünyada kapitalist sistemin açtığı yaralar özellikle aşıya ulaşma çabalarında ekonomisi zayıf ülkelerin durumuyla daha net bir biçimde görülmüştür. İşte bu bağlamda 2000'li yılların hemen başlarından itibaren yeni bir bilim ve yeni bir kültür kavramları olarak Bağlantısallık ve Yaşamdaşlık fikri ön plana çıkmaya başladı. Bu durumun bilgi paradigması üzerinde nedensel/zorunluluk ve onun getirmiş olduğu tek boyutlu medeniyet anlayışı ve tarihin tek yönlü akışı sorgulanmaya başladı. Bu anlamda Karşılaştırmalı Siyaset Düşüncesi işte bu yeni durumla da değerlendirilebilir. Zira ikisinin de konuşulmaya ve tartışılmaya başladıkları dönem, hemen hemen aynı dönemlere tekabül etmektedir.

Bağlantısal/Bütünsellik, "*2012 sonrasında ivmelenen nörobilim alanındaki çalışmaların (esas olarak 2015 sonrası) ortaya koyduğu, özellikle ihtiyacı olan "yeni" matematiğin fark edilip geliştirilmesiyle birlikte bilimsel yöntemimizde paradigma değişikliğine yol açacak kadar önemli bir kavramıdır.*"[157] Dolayısıyla tıpkı modern dönemde özellikle de bilim devrimi sonrasında olduğu gibi artık yeni bir bilim anlayışı ve kültür çerçevesi ile karşı karşıya olduğumuz bir gerçektir. Siyasi anlamda Avrupa'nın kendi hegemonyasını dayattığı bir nedensel/zorunluluk üzerine dayalı sistemlerin sürdürülmesi mümkün değildir. Bunu Davutoğlu, "*Kişisel düzeydeki mikro bilinçten, toplumlar, medeniyetler ve tarih düzeyindeki makro bilince yükseliş ve nüfuz, bir kemal arayışıdır ve her kültür havzası bu arayışı kendi gerçeklik tanımlamaları ile ortaya koyar*"[158] şeklinde ortaya koymaktadır. Tek boyutlu bir paradigma ve kültür anlayışı içinde ve kendisine bağımlı bir hegemonik düzen bu şekilde olduğu zaman medeniyet içi çekişmeler bitmeyecektir. Çünkü Batı dünyasının kendisi için biçtiği elbise dünyanın diğer toplulukları için uygun olmamaktadır. Her kültür ve medeniyet kendi bir iç çekirdeği üzerinde kurumsallaşma eğilimi gösterir ki bu, süreklilik oluşmasını sağlar. Güçlü bir çekirdek oluştuktan sonra onun gerek insan prototipinde oluşması gerekse de şehir hayatında ve mimaride kendini varlık sahasında tecessüm ettirir. Her şeyden önce Batı tarihin bir döneminde adeta kendisini bütün insanlığın ortak *tarihi akış şemalarından*[159] koparark adeta narsistik sayılabilecek bir tarzda biricikleştirmiştir. Yine Davutoğlu bu biricikleştirme durumunu,

[157] Türker Kılıç, Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021, s.17

[158] Ahmet Davutoğlu, Stratejik Derinlik, Küre Yayınları, İstanbul, 2001, s.8.

[159] Ahmet Davutoğlu, Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, İstanbul, 1999/2, s.7, 1-63

> *"Son iki asrın zihin dünyasına damgasını vuran Avrupamerkezli tarih idraki ve medeniyet akış şemaları, hem bu anlayışın doğduğu Batı medeniyeti havzasında hem de gittikçe kendi idraklerini yeniden kurma çabası içine giren Batı dışı yerel medeniyet havzalarında ciddi bir meydan okumayla karşı karşıya kalmıştır. Aydınlanma felsefesi ve bu felsefeye dayalı sömürgeci/oryantalist bakış açısının dayandığı temel varsayımlar bugün gerçerliliklerini yitirmeye başlamışlardır. İnsanlık tecrübe birikimini tümüyle tek bir nehre akarak Batı medeniyetinde son bulduğu ve diğer medeniyet havzalarının zamanla yok olacağına yönelik beklentilerin aksine, özellikle 20.yy'ın son çeyreğinden itibaren hızlı bir ivme ile canlanma ve alternatif oluşturma temayülüne girmişlerdir.*[160]

cümleleri ile ifadelendirmektedir. Medeniyet havzalarında oluşmaya başlayan bu canlanma temayülleri, insanoğlunun ortak bir yaşamı paylaştığı fikrini gündeme getirebilir. İnsanlığın artık sömürge döneminden kalma anlayışlar ile idare edilmesi mümkün değildir. Davutoğlu'nun bu ifadeleri aslında kendisinin devlet görevleri nedeniyle bazı uygulama alanları da bulmuştur. Kendisinin bazı kavramalarını tahlil ettiğimiz vakit, tarihe geri dönmeye çalışan bir medeniyetin mensubu olarak bir sorumluluk bilinci ile bunu yaptığını görüyoruz. Öyle ki Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın BM'nin adil olmayan özellikle de dünya milletlerinin kararlarının beş daimi üyenin iki dudağının arasında olduğunu veciz bir şekilde ortaya koyan "*dünya beşten büyüktür*" söylemi, aslında hem dünya sisteminin adaletsizliğine olan vurguyu "*Uluslararası ekonomi politiğin belirleyici üst kurumu olan G-8 sistemi ile uluslararası siyasi ilişkilerin teorik belirleyici üst kurumu olan BM Güvenlik Konseyi arasındaki yapı çelişkisi sürdükçe uluslararası sitemin istikrara kavuşması çok güçtür*"[161] cümleleri ifade eden Davutoğlu'nun kurguladığı dış politika anlayışında görmek mümkün, hem de tarihe dönmek isteyen bir öznenin kendini ifade etme biçimi olarak anlamak kaçınılmazdır. Nitekim bu örneklere başkalarını da ekleyecek olursak, "*komşularla sıfır sorun, merkez ülke*"[162] gibi kavramları da katabiliriz. Nihayetinde bir toplum ve medeniyet için en önemli felsefi adım kendi kavramlarını kendisinin tanımlaması psikolojik olarak ise bu kavramlar ile iş yapabilmesidir. Fakat bütün bunların dünya toplumları göz önüne alınarak yapılması gerekmektedir. Her ne kadar 'dünya beşten büyüktür' denilse bile, dünya beşin ağzına hala bakmaktadır. Yine her ne kadar nedensel/zorunluluk paradigması içinde yaşamaya büyük oranda devam etsek

[160] Davutoğlu, Stratejik Derinlik, s.540
[161] A.g.e., s.77
[162] Ahmet Davutoğlu, Teoriden Pratiğe Türk Dış Politikası Konuşmaları, Küre Yayınları, İstanbul, 2013, s.17,77-87

bile gelinen noktada, özellikle de pandemi sonrasında dünya eski dünya olmayacak söylemi artık daha fazla söylenmeye başlanmıştır.

Nitekim Bağlantısallık/Yaşamdaşlık çerçevesi artık sadece nörobilim alanının değil artık ekonomiden eğitime, sağlıktan siyasete kadar bütün alanlara yayılmaya başlamıştır. Bu anlamda zaten kültürel çoğulculuk söylemleri postmodern eleştiriler ile gündeme gelmişti ancak onun da eksikliği ve yer yer Avrupamerkezci ve Avrupa'nın içinden bir bakış sunduğu için yetersiz kalması sebebiyle her medeniyetin kendi bilinç kodları ile anlanması gerektiği kanaatini pekiştirmiştir. Her medeniyetin nasıl bir düşünce örgüsü oluşturduğunu bunu hangi kurumlar ile yürüttüğünü ve bunun nasıl bir kültürel doku yarattığının anlaşılması önemli hale gelmiştir. Ancak bunu yaparken de herhangi bir kültüre ya da medeniyete bir ileri bir geri şeklinde değer atfetmeden anlamak esas olmalıdır. Bugün özellikle bilim felsefesi alanında anlaşılmaktadır ki nedensel/zorunluluk ile çalışma, ister istemez sonunda bir kaos ortamı doğuruyor. Özellikle Kuantum fiziği ve Bayesian matematiği[163] bu gerçekliği ortaya koymuştur. Daha önce de belirttiğimiz üzere, dünya siyasi ve ekonomik sisteminin adaletsiz bir temel üzerinde yürüyor olması neticesinde dünyada çok büyük farklılıklar ortaya çıkmış durumdadır. Günlük 1 Dolar'ın altında gelir ile yaşamını sürdürmek zorunda kalan insanlar olduğu gerçeği, bunu ortaya koyan önemli göstergelerdendir. Oysa nedensel/zorunluluğa dayalı düşünce yapısı bunun bir kader olduğunu zira özellikle ırk çalışmalarının; etnoloji ve antropoloji çalışmalarının ilerleme mefhumunu ve bilimi ırksal özelliklere dayandırma durumunu doğurması kaçınılmaz bir sondu. Fakat gelinen noktada gen ve nörobilim çalışmaları, bu tip bulguları açık bir şekilde yanlışlamaktadır. Nitekim, "*Erken yaşta ayrılıp farklı çevrelerde yetişip, büyümüş tek yumurta ikizlerinde yapılan çalışmalarda genin kader olmadığını, en azından kişinin içinde bulunduğu zihin ve çevre bağlantısallığı açısından temel belirleyici olmadığını öğrendik*"[164] bunu doğrular niteliktedir. Özellikle Batı'nın niceliğe dayalı ve tüketimi de tetikleyen büyüme zihniyeti birtakım ırksal ideolojilerinde katkıları ile bir nicelik beklentisi içinde Batı insanının gen ve biyolojik yapısı nedeniyle bunu yaptığına dair artık eskide bırakılması gereken bir anlayışın ürünüdür. Bugün beyin araştırmalarında ortaya konmuştur ki insanın en verimli olduğu dönem beyindeki nöronal ağların ve hücrelerin birbiri ile karmaşık

[163] Türker Kılıç, a.g.e., s.27
[164] Kılıç, a.g.e., s. 29

ilişkiler daha doğrusu çok yönlü ilişkiler kurması sayesinde olmaktadır. Yani bir çeşit beyindeki çok çeşitlilik. Bunu siyasi ortama taşıdığımız zaman, çok boyutlu ve katmanlı bilgi anlayışlarının birbirleriyle çok yönlü *bağlantısallığa* sahip olmalarıdır. Bu bağlantısallığı Davutoğlu,

> "*Önümüzdeki dönem bütün medeniyetlerin tek yönlü ve monolitik bir Batılılaşma ve Avrupalılaşma tecrübesine yöneldikleri 19.yy'ın tümüne ve 20.yy'ın ilk yarısına egemen olan modernizasyon anlayışlarının değil, insanlık birikimine kendi tarihi tecrübelerine dayalı katkıda bulunma çabalarının yoğunlaştığı ve karşılıklı kültürel etkileşimin hız kazandığı bir dönem olacaktır*."[165]

cümleleri ile altını çizmiştir. Bu yeni zihni çerçeve içinde bunun tek tek parçalara ayrılıp birbirinden kopuk birimler olarak ele alınması şeklinde olmamaktadır. Bu zaten çok eskiden beri kullanılan tümevarım yöntemidir. Oysa bağlantısallık bilimi içinde tek tek parçalar değil, parçalar arasındaki ilişkinin niteliği ve boyutu önemlidir. Mesela nörobilim açısından anlamlı olan "*parçalar değil, onların biririyle ilişkisi yani bağlantısallığıdır. Parçalar arasındaki bu bağda esas, o oluşun kodlama işlediği enformasyondur.*"[166] Bu nedenle, kültürün içindeki her bir yapının o yapı ile girdiği ilişkinin türü ve yoğunluğu belli bir nitelik kazanmasının yoludur. Bu örneği siyaset bilimi açısından düşünecek olursak, Batı paradigması içinde oluşturulmuş olan bilgi yapısının ve onun tezahürü olan kurumsallaşmanın ve insan davranışlarının benzerlerini ötekinde de aramak davranışı olarak gösterilebilir. Zira bu bakış açısı hep aynı şeyi bulmaya çalıştığı için ya gerçeği olduğundan farklı gösteren bir optik yanılsama durumu yaratacak ya da çalıştığı nesne üzerinde aradığı şeyi zorla uygulayarak ya da uygulatarak bir kaosun doğmasına sebebiyet verecektir. Örneğin Batı, kendi oluşturduğu ilerlemeci tarih anlayışı çerçevesinde, hep bir bakış yaptığı için kendi içinden geçtiği tarihi tecrübeyi başkalarında da aramaya başlar. Bulamayınca da ya onu geri olarak niteler ya da ona bir şeyler vaat ederek ikna ya da zorla dönüşüm gerçekleştirmeye çalışır. Bunun güzel örneklerinden birisi de şehir mimarisidir. Bugün dünyanın birçok şehrinde Batılı tarzda yüksek kuleler inşa etmek için adeta bir yarış vardır. Öyle ki bu konuda bir zamanlar ciddi bir rekabet dahi vardı. Bugün medeniyetlere başkentlik yapmış İstanbul'a bakıldığı zaman bunun görülmesi oldukça muhtemeldir. İstanbul'un silueti ciddi manada değişime uğramış, hâkim bir tepeden bakıldığı zaman bir Batılı şehir gibi yüksek binalar ve kuleler ile belli

[165] Davutoğlu, Stratejik Derinlik, s.540
[166] Kılıç, a.g.e., s.31

bölgelerin doldurulduğunu görebiliriz. Oysa ki Davutoğlu'nun ifadeleriyle, "*Fakat sanki kolektif bir vicdan, kolektif bir bilinç, kolektif bir akıl; bir şehri o şehirde yaşayan insanlardan bağımsız olarak, tarihin itici gücü haline getirir. Bu açıdan da bakıldığında, şehir aslında tarihte bir aktördür, bir öznedir.*"[167] Şehir bir toplumun medeniyetin kodlarının mekâna nakşedilmiş yeridir. Mekân bu anlamda kendini şehirde var kılar ve orada yine ötekine karşı direnç ortaya koyabilir. Bu şehrin aynı zamanda belli bir bağlantısallık içinde yaşamasının da kanıtıdır. Bugün birbirinden yalıtılmış bir şekilde geleneksel mimariden ve geleneksel yardımlaşma bağlarından kopmuş metropollerde benzer sıkıntılar yaşanmaktadır. Şehir, o medeniyetin kodlarının mekâna aktarıldığı ve paylaşıldığı yerdir. Şehir, belli bir bilincin oluşturulan kurumlar vasıtasıyla nesiller arası aktarıma sokulduğu yerdir. Şehrin tarih içinde bu derece önem arz eden yanının olmasını Davutoğlu, "*Medeniyet kurucu şehirler, medeniyet tarafından kurulan şehirler, medeniyet aktarımıyla oluşan şehirler, siyasi güç kayması nedeniyle önemini kaybeden şehirler, bir* medeniyetin tasfiyesi ile ortadan kalkan şehirler, farklı medeniyetleri buluşturan dönüştüren şehirler"[168] şeklinde sınıflamalar ile şehrin bir organizma gibi canlılık arz ettiğini ve bağlantısallık açısından ilişki türlerinin zenginliğinin olduğu yerler olarak görmektedir. Davutoğlu, bu tespitlerini Medine örneği üzerinden daha müşahhas kılma çabasına da girmiştir. Medine, Arapça kökenli bir kelime olarak şehir anlamında kullanılmakta ve hatta medeniyet kelimesi ile de yakın bağı vardır. Belli bir Bağlantısallık içinde yani belli bir felsefi/teolojik hatta psikolojik arka plana sahip fikrî çerçevenin kendini mekânda ekonomi ve siyaset üzerinden ifade etmesidir. Bu anlamda şehirlerin ruhu vardır ve bu ruh farklı coğrafyalarda tekrar edilirler. Bu doğrultuda Davutoğlu, Medine'nin ruhunun İslam medeniyeti şehirlerine hep taşındığını belirtir. Bağdat, Kurtuba, Semerkant, İstanbul, Bosna ve benzeri şehirler, birbirlerinden binlerce kilometre uzakta ve farklı kültürel coğrafyalarda olmalarına rağmen, hep Medine'nin ruhunun taşındığı mekanlardır. Bu bağlantısallığı Davutoğlu, özellikle Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi bağlamında eleştirdiği bir hususta da dile getirir. Şehirlerin tek boyutlu ve tek bir medeniyet çerçevesinde inşa etmenin sakıncalarının yanı sıra şehirler üzerinden de bir karşılaştırmalı medeniyet analizi

[167] Ahmet Davutoğlu, İstanbul Şehir ve Medeniyet içinde İstanbul Fetih ve Medeniyet, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004, s.15
[168] Ahmet Davutoğlu, Şehirler ve Medeniyetler, Küre Yayınları, İstanbul, 2016, s.73-247

yapmaktadır. Üstelik bunu özellikle ilerleme fikrinin merkezine yönelerek yapmaktadır.

> "*Lineer tarih bağlamında, genellikle, 1258'de Bağdat'ın düşüşünü örnek göstererek İslam medeniyetinin bir çöküş içinde olduğunu iddia edilir. Ancak bundan yaklaşık 50 yıl önce Müslümanların, tarihin en kadim medeniyet merkezlerinden biri olan Delhi'yi fethettikleri gerçeği görülmez. Sanki gizli bir el, Medine'nin ruhunu farklı farklı bölgelere taşımaktadır. İslam medeniyetinin yayılması da aslında Medine'nin farklı bölgelere nüfuz etme kabiliyeti kazanması değil midir? Buna başka bir örnek ise 1492'de Gırnata 'nın düşüşü ile 1453'te İstanbul'un fethidir. Bir yerde İslam medeniyeti bir parçasını kaybederken, başka bir yerde; en köklü kadim kültürlerden biri olan Roma'nın merkezini Müslümanlar fethetmiştir*."[169]

Bu tespitler oldukça dikkate değerdir, zira İslam medeniyetinin bağlantısal bütünlüğünü ortaya koyması açısından çok önemlidir. Aynı zamanda da Avrupamerkezci tarih anlayışına ve onun ilerleme fikrine ve dahi tarihi kendini verecek şekilde dönemlendirme işine de itiraz anlamına gelmektedir. Burada bir karşılaştırma da biz yapalım. Avrupa düşünce tarihi içinde gözden kaçırılan bir husus vardır ki bahsettiğimiz bağlantısal/bütünselliği çok sarih bir biçimde gözler önüne sermektedir. Nasıl ki beyin nöronal ağların mekanı ise kültürler de toplumların ve medeniyetlerin bir nevi nöronal ağlarının mekanıdır. Daha açık bir ifadeyle beyinler, burada birbiri ile irtibat kurar. Burada önemli nokta, bu beyinlerin birbirleri ile aktif bir şekilde irtibat halinde olmasıdır. Avrupa düşünce tarihinde çok ilginç bir noktaya tekrar dönecek olursak,

> "*1630 – 40 ların Amsterdam haritasına bakıldığı zaman 1632'de Spinoza doğduğunda Huygens üç yaşındaydı. Huygens o dönemde 40 yaşlarında olan Descartes'ten dersler almıştı. Huygens ve Spinoza çok yakın arkadaş olduklarından Spinoza'da Descrates'in fikirlerinden haberi olacaktır. Hatta Spinoza 20 yaşında iken Descartes'in sistemini eleştiren bir de kitap yazar. Yine Spinoza doğduğunda ünlü ressam Rembrandt 25 yaşında ve daha sonra Spinoza 12 yaşları civarında iken Rembrandt'ın bir tablosunda bir figür olacak kadar yakınlar. Rebrandt'ın bir tablosunda da Mevlana'yı konu edindiğini ve Spinoza'nın da kütüphanesinde Mevlana kitabı olduğu düşülünce Bağlantısallık ortaya çıkmış oluyor*."[170]

Bunu Avrupamerkezci bir düşünce tarihi eseri içinde ya da medeniyetler tarihi tezi içinde görebilmek, yakın zamanlara kadar mümkün değildi. Benzer örnek İslam dünyasından da verilebilir. "*Bağdat, döneminin en iyi rasathanelerine, medreselerine ve kütüphanesine sahipti. Sadece bir filozof değil; aynı zamanda bestekâr, müzik kuramcısı, mantıkçı ve gökbilimci olan Farabi Bağdat'ta 20 sene kaldı ve ideal şehrin*

[169] Ahmet Davutoğlu, a.g.e. s.17.
[170] Kılıç, a.g.e., s.72-73

ve siyasal düzen idealinin en çarpıcı klasiği olan Medinetül Fazıla'yı burada yazdı."[171] Yine İbn-i Sina'nın yaşadığı dönemde bir çok farklı İslam devletinde istenilen aranılan bir alim ve devlet adamı olduğunu onun da Farabi gibi birçok şehirde yaşadığını dersler verdiğini biliyoruz. Ayrıca İbn-i Hadun'un Mısır'da El Ezher'de ders verdiği yıllarda daha sonra Osmanlı medrese sisteminin kurucu ismi olacak olan Davudi Kayseri ile olan bağlantısallığı paylaştıklarını ve bağlantısal/bütünlüğün Osmanlı'ya aktarıldığını görüyoruz. Bugün bunları daha sık dile getirmek, karşılaştırmalı çalışmaların ancak medeniyetler ve kültürler arasında bir ayrım gözetmeden ve ileri - geri, uygar – barbar gibi ayrımlara tabi tutmadan yapmakla mümkündür.

Karşılaştırmalı çalışmalar içinde önemli bir konu da geçmişin eserleri olan ve toplumların ve medeniyetlerin hafızası niteliğinde olan özellikle klasik denilen eserlerdir. Örneğin, siyaset felsefesi açısından Platon'un *Devlet* kitabı ile Farabi'nin *Medinetül Fazıla*'sı kadim dönemin, Machiavelli'nin *Prens*'i ile Hobbes'un *Leviathan*'ı modern döneme geçişin klasikleri olarak düşünülebilir. Bunlar kanonik bir yapı kurdukları için daha sonra gelenlerin onlarla kurdukları ilişkiler önemlidir. Bu eserlerin medeniyetlerin birbirinden nasıl etkilendiklerini ya da farklılıklarını ortaya koymada birer ölçüt olarak da kullanılabilmektedirler. Değişimin ritminin oldukça arttığı bu dönemde, klasikler yeniden düşünülmektedir. Bugüne neler söyleyebilirler? İnsanlığın hangi sorunlarını çözmede bir pencere açabilirler? Geçmiş dönemlerde tıpkı bir zanaat öğrenirken usta–çırak ilişkisinde olduğu gibi öğretmen–öğrenci ilişkisi nasıl konumlandırılabilir? İşte Dallmayr, 'bir hoca olarak Gadamer'den ne öğrenebiliriz' sorusu üzerinden konuyu gündeme taşımaktadır. Özellikle Gadamer'in hermenötik anlayışı çerçevesinde klasiklerin "geçmiş ile gelecek arasında bir köprü olabileceğini ve bu klasik eserler yeni bir yorum süreci ile de insanlığa yeniden hizmet edebileceğini"[172] vurgulamıştır. Dallmayr'a göre o kadar hızlı ancak bir o kadar da bereketsiz bir çağda yaşıyoruz ki; hafıza kaybına direnebilecek birtakım yol göstericilere ihtiyacımız vardır. İşte bu anlamda klasikler, bu direnci sağlayan klasiklerdir. Dallmayr, Gadamer'in klasikler için "*onlar her daim zamanın ve mekânının muhatapları olarak bir şeyler söylerler. Onlar her zaman zamana ve mekâna uygun düşecek açıklamalar getirebilirler. Yeter ki doğru bir yorumlamaya*

[171] Davutoğlu, Medeniyetler ve Şehirler, s.93
[172] Fred Dallmayr, Why The Classics Today? Lessons from Gadamer, Medeniyet ve Klasik içinde, Klasik Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 3-13.

tabi tutulsunlar."[173] Hız çağında, klasikler insanlığın bir hafıza birikimi olarak karşımızda duran ve zaman zaman da sığınılacak bir kale gibidirler. İşte bütün bunlar klasiklerin önemini ortaya koymuş iken, özellikle Avrupamerkezci bir yöntem ile İslam klasiklerinin adeta tarih dışı, modası geçmiş en fazla romantik olarak atıf yapılabilen eserler olarak görülmeleri ve İslam düşüncesinin, Antik Yunan'dan aldığı birikimi Batı'ya aktaran bir postacı konumunda olduğu görüşleri bugün Karşılaştırmalı Siyaset Teorileri bağlamında eleştiriye tabi tutulmaktadır. Bu durumu Davutoğlu, "*Küreselleşmenin yoğun olarak söylemsel düzeyde de eylemsel düzeyde de konuşulduğu günümüzde, klasiklerin yeniden anlaşılması, yorumlanması ve anlaşılmasına ihtiyaç gerektirmiştir. Uygarlıkların oluşumunda klasiklerin oynadıkları rolü yeniden değerlendirmek ve yorumlamak gerektiği*"[174] kanaatini paylaşmıştır. Özellikle klasikler başka medeniyetlerin teslim almaya yönelik tutum ve tavırları karşısında bir güç kalkanı vazifesi görebilmektedirler. Ancak, özellikle Aydınlanma döneminden sonra Avrupamerkezci tezlerin artık Avrupa düşüncesinin temel bir anlayış çerçevesi olmasıyla birlikte, kendisini insanlık genel tecrübesinden koparmaya ve diğer medeniyetlerin ürettiği klasikleri de bu anlamda yok sayma yoluna gitmiştir. Öyle ki, diğer medeniyetlerin ürettiği klasikler, Dallmayr'ın ifadesiyle, "*müzelik unsurlar*" olarak değerlendirilmiştir. İşte karşılaştırmalı çalışmalar, bu noktada çok önemli bir noktaya dokunmaktadır. Bu durumda, başka medeniyetlerin ürettiği eserleri de insanlık birikimine ve huzuruna katkı sağlayacak unsurlar görebilmek için bu konuda ısrarlı çabaların ve çalışmaların yürütülmesi özellikle de üniversite müfredatlarına Avrupamerkezci tezler dışında kalan eserlerinde katkı sunmasına olanak tanınmalıdır. Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi çalışmalarının bir diğer öncelik konularından birisi de bu olmuştur.

1.4 Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi'ne Doğru

Tez içinde vurgulandığı üzere, 20. ve 21. yy başlangıçları birbirine çok benzemektedirler. Bu benzerliğin ana teması, özellikle bilim üretme yöntem ve biçimleri üzerine ciddi eleştirilerin geliştirilmiş olmasıdır. Örneğin, Aydınlanma'nın ansiklopedisinde artık A'dan Z'ye her şey burada var denilerek gelinen aşama ile gurur

[173] Dallmayr, a.g.e., s.13
[174] Ahmet Davutoğlu, Medeniyetler Arası Etkileşim ve Klasikler, Medeniyet ve Klasik içinde, Klasik Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 15-34.

duyulmasından başlayarak, Kant'ın *Ebedi Barış Üstüne* yazısı ile oldukça iyimser bir hava oluşan Avrupa'da bilim ve teknolojinin sağladığı imkânlarla da artık savaşların sona erdiği ve insanoğlunun aklını kullanarak sürekli barış halinin hükümferma olacağına olan özgüven; Edward Hallet Carr'ın *Yirmi Yıl Krizi* adlı kitabında anlattığı üzere, Avrupa'nın romantik idealizm ile bir yere varamayacağını oldukça katı bir realist tutum ile ortaya koymuştur. Ayrıca bu iki dünya savaşının sadece birtakım politikacıların hırsları ya da kibirleriyle anlaşılamayacak bir durum olduğunu asıl önemli olanın kurulan barışın bizatihi kendisini ve dayandığı temelleri sorgulamak gerektiğini[175] ifade etmiştir. Yine Thomas Kuhn'un bilim paradigmasına yönelttiği ciddi eleştirileri de dikkate değerdir. Aynı zamanda yüzyıl başında Einstein, Bohr ve Heisenberg'in Kuantum Fiziği ile ilgili çalışmaları Newton mekaniğinin derinden sarsmaya başlamıştır. Geldiğimiz 21.yy başında ise yine tez içinde vurgulamaya çalıştığımız gibi Bağlantısallık/bütünsellik bağlamında yeni bilim ve yeni kültür anlayışları ile de daha da derinden eleştiriler yöneltilmeye başlanmıştır. Artık tek boyutlu ve tek medeniyetli bir dünya anlayışı radikal bir tavır olarak görülmeye başlanmıştır.

Kant, her ne kadar "aklını kullanma cesaretini göster" diyerek yola çıkmışsa da ve bu söz Aydınlanma'nın parolası niteliğinde olmuşsa da, aklın nasıl kullanılacağı sorusu ve beyne gelecek insan zihni sürekli anlamlı örüntüler aramaktadır. İnsanı diğer canlı türlerinden ayıran bir vasfı da bu modelleme yapabilmesi ve soyutlayabilme yeteneğidir. Olgular, kavramlar ve veriler arasında bağıntılar kurabilmektir. Bu bağıntılar, insanoğluna tahmin ve öngörü yapma yeteneği de kazandırır. Hatta bu, bir tür nedensellik anlayışı olarak istediklerini olduracak, istemediklerini önleyecek girişimlere de yol açacaktır. İşte Bağlantısallık bilim anlayışı ve Bütünsellik kültürünün iddialarından biri de nedensel/zorunluluk bu şekilde ister istemez kaosa yol açacaktır. Nedensel/zorunluluk ile açıklanamayan durumlarda ister istemez bazı kurgular devreye girmeye başlamıştır. İşte diğer medeniyet ve toplumların tarihleri üzerine yapılan kurgular bu cinstendir. Tarihin ilk dönemlerinde insanoğlu anlayamadığı doğa olaylarına bir tür tanrısallık atfederek güvenliğini garanti altına almaya çalıştı. Bu bir noktada, insanoğlunun tabiatından kaynaklanan bir durumdur. Bugün nörobilim bağlamında çalışılan konulardan birisi de bu gelinen ilginç duruma

[175] Edward Hallet Carr, Yirmi Yıl Krizi 1919-1939, çev. Can Cemgil, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. Giriş Kısmı.

odaklanmaktadır. Nöroteoloji, insan beyninde metafizik ve teolojik bir bölge ya da bu alanda uzmanlaşmış bir veri akışı neredediri sorularının cevaplarını aramaktadır.

> "*Nöroteoloji, bilim ve dinin insan beyninin ürünleri olarak kabul edilmesi temelinde yine insan beyninin ürünleridir. Fiziksel, kimyasal, biyolojik süreçler, beynin dışında gerçekleşmesine rağmen; deney yapmak, sonuçlarını yorumlamak, insan beyninin ürünleridirler. Elektromanyetizma ve malzeme dışarıda olsa bile telefonu icat etmek insan beyninin ürünüdür. Beynin dışında var olan, evrenin çalışmasını sağlayan Tanrı, inançlarımızı sağlayan ve bu inançlardan anlam yaratmaya yardımcı olan insan beynidir*."[176]

Burada önemli olan nokta, Aydınlanma felsefesi ve ilerleme fikri ve rasyonel hesapçı akıl, bugün bilim ve din kavramlarının asla yan yana gelemeyeceğini iddia etmektedir. Bugün teolojinin bir insan beyni ürünü olduğu fikri dahi geldiğimiz noktayı gösterir mahiyettedir. Yani sanılanın aksine, din ve bilim birbirinin karşısında değil ya da daha doğru tanımlama ile bilim insan beyninin ürünü ancak din beynin konusu değil ancak inancın konusu olabilir düşüncesinin aşılması ve her ikisi de insan beyninin iç çalışma ürünleri hatta birer beraber iş yapan fenomenleridir. Bütün bunları 20. ve 21.yy başlarında ciddi eleştiri gören ve genel ismi pozitivist paradigma olan bilim yapma şeklinin değişmesiyle ilişkili olmasındadır. Karşılaştırmalı siyaset teorisi çalışmaları da toplumlara ve medeniyetlere herhangi bir ileri – gerilik değerleri bağlamında bakmadan değerlendirilmesi manasındadır. Her ne kadar bilim devrimi ile insanoğlu evren ve dünya hakkında çok değerli bilgiler öğrenmiş olsa bile, hümanist değerleri sadece belli bir tarihe ve topluma özgü olarak gören anlayış kolaylıkla *rasyonel despotizme* dönüşmektedir. Bunun Avrupa tarihinden en önemli örneği Hitler Almanya'sıdır. Modern dönemde de bilimsellik etiketi ile insan aklı totaliter ve ideolojik rejimler tarafından esir alındığı zamanlar olmuştur. İçinden geçmekte olduğumuz süreç, toplumlara olması istenilen, olmaması önlenen bir nazarla bakmanın artık mümkün olmadığını ortaya koymuştur. Her medeniyetin kendi iç dinamikleri vardır. Bu dinamikler anlaşılmadan kendi düşünce çerçevenizi ona uyguladığınız zaman sonuç zaten sizin açınızdan yanlış olacaktır.

19. yy'da klasik mekaniği aşacak şekilde bazı girişimlerin olduğunu biliyoruz. Devrimsel nitelikte olan bu değişimler yepyeni felsefi düşüncelerin doğmasına da sebebiyet verdi. Fizik alanında Faraday, Maxwell ve Hertz'in çalışmaları elektrik ve manyetizma alanında, o zaman kadar gelen düşüncelerde ciddi değişimler yaşanmasına vesile oldular. Einsten; Faraday ve Maxweel'in elektromanyetizma

[176] Andrew Newberg, Neurotheology, Columbia University Press, New York, 2018, s.26

kuramı içerisine kendi kuramına da yol açacak şekilde optik kuramının da katılmasını sağladı. Ancak henüz kendi kuramı olan genel görelilik kuramını formüle etmemişti ve bütün bunlar henüz ve hala Newton mekaniği içinde gerçekleşiyordu. Einstein, iki dünya savaşı arasında evrensel güç olan kütleçekim ile elektromanyetizmanın birleştirilmesi noktasında ciddi çabalar sarfetmişti. Sonunda Einstein, "*Genel Görelilik Teorisi'ni*" matematik bir model ile formüle edince insanlığın önünde yeni bir pencere belirmiş oldu. Bölünemez denilen atom parçalarına ayrılmış ve bundan ciddi bir nükleer güç elde edilmişti. Einstein aslında, bütün gerçekliği tek bir bütünsel açıklayabilecek bir model düşünmüştü. Bu bir nevi 'Herşeyin Teorisi' şeklinde düşünülmüş idi. Buna Michio Kaku "*Tanrı Denklemi*" adını vermişti. Einstein, Tanrı'nın zihninin 11 boyutlu bir uzayda yankılanan kozmik bir müzik olduğunu, bizlerin de bu varoluş içinde titreşen melodiler olduğumuzu düşünmüş idi. Hatta Einstein'ın ölmeden hemen önce "Tanrı'yı iş üstünde yakalamaya" gidiyorum dediği söylenir. Kaku da bu yoldan giderek, gerçekliğin tek bir denklemde ifade edilebileceğini düşünerek "Tanrı'nın Zihnini" bulduğunu düşünmüştür. İşte tam da yukarıda bahsettiğimiz ve tez içinde de iddia edildiği gibi Weber'in modernite için ve pozitivist bilgi geleneğini tarifte kullandığı "evreni büyüden arındırmak" çerçevesinin büyük oranda çöktüğünü ortaya koymaktadır. Artık Tanrı ve birtakım teolojik ifadeler ve kavramlar bilim ile birlikte anılmaya başlanmıştır. İşte Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi, böylesi bir ortamın neticesinde, 90'lı yılların sonunda ortaya çıkmaya ve bugün daha kuramsal temelleri olan alan olmaya doğru yol almaktadır.

Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi, "*Geleneksel kanun tarafından görmezden gelinen veya reddedilen metinleri ve akademisyenleri devreye sokarak; "Batı" siyasi düşüncesinin hegemonyasına ve tanımına temelden meydan okuyan, dünyanın tüm bölgelerinden perspektifleri ve siyasi anlayışları bütünleştirmeye çalışır.*"[177] Bu şekilde hem Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi siyaset bilimi alanında daha görünür hale gelmeye başladı hem de nelerin bu alan kapsamı dahilinde olacağı konuları da tartışılmaya başlandı. Burada baskın kanunların dışında kalan klasiklerin ele alınması ve Gadamer'in deyişi ile "*Ufukların Kaynaşması*" şeklinde bir yöntem belirlendi. Davutoğlu ise bu konuda "*Farklı medeniyetlerin varlığı, insan kültürünün bir zenginliği olarak gelmiştir. Ve bundan sonrada böyle olacaktır. Medeniyetler arası*

[177] Daniel Kapust, Comporative Political Theory in Time and Place, Helen M. Kinsella (Ed.), Palgrave Macmillan, USA, 2017, s.1

etkileşim, mutlak hiyerarşi ve dışlayıcılığın dışında var olmalıdır. İnsan doğası, araçsal üstünlüğü ne kadar olursa olsun, bir kültür tarafından sınırlandırılamaz, tekelleştirilemez, hükmedilemez veya kontrol edilemez."[178] şeklinde düşünmektedir. Davutoğlu, özellikle İslam medeniyeti kavramsallaştırmasının medeniyet kavramının uluslararası ilişkilerde bir analiz birimi olmasıyla birlikte, farklı anlam çerçeveleri içinde değerlendirildiğini vurgulamaktadır. Öyle ki, Toynbee; İslam medeniyetinin varlığını yani hayatiyetini kaybetmiş bir medeniyet olduğunu vurgular. Davutoğlu, "*Gerek Toynbee ve Spengler gibi medeniyeti çoğul manada kullananlar gerekse de Braudel ve Fukuyama gibi tekil manada kullananların Batı dışında meydana gelen canlanmaların kendi iç dinamiklerinden kaynaklanmadığını ancak Batı'ya ve modernizme karşı bir tepki*"[179] hareketi olduklarını vurgulamaktadır. Davutoğlu bunu yine Toynbee'den aldığı bir kavram olan "*benmerkezci yanılsama*" ile ifade ederek "*hegemonların yanılsaması*" şeklinde ifade etmektedir. Buna tarihten de örnekler bulmak mümkündür. Mesela Romalı filozoflar, ilkel ve barbar olarak gördükleri Germen kabilelerin dinamizmini hafife aldıkları için bu kabileler sonunda Roma'nın yerini almışlardır.[180] Muhtemelen "*Bütün yollar Roma'ya çıkar*" sözü o dönemin *Tarihin Sonu* tezinin söylenmiş halidir. Benzer bir örnek ise Osmanlı Devleti için verilebilir ki orada da Batı'nın yükselmekte olan dinamizmini anlayamamak ve Osmanlı için Tarihin Sonu tezinin ifadesi olan ve Hegemonların Yanılsaması örneğinin kanıtı olan "*Devleti Ebed Müddet*" sözüdür.[181] Osmanlı aydınları ve devlet yöneticileri de Osmanlı'nın kusursuz olduğunu ve ebediyete kadar devam edeceği yanılsaması içindeydiler. İşte bu tarihin sürekliliği içinde yaşanan yanılsamaların her ne olursa olsun bir şekilde yaşandığının da kanıtıdır. Davutoğlu, bu durumu "*İnsan varlığına, özgürlüğüne yönelik sosyal, politik, ekonomik ve ekolojik zorluklar, tarihin statik bir sonuyla değil, bu kapsamlı krize kapsamlı bir dönüşümle cevap üreten dinamik bir ritme işaret etmektedir*"[182] şeklinde değerlendirmektedir. Bu durumu Dallmayr, artık nicel kategorilerin dışında bir bakışın gerekliliği olarak okunması gerektiğine inanmaktadır. Zira "*Dünyanın anlamı nedir? Yaşam alanında nasıl bir açık ufuk oluşumu sağlanabilir? Benlikler arasında nasıl bir bağ kurulacak? Gibi*

[178] Ahmet Davutoğlu, Civilizational Revival in the Global Age (Civilizations and World Order içinde), edit, F.Dallmayr, M.Akif Kayapınar, İsmail Yaylacı, Lexington Books, İngiltere, 2014, s.VII-VIII
[179] A.g.e.,s.IX
[180] A.g.e., s.X
[181] A.g.e., s.XI
[182] A.g.e., s.XII

soruları gündeme getirmektedir."[183] Heidegger'ın vurguladığı "Dünyada olma" kavramı, statik bir yapının değil toplumların bir olma eylemi içinde ve zamansallık bağlamında anlaşılması[184] gerektiği kanaatini paylaşmıştır.

Neticede karşılaştırmalı çalışmalar, özellikle teori merkezli ve pratik merkezli olmak üzere iki farklı boyutta değerlendirme eğilimi vardır. Pratik boyut, Avrupamerkezci bir bakış açısının tuzağına düşme tehlikesi ile yüz yüzedir. Çünkü tamamen ampirik karşılaştırmalar söz konusu olabilmekte ve var olan Avrupamerkezci bir hegemonya altında bulunan Karşılaştırmalı Siyaset alanının tuzağına düşebilme tehlikesi baş göstermektedir. Bu anlamda özellikle medeniyetlerin iç dinamiklerine yönelen teorik çalışmalar daha özgün olabilme iddiası taşımaktadırlar. Pozitivizmin kapalı bilim anlayışının yerine daha çoğulcu bir anlayışı dikkate alan açık bir bilim anlayışı geliştirilmelidir. Açık bilim anlayışı ile çoğulcu dünya düzenine katkı yapılabilecek ve farklı medeniyetlerin felsefi ve toplumsal birikimlerinin insanlığın ortak mirasına katkı yapan bir anlayış günümüz için kaçınılmaz bir durumdur. Önümüzde iki farklı seçenek durmaktadır; ya hegemonyalara teslim olacağız ya da çoğulcu medeniyet perspektiflerine yol açacağız. Davutoğlu bunu "*Ya içselleştirici/kapsayıcı demokrasi anlayışını hakim kılacağız ya da dışsallaştırıcı/ötekileştirici popüler anlayışa teslim olacağız*."[185] Dünyanın gittikçe tekdüze bir hale getirildiği günümüzde buna acil ihtiyaç vardır. "*Nereye bakarsak bakalım, ister doğaya ister insanlara ve onların kültürlerine, daha az çeşitliliğe doğru bir eğilim ve çeşitlilikte bir düşüş olduğunu gözlemleyebiliriz*."[186] Bu çeşitlilik bizim sıkça kullandığımız üzere çoklu perspektif kaybını Frank Griffel,

> *"...ve bu dönemden beri tarih ilerleyen bir şey olarak maddi zenginliğin çoğaldığı, siyasi gücün genişlediği bir sürecin yanı sıra hem rasyonelleşmenin hem de liberalleşmenin arttığı bir süreç olarak algılanmaktadır. Ne zaman ki Avrupalı bu grup, İslam dünyasına baktı; orada bir ilerleme değil, istikrarlı bir düşüş gördü. Avrupalılar tarafından teşhis edilen Orta Doğu bölgesinin maddi ve manevi gerilemesi için eksiklikler arandı, bulundu ve daha sonra bu eksikliklerin Müslüman topluluklarında derinlemesine yerleşmiş olduğu düşüncesiyle Müslümanlar sorumlu tutuldu. İlerleme Avrupalılar için neredeyse doğal bir süreç iken İslam dünyası için olmadığı için bir sorun olarak*"[187] değerlendiriyordu.

---

[183] Fred Dallmayr, Being in The World: Dialogue and Cosmopolis, The University Press of Kentucky, 2013, s.11

[184] A.g.e., s.13

[185] Davutoğlu, Sistemik Deprem, s.187-285

[186] Thomas Bauer, Dünyanın Tekdüzeleşmesi, çev. Mücahid Kaya, Albaraka Yayınları, İstanbul, 2021, s.24-25

[187] Frank Griffel, İslam'ı Düşünmek Bir Dini Anlama Denemesi, çev. Mücahid Kaya, Albaraka Yayınları, İstanbul, 2021, s.40-41

1.4.1 Karşılaştırmalı Siyaset Teorisinin Karşılaştırmalı Siyasetten Farklılıkları

Karşılaştırmalı siyaset kavramı antik Yunan medeniyeti kadar eski bir bilim disiplinidir. Plato ve Aristo karşılaştırmalı siyaset yaklaşımını ilk kez ele alan iki filozoftur. Antik Yunan'da Plato ve Aristo başta olmak üzere bazı filozoflar karşılaştırmalı siyaset yaklaşımını şehir devlet yaklaşımı açısından irdelemişlerdir. Rönesans ve Reform hareketleri ile beraber Weber, Marx, ve Machiavelli gibi düşünürler siyaset çalışmaları üzerine yaptıkları çalışmada siyaset ve toplumsal ilişkileri incelemişlerdir. 18.yy'a kadar bilim dalı olarak kabul edilmeyen karşılaştırmalı siyaset 1880'de açılan Siyaset Bilim Okulu ile beraber bilimsel bir disiplin olarak kabul edilmeye başlamıştır.

Karşılaştırmalı siyaset teorisi ise 1930 ve daha sonraki yıllarda Almanya'dan Nazi kaçan akademisyenlerin ABD'de kurduğu ve ortaya attığı hipotezler sonucunda oluşmaya başlamıştır. Göçmen akademisyenler demokratik olan ve olmayan rejimler ile ilgili ayrımı yaşadıkları durum ile ilişkilendirmişler ve bazı kriterler belirlemişlerdir. Böylece, geleneksel karşılaştırmalı siyaset ile ayrım noktasına gelmişlerdir.

Karşılaştırmalı siyaset teorisi kavramı ilk kez Euben tarafından 'Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi: Akılcılığın İslami Temelci Bir Eleştirisi' isimli makalesinde kullanılmıştır.[188] Sonraki yıllarda ise Dallmayr, 'Giriş: Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi' isimli eserinde Euben tarafından ortaya atılan kavram ile ilgili çalışmalara devam etmiştir. Parel daha sonraki yıllarda karşılaştırmalı siyaset teorisi üzerine çalışmalara devam etmiş ve bu konuya katkılarda bulunmuştur. Üç bilim insanının siyaset bilimci olması göz önüne alınırsa karşılaştırmalı siyaset teorisi siyaset biliminin alt disiplinidir.

Karşılaştırmalı siyaset teorisi ve geleneksel siyaset teorisi ile ilgili yapılan çalışmalarda farklı yaklaşımlar savunulmuştur. March, yaptığı çalışmada karşılaştırmalı yöntemlerin politik teori içerisindeki kullanımı ve siyaset teorisinin karşılaştırmalı siyaset teorisi gibi alt bir disipline sahip olup olmaması konusunu incelemiştir. Yazar, politik teorinin bilimsel veya ilgili çok fazla sayıda faaliyetten

[188] Diego Von Vacano, The Scope of Comparative Political Theory, Annual Rewiev of Political Science, Cilt: 18, Sayı: 1, 2015.

oluştuğunu ileri sürmektedir. Çalışmada Batılı olmayan karşılaştırmalı siyaset teorisinin oluşturulması ve siyaset bilimi teorisi alt disiplini olarak incelenmesi gerektiğini ileri sürmüştür.

Karşılaştırmalı siyaset teorisi ile ilgili Dallmayr sonraki çalışmalarda bu teorinin öneminin 11 Eylül (2001) olayları ile daha iyi anlaşılması gerektiğini ve siyaset bilimcilerin güncel olayların açıklanması ve toplumsal etkilerinin daha fazla olması gerektiğini iddia etmiştir. Örnek olarak Roma yangınında siyaset bilimcilerin ıvır zıvırla uğraştığını ifade eden Leo Strauss'a atıf yapmıştır. Dallmayr çalışmasının sonucunda karşılaştırmalı siyaset teorisinin siyaset teorisi içerisindeki yerinin her gecen gün daha fazla sağlamlaştığını belirtmiştir. Yaptığı çalışmada ayrıca Panikkar, Gadamer, Jung, Parekh ve Taylor gibi karşılaştırmalı siyaset teorisine katkıda bulunmuş siyaset bilimcilerin katkılarını kısaca açıklamıştır. Çalışmasının sonucunda karşılaştırmalı siyaset teorisi bağlamında eleştirel sorulara değinilmiştir. İlk olarak kültürlerarası bir bilimsel disiplin olan karşılaştırmalı siyaset teorisinin evrensellik meselesindeki konumunun yetersiz olduğunu belirtmiştir. Çünkü karşılaştırmalı siyaset teorisi farklılığın siyaseti veya ötekiliği gibi durumlar evrensellik yaklaşımı ile çelişmektedir. Bu konuda Dallmayr karsilastirmali siyaset teorisinin günümüzde Batı kanonu ve güncel entelektüel akımlar tarafından ile sürülen suni evrenselliğin ötesine geçebileceğini ve samimi bir evrenselliğin oluşturulabileceği fikrini savunmaktadır. Bu konu ile ilgili evrensel feminizm konusunu örnek olarak sunmuştur.

1.4.2 Karşılaştırmalı Siyaset Teorisinin Bilim Felsefesi ile İlişkisi

Bilim felsefesi felsefenin bir alt disiplini olarak bilimin temelleri, yöntemleri ve uygulamalarını inceleyen bir bilim dalı olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda bakıldığında bilim felsefesi temel olarak siyaset teorisi başta olmak üzere karşılaştırmalı siyaset teorisinin temellerini, yöntemlerini ve uygulamaları ile ilgili yaklaşımları ile ilgilidir.

Bilim felsefesi disiplininde 'yanlışlamacılık yaklaşımı' ile çığır açan Karl Popper 20.yy'da geleneksel bilimsel yöntem ve pozitivist yaklaşımları reddetmiştir. Böylece bilimsel süreçlerin ilerleyişini ele almış ve bilim ile metafizik arasındaki farklılıkları daha belirgin hale getirmeye çalışmıştır. Karl Popper tarafından ortaya atılan en önemli yaklaşımlardan birisi hiç kuskusuz liberal toplum kuramına ve

dolayısıyla siyaset bilimine yaptığı katkılardan olan açık toplum (liberal) ve kapalı toplum (totaliter) önerileridir. Popper'a göre açık toplum politikalarının uygulanabilmesi için eleştirel düşünme ve özgür tartışma gibi iki unsur gereklidir. Geleneksel siyaset teorisi yaklaşımı olan insan mutluluğunun yaratılması ve ortaya çıkarılması amacı Popper tarafından reddedilmiştir. Bunun, yerine insan mutsuzluğunun en aza indirilmesi amacı benimsenmelidir.

Popper, ütopyacı anlayış olarak baktığı siyaset biliminin toplumların mutluluğunu atışması fikri kendi tabiri ile 'bölük pürçük toplum mühendisliği' tutumudur. Geleneksel anlayışa göre siyaset bilimi insanların mutluluğu için ne gerekiyorsa yapmalı ve mükemmel hale getirilmelidir ancak mükemmel politika yoktur. Popper bu yaklaşıma karşı çıkarak aslında insan hayatında her şeyin mümkün olduğunu ve toptancı politikaların ters edilmesi ve bunun yerine uygulanan politikaların sonuçları ile değerlendirilmesi ve böylece umulmayan sonuçlara ulaşılabileceğini savunmaktadır.

Tarihsel ve dini bağlamda ortaya çıkan doğu ve batı medeniyetleri felsefi yaklaşımları son yıllarda özellikle batı kaynaklı olmayan siyaset felsefesi gelenekleri ile ilgili daha fazla çalışmalar yapıldığı görülmüştür. Bu yaklaşımlar Konfüçyüs, Müslüman ve Hindu politik yaklaşımlarda yer olduğu görülmüştür. Bu alan tarih, antropoloji ve din çalışmalarında sıklıkla yer almıştır.

Siyaset teorisi tarihi ile ilgili çalışmalar 19.yy'da felsefe, hukuk ve tarih bilimlerinin alt disiplini olarak başlatılmıştır. Bu bağlamda, ilk çalışılan kavramlar insanların ve toplumların özgürlüğü, egemenliği gibi devlet ve parlamenter demokrasi dünyası ile ilgilidir. Bu yaklaşım klasik Atina ve cumhuriyetçiliğinin başlangıç noktalarındandır. Bu durum her ne kadar Roma ve Ortaçağ siyasi yaklaşımlarında yerini bulamasa da sonrasında Rönesans ve Reform hareketlerinin ardından tekrar özellikle Avrupa ülkelerinde karşılaştırmalı siyaset teorisinde tekrar yerini almıştır. Bu durum ile ilgili bilim tarihi disiplininde tarihteki Aristo ve Machiavelli gibi büyük düşünürlerin siyaset teorisine karşı düşünceleri fazla çalışmanın temel amaçlarından birisi olmuştur.

Beyme, siyaset bilimcilerin siyaset bilimi teorisini inşa ederken bazı sistematik çarpıtma ile karşı karşıya bulunmaktadır. Geleneksel bilimsel ilerlemenin pozitivist yaklaşımı Max Weber tarafından ortaya atılan bağımsız bilim talebini yansıtmasını savurmaktadır. Ancak, yazar ayrıca bilim tarihi ve bilim felsefesindeki gelişmeler

ortaya atılan bu modelin varsayımlarını zayıflattığı fikrini ortaya sunmaktadır. Bilimin olgunlaşmasında sosyal teori toplumun sosyal ve politik zorunluluklarından giderek daha fazla etkilenmektedir. Özellikle 1980li yıllardan sonra siyaset vb. bilim ile ilgili teorilerin inşasında ideolojik yaklaşımlar dikkat edilmesine rağmen sosyal bilim teorileri siyasi söylemlerin yapılandırılmasında sosyal koşulları sunmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

BEN MERKEZCİ YANILSAMA OLARAK AVRUPA MERKEZCİLİK

2.1 Avrupa Merkezci Düşünce Açısından Yeni Bilim ve Yeni İnsan

Şüphesiz ki bilim dediğimiz kavramın, diğer kavramlar gibi bir yaşı olduğu gibi aynı zamanda da bir tarihi ve sosyal arka planı vardır. Herhangi bir kavramın ortaya çıktığı, geliştiği coğrafyanın kültür ve tarihinden hatta ekonomik ve sosyal bağlamından etkilendiği çokça ileri sürülmüştür. İşte bu anlamda bilim kavramının teknik boyutunu bir tarafa bırakacak olursak; ortaya çıktığı bu bağlamları da dikkate almamız gerektiği de açıktır. Çünkü modern dönem denilen dönemin alt yapısında bilim kavramı ile *doğaya*, *insan* ve *evren*e farklı bir bakış açısı geliştirildiği ve bununla da kadim dünyadan radikal bir kopuş yaşandığı iddia edilmektedir. Christoper Hill, "Yeni bilim süreci içinde geliştiği sosyal, ekonomik ve siyasi etmenlerle birlikte incelendiğinde, sosyo – ekonomik ve kültürel çerçevesinin anlaşılabilmesi mümkün olacaktır."[189] İçinde yaşadığımız ekonomik ve siyasi sistem olarak kapitalizm ve bilim kavramı ile de doğrudan bir ilişki olduğu artık geniş bir kabul görmektedir. Bu nedenle yeni bilim anlayışının arka planında yatan veya bazı iddialara göre sonuçları olan *yeni insan* ve *yeni siyaset* anlayışlarını anlamak açısından da önemlidir.

Bu anlayış değişikliğinin feodalizm denilen ekonomik sistemin çözülüşü, milliyetçi temelde konumlanan siyasi anlayış ve kendi kaderini kendi eline alan insan anlayışları birbiri ile paralel yürüyen süreçler olarak ele alınmalıdır. Özellikle geleneksel aristokrat sınıfın ticareti bayağı bir iş olarak görmeleri ve bu noktada ticari meziyetleri ile ön plana çıkan burjuva sınıfı, sonraki dönemlerde modern düşüncenin yerleşmesinde başat rol üstlenmişlerdir. Bütün bunların ışığında fen bilimlerinde var olan bir ilkeyi hatırlayacak olursak, "Bir değişken, diğer değişkenleri etkilemeden değiştirilemez."[190] Bunu güzel bir şekilde örneklemektedir. Fen bilimlerinin bu ilkesi, daha sonraki dönemlerde sosyal bilimleri de etkilediğini ayrıca ifade etmek gerekir. İngiltere başta olmak üzere Avrupa genelinde ekonomik faaliyeti geliştiren her oluşum diğer alanları da doğrudan etkilemiştir. İngiltere'den başlamak üzere özellikle 17.yy'dan itibaren şehirlerin nüfusu artmaya başlamış ve yine şehirlerarası ekonomik ilişkiler ağı gelişmeye başlamıştır. Bölge

[189] Christoper Hill, İngiliz Devrimler Çağı (Demokratik Devrimden Sanayi Devrimi'ne 1530 – 1780), çev. Lale Akalın, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2016, s.101

[190] Richard Wilton ve Trevor Harley, Science and Psychology, New York, Routledge, 2018, s.13

merkezlerinde kurulan bölge pazarları bunun motoru konumundadır. Bu bölge pazarları aynı zamanda *yeni insani* ilişki türünün de gelişeceği yerlerdir. Özellikle bu işi ilişkileri çerçevesinde ticaret gelişmiş ve evlilik benzeri kurumlar vasıtasıyla da insanlar doğdukları coğrafyalardan daha uzak yerlerde yaşamaya başlamışlardır. Bu durum toplumsal hareketliliği sağlayan etmenler arasındadır. Bütün bu sosyal mobilite hali yeni davranışlar modeli oluştururken, geleneksel davranış kodlarının ise çözülmeye başlamasına neden olmuştur. Gittikçe tarım ağırlıklı toplum yapısı kendini ticaret merkezli toplum yapısına bırakmaya başlamıştır. Daha önce de vurgulamaya çalıştığımız gibi asilzadeler sınıfı, bu ticaret işine bayağı iş olarak baktıkları için ticaret, burjuvanın eline tamamıyla geçmiş ve sonuç olarak burjuva da asilzade sınıflar kadar bir zenginliğe ulaşmıştır. Bu zengin yeni sınıf, özellikle İngiltere'de devlet ile olan ilişkisini de sıcak tutarak özellikle hayır işlerinde, birtakım devlet projesi olan araştırma faaliyetlerinde ve öğrencilere burs gibi çalışmalarla da bunu sağlamaya çalışmışlardır. İngiliz hükümetinin sömürge politikaları ile de devlete destek veren ve bizatihi bu faaliyetlerin orta noktasında bulunan tüccar sınıfı, devlet ile ayrıcalıklı bir ilişki geliştirir. Bu ilişki, daha sonra neredeyse devlet politikalarının artık tamamen bu tüccar sınıfının ihtiyaçları doğrultusunda belirlenmesine kadar gidecektir.

Sömürge politikaları ve ekonomik büyüme bilimi de bir yerde mecburi olarak gelişmeye sevk etmiştir denilebilir. Özellikle deniz aşırı ticaret ile bilim bir gereklilik haline gelmiştir. Çünkü denizin tehlikelerinden korunmak için daha dakik gözlem ve ölçümler yapan aletlerin geliştirilmesi bir zaruriyet halini almıştır. Özellikle teleskop, mikroskop, gözlük, saat ve termometre gibi aletler bunlara örnek olarak verilebilir. Bu aynı zamanda sanayi ile bilimin birbirine bağlanmasına da neden olur ki daha sonraki dönemde okul müfredatlarını dahi bu yönde değişeceğine şahitlik edeceğiz. Bu konuyu da özellikle Charles Dickens'in *Zor Zamanlar* romanında harika bir şekilde resmettiğini söylemekle yetinelim. Bilim adamı ve mucit arasındaki bağ da bu sanayi – bilim işbirliği ile sağlanmış oldu. Bu ticaret canlanması, bilim sanayi ve bilim adamı – sanayici – mucit işbirliği yeni alışkanlıkların da yerleşmesine vesile olmuştur. Kâğıt endüstrisindeki gelişim, soylu sınıfların kendi evlerinde estetik kaygı taşıyan duvar kağıtlarının yaygınlaşmasından, devletin gelişmiş hesap sistemleri kullanarak girdi çıktı dengesi yapmaya başlamasına oradan halkın artık artan ticari faaliyetler nedeniyle zihinden hesap yapabilmede mahir hale gelmeye başlamasına ve belki de en önemlisi kilise dışındaki yerlerin kütüphane maksatlı oluşmaya başlaması ve yine çikolata ve kahve gibi içeceklerin yeni alışkanlıkları tetiklemesi ve kahvehanelerin birer politik haber piyasası işlevi görmeleridir. Bu küçümsenmeyecek bir durumdur zira Avrupa'da ilk defa kilise dışında ve dünyevi amaçlı

bir toplantı mekânları oluşmaya başlamış ve insanlar burada politika üzerine sohbetler etmeye başlamışlardır. Bu durum aynı zamanda Antik Yunan döneminde kısıtlı bir kesimin yapabildiği ancak adına bir şekilde demokrasi denilen sistemin meclis tipi kurumsal yapısında herkesin fikrini özgürce söylemesine benzemektedir. Şunu ifade etmek gerekir ki Antik Yunan dönemindeki demokrasi anlayışı çok sınırlı bir insan gurubu için geçerliydi. Bizim kanaatimiz, özellikle 17. yy'da İngiltere'de meydana gelen bu değişim ile geniş halk kitleleri politik fikirlerini kahvehaneler vesilesi ile söyleme fırsatı bulmuştur. Ne var ki bu politik olarak kendini ifade etme, özellikle İngiltere'nin sömürge politikalarını uyguladığı ülke halklarında gerçekleştirilmemiştir. Dolasıyla Antik Yunan dünyasının efendi – köle diyalektiği bir şekilde yeniden hayata geçirilmiştir. Yine hemen hemen aynı dönemlerde iletişim tekniklerinden olan matbaanın yaygınlaşması ve bunun direkt sonucu olan basın yani gazete mefhumunun toplum hayatında yer bulması ile birlikte insanlar, başka yaşamlar hakkında da özellikle politik ve kültürel bir merak duygusunu da taşımışlardır. Özellikle gazetenin politik yaşamı doğrudan etkilediği bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle de 17. yy'da yine özellikle İngiltere merkezli olmak üzere Avrupa'da siyasi bilgi hayatın bir parçası haline gelmeye başlamıştır. Gazetelerin bu politik alanda siyasi bilgileri sadece bir el ilanı olarak değil, derli toplu bilgiler olarak da sunmaya başlaması buna çok hizmet etmiştir. Bu durum, bir kamusal alan oluşmasına ve toplumunda siyasi ve ticari öğeler etrafında örgütlenmesine neden olmuştur. Kadim dönemde siyaset ve ticaret belirli sınıfların uğraşı alanı iken artık toplumun önemli bir kesiminin bilgi sahibi olduğu ve konuştuğu alanlar haline gelmiştir. Yine bu durum, kadim dönemin organik bir bütünlük olarak gördüğü ve herkesin toplumsal sınıfının belli olduğu durağan toplumsal – siyasi yapıdan kimsenin yerinin garanti olmadığı hareketli ama aynı zamanda da mekanik bir yapılanmaya doğru meyletmesine neden olmuştur. Mesela 1549'da Sir Thomas Smith'in ekonomik nedenselliği açıklamak maksadıyla saat benzetmesini kullanması[191] buna örnek olarak verilebilir. Dolayısıyla toplum, artık organik bir bütünlük olarak değil, ekonomik ve politik eksenli mekanik tasvirler ile açıklanmaya çalışılmıştır.

Yine bu dönemde insanların, ekonomik ve sosyal değişimler vasıtasıyla aileleri dışında da bir hayat alanı kurabilecekleri imkânının belirmiş olması, aile kurumunun da değişmesine neden olmuştur. Bu da tıpkı organik dünya tasavvurunun önemli parçası olan aile kurumunun dönüşmesine ve dolayısıyla da daha ferdiyetçi bir anlayışın yerleşmesine vesile olmuştur. Kendi yaşamlarını artık ailelerine mahkûm kalmadan ve onların dışında

[191] İsmail Şiriner ve Diğerleri (ed), Politik İktisat ve Adam Smith, İstanbul, 2010, s.171

bir hayat alanı kuran özgür bireylerin baş göstermesi ile sonuçlanmıştır. Devlet ise kişinin aile bütünlüğü dışında kendi başına bir hayat alanı kurmasının yolunu açıcı olanakları sağlamaya başlamıştır. Bu şekilde de birey, aile ve yerel değerlerinden koparak yeni yaşam değerleri ışığında kendine bir hayat kurma şansını yakalar. Bu durum aynı zamanda toplumsal hareketliliğinde artması demektir. Nitekim deniz aşırı merak ve yeni hayat alanı açabilmek için maceradan maceraya koşan genç insanların çokluğu 17. yy'da özellikle İngiltere'de görülmektedir. Buna en güzel örneklerden birinin de Daniel Defoe'nun *Robinson Crusoe* adlı romanı olduğu söylenebilir. Zira Mustafa Özel, bu romanı aynı zamanda Avrupa düşüncesinin; ekonomik ve siyasi tarihinin özeti sayılabilecek "Gökteki babaya, tahttaki babaya ve nihayetinde evdeki babaya isyanın adıdır kapitalizm"[192] diyerek örneklendirmiştir. Burada kapitalizm artık yeni siyaset anlayışının da ismidir. Ve bu isim artık yeni siyaset anlayışının bir finans merkezli yapılanma olduğunun da işaretlerini vermektedir.

Yeni ekonomik sistem ki daha sonra adı kapitalist sistem adı verilecek ve günümüzde artık finans kapital olarak anılacaktır. Bu sistem, bir bütün olarak toplumu değiştirmeye başlamıştır. Burada özellikle 1700'lü yılları çizgi olarak kabul etmek mümkündür zira sistemin ana unsurları artık belirmiş hatta İngiltere başta olmak üzere birçok Avrupa ülkesinde yerleşmeye başlamıştır. Hemen söylemek gerekirse, yeni bilim anlayışı ve yeni ekonomik anlayış; dinlerin ve kadim felsefelerin insanın mutluluğunu hep ötelere bıraktırma ve bu nedenle de bu dünyanın bir mutsuzluk yeri daha doğrusu erdemli bir yaşam ile birlikte öte dünyada mutluluğu elde etmenin yolu olduğu düşüncesi terkedilmiş, onun yerine bu dünyayı adeta bir cennete çevirme projesi haline gelmiştir. Bu ise bütün bir ekonominin bir toplum biçimi olması meselesidir. Mustafa Özel'in ifadesiyle kapitalizm; *"Karın doyurmaya dayalı ekonomik çabadan kasa doldurmaya dayalı bir ekonomik çabaya geçiştir*."[193] İyi insan, erdemli insan, takva sahibi insan gibi isimler ile birlikte erdemli insan olma, bencil olmayan, hırs ve tamah gösterisinde bulunmayan insan misyonunun insanlarda bulunmasını sağlama çabasında olan dinler ve klasik felsefi anlayış artık yerini tam zıddına bırakıyordu. Zira insanda hırs, tamah ve bencillik gibi kötü olduğu düşünülen özelliklerin varlığı bilinmekle birlikte bütün dinler ve felsefeler insanın bu özelliğini baskılama, kırma yönünde hareket etmişlerdir. İşte tam da 18. yy başlarında Bernard Mendeville, "*Klasik felsefelerin, geleneklerin ve dinlerin kınadıkları bu*

[192] Mustafa Özel, Edebiyat, İdeoloji ve Siyaset (1.Oturum), Bisav Tv, Erişim Tarihi: 03.11.2021
[193] Mustafa Özel, İktisat ve Edebiyatta Muhacir Müteşebbis, Bisav Tv, Erişim Tarihi: 03.11.2021

düşüncelerin; insanın bu yönünün asıl olarak ilerlemeye yol açtığını öne sürmüştür."[194] Bunların ayıplanacak şeyler olmadığını tam tersine övülecek meziyetler olduğunu ifade etmiştir. Nitekim İtalyan tarih felsefecisi Giambatista Vico da "*Tamahın, açgözlülüğün, hırsın medeniyetin hızlandırıcısı*"[195] olduğunu ifade etmiştir. Aslında bir ahlak hocası olan Adam Smith ise bu özelliklerin teorik zeminini oluşturmuştur. Artık bu özellikler ayıplanan, kınanan özellikler değil; medeniyetin ve ilerlemenin motoru olduğuna dair görüşler ağırlık kazanmaya başlamıştır. Bu tarihlerden itibaren insan; dindar, erdemli insan gibi vasıflarından sıyrılıp bu dünyada kendi kendini ve kendi cennetini kuran *dünyevi insan* konumuna gelmeye başlamıştır. Bu değişim, her toplumda elbette aynı hızda ve biçimde olmamış olabilir. Örneğin, bizdeki bu değişimin Ahmet Hamdi Tanpınar'ın özellikle *Sahnenin Dışındakiler* ve *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* romanlarında 1800'lü yılların son çeyreğinde oluşmaya başladığını görebiliyoruz. Özetle Tanpınar, bu romanlarında toplumda "İçtimai jeoloji merkezi artık camiden, pazara kaymıştır. İnsanlar ibadet için bir araya gelirlerdi ticaret için değil"[196] diyerek ifadelendirmiştir. Tabii Tanpınar bunu 20. yy'ın ortalarına doğru yazıyor ancak tespitlerinin oldukça doğru ve dakik olduğunu anlayabiliyoruz. Özel'e göre, Halide Edip Adıvar'ın *Sinekli Bakkal* romanı da aslında bu fikri daha öncesinden ifade etmiş ve artık toplumsal merkezin ve ilerlemenin merkezi cami değil markettir.[197]

Kapitalizmin bir ahlaki konumlandırma olarak teorik zemine oturtan düşünür Adam Smith'tir. Hemen belirtmek gerekir ki, artık farklı bir evresinde bulunsak dahi, içinde yaşamakta olduğumuz kapitalist sistemin belli bir dini düşünce ile bağlantılı olarak açıklayan iki düşünürü anmakta fayda vardır. Birincisi kapitalizm ile Protestanlık arasında doğrudan bağlantı kuran Max Weber'dir ki kitabının ismi de *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu'* dur. Burada Weber, kapital sistemin Protestan ahlakının çalışma ve tasarruf odaklı yaşam tarzı ile yakından alakası olduğunu söyler ve bunu incelediği birkaç servet sahibinin Protestan olmasına bağlar. Diğer bir isim ise Werner Sombart kapitalizm ile Yahudilik arasında bağ kurarak; Yahudilerin vaat edilen topraklardan çıkarılmalarından beri tarım toplumu olmaktan çıktıklarını bu nedenle taşınır mallar ve ticaret konusunda mahir olduklarını ifade etmektedir. Kaldı ki, kitabının ismi de *Yahudiler ve Modern Kapitalizm*'dir. Fakat bunu, onlardan daha önce gerçek anlamda teorik zemine oturtan

[194] Işıl Çeşmeli, Erdemin Kökeni: Bernard Mendeville'in Hünerli Siyasetçileri, Beytulhikme Philosophy Circle Beytulhikme Int Jour Phil 7 (1), 2017, s. 85-105
[195] Giambatista Vico, Yeni Bilim, çev. Sema Önal, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2021, s.116
[196] Ahmet Hamdi Tanpınar, Sahnenin Dışındakiler, Dergah Yayınevi, İstanbul, 2010, s.246
[197] Mustafa Özel, Romanperver İktisatçı, Küre Yayınları, İstanbul, 2018, s.45

Smith'tir. Hatta iktisadın kurucu babası olarak kabul edilir. Unutmamak lazım ki, klasik dünya tasavvurunda ekonomi ya da bugünkü adıyla iktisat, toplumun faaliyet alanlarından biri olduğu gibi klasik siyasetnamelerde hukuk, felsefe vb alanlarından bir alan olarak ele alınırdı. Mesela İbn-i Haldun'un Mukaddime adlı eserinde, toplumun idaresinde her alan ile ilgili olarak görüşler, öneriler var iken iktisat alanında da aynı şekildedir. Oysa bugün iktisat, oldukça karmaşık hatta hukuktan, felsefeye birçok alanı da belirleyecek bir konuma sahiptir. Kısaca, klasik dönemde ekonomi yani iktisat, toplumsal varoluş ve gerçeklik alanlarından bir alan iken; modern dönem ile birlikte ve özellikle de günümüzde artık toplumsal gerçekliğin neredeyse tek belirleyici alanı olmuştur.

2.2 Yeni Bilim Anlayışı

Bilindiği üzere Kartezyen Düalite, aydınlanmanın önde gelen düşünürlerinden olan Descartes varlığı; uzamsal/maddi boyut olan (res extensa) ve ruhsal/zihinsel boyut (res cogito) birbirinden bağımsız iki alana bölmüştür. Maddenin bağımsız bir yapı olduğunu iddia eden Kartezyen Düalite anlayışı, varlıkları ve onlarda meydana gelen değişimler ile dönüşümleri ve diğer varlılara göre nisbi olan konum, hareket ve temasları yönünden izah etmenin yollarını aradı ve bu yolu açtı. Bu şu demektir, maddi varlıklar yine maddi sebepler dünyasında yani kendi içinde açıklanmaya çalışılacaktı. İşte bu anlayışa *mekanik dünya görüşü* adını veriyoruz. Descartes'in bu varlıkları maddi düzlem içinde nisbi konumlarını dikkate alarak açıklama çabası; geometrik konumlandırma çabasını doğurmuş ve bunun sonucunda da maddelerin bağıl konumunu ve hareketini tespit etmeyi zorunlu bir sonuç olarak ortaya koyuyordu. Bu aslında ölçüm dediğimiz kavrama tekabül ediyordu. Bugün sadece sayısallaştırma değil aynı zamanda nitel özellikleri dahi koordinat üzerinden göstermemizi sağlayan yolu da açmıştır. Bugün kullandığımız iki boyutlu koordinat düzlemi buraya dayanmaktadır. Bu hem soyutlama hem uzamsallaştırma hem de matematikselleştirmeye yarayan bir koordinat düzlemidir. Bu insanoğluna durağan bir kâğıt üzerinde hareketin imkân ve boyutunu gösteren ve zihinsel olarak canlandırılabilen görsel araç olarak kullanım olanağı da verdi. Bu işin nihai noktasında sayıyı yani matematiksel bir ifadeyi nedensellik ilkesine bağlama imkânı vermişti. Aynı zamanda da müthiş bir görselleştirme olanağını ortaya koydu.

Bu noktada doğa bilimlerinin bu kurgu ile yapılmaya başlanması ile birlikte artık sosyal bilimlerde bu kurgu ile ele alınmaya başlandı. Çünkü artık sosyal bilimlerin temeli olarak ele alınan epistemolojik kurgu da buna müsaade ediyordu. Epistemoloji artık uzamsal ve mekanik bir temele dayanıyor. Bu manada nasıl ki doğa bilimleri doğayı yine

doğa içinde kalarak anlamaya ve açıklamaya çalışıyor ise aynı şekilde sosyal bilimlerde bir sosyal dünya icat edip adeta bu dünyanın içinde kalarak sosyal olayları anlamaya ve açıklamaya çalışıyordu. Daha önceki klasik dönem felsefe ve dinler, insanı içe bakan yönü ve ahlaki düzlemde ele alırken ve bu düzlemde tasnife tabi tutarken, artık sosyal bilimler ile insan, dışa bakan yönü ile var olan ve dış temasları ile ele alınan bir varlığa dönüşmüştür. Bu anlamda insan, harici hareketlerin ve dünyanın tesiri altında ele alınan ve anlaşılan bir varlık alanı haline getirildi. Eğitim, ırk, cinsiyet, yaş, dindarlık, sağlık durumu, sosyal ilişki gibi dışsal özellikler ve dış dünya ile temasları ile ele alınıyordu. Yine toplumsal kurumlar, yapılar ve makro girişimler hep bu dışsallık üzerinden ele alınmaya başladı. Bu durum ister istemez insanı ve toplumu geometrik bir kurgu ile ele alınmasına sebebiyet vermiştir. Bu kurgu sayesinde sayısallaştırma ve istatistik, sosyal bilimlerin adeta günümüzde ayrılmaz bir parçası haline geldi. Bu sınırları katı bir şekilde belirlenmiş nedensellik ilkesi ile çalışan kesinlik içeren bir dünya ve toplum kurgusu oluşması neticesini doğurmuştur. Dolasıyla bu kesinlik bir biçimde ölçme düşüncesi ile birleştirilince siyasal ve toplumsal ilerleme ve ölçüt belirleme boyutu da gelişmeye başladı. Bu durumda seküler anlayış çerçevesinde Batılı zihniyet üzerinde hâkimiyetini kurmuş ve doğanın, insanın, evrenin fizik yasalarına tabi, tanımlanabilir ve ölçülebilir ve hatta bu tanımlama ve ölçme neticesinde sınıflandırılabilir ve dahası işgal edilebilir, kullanılabilir, boyun eğdirilebilir bir konuma gelmeye başlamıştır. İnsanda klasik düşüncede varlığın en üst kademesinde olan bir varlık değil bu doğanın bir parçası haline gelmiş bu anlamda o da sınıflandırılabilir, kullanılabilir ve boyun eğdirilebilir hale gelmeye başlamıştır. Bu şekilde insan; üretici-tüketici, alıcı-satıcı, işgalci-işgal edilen, yöneten-yönetilen denkleminde ele alınmaya başlamıştır. İnsan denilen varlık ve onun arzuları da doğanın mekanik bir uzantısı olarak ele alınmıştır. Özellikle rasyonel ve faydacı felsefi akımlarında ortaya çıkmasıyla bu durum oldukça yaygın hale gelmeye başlamıştır.

Materyalist ve rasyonel ama aynı zamanda da haz-fayda denklemine dayalı anlayış maddi ve ölçülebilir olmadığı gerekçesiyle etik/ahlak alanını dışlamıştır. Etik ve ahlak, ancak bu haz-fayda denklemine meşruiyet sağladıkları oranda dikkate alınmışlardır. Toplum ve siyaset ise maddi temellere dayalı bir toplumsal gerçeklik üzerinden değerlendirilmeye başlanmıştır. Batı'da siyaset bilimi özellikle Machiavelli ve Hobbes çizgisi siyaset teorisinin gittikçe seküler bir tabana kaymasına sebebiyet vermesinin yanında bir anlam varlığı olarak insanın ele alınamayacağını düşünmüşlerdir. İyi olan devletin nihai çıkarı ile eşitlenmiştir. Bu durumda bireysel hedef nihai olarak ancak bireysel hazların peşinde olmak ve bunun siyaset teorisi açısından devletin refaha ulaşması

gibi sonuçları olacaktır. Bu anlamda kişinin nihai hedefi ile devletin nihai hedefi ortaklaştırılmış ve kişi kendi kişisel hazza ulaşma çabasını devletin hedefi ile eşitlemiştir. Dolaysıyla defalarca vurgulamaya çalıştığımız gibi insanın klasik dönemdeki beşer yönüne tekabül eden duyguları merkezi konuma gelmiştir.

2.3. Avrupa Merkezci Düşünce Açısından Yeni Bilme Yöntemleri

Bilim ve bilme insanlık tarihi kadar eski bir olgudur. İnsanoğlu her zaman doğasındaki merak içgüdü ve özelliğinden dolayı çevresindekileri öğrenme ve idrak etmeye çalışmıştır. İlk insanların dünya üzerinde ortaya çıktığı zaman kadar eski olan bilme ve bilgileri oluşturarak gelecek nesillere aktarma tarih boyunca devam etmiştir.

İlk zamanlar bilme ve bilim açısından ortaya çıkan kişiler olarak büyücüler ve sihirbazlar verilebilir. Sonrasında insanlığın evreni anlama cabalari ile beraber bilgilerin düzenli hale gelmesi ve bilimin sistematikleşmesi için antik caglari beklemek gerekmiştir. Bilimsel bilgilerin sistematik hale gelmesi ilk kez Thales, Sokrates, Aristo ve Plato gibi filozoflar öncülüğünde antik Yunan medeniyetinin Helenistik döneminde (M.Ö. 6-4.yy) gerçekleşmiştir. Bilimsel bilgiler bu dönemde ilk kez sistematik olarak incelenmeye başlanmıştır. Bu dönem 3.yy'a kadar devam etmiştir.

İnsanlık maalesef antik çağda Mısır ve Yunan filozoflar öncülüğünde ortaya çıkan yeni bilimsel çalışmaları 3.yy sonunda terk etmiştir. Ortaçağ veya bilimsel olarak karanlık çağ olarak bilinen bu süreç 3 ile 12.yy'a kadar devam etmiştir. Her ne kadar doğu medeniyetlerinde bilimsel çalışmalar yapılsa da bilimsel devrimleri ortaya çıkaracak kadar güçlü olmamıştır.

Modern bilimin temel yapıtaşları 15.yy'da öncelikle Avrupa'da ortaya çıkan ve sonrasında bütün dünyaya yayılan Rönesans ve reform hareketlerine paralel olarak gelişen modern bilimsel çalışmalardır. Özellikle 16 ve 17.yy'daki bilimsel devrimler ile beraber fizik, kimya, biyoloji gibi fen bilimlerin ortaya çıkması sonucunda insanoğlunun evrene ve insana bakış açıları kökten değişime uğramıştır. Dönemin en önemli bilim insanları arasında Kopernik, Newton, Kepler, Galileo ve Mendel bulunmaktadır. Bilimsel Devrimlerin Yapısı isimli eserinde Thomas Kuhn bilimsel devrimlerin başlangıcı olarak astronom Kopernik tarafından ortaya atılan Güneş merkezli evren modeli olduğunu kabul etmektedir.

Sonraki yüzyıllarda (17-19.yy) ortaya çıkan bilimsel devrimler bilişsel süreçlerde ve felsefede de devam etmiştir. Kant, Hume, Hegel ve Rousseau gibi önde gelen filozoflar

öncelikle bilimsel yöntemler ile bilimin süreçleri konusunda devrimsel çalışmalar yapmışlardır. Günümüzdeki bilimin temelleri böylece atilmistir.

Yeni bilme ve yeni bilim ile ilgili en önemli gelişmelerden birisi bilimin nasıl geliştiği ile ilgili yaklaşımdır. Thomas Kuhn bu konuda bilimin ancak paradigma değişimleri ile beraber geliştiğini iddia etmiştir. Bu bağlamda bilimsel devrimlerin ortaya çıkabilmesi için insanoğlunun bilimsel konularda ve bilme açısından paradigma değiştirmesi gerektiğini belirtmiştir.

Kuhn bilimsel devrimleri 3 temel basamakta incelemiştir. Bilimsel çalışmaların veya devrimlerin ilk evresi Paradigma öncesi veya Pre-paradigma olarak tanımlanır. Bu evrede bilimsel çalışmalar yapılmasına rağmen ortak bir kurama ulaşılamamıştır. Eğer belirli bir yaklaşım üzerine bilim insanları ortak mutabakat sağlar ise bir sonraki evre olan Normal bilim evresi başlamıştır. Bu evrede baskın paradigma bağlamında bilimsel problemi çözmek amaçlanmaktadır. Son basamak devrimci bilim veya bilimsel devrim olarak uzlaşmanın sağlandığı evredir. Bu evrede önceki paradigmalara olan güvenin sarsılması ve yeni bir paradigmanın ortaya çıkması beklenir. Paradigma değişimi sonrasında ise ikinci evre tekrar edecek şekilde bilimsel ilerlemeler devam etmektedir.

Yukarıda kısaca tarihsel olarak verilen bilgilerde görüldüğü gibi bilimsel devrimsel binlerce yıllık insanoğlu çalışması sonucunda son birkaç asirdir ortaya cikmis modern yaklaşımları temelidir. Bilim devrimi insanoğlunun yarattığı en önemli olgulardan birisidir. Ortaya çıkan bilimsel bakış açısı ve bilimsel gelişme sayesinde öncelik doğa bilimleri olmak üzere birçok bilim alanında çok sayıda devrimsel ilerlemeler gerçekleştirilmiştir. Bu konuda sosyal bilimleri de bilimsel devrimlerden yaralanmış ve son yüzyılda özellikle siyaset bilimi gibi uluslar ve topluluklar için en önemli kurumlar olan siyaset kurumu ile ilgili kuramlar, ilkeler ve olgular oluşturulmuştur.

2.3.1. Bilim Devrimi ve Siyaset İlişkisi

17.yy'da Kopernik ile başlayan bilimsel devrimler politika özelinde bütün sosyal bilimleri evrimleştirmiş ve temelden etkilemiştir. Bilim evrenin belirli kanunlar ve kurallara bağlı olarak daim olduğunu ve bunların insanlar tarafından gözlemlenebilir ve kayıt altına alınabilen olgular olduğuna inanmaktadır. Siyasi düşünürler veya rasyonalistler doğa kanunlarının insanların davranmışlarını da açıklayabileceği sonucuna varmışlardır. Toplumları ilerletmek için insan davranışı anlayışını insan psikolojisi ve sosyolojisi bağlamında kullanmaya başlamışlardır. Bu kapsamda Kant'ın şüphecilik, Kopernik

devrimi ve Freud'un bilinçaltını keşfi ile beraber psikanaliz yaklaşımlarını kullanarak insan ve toplumsal davranışların sebeplerini anlama yoluna gitmişlerdir.

Bilim adamlarının bulundukları toplumu iyileştirmek için birçok demokratik fikir ortaya atmaktadır. Hükümeti değiştirerek toplumu geliştirmek isterler. Yasaların doğayı yönettiğini bildiklerinden dolayı yasaların da insanları yönetebileceğini inanmaktadır. Bu sebepten dolayı insanların hepsinin eşit olduğuna inanmaya başladılar, çünkü toplumlar aynı kanunla yönetilmektedir. Bu fikir ve yaklaşım özellikle Avrupa'daki demokratik fikirlerin temelini oluşturmuştur.

Bilimsel Devrim birçok insanın düşüncesini değiştirdi. Bilim adamlarının aklın güçlü olduğunu anlamasını sağlamıştır. Filozofların aklın toplum ve yaşam sorunlarını iyileştirip çözemeyeceğini düşünmeye başlamaları dünya ve toplumu nasıl iyileştirecekleri hakkında farklı düşünmelerine sebebiyet vermiştir. Bilim adamları, toplumun, insanların anlayabileceği temel yasalara dayandığına inanmaktadır. Siyasi düşünürler ise toplumu iyileştirmek için insan davranışları hakkındaki elde ettikleri bilgilerini kullanmaktadır. Buna göre ortaya çıkan bu yaklaşımlar vatandaşların özgürlük, bağımsız haklar ve eşitlik hakkında birçok önerilerde bulunmalarına neden olmuştur.

17. yy'da ortaya çıkan bilimsel devrimlerin ardından 18.yy'da siyasette ve toplumsal yönetimde ortaya çıkan politik devrimler ile beraber toplumların yönetiminde birçok değişiklikler meydana gelmiştir. Bunlardan en önemlisi toplumların bireysel olarak davranmadıkları ve sürekli değişen dinamik organik canlılar olduğu gerçeğidir. Freud tarafından ortaya çıkarılan dinamik birey kavramının katkısı ile politikacılar kendilerini dinamik birey ve topluma göre değiştirmek zorunda kalmaktadırlar.

Bilimsel devrimler ile siyasi devrimler karşılaştırıldığında bazı ortak yönleri olduğu görülmektedir. Bunlar evrenin ve içindekilerin doğa yasalarına göre çalıştığı fikridir. Bu yasalar yaratıcı tarafından belirlenir. Böylece, evren ilahi bir varlık tarafından yönetilir ancak ilahi varlık işleri rasgele yapmaz, bunun yerine düzeni bir şekilde yürütür. Bu fikre doğa kanunlarının akıl yoluyla keşfedilebilir fikri eşlik etmektedir. Evrenin nasıl çalıştığını anlamak istiyorsa bunu akıl ve gözlem yoluyla yapabiliriz. Bu yaklaşım genel olarak politika için önemli çıkarımlara sahiptir. Gözlem ve muhakeme kabiliyetimiz sayesinde secimler yapabilir, kanunlara ve ahlaki kurallara uyabiliriz.

2.4. Düşüncenin ve Kültürün Nicelleşmesi

Michelangelo, *Davut* heykelini bitirdiği zaman "*Kalk artık konuş! Ne duruyorsun*?" şeklinde seslendiği söylenir. Galileo'nun "*Bir şey ölçülemiyorsa onu ölçülebilir hale getirmek gerekir*" ifadesi de benzer bir zihni kavrayışın dışa vurumu olarak değerlendirilebilir. Hangi zihni çerçeve ya da toplum ve medeniyet olursa olsun, mutlak surette evrende bir düzenlilik aramaktadır. Bu anlamda insan beyni adeta bir düzenlilik arama motoru gibi çalışmaktadır. Bu durum, adeta Kant'ın insanın anlama kategorileri olan uzay ve zaman gibidir. Beyin, sürekli anlamlı bütünlükler, şemalar, örüntüler arar ve bu örüntüleri çeşitli nedensellikler olarak ile bir anlam değer kümesi içinde ifade etmeye çalışır. İnsanı, diğer canlılar karşısında üstün kılan özelliklerden biri de budur. Bu, aynı zamanda insanın soyut düşünebilme ve bu soyutluluğu modeller üzerinden tarif ederek görünür kılma çabasıdır. Gerek Michalengelo'nun gerekse de Galileo'nun yapmaya çalıştıkları görünür olmayanı farklı formlarda görünür kılma çabasıdır. İnsan, geliştirdiği farklı formlar vasıtasıyla elde ettiği modeller ile tahminlerde bulunur ve bu tahminleri ile bir yapı inşa eder.

Yukarında açıklama çabasında bulunulan durum insanın gittikçe aklı ile anlamlandırdığı alanın genişlemesi anlamına da gelir. Doğanın fiziki alanlarının gittikçe daha açıklanabilir olması durumu metafizik olanın da alanının daralmasına neden olmuştur. Bu daralma yaşandıkça doğa üstü ve metafizik güçlere olan sıkı bağımlılık ilişkisi ve bu bağımlılık ilişkisine dayalı siyasi ve toplumsal düzen sarsıntı geçirmeye başlamıştır. Dolasıyla da bu düzenin savunucuları kolay teslim olmayacak ve karşılıklı güç mücadelesi başlayacaktır. Galileo'nun ve Bruno'nun çektikleri sıkıntıları sadece o dönemin inançları ile açıklamak doğru olmayabilir. Bu inanç sistemine bağımlı olan ekonomik, siyasal ve toplumsal sistemleri de görmek gerekiyor. Her dönem kendi egemenliğini korumak ve sürdürmek ister. Bu nedenle de alternatif olabilecek her türlü yeniliği ve değişimi talep eden fikir ve eylemlere karşı oldukça temkinli hatta zaman zaman şiddet dilini kullanarak yaklaşır. İşte bu anlamda modern düşüncenin doğayı, evreni ve insanı anlama çerçevesi de böylesine bir alternatif meydan okuma ortaya koymaktaydı. Modern düşünceyi üç temel başlıkta anlamaya çalışırsak üç temel varsayıma ve bu varsayımların ispatlanmasına dayanır.

1. *Doğanın dili matematiktir. Ki bu varsayım Galileo'nun varsayımıdır.*
2. *Doğadaki her şeyi matematik ve geometrik şekiller ile ifade edilebilir. Ki bu varsayım da antik dönemden Pisagor'dan beri gelmektedir.*

3. *Bu matematiksel ve geometrik şekiller arasında anlamlı bir bütünlük vardır. Ki bu da sayı ve geometriyi esas alarak Platoncu bir temele kadar gider.*

Galileo, Platon ve Pisagor çizgisi geleneği, bu çerçevede Newton'un genel bir çerçeveye oturtması ile birlikte ana damar haline gelmişti. Özellikle evrendeki hareketi açıklayan teleolojik açıklama biçimi tamamen terkedilmiş onun yerine her şeyin hareket kaynağında matematiksel ve mekanik ilişkiler aranmaya başlanmıştır. Hatta daha da özelde söylemek gerekirse, hareketin kendisiyle de değil onun matematiksel tasviri ile uğraştılar demek yanlış olmayacaktır. Bütün bu sürecin genel adı olarak *nicelleşme* olarak konumlandırmak yanlış olmayacaktır. Özellikle yeni bilim paradigmasının oturması ile birlikte her şeyin ölçülebilir olduğu düşüncesi her yere yerleşecektir. Öyle ki insan dahi ölçülebilir, davranışları kestirilebilir ve duyguları şekiller ve grafikler ile gösterilebilir bir hale gelecektir. Niteliksel farklılıklar dahi niceliksel olarak ifade edilmeye çabalanmıştır. Örneğin renk, ses, koku, sıcak, soğuk gibi ikincil özellikler birincil vasıflar olan ölçülebilir olanın türevleri olarak görülmüştür. Bunlar dış dünyada gerçekliği olan durumlar değil dış dünyanın duyu organlarımız üzerinde yaptığı bir takım niceliksel değişimlerden ibarettir. İnsanın zayıflığı, bu aldatıcı olan ikincil vasıfları gerçek zannetmesindedir. Işığın bir rengi olmamasına rağmen onda bize renkli görünmesine sebep olacak olan niceliksel değişimlerin ürünüdür. Yine Galileo'nun verdiği bir örnek "bir kuş tüyünü alıp yüzümüze dokundurduğumuz zaman gıdıklama hissi uyanır. Bu his tüy uzaklaştırıldığında kaybolur. İşte bu nedenle diyebiliriz ki gıdıklanma hissi tüyün kendisinden kaynaklanan bir durum değildir. Bu durumu şöyle bir mukayese ile ele alabiliriz. Nasıl ki, antik dönemin yarı tanrılarının olduğu ve âlemin ay altı ve ay üstü olmak üzere mahiyetçe birbirinden farklı iki parçaya bölünmüş bir yapısı var ise ve bu yapı büyülü bir şekilde tahayyül ediliyordu ise modern dönemde de bu büyülü yapı yavaş yavaş akıl yolu ile büyüden arındırılmış bir dünya tasavvuru söz konusu olmuştur. Siyasal ve toplumsal anlamda da benzer bir süreci görebiliriz. Batı, Doğu'yu ilk başlarda oldukça egzotik ve mistik bir yer olarak değerlendirirken daha sonra rasyonel akıl ile Doğu'yu büyüden arındırılmış, yapısı anlaşılabilir ve formüle edilebilir bir yer olarak değerlendirmeye başlamıştır. Antik dünyanın tabiatı bir organizma olarak gören anlayış ise terkedilmeye başlandı. Çünkü organizma fonksiyonel olarak birbirinden ayrışmış organların bütünlüğüdür. Antik Yunan kozmolojisinde yerküre merkezde yer alır ve sırasıyla su, hava, ateş gelir. Modern öncesi dönemde âlem sonlu, hiyerarşik bir yapı halinde tasavvur edilirken; Kopernik'ten sonra bu yapı terkedilerek ay altı ve ay üstü âlem tasavvurlarının bu yapıda yeri olmadığına

inanıldı. Ve gökyüzü cisimlerinin de nurani varlıklar olmadığı kabul edildi. Dolasıyla yer ile gök aynı cevhere, öze sahiptirler. Güneş nurani bir varlık olarak değil bir ateş topu olarak tasavvur edilmiştir. Bu ise tabiatı oluşturan her parçanın artık aynı düzeyde olduğu anlamına gelmektedir. Kopernik öncesi antik dünyadan beri inanılan düşüncede ay üstü âlem bir kesinliğe sahip iken artık ay, altı âlemde matematiksel bir kesinliğe sahip olmuştur. Dolasıyla da kâinatın artık bütünsel olarak ve eşit ontolojik statüde matematiksel kesinliği olan bir yer olarak tasavvur edilmesi düşüncesi yerleşmiştir. İşte tam da bu durum bize, Batı rasyonalitesinin dayandığı temeli ortaya koymaktadır. Bunu vurgulandığı üzere görünmeyen olanı görünür kılma çabası olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Doğu'nun bilinmeyen taraflarını bilinir kılarak hatta onun içinde yer aldığı rasyonaliteden uzak örüntüyü dahi ortaya koyabileceğine olan inanç kendini bir tür egemen ya da *Yeni Efendi* olarak ortaya koyma düşüncesinin pratiğe yansımış hali olarak düşünülebilir. Bu yeni efendi her sırrı çözen ve ona vakıf olan olarak aynı zamanda emredici ve karşılığında itaat bekleyen konumundadır. Böyle bir durumda da baskın değerleri temsil edenler ve etmeyenler şeklinde ikili ve hiyerarşik bir yapı oluşur. Mesela çağdaşlığı temsil edenler ile etmeyenler yapısında görülebileceği üzere ortaya çıkan bir yapıdan bahsediyoruzdur. Bu şekilde bir yapı *siyasal* bir ilişki anlamına geleceğinden dolayı; gerçekleştirilen bir eylem kadar gerçekleştirilmeyen bir eylemden de sorumlu olunan *siyasallaşma* yaşanır. Onaylanan her eylemin *itaat*, onaylanmayan her eylemin ise *isyan* anlamına geleceği bir *siyasallaşma*dan bahsediyoruzdur.

Newton ile başlayan süreç ve özellikle Kant'ın aklın sınırlarını çizmesi ile birlikte metafizik bir şekilde aklın sınırlarının dışında kalmış ve ancak spekülasyon olarak görülmeye başlanmışsa artık modern dünyanın bakış çerçevesi, doğayı, evreni ve insanı anlama yöntemi de oturmaya başlamış demektir. Avrupa'da artık organik bir kozmoloji anlayışının yerini mekanik be matematiksel bir anlayış oturmaya başlamıştır. Öyle ki daha sonraki dönemde, sosyal bilimler alanında da toplumu anlamlandırmak için benzer çerçeveler oluşturulması gerektiği kanaati hâkim olmuş ve toplumlara ileri-geri kategorileri çerçevesinde yeni elbiseler biçilmeye başlanmıştır. Bu da toplumların tek bir bakış açısı altında kimliklerinin silikleşmesine sebebiyet vermiştir.

2.5. Farklı Bir Benlik Olarak Doğu'nun Algılanması

Daha önce de belirttiğimiz üzere Batı, Doğu'yu öncelikle kendisi içinde bir iç hesaplaşmanın adeta manivelası olarak kullanmış ve geleneksel dünyadan kopuşun başarılması ile Doğu, bir dış öteki olarak kurgulanmaya başlamıştır. Kurgu diyoruz zira

artık sadece birbirinden kopuk bir Doğu imajı yerini teorik bir çerçeve içine oturtulmuş bir Doğu görmeye başlıyoruz. Batı'nın özellikle Rönesans ile ortaçağ kaynakları dışında kaynaklara yönelmesi ve reform ile Kilisenin öğretisi dışında yeni bir din anlayışı geliştirmesi ve coğrafi keşifler ile yeni dünyalar ve kültürler ile karşılaşması birçok bakımdan bunalımlar oluşturmuştur. Bunları özellikle "ontolojik, epistemolojik ve teolojik" bunalımlar olarak isimlendirebiliriz. Ontolojik bunalımda Batı varlık aleminde kendini nasıl gördüğü ile alakalı iken epistemolojik bunalımda kendini ve ötekini bilmenin yolları, yöntemleri üzerindeki bunalım sözkonusu iken teolojik boyutta kendi kaderini ele alan ve bir zamanlar sadece korku güdümlü bir Tanrı İnsan bağlamında nedensellik yasalarının ve doğanın kendi içinde kalarak üst bir otoriteye başvurmadan açıklanması neticesinde oluşan bunalımdır. Dolaysıyla bu bunalımların aşılması için birçok denemeler yapılmıştır.

2.5.1. Zihinsel Evrim

Zihinsel evrim, bir medeniyetin anlam değer dünyasında çok önemli bir yer işgal etmektedir. Zira zihinlerin dönüşümü olmadan yapılacak her değişim ve dönüşüm başarılı olamayacaktır. Batı, yeni bir çağ kurarken bunu elbette ilk önce mirasçı olarak Ortaçağ'dan devşirdiği fikirler ile yapacaktır. Özellikle İslâm dünyasından yaptığı devşirmeler ile. Foucault'nun "Bilginin Arkeolojisi"[198] adını vererek geliştirdiği bir yönteme göre klasik çağdan önceki Batı epistemesi sözcükleri nesnelerden ayrı düşünmeksizin, benzerlik ve yakınlıklar üzerinden çıkarsamalar yapmaktadır. Bu ise üst üste yığılmış bir bilgiler bütünü gibi adeta bir çuvalı andırmaktadır. Batı bilimi de bu noktada benzer bir anlayışa yani çuval gibi herşeyin bir yere konduğu bilgiler yığını. Özellikle coğrafi keşifler ile birlikte adeta "mekânın fethi" yeni ufuklar açmış ve genelde dünyaya özelde Doğu'ya daha da özelde ise İslâm dünyasına bakışı değiştirmiştir. Akılcılık adını verdiğimiz bir düşünce şekli doğayı ve doğayı yöneten yasaları Tanrısal olandan bağımsız bir şekilde ele almaya başlamıştır. Burada aslında Ortaçağ İslâm düşüncesi ile de yakından alakalı olan Thomas Aquinas bu yolu açmış ve o yolda Ochamlı William "usturası" ile Tanrısal olan ile Bilimsel olanın birbirinden ayrılması gerekliliği üzerinde durmaya başlamıştır. Ochamlı William'ın açtığı bu "yapıcı kuşkuculuk" diyebileceğimiz yöntem bilimsel düşünüşün köşe taşlarından birisidir. Bu yol Kiliseden bağımsız bir alanın oluşmasını sağlamış ve daha sonraki dönemde Kilisenin ciddi bir şekilde eleştirilmesine neden olmuştur. Artık 16. Yüzyıla

[198] Micheal Faocult, Kelimeler ve Şeyler, Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, İstanbul, 1994, s. 102.

geldiğimizde din kurumu insanların yaşamını eskiye nazaran daha az belirler hale gelmiştir. Burada Batı epistemesi ise doğal katılım ve özellikle gözleme dayalı bir yöntem üzerinden yürümeye başlamıştır. Bu ise Doğu ve İslâm dünyasını anlama çabalarında farklı bir yola girileceğinin habercisidir. Artık Doğu'ya ve İslâm dünyasına yapılacak olan yolculuklar ne ticari mahiyetli ne de seyyah gözü ile yapılmaktadır. Yapılan şey Doğu'nun ve İslâm'ın bizatihi gözlemlenmesidir. Burada da bir ayrışma artık vardır, ne Kilisenin anlattıkları ile yetinme ne de seyyahların hayal dünyasına dayalı bilgiler. Doğu'yu ve İslâm'ı kendi içinde kalarak daha doğrusu doğrudan ve bazen de katılımlı gözlem ile tanımak.

2.6. Ötekinin Gözlemlenmesi

16. yüzyılda artan yolculuklar 17. Yüzyılda daha da büyük bir ivme kazanmıştır. Burada söz konusu olan hayallerin peşinden gitmek değil, orada yaşayan insanların yaşama biçimlerini, bölgelere has bitki ve hayvan türleri gibi tamamen doğal olanı gözlemlemek üzerine dayalı. Burada çok kritik bir tavrında geliştiğini görüyoruz. O tavır öznel duyguların işin içine katılmadan yani öznelliğin işin içine katılmadan bir nevi objektif olarak bir bilgi aktarımı tavrıdır. Bu iki yüzyılda Tahsin Görgün'e göre[199] yaklaşık 30000 civarında gezgin Doğu – İslâm dünyasında gezmekte ve bilgiler derlemektedirler. Bu dönemde Batılı gözlemciler İslâm dünyası ile ilgili gözlemlerinde din dışı konularda daha tarafsız kayıtlar aktarırken din ile ilgili konularda bazı Kilisenin Ortaçağ boyunca oluşturduğu bazı ezber ve önyargı dolu kanaatleri de tekrar etmekten kendilerini alıkoyamamışlardır. Hatta o kadar ki Türklerin Müslüman olmayan hatta Türk olmayanları kendileri gibi yaşamaya zorlamadıklarını söyleyip bunu dini anlayıştan kaynaklandığını görememiş ya da görmezden gelmelerine neden olmuştur. Burada tabi özellikle Osmanlı ordu düzeni merak konusudur zira Avrupa'da ciddi bir Türk korkusu mevcuttur. Bugün Avrupa Birliğinin en büyük öğrenci değişim programının isim kaynağı olan "Erasmus" gerekirse Avrupa kıtasının boşaltılıp yeni bir kıtaya yerleşmekten bahseder. Osmanlı fetihlerinin en önemli nedeni olarak gördükleri Osmanlı ordu ve siyaset etme biçimleri oldukça ayrı bir öneme haizdir. Öyle ki Machiavelli yargılarını daha çok bu iki konu üzerinden verecektir.

[199] Tahsin Görgün, Osmanlı Perspektifinden Modern Devletin Oluşum Süreci, İslam Siyaset Düşüncesi Seminerleri, İlem Tv, Erişim Tarihi: 30/01/2021.

2.6.1 Batı'nın Öteki Algısı

20. yy'dan 21.yy'a girerken dünya çok öenmli değişimlerin arefesinde idi. Özellikle küreselleşme kavramının başlı başına bir mesele olarak bütün insanlığın önünde durmakta idi. Bu mesele hem bir imkânı içinde barındırıyor idi hem de bazı zor soru ve sorunları barındırıyordu. Bilim alanında meydana gelen gelişmeler insan hayatıının kolaylaşması ve konfor adına inanılmaz imkanlar ortaya koyarken diğer tarafta ise yeniden başgösteren ırkçılık, İslamofobia, dışlayıcılık gibi devasa sorunlar silsilesi. Bu durum 1648'den beri belki de ulus devletlerin karşı karşıya kaldığı ilk büyük sınamadır da diyebiliriz. Ulus devletler hem güvenlik odaklı olarak kimlik problemlerini güçlendirici bir öğe olarak kullanırken diğer taraftan da aynı kavramı ötekileştirici, dışlayıcı bir kavram olarak da kullanmaya başlamışlardı.

Bahsi geçen bu külterel meydan okuma ve kriz nedeniyle de çözüm şimdiye değin bir karşılıklı anlayış içinde değil de daha çok çatışmacı tarzda çaba ve çözümler söz konusu olmuştur. Bu ise dışlayıcı ve ötekileştirici dil dediğimiz üslubun bir siyaset dili olarak kullanılmasının zemini oluşturmuştur. Bugün artan göç ve mülteci sorununu da düşünecek olursak çok kültürlülük ve bir arada yaşama sorununun her zamankinden dahas büyük önem arz ettiği de görülecektir. Dahası bir birey olarak insanın kendisnin de bir anlam arayışı olarak ontolojik derinlik sorunu yaşadığı da bir sorunsal olarak insanlığın gündemindedir. Bu ontolojik derinlik arayışı kişinin kendini nerede konumlandırdığı meselesi ile de yakından ilgilidir. Birey kendi varlığının farkında bilinçli bir zihin yapısı ile vardığı anda ötekininde farkına varacaktır. İşte burada önemli olan nokta bireyin bu bilinç hali ile ötekine nasıl yaklaşacağı sorunsalıdır. Ötekine kapsayıcı/içselleştirici bir üslup ile mi yoksa dışlayıcı/ötekileştirici üslup ile mi mukabele edeceği hala çok büyük sorundur. Çünkü bu durum bireyin kapsayacılık ile hareket ettiği vakit oluşturucağı toplusallık anlayışı başkadır, dışlayıcı bir üslup kullandığı vakit oluşturucağı toplumsallık ise bambaşka olacaktır. Bu belli oranda ahlakiliği de içinde barındıran bir sürecin de dinamiğini oluşturur. Çünkü birey tek başına atomik bir yapıda iken herhangi bir ahlaki kaygı taşımayabilir. Ancak toplumsallık sözkonusu olunca bu durum değişmektedir. İşte bireyler gibi toplumlar, devletler ve kültür/medeniyetler içinde durum benzerdir. Nitekim İslam ve Batı ilişkileri şu çok açık ki iki tevhidi dinin kendi ahlakiliği ve insan bakışı ile şekillenmektedir. Özellikle Batı'nın Hıristiyanlığın mutlak ötekisi olarak gördüğü İslamiyete yaklaşımı bu manada çok serttir. "17. yüzyılın meşhur seyyahlarından George Sandys'ın sözlerinde de görülebileceği gibi, temel nedenler listesine daha sonra İslâm

inancının basitliği eklenecek ve böylece yarı-ırkçı bir şekilde, İslâm'a girenler "darkafalılık"la yaftalanacaktır."[200]

Özellikle modern dönem birlikte 18.yy'ın ikinci yarısından itibaren Batı'da meydana gelip ve daha sonra bütün dünyaya yayılan değerler hiyerarşisindeki değişim diğer toplum ve medeniyetlerinde kendi değerleri ile hesaplaşma sürecine girmelerine sebep oldu. Ancak hıristiyanlığın İslam'ı mutlak ötekisi olarak görüp ve bu durum bilim kavramı ile de süreklilik kazanınca; bu dar kafalılık ithamı zamanla aydınlanma ve ilericilik tartışmaları ile de bir tür ırkçılık kokan karaktere bürünmeye başlayacaktır. *"*Haçlıların İslâm hakkında daha güvenilir ve yeni bilgiler getirmesi beklenebilirdi, ancak bu olmadı. Aksine, onlar Avrupa'ya, İslâm'ın dinsiz ve putperest bir inanç olduğu düşüncesini güçlendiren imajlar ile geri döndüler. Ancak Haçlı seferlerinin, Batı'daki orta çağ İslâm algısının pek de göz önünde bulundurmadığı çok önemli bir sonucu olmuştur. İslâm dünyasının içine kadar sokulabilmiş ilk Batılı Hıristiyanlar olarak bilinen Haçlılar, İslâm kültürünün şehirlerini, yollarını, pazarlarını, camilerini ve en önemlisi de bu medeniyetin mensuplarını yakından tanıma imkânına sahip oldular. Haçlılar geri döndüklerinde, beraberlerinde sadece Kudüs Fatihi Selahaddin Eyyûbî efsanesini ve ipek, kağıt ve güzel koku gibi metaları getirmediler, aynı zamanda Müslümanların yaşamlarını, şehvetlerine düşkün ve varlıklı oldukları fikrini de Batı Avrupa'ya taşıdılar. *"*[201]

Nasıl ki Hıristiyanlık kendisini tek ve evrensel bir din ve gerçeklik olarak kabul ettirmeye çalışmış ise aynı şekilde bilimsel ve aydınlanmacı/ilerlemeci paradigma içinde de modern Batı medeniyeti kendisini o şekilde bir nevi dayatmıştır. Bu durum ötekini ortaya çıkmasının kendisini izafi yapması ile de yakından ilişkilidir. Farklı bir ahlaki, siyasi, iktisadi ve sosyal düzen demek kendisinin var olanlardan biri olarak mutlak değil izafi bir konuma düşmesinden kaynaklanmaktadır. Bu ise kendi değerlerinin ve ahlaki normlarının ve kurduğu düzenin zayıflayacağı, yok olacağı gibi bir endişe ile düşünülmelidir. İşte bu var olma ya da yok olma diyalektiği toplumları ve kültür/medeniyetleri kapsayıcılık – dışlayıcılık gerilimine sürüklemektedir. Bunu aşabilmek içinde birçok farklı çözüm olmakla birlikte hala insanlığın gündemindeki yerini işgal etmektedir. Zira insanoğlu çok ciddi manada bilimsel devrimler geliştirmiş olmasına rağmen öteki ile olan ilişkisinde bazı iddialara göre bir arpa yol dahi alamamıştır.

[200] İbrahim Kalın, Batı'daki İslam Algısının Tarihine Giriş, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, İstanbul, Sayı: 15 (2003/2), ss: 1-51.
[201] Kalın, a.g.e., s. 7.

Rönesans dönemi ile ilgili olarak değişen İslâm imajı yukarıda da belirttiğimiz üzere dini bir yakınlık değil Hıristiyanlığın karşısına bir rakip, bir kültür ve medeniyet olarak bakılmasındandır. Mesela *Dante'nin İlahi Komedya* isimli eserinde İslâm Peygamberi ve yakınları cehennemde gösterilirken, İbni Sina ve İbni Rüşd gibi İslâm düşünürleri, kurtulma ümidi olan *Araftakiler* olarak düşünülmüştür. Dahası ileriki dönemlerde bazı İslâm felsefecileri, İslâm dininden ayrıştırılıp, gizli Hıristiyanlar olarak kabul edilmişlerdir. Bunun en güzel örneklerinden birisi de George Sandys'nin (1578-1644) İslâm dünyasını anlatan en erken seyahatnamelerden biri olan *Relation of a Journey begun An. Dom. 1610. Foure Books. Containing a description of the Turkish Empire, of Aegypt, of the Holy Land, of the Remote parts of Italy, and Ilands adjoyning (1610'da Başlayan Bir Seyahatin Hikâyesi-Dört Kitap: Türk, Mısır İmparatorluğu'nun ve Kutsak Toprakların Anlatımı, İtalya'nın Geri Kalan Bölümünün ve Adaların Anlatımı* adlı kitabında görülmektedir. Sandy burada, *""İbn Sînâ bir Muhammedî olarak, Muhammedî bir sultana ithaf ettiği De Anima ve De Almahad kitaplarında Muhammed'i, Kutsal Kanun'un mührü ve peygamberlerin sonuncusu olarak över. Fakat aynı İbn Sînâ, zâhirdeki Muhammedî kimliğini bir kenara bırakır ve bir felsefecinin alışkanlığı ile, Metafizik'inde, peygamberlerinden edindikleri dinî inancın hakikati ile burhâna dayalı anlayış arasında keskin bir çatışma ilişkisi kurar. (...) İbn Sînâ'ya göre, dinlerinde doğru olan bir şeyin, saf ve burhânî akla tamamen karşı olması kayda değer bir şeydir. Hıristiyan dininin şerefini itiraf babından ifade etmek gerekir ki, dinde doğru olan bir şey, felsefede tam tersi olamaz ve bu, Yüksek Konsey'in kabul ve herkesin takdir ettiği bir gerçektir. Çünkü dinin doğruları aklın her zaman üstündedir fakat hiçbir zaman ona karşı değildir."*[202]

İslam'ı mutlak bir öteki olarak algılanması öncelikle bir itikadi/imani mesele olarak rakip bir kavrayış olunduğunun bilincinde olarak Batı dünyası onu peygamberi ve ondan neşet etmiş olan medeniyeti birbirinden ayrı yapılar olarak ele alma yoluna da gitmiştir. Nitekim İbni Sina, Farabi ve İbni Rüşd gibi fizlozoflar Batılılar tarafından ayrı bir konumda görülmekte iken İslam peygamberi için çok daha katı bir tutum ortaya koymuştur. Özelikle 19.yy başlarına kadar yazılan düşünce tarihi eserlerinde Batı düşüncesi kendisini İslam düşüncesinin ve dünyanın bir parçası olarak görürken; aydınlanma- ilerleme- pozitivizm çerçevesi içinde bu durum bir kırılma ile karşı karşıya kalmıştır. O tarihlerden başlamak üzere Batı kendini biricik ve evrensel medeniyet olarak görmeye başladı. Teknoloji alanında yaptığı atılımlar ile de kendine olan özgüveni son derece aratacak ve dünyayı

[202] Kalın, a.g.e., ss. 17.

değiştirecek gücü kendinde vehmedecektir. Dolasıyla kendisinde var olan bu gücü de kendisinden aşağıda olarak gördüğü toplumlara bir dayatma bir baskı aracı olarak kullanmaya başlayacaktır.

> *"Muhammedîler, inançlarının prensiplerine göre, şiddet uygulamak ve diğer dinleri yok etmek mecburiyetindedirler. Fakat asırlar boyunca olduğu gibi şimdi de Müslümanlar, başka dinden olanlara hoşgörülü davranırlar. Hıristiyanlarda kural yoktur fakat vaaz ile emirler vardır. Fakat akıllarının başlarından çıktığı zamanlarda her yeri ateşe verirler, kendi dinlerinden olmayanları kılıçtan geçirirler. Muhammed'in söylediğine bakılacak olursa o, 'kâfirler ile karşılaştığınızda, onları öldürün, başlarını vurun, fidyelerini ödeyinceye kadar hapiste tutulup zincire vurun, ya da uygun görürseniz serbest bırakın' der. 'Silahlarını bırakıncaya ve sizlere itaat edinceye kadar onlara rahat vermeyin' diye emirlerde bulunur. Ancak şu bir gerçektir ki, Müslümanlar (Sarecenler) çok kısa bir zamanda şiddetten yüz çevirmişlerdir. Yunan ve Ortodoks kiliseleri günümüze kadar Muhammed'in boyunduruğu altında süregelmişlerdir. Kiliselerinin piskoposları, başrahipleri, kilise toplantıları, müritleri, rahipleri her zaman olagelmiştir. Bir gerçeği dile getirmek gerekir ki, eğer Batılı prensler, Asya'nın efendisi olsalardı, Türklerin ve Müslümanların (Sarecenler) yaptığının aksine, şimdiye kadar ne Yunan kilisesi kalırdı, ne de bu kâfirlerin Hıristiyanlara gösterdikleri hoşgörüyü, onlar Muhammedîlere karşı gösterirlerdi."*[203]

Öteki ile kurulan bu mutlak ötekilik ilişkisi ve dışlayıcı perspektif zamanla dünyadaki birçok sorunun daha da büyüyerek yeniden insanlığın gündemine girmesine neden olmuştur. Özellikle dünyanın kuzeyinin, güney olan adil olmayan ekonomik ilişkiler ve insan hakları ve çevre sorunları başta olmak üzere birçok karşılaştımalı çalışmaların gündeme gelmesini sağlamıştır. Edebiyattan, sanata; siyasetten bilime ve tarihe kadar birçok alanda ötekine karşı daha adilane ilişkiler geliştirilmesi ve pratiklerinin oluşturulması lüzumu gündeme geldi.

Büyük bilimsel devrimlerin de yüzyılı olan 20.yy aynı zamanda büyük hayal kırıklıklarının da yüzyılı olmuştur. Büyük savaşların yanı sıra dünyanın hiç olmadığı kadar tehdit altında olması dahası insanlığın var oluşunun dahi sorgulanır hale gelmiş olması bu hayal kırıklığının en öenmli noktalarını oluşturmuştur. İlk başlarda İslam'ın ehlileştirilmesi üzerinden yürüyen projeler yüzyıl sonuna doğru çatışmacı teorilere doğru evrilmiş ise de 90'lı yılların sonunda daha bir anlama çabasına doğru yaklaşımlar ortaya konulmaya başlanmıştır. Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi de bu bağlamda düşünülmelidir.

---

[203] Peter Bayle, The Dictionary Historical and Critical, Garland Publishing, Inc., Cilt No: 4, New York-London 1984, s.39.

2.7. Doğu'nun Kurgulanması ve Batı'nın Kendilik Bilinci

17. yüzyılın başlarında bilgi kütüphane sınırlarını aştı. Artık dünyanın kendisi gibi bilgi de büyük ve çeşitliydi. Bilginin ikametgâhı artık astronomların teleskoplu gözlemleri, filozofların düşünceleri ve yazıları, denizcilerin yolculukları ile ilgili kayıtları ve hekimlerin anatomi raporlarıydı. Galileo Galilei, Francis Bacon ve Rene Descartes birçok konuda anlaşamasalar da uygulamadan gelen insanların ve iyi gözlemcilerin, kitaplardan ve eğitimlerini kitaplardan almış düşünürlerden daha az önyargılı ve dolayısıyla daha güvenilir oldukları görüşünde birleşiyorlardı. Eserini yığınla geleneksel alıntı yerine, yeni gerçekler ve özgün fikirlere dayandıran düşünür, eski kafalı bilgiçten daha güvenilir bulunuyordu; zira, gökyüzünün ve insan vücudunun deneysel araştırması eski tıp biliminde büyük gedikler açmıştı. Dahası, Yeni Dünya halklarının keşfi, aynı etkiyi insanlık tarihinin ve dünyadaki meskûn bölgelerin İncil'deki klasik anlamı üzerinde yaratmıştı. Felsefi düşüncelerde çoğalmıştı; her biri daha kendi kurallarını tam yerleştirmeden diğerine meydan okuyordu. Eski kitaplar güçlerini ve uzmanlıklarını yitirdikçe, entelektüel yaşamdaki yerlerini de yitirdiler.

17.yy'ın entelektüeli, kadın veya erkek, bağımsız bir aristokrat olduğu kadar bir öğretmen ya da bilimsel gereçler yapan bir uzman olduğu kadar da bir amatör de olabiliyordu. Bir profesör bile artık rahatlıkla, yalnızca kütüphanesi değil, bir botanik bahçesi, anatomi laboratuvarı, gözlemevi olan bir üniversitede ders verebilirdi ve eskilerin bilgisi ile sınırlı kalmadıkça, insanoğlunun gözlem ve kayıt tutma kapasitesi yok olmadıkça, bilginin giderek artacağına inanırdı. Bilim adamları ve filozoflar genişleyen bir dünyada yaşıyorlardı. Fiziki evrenin eski düşünürlerin sandığından çok daha büyük olduğunu ve dünyanın yaşam alanlarının Avrupa, Asya ve hatta Afrika dışında da olabileceğini öngörebiliyorlardı. İncil okuyanlar bile, insanoğlunun geçmişinin Tevrat'ta anlatılanlardan çok daha uzun ve karmaşık olabileceği olasılığını en azından dikkate alıyorlardı. Tarihçiler ve filozoflar dünya tarihini kurgularken ya da devletin kökeni üzerine bir kuram geliştirirken birçok medeniyeti dikkatle incelemekteydiler.

Artık tüm entelektüeller, 15. yüzyıldaki öncüllerinin tahmin bile edemeyeceği önemli bir gerçeği biliyorlardı. Yozlaşma tarihinin başlangıcında yer alan ve Antikite olarak saygınlık gören kusursuz bilgi çağı, aslında en büyük filozoflarının dahi, ortalama bir modern kadın ya da erkekten bile daha az bilgi sahibi olduğu insanoğlunun gençlik çağıydı. "*Antiquitas seculi inventus mundi*" (Eski dünya evreni keşfetti) Francis Bacon'a ait bu paradoks, diğer görüşlerini paylaşmasalar da birçok entelektüelin düsturu olmuştu.

Bir düşünce sistemi çağı, uzmanlığın değil köhneliğin simgesi oldu ve klasik edebiyatın estetik gücünde ısrar edenlerin çoğu, modern bilimin haklı üstünlüğünü kabullendiler. Yenilik, bir düşüncenin radikalliğine değil, geçerliliğine işaret ediyordu. Eski, kitabi bilginin aksine modern bilgi, sağduyu sahibi herkese her dilde -Fransızca, İtalyanca, Yunanca ve Latince- ulaştırılabilirdi. Buna uygun olarak yeni düşünürler ve bilim adamları, erkekler kadar kadınlara, kuramcılar kadar uygulayıcılara da hitap ettiler. Dünya artık sadece Latince yazılmış bilim kitapları vasıtasıyla değil, doğrudan ulaşılabilir ve öğrenilebilir bir dünyaydı.

Bu yeni dünya algılayışının kökleri ilim dünyasının dışındaydı. Gücünü ise alimlerin değil pratik adamların başlattığı bir hareketten, Avrupalıların "Yeni Dünya'nın keşfi" adını verdikleri hareketten alıyordu. Thomas Huxley'nin dediği gibi, muhteşem bir kuram ile uygunsuz gerçeklerin çarpışmasından daha büyük bir trajedi hayal edilemezdi. Portekizlilerin Afrika'yı keşfe başlaması ile Batılı kaşifler ve yazarlar varlığını asla tahmin etmedikleri yepyeni ülkeler ve toplumlar, gelenekler ve dinler, kadınlar ve erkeklerle baş etmek zorunda kaldılar. 1492'den itibaren sorunlar ciddileşti. Avrupa'nın Amerika kıtalarıyla yüz yüze gelmesi, rahatsız edici gerçeklerin o zamana kadar otorite sayılan kitaplardaki zarif kuramlarla yan yana sıralanmasına neden oldu. Keşifler yüzünden kitaplar bilgi kaynağı olarak yeterliliklerini ve yorum yapmak için işe yarar araçlar olma özelliklerini giderek yitirdiler. Kısacası, yeni bir dünyanın çıplak yerlileri, entelektüellere kitaplardaki hükümlerin yerine yalın deneyimlerini kullanma yolunu açtı. Kısaca denirse artık teori ve pratik arasındaki makas, pratik lehine açılmaya başladı. Çünkü klasik teoriler özellikle coğrafi keşiflerin neticesinde pratik hayatın gerçekleri ile çatışmaya başladı. İşte tam da bu durum Batı bilincinde ve kendi kimliğini oluşturma esnasında bir *bilgi bunalımına* neden oldu. Aristo'nun canlılık sınıflaması şemaları ile kutsal kitapta yer alan bazı sözler bu yeni dünyada geçerliliğini yitirmeye başlamıştı.

Bütün bunlarla birlikte bir başka yoruma göre ise Batı aslında bir medeniyet sürekliliği içindeydi. Yani bu yeni durumu bir kopuş olarak ya da bir dönüşüm olarak algılamıyorlardı. Öncü araştırmalarında John Elliot, Guiliano Gliozzi ve Michael Ryan, keşiflerin Avrupa düşüncesi üzerinde aslında çok az etkisi olduğunu iddia ettiler. Keşifler Avrupa'nın tarih ve medeniyet kavramlarını değiştirmemiş, Beyaz Hıristiyanların diğer bütün ırk ve inançlardan üstün olduğu önyargısını sarsmak bir yana, daha da sağlamlaştırmıştı. İncil'de yer alan insanlık tarihi ve fiziki dünyanın klasik anlatımı ile Yeni Dünya'nın uzlaşması zor değildi, zira her ikisi de geleneksel anlatımların imkân

verdiğinden hem daha karmaşık hem de onlarla uyumluydu.[204] Fakat her ne görüş olursa olsun dünyanın doğu – batı ikilemine dayandığına dair sarsılmaz bir inanç vardı neredeyse. Bu anlamda doğu ve batı her ikisi de birbirini öteki olarak gördükleri ancak özellikle bilim devrimi ve sanayi devrimi ile daha sonra da kültürel olarak dünyanın *Batılılaşması* ile adeta Jock Goody'in ifadesiyle,

> *"Batı'da gelişen birçok sosyoloji kuramının, tarihin ve beşerî bilimlerin temelinde yatan şey, kıtaların ilk ve kesin bir şekilde Batı ve Doğu olarak ikiye ayrılmasıdır. Bence bu, Batı düşüncesinde ve akademik dünyasında sıklıkla karşılaştığımız bir şeydir. Farklılığın, ötekinin harcanması pahasına bu derece şişirilip abartılması sadece Doğu değil Batı algımızı da çarpıtır."* [205]

2.7.1 İki Kutuplu Bir Dünya Anlayışı: Doğu ve Batı

Thierry Hentsch, *Hayali Doğu* isimli kitabında Doğu'nun bizim kafalarımızda muhayyel olarak var olan bir kavramsallaştırma olduğunu vurgular. Hatta daha da ileri bir aşama olarak Doğu'nun Batılıların kafasında bir şey olduğunu da ifade eder. Bu anlamda Doğu/Batı kavramsallaştırması muhayyel bir karşılaştırmadır.[206] Jack Goody ise *Tarih Hırsızlığı* kitabında buna benzer bir yorum yaparak: "Avrupa'nın kültürünü dünyanın geri kalanından ayırt etmek genelde bir Batı icadıdır."[207]

Doğu/Batı ayrımı bir yönüyle *farklılık bilinci* üzerine konumlanmaktadır. Ve konumlanmada ana merkez ise Batı'dır. Bu anlamıyla dünyayı bir bütün olarak keşfedebilme yeteneğine Batı ancak sahiptir. Ve yine dünyanın bir bütün olduğunun ilk farkına varan da Batı'dır yine. Claude Levi-Strauss "İslâm, Doğunun Batısıdır"[208]der. Bu ilk duyulduğu zaman kulağa hoş gelmese de böyledir. Bütün semavi dinlerin aynı coğrafyadan neşet ettiğini düşünecek olursak bunun doğruluğuna kanıt olarak sunulabilir. Başka bir bölgeden başka bir örneği ise Kojin Karatani verir: "Japonya'ya Uzakdoğu denir. Asya'nın uzak doğusu anlamında…diğer yandan ben İstanbul'a gittiğimde, Türkiye'nin de Asya'nın uzak batısı olduğunu hissettim."[209]der. Bütün bu örneklerden çıkarsayacağımız sonuç, bu tip şemaların ve kavramsallaştırmaların bir nevi keyfi ya da daha doğru ifade ile itibari olduklarını gözden kaçırmamız gerektiğidir.

---

[204] Franco Cardini, Avrupa ve İslam, çev. Gürol Koca, Literatür Yayınları, İstanbul, 2004, s. 223.
[205] Jack Goody, Batı'daki Doğu, çev. Burhan Mert Angılı, İsmail Mert Bezgin, Dost Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 259.
[206] Thierry Hentsch, a.g.e. s.13.
[207] Jack Goody, Tarih Hırsızlığı, çev. Gül Çağalı Güven, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2007, s. 316.
[208] Claude Levi-Strauss'tan aktaran Amin Maalouf, Fransız Akademisi'nde Kabul Konuşması, s. 18.
[209] Kojin Karatani, Derinliğin Keşfi, çev. Devrim Çetin Güven ve İnan Önder, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 9.

İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi* isimli çalışmasında, İslâm toplumlarında bu biçim Doğu ve Batı gibi otomatik konumlandırmaların olmadığını ve buna en güzel örnek olarak ise Aliya İzzetbegoviç'in *Doğu ve Batı Arasında İslâm* adlı çalışmasına gönderme yaparak vurgulamaktadır. Genel olarak günümüzde İslâm'ı Doğu ile Hıristiyanlığı ise Batı ile özdeşleştirmek neredeyse kanıksanmış bir durumdur. Bunun tarihi durum ile ne kadar örtüştüğünü İbrahim Kalın aynı kitabında, Doğu Hıristiyanları da denilen Ortodokslar ile Müslümanların ilişkisine dikkat çekerek yapmaktadır. Ortodokslar ile Müslümanların neredeyse 1000 yıl boyunca birlikte yaşama tecrübelerine sahip olduklarını dolaysıyla da Katolik Hıristiyanlığı ile ilişkileri aynı kategoride değerlendirilemez[210] demektedir. Kalın'a göre, tüm teolojik farklılıklara rağmen Ortodokslar, Müslümanlara karşı toptan bir ret ya da çatışma içinde değillerdir. Buna örnek olarak ise Haçlı seferleri sırasında Avrupalı Hıristiyanlara karşı tutundukları tavırlarda görmek mümkündür. Memlük yönetimi altında yaşayan Ortodokslar özellikle de Arap olanlar, "Frenkler " ile işbirliği yapmamışlardır.[211]

Doğu'yu Batı adeta keşfetmiştir. Hatta Batı'yı da. Zira Colombus'un Doğu'yu keşfe çıkıp, Amerika'yı yani Batı'nın da batısını keşfetmesi buna kaynak teşkil etmektedir. Daha öncede değindiğimiz üzere Doğu ve İslâm dünyası ile ilgili bilgiler sadece seyyahların kendi hayal dünyası ile aktardıkları üzerinden yürürken daha sonra özellikle coğrafi keşiflerin etkisiyle Batı'nın Doğu'ya ilişkin yeni bir teorik dil ve politik bakış geliştirmesi neticesinde Öteki olarak da Doğu'nun keşfi söz konusudur. Ve orası Doğu ise kendisi artık Batı olmuştur. Coğrafi keşiflerden önce böylesine bir politik bakış ve teorik kavrayış yoktur onun yerine sadece bir yön bilgisi dahilinde ele alınmaktadır.

Oryantalizmin merkezinde yer alan Doğu ve Batı terimleri, bildiğimiz yön isimlerinden veya coğrafya kavramlarından çok farklı bir anlam taşır. Bunlar, Avrupa merkez alınarak kurgulanmış, gerçekte var olmayan, bütünüyle Avrupalının muhayyilesinden doğmuş ve baskın kültürü aracılığıyla dünyaya kabul ettirilmiş adlandırmalardır. Güneyi ve kuzeyi olmayan bu iki kutuplu yön anlayışı, yine bir üçüncüsü olmayan iki kültür ve uygarlığı ifade eder. Oryantalizm bu uygarlıklardan birini (Batı) ilerlemenin, sürekli gelişmenin, diğerini (Doğu) ise durağanlığın, geriliğin sembolü olarak bilimde, sanatta, kültürde, ekonomide vs, sürekli yeniden üretir.

Farklı alanlarda yeniden üretilen bu tarihsel ve söylemsel yapıların temel özelliği, hemen her zaman uzlaşmaz bir karşıtlığı simgelemeleridir. Dolayısıyla bu karşıtlık, doğal

[210] İbrahim Kalın, Ben, Öteki ve Ötesi, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016, s. 38.
[211] İbrahim Kalın, a.g.e., s. 66.

bir mekan veya coğrafi karşıtlığın, ya da dünyanın değişik bölgelerinde ve farklı şartlarda gelişmiş kültürlerin olağan farklılığının aksine, tarihsel ve söylemsel bir karşıtlıktır.[212] H, Bülent Kahraman ve E. Fuat Keyman, bunun (kuşkusuz Avrupa merkez alınarak) "toplumları niteleme ve onları farklı kategoriler içerisine yerleştirme işlevi" gördüğünü, aynı zamanda, Batı'nın bir *imajı ya da bir imajlar setini* simgelediğini, "farklı kimliklerin, toplumların, kültürlerin hem görsel hem de sözel dil içinde temsilini oluşturan" modern, geleneksel, medeni, vahşi gibi imajları içerdiğini belirtirler.[213] Üçüncü olarak bu ayrım, Batı için toplumları karşılaştırmada bir model işlevi görmekte, "Batı'nın taşıdığı anlamlar toplumlar arası benzeşim ve farklılıkları anlamanın egemen ölçütleri olarak da" kullanılmaktadır. "Fakat bu masum bir karşılaştırma değil: Bir yargı ölçütü işlevini görüyor ve toplumlar üzerinde olumlu ya da olumsuz duyguları üretiyor. Azgelişmişlik, geleneksellik, gericilik, romantizm, vahşi, barbar gibi nosyonların Batılı olmayanlar arası Batı'ya uzaklık derecelerini tanımlaması, karşılaştırma modelinin taşıdığı yargılayıcı niteliği ortaya çıkarmaktadır"[214]

Dünyanın bu şekilde Doğu ve Batı diye ikiye ayrılması, Avrupalıya, dünyanın önemli dini geleneklere göre sınıflandırılması yanında, iki dünya arasındaki farkı daha da belirginleştiren daha geniş bir imkânlar düzeneği sağlamıştır. Çünkü Doğu, tek bir din tarafından temsil edilemeyecek kadar geniştir ve diğer dinler yanında çoğu kez Hıristiyanları da içine alır. Ayrıca soyut zihinsel haritalar dışında belirli bir coğrafyaya işaret etmediği için "Batılı" ve "Doğulu" sınıflandırması, dünyanın neresinde olursa olsun, Avrupa kökenli kültür dünyası ile geriye kalan dünya arasındaki farkın çok daha kalın hatlarla belirginleştirilmesi düşüncesinden kaynaklanır. Neredeyse yirminci yüzyılın son çeyreğine kadar devam eden sömürgeler dönemi, dünyanın Avrupa dışında kalan kısmının Batı uygarlığının giderek yayılan gücüyle farklı bağlantılarının bulunduğunu gösterdi. Özellikle insani ilişkiler ve ahlak açısından büyük sorunlar taşıyan sömürgeciliğin ve çağdaş ilerleme kavramının, dini geleneklere göre yapılan bir sınıflandırmada bir yere yerleştirilmesi oldukça zordu. Bu yüzden böyle bir ayrımın ne kadar işlevsel olduğunu anlamak için onun, "bu dünyanın yalnızca farklı gelenek ya da dinlerden oluşan bir dünya olarak değil, ayrıca farklı uygarlık düzeylerinin bulunduğu bir dünya olarak da görülmesini

[212] Hodgson bu karşıtlığın, ırk merkezli dünya tasavvurunun önemli bir özelliği olduğunu, can alıcı noktasını da dünyayı parçalara, "biz" ve "ötekiler" olarak bölmenin oluşturduğunu söyler. Bu parçalamada asıl amaç kuşkusuz "biz"in daha önemli parça olduğunu vurgulamaktır. Bu tasavvurun mükemmel bir biçimde tatmin edici olması, onun hem tarihi, hem de coğrafi olmasını gerektirir. (Bkz. Hodgson, Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek, s.32).

[213] Bkz. H. B. Kahraman-E. F. Keyman, Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite, 2008, ss. 78-79.

[214] A.g.e. s.79

kolaylaştırdığını belirtmek yeterli olacaktır. Bunlardan biri batı ülkelerinin beyaz insanlarının dünyasıydı: Avrupa ve Avrupa kökenlilerin egemenliğindeki denizaşırı topraklar. Bu, çağdaş söylemle, 'uygar' dünyaydı. (...) Uygar dünyadan büyük oranda ve giderek daha çok etkilenen ve bu etkiyle şekillenen toplumlar grubunun dünyasıydı."[215] Dünyanın geri kalan kısmının büyük bölümünü oluşturan ikinci küre, bu Batı'nın kendi kimliğini kurabilmesi, ya da kendini farklı alanlarda yeniden üretebilmesi, kendi dışındaki dünyayı ötekileştirmesine, yani bir zıtlık içinde "Doğu'yu yaratmasına bağlıydı. Bu "farkla ilişki içinde kimlik kurma", Batı ve onun ötekisi olarak Doğu'nun, yukarıda söylediğimiz gibi, uzlaşmaz karşıtlığı söylemine dayanır. Bu söylem içinde Batı'ya verilen anlam ve kimlik, ancak Batılı olmayana göndermeyle kurulur. Batılı olmayanın sürekli olumsuzluğu, Batılının sürekli olumluluğuna işaret ettiği için de, Batı tarihini global tarihe dönüştürür.[216]

Birçok araştırmacı tarafında yapılan çalışmalarda, Doğu ve Batı ayrımına benzer ayrım çeşitleri Batı düşünce tarihinde kökenleri çok eskilere dayanmaktadır. Öyle ki kültür ve medeniyetlerin biribirinden ayrım noktaları üzerine yapılacak olan çalışmalar çok anlamlı ve nitelikçe artmış olmasına rağmen bu tip ayrımların kökeni oldukça eskiye dayanıyor. Jack Coody, "Asyalıların barbarca bir ihtişam ve despotik bir otorite ile anılmalarının nedenini Yunanlılarla Persler arasındaki mücadeleye bağlar. Aristoteles Politika adlı eserinde, Doğuluları köleliğe daha uygun insanlar olarak tasvir etmiştir. Ona göre "bütün barbarlar", Asyalılar da dâhil olmak üzere, Yunanlılardan, ya da Avrupalılardan daha aşağılıktır. Ortaçağ Hıristiyan ve Avrupa kimliği tarafından güçlenen bu düşünceler giderek daha da pekiştirilmiş, Aristoteles'in izinde giden Montesquieu (1689-1755) de bunu -sözünü ettiğimiz karşıtlık içerisinde- Avrupa'nın "özgürlük için olağanüstü yeteneği" ile Asya'nın "köleliğe yatkın ruhu" nu karşılaştırmaya kadar götürmüştür."[217]

Hippokrates'ten beri, iklimin, doğanın ve yaşanılan çevrenin insanların kişilikleri üzerine etkileri dikkat çekmiştir. Hippkrates'in gözlemediği ve çözümlemeye çalıştığı Havalar, Sular ve Yerler adlı eserinden yararlanan Aristoteles, Politika'da ilk iş olarak

[215] M. Roberts, Yirmi birinci Yüzyıl Tarihi, s. 31. Bu öylesine güçlü bir Batı söylemidir ki, sonunda "uygar dünya" dışında kalanların büyük tepkisini çekmiş ve onları daha fazla rencide etmemek için de terkedilmiştir. Nitekim Roberts, aynı sayfada: "Kimi iyi, kimi kötü pek çok nedenden ötürü artık bu tür bir söylemden hoşlanmıyoruz. Özellikle de "uygar dünya" teriminden kaçınıyoruz. (Yine de,7 Şubat 1998'de BBC radyosunda yayınlanan bir röportajda bu sözcükler Britanya başbakanının dudaklarından dökülecekti.) Ama yirminci yüzyıl başında bu terim yaygın olarak kullanılmakta ve çoğu Avrupa dilinde eğitimli insanlar bu terimin anlamını gayet iyi bilmekteydiler" denilmektedir.

[216] Bkz. H. B . Kahraman- E. F. Keyman, a. g. m. s. 79. Bu makalede yazarlar, global tarihin "Batı modernitesinin dünya üzerinde farklı kimlikleri ötekileştirerek kurduğu hegemonyanın" tarihi olduğunu ifade ediyorlar.

[217] Jack Goody, Batı'daki Doğu, s. 13

değişik krallıkları incelediği bir bölümde, Yunanlı olmayan krallıklarda görülen egemenlik türünden söz ederken, bunların eski tiranlarla aynı ve onlardan eksiksiz bir güce sahip olan monarşilerini ele alır. "Barbarlar, doğal kişilikleri gereği, Yunanlılardan (ve Asyalılar, Avrupalılardan) daha köle ruhlu oldukları için, bu despotça yönetime gık demeden boyun eğerler"[218] der. Bir nevi karşılaştırmalı siyaset yaptıktan sonra Aristo, ırksal bazı düşüncelerini ifade ederek; "Soğuk bölgelerde yaşayan ırklar ve Avrupa' dakiler cesaret ve tutkuyla doludurlar, faka beceri ve beyin güçleri biraz kıttır; bundan ötürü, genellikle bağımsız kalabilmelerine karşın, siyasal birlikleri ve başkalarına egemen olma yetenekleri yoktur. Öte yandan, Asyalı ırkların hem beyinleri hem de becerileri vardır, ama cesaret ve iradeleri eksiktir; bu nedenle, hep köleleştirilir ve uyruk olarak kalırlar. Coğrafyaca orta bir durumda bulunan Helen ırkı ise her ikisinden de bir ölçüde pay almıştır. Dolayısıyla, en iyi siyasal kurumlara sahip olmak özgürlüğünü sürdürüyor ve tek bir anayasa altında birleşse, bütün öteki ülkelere egemen olabilecek yetenekte."[219] Cümleleri ile bugün bir tür tekrar olacak olan ve bir tür ezber çerçevesi sunan Batı – Doğu karşıtlığını sistematik hale getirir.

Görüldüğü gibi Aristoteles, Helen dünyasını merkeze yerleştirerek onun doğusunu ve batısını neredeyse eşit derecede birtakım yeteneklerden yoksun gösteriyor. Avrupalılar beceri ve beyin gücünden, Asyalılarsa cesaret ve iradeden yoksundurlar. İkisinin ortasında yer alan Helen ırkı, bunların olumlu özelliklerini (ama nedense olumsuzlarını değil) almıştır. Montesquieu de aynı şekilde iklimin insan kişiliği üzerindeki etkisini öne çıkarır. Ancak o, bu kez üçlü bir karşılaştırma yerine, Avrupa'yı merkeze alarak ikili bir karşılaştırmaya gider ve Aristoteles'in düşüncelerini, içinde Avrupalılar konusunda da olumsuz yargılar barındıran görüşlerden temizleyerek, katıksız bir Doğu-Batı karşıtlığı düzeyinde ve elbette üstünlüğü Avrupalılara vererek savunur.

Doğu hakkında edinilen bilgideki artışın Asya ve Avrupa arasındaki farka ilişkin bu yaygın önyargılı kanıyı değiştirmesi beklenirken, tam aksi gerçekleşti ve "İngiltere' de Sanayi Devrimi'nin yaşanmasıyla birlikte bu siyasal karşıtlık, klasik iktisatçıların ellerinde ekonomik bir karşıtlığa dönüştü. Bu iktisatçıların görüşleri, Adam Smith'in, kitlelerin yoksulluğunu ekonominin artan nüfusa ayak uyduramamasına bağlayan Ulusların Zenginliği adlı kitabına kadar dayanır. Bu konu daha önce, aşırı nüfus artışını sıcak iklimlere dayandıran Montesquieu'yü de meşgul etmiştir; Çin, doğal özgürlüğü ihmal edip bunun yerine ticareti denetleyen yapay düzenlemeleri yeğleyen durağan bir rejime

[218] Aristoteles, Politika, Kitap III, Bölüm 14., 1993, ss. 45-46.
[219] A.g.e., Kitap VII, Bölüm 7, 1993.

sahipti".[220] Goody, Karl Marx'ın da klasik iktisatçılardan etkilenerek, "sulamaya dayalı tarımla uğraşan itaatkâr köylü halkın despotça yönetildiği, durağan Asyalı devlet kurgusunu benimseyen kimi yazarları ve rağbet gören kimi yaklaşımları"[221] takip ettiğini söylüyor. Bu Asya tipi yaşam tarzına göre "Asyalı devletler birtakım derin nedenlerden dolayı ilkel toplumlardan feodalizme, daha sonra kapitalizme ve en sonunda sosyalizme varan gelişim sırasını izleyememişlerdi. Marx'ın gelişime dayalı aşamalar üzerine kurduğu bu tasarısı, Avrupa deneyimine dayanan yaygın bazı öngörülerin somutlaştırılmasıydı, bu somutlaştırma durgun Doğulu (stagnant oriental) toplum biçimlerine sahip Asya'yı şemanın dışında bıraktı; yani 'Asya'yı istisnalaştırma' yoluna başvurdu."[222]

Görüldüğü gibi bu karşıtlık hemen her alanda karşımıza çıkıyor. Bu belirgin tavır dolayısıyla Hentsch de Doğu'nun, bir kavram olarak "Batı'nın tam karşıtı" olarak kurulduğunu ve sınırlarının belirsizliğini vurgular: " ... dünyanın geri kalan her yerini, yani Batı'nın kendisi ya da kendisinin doğrudan uzantısı saymadığı her şeyi içine alabilir. Ama, eğer Doğu bizim için ötekiliğin en mükemmel ifadesi haline gelmişse, bu ötekilik (vahşi yaşam kavramı dışında) hemen her zaman Asya'ya ve büyük Asya uygarlıklarına mal edildiği içindir... Orada pek çok Doğu vardır ve her birinin Avrupa için taşıdığı önem farklı farklı olmuştur."[223]

Avrupa'nın ekonomik ve politik çıkarlarına göre adlandırdığı kendi dışındaki dünyanın ortak adı olan Doğu, böylece kendi içinde daha da inceltilerek önem derecelerine göre "yakın", "orta" ve "uzak" gibi farklı parçalara ayrılır: 1492'de Christopher Colombus Amerika'ya (Batı'ya) yolculuğa çıktığında, amacı Hindistan'a (Doğu'ya) varmaktı. Bugün ise, Hindistan veya Çin coğrafi olarak A.B.D.'nin Batısında yer almalarına rağmen, dünyanın Doğusunda kabul ediliyorlar. Bu ülkelerin böyle konumlanışı bize "dünyanın" neresi olduğunu sordurtuyor. Bir başka örnek olarak, günlük dile, temel bilimsel disiplinlere ve medyaya yerleşmiş, doğal kabul ederek hiç sorgulamadığımız, ama gerçekte oldukça garip "coğrafi" bölge adları gösterilebilir: "Orta" Doğu, "uzak" Doğu... Bir an soluk alıp, "neye göre orta?" "nereden uzak?" gibi soruları sorduğumuzda bu kategorilerin bir yeri merkez aldıklarını hissedebiliyoruz.

Bu oldukça garip bölümlemeler ve mesafelendirmeler Doğu'yu basitçe başka bir yer ya da kültür değil, Batı'dan radikal olarak farklı, hem daha az uygar hem de gizemli,

[220] Jack Goody, a.g.e., s.14.
[221] Goddy. Age.s.15
[222] A.g.e., s. 14.
[223] Thiery Hentsch, Hayali Doğu, s. 9

egzotik ve fantastik bir mekân olarak kurmaktadır."[224] Hentsch, Batı'nın bu etnikmerkezci kategorileştirmesine karşı çıktığı ve bu adlandırmayı kasıtlı ve yanlış bulduğu için, Hayali Doğu adlı kitabının konusu olan Yakın ve Orta Doğu'yu belirtmek üzere "Akdenizli Doğu" deyimini kullanmayı tercih ediyor. Franco Cardini, tarih alanındaki "Doğu" kavramının coğrafyadaki eşanlamlısı olan "Asya" kelimesinin de aynı Avrupamerkezciliğin bir ürünü olduğunun altını çiziyor: "(...) aslında 'Batı Asya', 'Orta Asya' ve 'Doğu Asya' terimleri aynı derecede Avrupa merkezlidir; zira kıta kavramı Batı'nın kültürel geleneklerinin bir ürünüdür."[225]

Böylece açıkça görüldüğü üzere "Batı, Doğu ya da başka mekânların hiçbiri basitçe reel coğrafi mekânlar değil, tarihsel ve söylemsel kurgulardır. Elbette bunlar, gerçekliğin ayrılmaz bir parçası olan ve basitçe rasyonalist bir bilince varma yoluyla yıkılamayacak, kurumsallaşmış, *maddileşmiş kurgulardır*. Batı'yı merkezleyen bu "dünya" kurgusunun buluşumu, elbette Batı ile dünyanın gerisi arasındaki ekonomik ve siyasal güç ilişkilerine bağlıdır. Yalnız burada modern kapitalist Batı uygarlığının özgül bir özelliğine dikkat etmek gerekir. Batı'nın öteki toplumlar hakkında ürettiği bilgiler, belli bir iktidar veya güç (ekonomik, siyasal) olmaksızın gerçekleştirilemezse ve önemli bir ölçüde bu güç ilişkilerini ifade ediyorlarsa, aynı zamanda, Batı'nın sahip olduğu bu güç de bilgi üretiminden ayırt edilemez. İşte Batı denilen kültürel/ekonomik/siyasal oluşumu "modern" kılan özelliğin bu bilgi-güç ilişkisine dayanan bir yönetme mantığı olduğunu söyleyebiliriz. Hem akademik hem de günlük dilde ürettiğimiz Batılı ve Doğulu kavrayışları işte böyle bir gücün, yani basitçe hâkim olmakla kalmayıp "otorite" kuran, toplumsal bir gücün işleyişinin sonuçlarıdır."[226]

2.7.2 Doğu – İslâm Algısında Politik Yargı

Osmanlı ordu yapısı ve siyasal sistemi üzerine ciddi eğilmiş olan Batılılar daha sonraki süreçte bunu politik bir konuma doğru taşıdıklarını görmekteyiz. Tıpkı ilkçağ filozoflarının yaptıkları gibi bir sisteme bakıp o sistemin arkasındaki "*düzeni*" arama çabası bir nevi. Yani ilk Doğu –İslâm dünyasının zenginlikleri, ihtişamlı yapılar ve oldukça kalabalık şehirler derken bunun arkasında ya da bu sistemin arkasında nasıl bir anlayış vardır sorusu ile ilgilenmeye başlamışlardır. Bu noktadan itibaren de siyasal yargılar ortaya

[224] Fuat Keyman, Mahmut Mutman ve Meyda Yeğenoğlu, Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 7-8.
[225] Franco Cardini, Avrupa ve İslam, s. 2.
[226] Keyman, Mutman ve Yeğenoğlu, a.g.e., s. 10.

çıkmaya başlayacaktır. Özellikle Machiavelli'nin bu anlamda ilk sayılabilecek söylemleri ve hatta mukayeseleri dikkate değerdir.

> *"Bugün, Türk Padişahı ve Sudan (bugünkü Mısır aslında) hariç, bütün hükümdarların askerlerinden çok halkı hoşnut etmesi çok daha zorunludur, çünkü halk daha güçlüdür. Türk Padişahını ayrı tutmamın nedeni, etrafında imparatorluğunun gücünü ve güvenini sağlayan 12 bin piyade ve 15 bin atlı asker hazır bulundurmasındandır. Padişah her şeyden çok askerleri ile dost geçinmek zorundadır."*[227]

Burada Machiavelli arka planda Osmanlı ordu ve siyaset düzenine işaret etse bile, bir korkunun ifade edilmesine aracılık ediyor. Daha öncede bahsettiğimiz Türk korkusuna. Ve bir nevi Hıristiyan dünyaya bir birlik çağrısı gibidir aynı zamanda. Bu noktada Machiavelli'nin özellikle siyasal sistemler arasında yaptığı karşılaştırma hem tezimiz açısından bir öneme haizdir hem de siyasal düşünceler tarihi açsından. İki farklı siyasal sistem arasında bir karşılaştırma yapıyor. Birincisi *hükümdar ve onun köleleri* diğeri ise *hükümdar ve baronlar.*

> *"Bu iki tip hükümet biçiminin günümüzdeki örnekleri Fransa kralıyla Osmanlı padişahıdır. Padişahın tüm krallığı sadece onun tarafından yönetilir. Herkes onun kölesidir. Padişah krallığını sancaklara böler ve oralara çeşitli yöneticiler, sancak beyleri gönderir, onları keyfinin ve canının istediği gibi değiştirir ve görevden alır. Ama Fransa kralının çevresi, ta eski çağlardan beri metbuları tarafından bu devlet içinde tanınan ve sevilen, kralın kendini tehlikeye sokmadan pek kaldıramayacağı ayrıcalıklara ve saygınlığa sahip bir yığın güçlü derebeyiyle sarılmıştır. Bu iki yönetim biçimi ele alınıp incelendiğinde, Türkler'in ülkesinin ele geçirilmesinin çok zor olduğu ama bir kez de ele geçirildi mi orada tutunmanın işten bile olmadığı görülecektir."*[228]

İşte bu karşılaştırma her ne kadar tarihte ilk olmasa da Bat'nın Doğu hakkındaki modern tutumun, politik yargı bakışının ilk işaret fişeği diyebileceğimiz bir karşılaştırmadır. Türk siyasal sistemine önemli bir istisna özelliği kazandıran ilk referans bu kadar yüzeysel bir yorumu engelliyor. Machiavelli Türkiye hakkında bilgi sahibi kişilerin ortak görüşünü dile getirmesinin, yani tezini desteklemek için en açık örnekten, bilinen bir malzemeden yararlanmasının dışında, bunu geleneğe pek de uymayan bir ikilik kurmak için de yapmaktadır. Mümkün olan üç yönetim biçimi ve bunların her birinin yozlaşmış biçimleri (aristokrasi-oligarşi, monarşi-tiranlık, demokrasi-demagoji) arasındaki Aristoteles mantığına uygun klasik ayrım, yerini, ötekinin tekilliği ve farklılığı içinde ortaya çıktığı iki yanlı bir görüşe bırakıyor. Artık Müslümanlar'la Hıristiyanlar arasında o bildik karşıtlık değil, dinle hiçbir ilgisi olmayan tamamen politik yapıda bir farklılık söz konusu. Böylece Machiavelli, politik rejimler arasında bir karşılaştırma çabasına giriyor. Türklerîn siyasal sistemi ile ilgili olarak övme söz konusu olsa bile aslında arka planda bir

[227] Nicola Machiavelli, Hükümdar, çev: Selahaddin Bağdatlı, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1985, s. 351
[228] N. Machiavelli, a.g.e. ss. 299 -300.

yerme vardır. Fakat bununla birlikte Türkleri hala, tarihte erdemleri ile tanınmış halklar arasında saymaktadır. Machiavrlli'nin bu hem övme ama aynı zamanda hem de yerme sarkacı arasında Türklerin politik rejimi ve diğer politik rejimler arasındaki sınıflandırmasında hızla yerini alacak olan ve görünüşe bakılırsa, Osmanlı sistemini kötülemeyi aklından bile geçirmemiş olmasına karşın, ilerde Doğu despotizmi kavramını besleyecek olan bir modele kapı açmış olacaktır. Bununla birlikte, onun, ikili değerlendirmesinden bazı anlamlar çıkarabiliriz: Doğu-Batı çatlağının ilk işareti, kendilik ve ötekilik hakkında serinkanlı bir politik bilinçlenme. Avrupa'nın özel yazgısı duygusunda güçlenip pekişen bir bilinçlenme. Machiavelli Avrupa'yı Antik Yunan'la karşılaştırır: Tıpkı Yunanistan'da olduğu gibi, Avrupa'da da aynı politik parçalanma ve aynı farklılıklar bir yığın büyük adamın ortaya çıkmasına yol açmıştır. 16. yüzyıl düşünürlerinin bağlılıklarını ilan etmeyi çok sevdikleri bu Eskiler'e dönüşte, Avrupalı aydın seçkinlerin Helen mirasını kendilerine mal etme eğilimi ve bu sahiplenmeyle birlikte, Asya ile Avrupa arasında en azından Med savaşlarına kadar uzanan efsanevi bir çatışma düşüncesi Machiavelli'de bir nüve halinde kendini gösteriyor. Böylece, Avrupa'nın kurmaya başladığı Doğu-Batı karşıtlığı sadece dinsel farklılık üzerine değil, aynı zamanda ve gelecekte daha da artarak, doğrulanması ve haklılığı tarihte aranacak olan politik bir farklılık üzerine dayanacaktır. Gene de, ötekine bakış sayesinde Avrupa'da politik bilinçlenmenin doğuşu, Machiavelli'de pek az, hemen hemen çekirdek düzeyinde yer tutar; onun düşüncelerinin ana konusu bu değildir. Üstelik de Hükümdar'la 16. yüzyılın henüz başındayız. Bu bilinçlenme daha sonra, Postel'le ve Bodin'le birlikte daha karmaşık ve (özellikle de Postel'de) daha bulanık bir anlatıma kavuşacaktır.

16. yüzyıl her anlamı ile şizofrenik bir yüzyıldır zira hem Doğu'ya olan hayranlık dolu gözlemler devam ederken aynı zamanda da İslâm ile ilgili korku ve çarpıtmalar söz konusudur. Eski ile yeninin aynı anda yer aldığı ikili bir yüzyıldır. Hem dinden bağımsızlaşma hareketleri yer alırken hem de din ve gelenek olan irtibat bir şekilde devam ettirilir. Hem İslâm ile ilgili oldukça olumsuz görüşler ifade edilirken hem de İslâm düşünce geleneğinin derin etkileri gözlemlenir. Bu düşüncelerin kendini ifade etme biçimleri ise farklı farklıdır. Kimi zaman hümanist kimi zaman da reformcu bir hal ile ortaya koyulur.

Bu isimlerden biri olan Postel, içinde yanan din ateşi ile birlikte mutlak öteki olarak artık konumlanmaya başlayan İslâm dinini araştırmaya yönelik oldukça büyük bir merak içindeydi. İslâm dünyasının sosyal gerçekliğini, dinini ve dilini yakından incelemeye almıştır. Mesela *Türkler'in Toplumu Üzerine* isimli Türkçeleştirebileceğimiz eserinde

bunu görmemiz mümkündür. Postel her ne kadar İslâm ve Hıristiyanlık arasında bir uzlaşı arayışı içinde olsa bile mevzubahis İslâm Peygamberi olunca döneminin karalama kültüründen kendisini alıkoyamıyor[229] ve burada yine döneminin ikili şizofrenik tavrını tekrar etmektedir. Burada Postel'in ortaya koymuş olduğu tavır geleneksel bir tavır olmakla birlikte yöntem artık farklılaşmış ve öteki ile münasebet bizatihi katılım ile yerinde gözlem ile ve onun dilini öğrenmek şeklinde kendini göstermiştir. Hatta bu konuda Postel bu şekilde bir yöntem takip etmeyenlerin sadece kitaplardan ezbere bilgileri aktardıklarını ve toptan kötüleme yoluna gittiklerini ifade etmektedir. Ve burada bir halkı toptan kötü görmenin yanlış olduğunu vurgulamak ile birlikte her halkın mutalaka erdemleri olduğu hususunu da belirtmiştir. Temel metinlerden hareket etmek ona göre farklı yanlış yargılara varmaya yol açacağını belirterek, yürüttüğümüz ideolojik savaş, var olan gerçekleri bozmamalıdır şeklinde de durumu izah etmeye çalışmıştır. Bu tavır Batı – Doğu/İslâm dünyasında gerçek bir değişimin habercisidir.

Postel'in buarada bahsettiği "*ideolojik savaş"* kendisinin bahsettiği bir projenin diğer adıdır ve bu aynı zamanda bir bakımdan *"oryantilizm"*in ayak sesleridir.[230] Yine bu noktada daha sonraki yüzyıllarda İslâm dünyası üzerine uygulanan sömürgeci politikaların nasıl bir travmaya yol açtığı da açıktır. Ve Batı dünyasının gerekirse oldukça zalim yöntemler kullanılarak Doğu/İslâm dünyasında büyük tahribatlar yaptığı da açıktır. Hatta bu durumla ilgili güzel bir örneği İhsan Fazlıoğlu, Postel'in kendi cümleleri ile şöyle ifade etmiştir.

> *"Türkler önce ikna edilmeli, direnirlerse icbar edilmeli, karşı çıkarlarsa imha edilmelidirler."*[231]

Postel'in arka planda yürüttüğü bu projenin nihai amacı ise bütün dinleri bir çatı altında toplamaktır. Tıpkı daha sonraki yüzyıllarda Auguste Comte'ın "*İnsanlık Dini"*fikrinde olduğu gibi. İşte tam da burada artık kendi kimliğini mutlak bir öteki olarak "İslâm" üzerinden kurmaya başlayan Batı, aynı zamanda da bilimsel faaliyetler neticesinde ve sömürgecilik ile Doğu/İslâm dünyasını hakimiyeti altına alması ile birlikte kendini merkeze alan "*Avrupamerkezci"* bir bakış açısını bilimsel olarak da temellendirmeye çalışmanın nüveleridir. Zira bu nüve daha sonra özellikle Aydınlanma döneminde adeta dünyayı tek bir medeniyetin var kıldığına yani Batı medeniyetinin var kıldığına götüren

[229] Maxime Rodinson, Muhammed, Doruk Yayınları, İstanbul, 2008, s. 63.
[230] Maxime Rodinson, Batı'yı Büyüleyen İslam, çev: Cemil Meriç, Pınar Yayınları, İstanbul, 1983, s. 46.
[231] İhsan Fazlıoğlu, Soruların Peşinde, Papersense Yayınları, İstanbul, 2015, s. 188.

çoğulculuğu inkar eden ve 20.yy sonunda ise Küreselleşme dalgası ile farklı bir boyut kazanan bir projenin nüvesidir.

Postel'in bütün dinleri bir çatı altında toplama projesinde önemli bir noktada eğer Hıristiyanlık burada üstüne düşen görevi yerine getirmezse bunu Türk sultanı yapacaktır şeklinde bir yaklaşımı vardır. İslâm ile ilgili iki boyutlu bir bakış açısı vardır. İslâm'ı ilk elde putataparlığın önünde bir daha doğrusu ona dönüş için bir engel bir set olması açısından olumlar iken aynı zamanda da Hıristiyanlığa kendi görevlerini hatırlatma babında onun da zinde kalmasını sağlayan bir etken olarak görür.[232] Eğer Hıristiyanlık tarihi görevini yerine getirmezse bu görevi İslâm yerine getirecektir. Dolasıyla İslâm'ı bu anlamda gerçek bir rakip olarak görmektedir. Yani Hıristiyanlığın yapması gereken bu projenin önündeki engel olarak İslâm'dır. Bütün bunlarla birlikte Postel, Doğu'yu ve İslâm'ı gerçek manada kendi yerinde gözlem yaparak ve hatta onun dilini öğrenerek yapması açısından ilk oryantalist olma kimliğine sahiptir en azından bunun nüvelerini onda görebilmekteyiz.

Yukarıda bahsettiğimiz Postel'in "tek bir cemaat ya da devlet" tasarımı kendisinden sonra da devam etmiş ve hatta bugün "Avrupamerkezcilik" adıyla kavramsallaştırdığımız durum ortaya çıkmaya başladı. Bunlardan biri Jean Bodin "evrensel cumhuriyet" fikrini ortaya atıyordu. Her ne kadar Postel kadar geniş bir bilgi birikimine sahip olmasa da Bodin'in, dünyanın temsili noktasında bu fikir ile belli bir amaca yönelik olarak yaptığı çalışmalar daha sonraki dönemde daha da geliştirilecektir. Doğu'nun onun çalışmalarında çok önemli bir yere sahip olduğu açıktır ne var ki bu Doğu artık Batı'nın uzağında daha doğrusu Batı'dan uzaklaştırılmış bir Doğu'dur. Ve bu durum Batı'nın kendi kendisinin bilincine varma hali olması nedeniyle bir dönüm noktası da teşkil etmektedir. Fakat şu noktayı gözlerden ırak tutmamak gerekir ki Bodin, İslâm ve diğer dinlere karşı çağdaşlarının hatta aydınlanma filozoflarının bile ötesinde bir hoşgörüsü hatta ondan da öte açık görüşlülüğü vardır. Zira *Heptaplomeres* isimli sağlığında hiç yayınlanmayan ancak 19.yy'da elyazmaları şeklinde yayınlanan eserinde bütün dinleri bir çatı altında toplamaktan ziyade her dinin kendi dogma ve görüşlerinin kendi içinde tutarlı ve önemli olduğu fikrini savunur. Öyle ki bu kitapta, farklı dinlere mensup din adamları ki bunlar yedi bilge şeklinde tanzim edilmiştir; ateşli ama bir o kadar da saygılı bir şekilde tartışırlar ama sonunda herhangi bir galibiyet söz konusu değildir.[233] Bütün bunlardan alarak şunu ifade etmek mümkündür, Bodin; ötekini mutlak bir karşıtlık mesabesinde görmekten

[232] Thierry Hentsch, Hayali Doğu, çev: Aysel Bora, Metis Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 99-100.
[233] Thierry Hentsch, a.g.e. s.102.

ziyade onu bir zenginleştirici farklılık olarak değerlendirme çabasındadır. Burada Bodin kurmak istediği bir nevi "dünya sistemi"nde evrensel geçerliliği olan kurallar koymaktan ziyade her farklılığın kendi zenginliği ile katkıda bulunduğu bir sistem tasarlıyor. Ve bu tasarımda yine kendi döneminin belirgin özelliği olmaya başlayan o zaman ki dünya sisteminin "Akdeniz" merkezli olma biçiminden uzaklaşmasına da muhalif bir tarzda bunu tasarlıyor. Yani kendisi yine 1000 yıllık bir gelenek olan Akdeniz merkezli bir medeniyet tasavvuru ortaya koyuyor. Fakat tabi burada Bodin halklar ve onların karakter özelliklerine göre sınıflandırmalar yaparken kendi halkı olan Fransızları yine merkeze koyar. Mesela yaptığı sınıflamada, kuru ve soğuk iklimlerin güçlü ve güzel halkları olarak Almanlar, İngilizler ve Türklerinde atası olarak görülen İskitler sıralanırken, güneyde ise; sıcak ve nemli ve bundan kaynaklı olarak da ufak, tefek, hayalci; Mısır, Yunan, İtalyan ve İspanyollar yer alır. Ve tabi tam ortada ise ılıman iklimde yer alan becerikli, hak ve hukuk adamları olan Fransızlar yer almaktadır.[234] Şüphesiz Bodin'in yaptığı bu sınıflama antik dönemden beri özellikle de Aristoteles'ten itibaren kullanılan hatta farklı bir şekilde de olsa İbni Haldun başta olmak üzere birçok İslâm düşünürünün de paylaştığı bir sınıflandırma şemasıdır. Fakat burada yeni olan Doğu – Batı tiplemesi yerine bir Kuzey – Güney tiplemesinin kullanılmış olmasıdır. Fakat burada Bodin çok enteresan bir iş yapıyor ve klasik dünyanın birçok şemasını terk ediyor. Mesela Kiliselerin dua konumu olarak Doğu'ya yani Kudüs'e olan yönü kullanmaz. Ve burada Hıristiyan geleneğini terk eder ve yönünü Doğu yerine Batı'ya çevirir. Ona göre artık dünyanın akışını belirleyen alegorik olarak kurguladığı birey, yüzünü Batı'ya çevirmiş ve hareket halinde *ilerleme*sine başlamıştır. Bu ilerleyişte dünyanın her yanından halklarda katılacaklar ancak hepsi vücudun organlarının düzenine bağlı olarak bir yere konumlanacaktır. Mesela Türkler bu ilerleyişte güçlü olduklarından asker ve zanaatkar olarak yer alacaklar, güneyliler ise daha zayıf oldukları için solda olacaklar ve merkezde elbette yöneticiler yani Fransızlar olacaklardır. Bodin'in bu sınıflamasının en orijinal tarafı ise, etnik tipleri daha olgun bir hale sokmasını görüyoruz. Bu tiplemeri öylesine yerleştirmiştir ki en merkezi konumda Fransızlara yer verdiğini hemen görüyoruz. Ve bu noktada da tarih artık Batı'ya doğru akmaktadır ve Fransızlar bu akışın en önündedirler. Bodin'in oluşturduğu bu dünya sistemi tasarımı kendi içinde ciddi mantık hataları içerse bile asıl önemi Batı Avrupa'nın kendisi hakkında bir bilinç oluşturma halini apaçık bir şekilde ortaya koymasından ileri gelmektedir. Burada çok net bir biçimde bir tarih metafiziği ortaya çıkmaya başlıyor ve bu

[234] A.g.e. 104.

anlamıyla da açıkçası Hegel'in ayak sesleri duylmaya başlıyor ancak Hegel için daha zaman vardır. Bodin bu tasarımda Türkleri de Batı'nın askeri gücü olarak ve Almanlar gibi doğruluk sahibi, zinde kuvvetler olarak görür. Hatta Türklerin genetik olarak Asya'ya ait olmadıklarını da ifade eder. Türkler'in geçmiş zamanın dini ve felsefi tartışmalarında herhangi bir dahilliklerini de olmadığını da ifade eder. Bodin *Cumhuriyetin Altı Kitabı* adlı eserinde Türklerin yönetim biçimini olumladığını da görüyoruz. Türklerin Avrupa'nın büyük bölümünü elinde tutmasına sebep olarak Osmanlı sultanının hiçbir şekilde halkların dilini, dinini zorla değiştirmek gibi bir yola başvurmadığına bağlıyor.[235] Bodin'in düşünceleri kolay açıklanabilir olmadığı gibi içinde çelişkilerde bulunabilir ancak bu geçiş dönemi eserlerinin ana karakteristik özelliğidir. Mesela Osmanlı Devlet yönetim sistemini bir taraftan idealize ederken diğer yandan "ilerleme" düşüncesinin siyasi söylem olarak ilk defa zikreden kişi olarak bu ilerlemede Osmanlı'nın yeri konusunda net bir şey ortaya koymaz. Bu ikili ve belirsiz tavır daha sonraki yüzyılda daha berrak bir hale gelecek ve bugün ilerleme paradigması etrafında ve hümanizm, rasyonalizm gibi unsurlarla desteklenen "Avrupamerkezci" teori adını alacaktır. Ve Batı'nın kendilik bilincine vararak ve bilimsel gelişmelerinde katkısı ile geleneksel dünyadan tam bir kopuş yaşanmasına sebep olacaktır.

2.7.3 Batı Dışının Mahkûmiyeti: Zamanda Bilinçaltı Mekânda Ortadoğu

Tarihin belirli bir zaman diliminde, yine belirli bir mekanda ortaya çıkmış ve yine belirli bir zümre olan burjuvanın devrimlerinin bir ürünü olan "ideoloji", evrensellik iddiasındaki Aydınlanma düşüncesinin ve Avrupamerkezci bir kültür şovenizminin nihai bir sonucu olarak bir dünya sorunu olarak karşımıza çıkmıştır. Öyle ki, bugün Afrika'dan Asya'ya oradan Latin Amerika'ya kadar dünyanın birçok yerincde "ideler bilimi" diyebileceğimiz bir bilimsel derdi olmayan coğrafyalar dahi bu dertle muzdarip bir şekilde yaşamaktadırlar. Bu öylesine bir süreç olarak işledi ki, ekonomik manada sömürülme yetmezcesine bir de "gelişmiş beyaz bilincin" bir nevi "gelişmemiş karanlıkta kalan bilinçaltı" rolünü de üstlenmek durumunda kalmıştır.

> *Bu bağlam, Sigmund Freud'un kendisine "bilinçaltının kaşifi" olarak nam yaptığı çağın, aynı zamanda dünyanın kutuplarına yapılan yarışın en yüksek noktasını ve Avrupalıların büyük koalisyonunun Afrika haritasındaki son beyaz lekeleri de silişi yaşadığını anımsatıyor. Psikoanaliz girişimi, kuruluş ve yayılma tarzı itibariyle Henry*

[235] Blandine Kriegel, Klasik Siyasi Felsefe Metinleri, çev: Zühre İlkgelen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 28.

Morton Stanley ve Cecil Rodes "elimde olsa gezegenleri zorla ilhak edebilirim" tipindeki imparatorluk dönemi kurucularına aittir.[236]

Sloterdijk'in bu ifadeleri göz önüne alınacak olursa, insanın bilinçaltına iniş süreci ile, yeni sömürgeci dalganın sermayesini ihraç süreci arasındaki zamansal paralellik, bunun bizlere bir rastlantıdan öte bir analoji olabileceğini düşündürtüyor. İşte ideoloji kavramının, yanı sıra, bu kavram altında sınıflandırılabilecek bütün teori ve uygulamaların çıkış kaynağı ve ana yatağı olan Aydınlanma, henüz kendisinin aydınlatamadığı veya ışığının herhangi bir nedenle ulaşmadığı zihinleri ve coğrafyaları "Karanlık" olarak nitelendirmektedir. Yine anılan coğrafyaların aydınları ise bu aydınlanmanın kendilerine yeterince ulaşmadığını iddia ederek bir çözüm arayışı içine girmektedirler. Bu nedenle de, Afrika'dan Asya'ya oradan da Latin Amerika ve Ortadoğu'ya kadar aydınlanma ideolojileri devreye girmektedir. Bu ideolojiler ise kimi zaman Rahibe Terassa ve Albert Schweitzer ile Konrad Lorenz gibi antropolojik görünümlü ancak teolojik misyonlu karakterlerle de temsil edilmişlerdir.

Dönemin ihtiyaçlarına göre bu aydınlatma ideolojileri; faşizm, liberalizm, neo - liberalizm, conservatism, neo – conservatism, ılımlı İslam gibi bütüncül ve modifiye edilebilen ya da demokrasi, feminizm, insan hakları gibi daha daraltılmış ve inceltilmiş şekilde de olabilmektedir. Medeni dünyanın kendisinin bilinçaltı olarak algıladığı ve de çeşitli ideolojiler aracılığıyla sürekli bir şekilde irdeleyerek aydınlatmaya çalıştığı "ilkel dünya" yine rastlantıyı aşacak bir şekilde yeni sömürgeci zihniyetin hedef coğrafyası olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanoğlunun ilkel yaşamına ya da Homo Sapiens'e ait çoğu fosilin "Kara Afrika" ve "Aborjin" Avusturalya'da bulunmasıyla antropolojinin bir aydınlanma dönemi bilimi olmasıyla ilgisi yine dikkate değerdir. Kısaca bilinçaltının keşfi ile bir bakıma Batı medeniyeti dünyanın her yerinin işgal etme ve kendilerine yükledikleri misyon gereğince aydınlatma işlevini yerine getirmektedirler. Bu ise Avrupa zihniyetinin dünyayı sürekli aydınlatılması gereken karanlık bir yer olarak görmesinin sürekliliğidir. İslam düşüncesi ve inancı açısından ise tam tersi bir durum söz konusudur. Dünya Allah'ın kendi nurundan yarattığı aydınlık ancak eksik bir yerdir. İnsanın yükselişi de buradan olacaktır. Bu noktada ise en önemli dünya görüşü farklılığı batı ve İslam medeniyetlerinin "İnsan" anlayışlarındaki temel farklılık olmasıdır. İnsan bu manada dünyanın yaratıcısı olma ile yaratıcıya muhatap olma arasında ciddi bir fark olan anlayışlar ile karşı karşıyadır.

[236] Peter Sloterdijk, Kapitalist Dünyanın İç Evreninde Küreselleşmenin Felsefi Bir Kuramı, çev: İlknur Aka, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2008, s.172

Modern dönem bilim zihniyeti ile neredeyse bütün niteliklerinden soyutlanan insan sadece niceliksel bir varlık olarak değerlendirilmeye başlanmıştır.

Robert Musil'in Niteliksiz Adam'ından Herman Melville'nin Sağlam Adamına Batının İnsan Kavrayışı ve Homo Economicus Karşısında İslam Medeniyetinin Mesul İnsan Kavrayışı

> "*Batı uygarlığını ve onun sancılarını anlayabilmek için, Batı'nın ayrılmaz bir parçası olan homo economicus ve müteşebbis kavramlarının da ele alınması gerekmektedir. Homo economicus iktisadi adam anlamına gelmektedir. Nazari bir insan tipi olan homo economicus, ruhi amillerin etkisinde kalmayan daima maddi menfaat peşinde koşan bir tiptir. İktisadi adamın maddi menfaat dışındaki haleti ruhiyesi, tamamıyla pasiftir. Onun sevki tabiisi, kazanç arzusunun cazibesine tabidir*."[237]

Homo economicus yeni bir insan tipolojisi olarak menfaati dışında kalan konularda duyarsız bir kişilik tipi ortaya koymaktadır. Özellikle yatırım ve işletme faaliyetlerinin çok mühim bir dereceye yükseldiği Batı medeniyeti dünyasında müteşebbis denilen iktisadi tip, tarihte hiç olmadığı kadar ön plana çıkmakla birlikte tarihe adeta yöne veren bir pozisyona da yükselmiştir. Müteşebbis ruh, zahiri bir gaye olarak kullanılan sermayenin azami derecede kara dönüşmesini ana gaye olarak edinmiştir. Bu nedenle de her aracı kullanmada bir beis görmemektedir. Hatta bu gaye üzere hile ve şiddete başvurmakta bu araçlar arasında gösterilmektedir. Maddi menfaatin yanı sıra müteşebbis faaliyetin hâkim unsuru olmayı da temel bir arzu olarak kullanmaktadır. Batı dünyası açısından bakılınca feodalitenin temel iki sınıfı olan senyör ve serflerin yerine bu sistemin yıkılması ile birlikte kapitalist sistemde burjuva – proleter sınıfları yer bulmuştur. Bu manada senyörün yerini burjuva, serfin yerini de proleter almıştır denilebilmektedir. Rönesans ile birlikte "bir eşya muamelesi gören insan artık insan gibi muamele görmeye başlıyor"[238] dese bile bugün bu konuda ciddi eleştiri ve tartışmaların olduğu da bilinmektedir. Bu noktada "*Doğulu okur-yazar takımı, Batı'nın dilek ve temennilerini her gerçek yargısı sanma saflığına ve ahmaklığına musab olmuştur."*[239] Tarzında sert eleştirilerde yapılmıştır. Hatta bu noktada Batı'nın moderniteyi insanileştiremediğini tam tersine "toplumsal ilişkileri metalaştırdığını"[240] ileri sürenlerde olmuştur. Ve insanı da faydasız ve umutsuz bir çabanın içine attığını da ima eden düşünürler olmuştur. Bu eleştirilere Avrupa'nın kendi içinden de eleştiriler gelmiştir. Mesela Albert Camus,

> *"Bu dünyanın kendisini aşan bir anlamı var mıdır bilmiyorum! Avrupa'nın sırrı artık hayatı sevmemesidir. Hayatın haklı büyüklüğünü yok sayarak, kendi*

[237] Feridun Ergin, İktisat Nazariyesi, İstanbul, İ.Ü. İktisat Fakültesi, 1950, s. 30
[238] J. Michelet, Rönesans, çev. Kazım Berker, İstanbul, BEB Yayınları, 1989, s.11
[239] Ali Biraderoğlu, Tarih ve Değişim, Kayseri Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, Kayseri, 2013, s.113
[240] Fuat Ercan, Para ve Kapitalizm, İstanbul, Devin Yayınları, 2005, s.17

kusursuzluklarından yana zar attılar. Daha iyisini bulamayınca da kendi kendilerini tanrılaştırdılar, böylece mutsuzlukları başladı; gözleri oyulmuş bu tanrıların"[241]

şeklinde bir nevi sızlanışları olmuştur.

Batı düşüncesi ve iktisadının bu yeni tipoloji ve düşünce yapısının bugün geldiği noktada makineye olan bir adeta hayranlık derecesine varan boyut gözlemlemek mümkündür. Bu yaratıcılık aynı zamanda yıkıcılığı da içinde barındıran bir zihni çerçevedir ki Schumpeter buna "yaratıcı yıkıcılık" adını vermektedir. Bu öylesine bir yıkıcılık ki özellikle 1929 ekonomik bunalımı dünya çapında bir buhran olarak karşımıza çıkacak ve günümüzde büyük güçlerin ekonomik ya da siyasi herhangi bir krizi sadece onları değil bütün dünyayı etkileyen bir boyut alacaktır. Bu da bize yine Batı'nın bilinçaltında Hıristiyanlıktan beri yatan "insanın doğuştan günahkar" mottosunu adeta insanlara yaşatarak göstermek şeklini almıştır. Charles. P. Kindleberger , krizlerin dökümünü verdiği kitabında şöyle bir sınıflama yapmaktadır; "16.yüzyıl çılgınlık çağı – 17.yüzyıl borsa balonları çağı ve ilk panikler – 18.yüzyıl panikler çağı ve uzun ya da büyük buhran – 19.yüzyıl tarih değişmeyerek ve şiddetlenerek tekerrür ediyor – 20.yüzyıl yeni yüzyılda değişen bir şey yok"[242] şeklinde bir sınıflama. Batı uygarlığı özellikle 17.yüzyıldan itibaren yükselen değer olmaya başlamış ve kendi bünyesel sorunlarını, doğal bir sürecin olabilir arızaları görmeye başlamıştır hatta kendisine araştırma nesnesi yaptığı toplumları da bu zaviyeden görmüş ve netice itibariyle kendi bünyesinden kaynaklı sorunları onların iç sorunları ya da kendisi gibi düşünemediği sorunsalı olarak görme eğiliminde olmuştur. Bu noktada son 20 – 25 yılda özellikle sistem ve ekonomi eleştirisi yapan bazı eserlere bakıldığı zaman ne demek istediğimiz daha net bir biçimde anlaşılacaktır.

I.Wallerstein, Liberalizmden Sonra, 1995 – 1998

P. Krugman, Bunalım Ekonomisinin Geri Dönüşü, 2001 – 2003

L. Kleveman, Yeni Büyük Oyun: Orta Asya'da Kan ve Petrol, 2003 – 2004

C. Johnson, Amerikan Emperyalizminin Sonbaharı, 2004 – 2005

T. L. Friedman, Dünya Düzdür, 2005 – 2006

T. P. M. Barnett, Hareket Planı: Pentagon'un Yeni Haritası, 2005 – 2006

F. Fukuyama, Neo – Conların Sonu: Yol Ayrımındaki Amerika, 2005 – 2006

A. Greenspan, Türbülans Çağı: Yeni Bir Dünya Serüveni, 2007 – 2008

Fikret Başkaya, Çığrından Çıkmış Dünya, 2004

[241] Albert Camus, Başkaldıran İnsan, çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Varlık Yayınları, 1967, ss. 297, 317.

[242] Charles P. Kindleberger, Çılgınlık, Panik ve Çöküş: Finansal Krizler Tarihi, çev. Ümit Şensoy, İş Bankası Yayınları, 2013, s.12

İ.Özer Ertuna, Kapitalizmin Son Direnişi, 2005

Zeynep Atikkan, Amerikan Cinneti, 2006

Fikret Başkaya, Paradigmanın İflası, 2007

Ahmet Davutoğlu, Sistemik Deprem ve Dünya Düzeni, 2020

Bütün bu eserler ve bunlar gibi onlarca kitap ve makale artık batı sisteminin geldiği insani olmayan ve sürekli sorunlar çıkaran yapısına dikkat çekmektedirler. Başlıkta da ifade ettiğimiz Robert Musil ve onun 20.yy'ın en önemli edebi eserlerinden olan Niteliksiz Adam romanı bu manada Batı'nın özellikle modernite ile getirdiği insan kavrayışını çok veciz bir şekilde anlatmaktadır. Öyle ki, roman baştan aşağı bir hareket barındırmasına rağmen; romanın sonunda kahramanların kendilerinin dahi bu harekete bir anlam veremedikleri bir hal ortaya çıkıyor. Yani içeriksiz bir hareket kavramından bahsetmek mümkündür. Modern dönemin felsefi ilkesi de fizik ilkesi de hareket kavramı etrafında şekillendiğini düşünecek olursak, içeriği boş bir hareket temelde anlamsız bir hareket anlamına da gelmektedir. Çağın bunalımını çok güzel bir şekilde ortaya koyarken aynı zamanda kültürel olarak da bir yozlaşmadan bahsediyor. Musil'in romanının en önemli özelliği içinde barındırdığı kahramanların sürekli bir hareket halinde olmalarına rağmen sadece iki kişi dışında kimsenin bu hareketin amacının bilinmediğine işaret ediyor olmasıdır. Zira görünürde birçok kültürel felsefi kaygı ile hareket eden kişiler vardır ancak gerçekte bu hareketliliğin ana gayesini bilen ve kendi kişisel hesapları adına hareket eden iki kişi söz konusudur. Bunlardan büyük Alman sanayici Arnheim Galiçya'daki petrol yataklarını elde etmek isterken, Avusturyalı General Stumm ordunun mali kaynaklarını sağlama almaya çalışıyordur. Ortada kültürel ve düşünsel kaygı ile hareket eden birçok aktör varken Alman sanayisi ve Avusturya ordusu kendi özel hesapları doğrultusunda hareket etmektedir. Bu da genel bir tabirle "hesapçı akıl" ile formüle edilen modern bireyin adıdır. Buna göre birincil aktörler net hesap edilmiş hedefler peşinde koşarken ikinciler kaotik fikirler içinde bocalamaya devam ediyorlar. Bunu yaparken de bir nevi paralel devlet yapılanmasına benzer bir yapı oluşturuyorlar. Bu manada bazı nitelikler var olsa dahi niteliklerin adamı olmadığı görülmektedir. Yani silikleşen, özne olma konumunu yitiren, tamamen hareketin içinde kendini kaybeden bir takım kişilik özellikleri söz konusudur. Anlatmaya çalıştığımız tam da kaotik bir patinaj durumudur. Bir takım niteliklerin olduğu ancak bu niteliklerin herhangi bir kişide tezahür etmediği bir toplumsallık. Dahası bu niteliklerin çok daha düşüğüne sahip olan ve özellikle de yalan söyleme anlamına gelebilecek olan İslam geleneğinde "takiyye" yapma olarak nitelendirilen, özelliğe sahip bir liderin etrafında birleşmemiş bir organizasyon yapısı buna

örnek olarak verilebilir. Öyle ki bugün Fetö olarak adlandırılan yapı buna bir örnek olarak verilmektedir. Hatta Musil'in bu noktada adeta yüzyıl başında Fetö yapılanmasını anlattığını bu manada da "paralel eylemin romanı"[243]

Bu anlamda Davutoğlu'nun *aidiyet bilinci*[244]nin geliştirilmesini bir ortak tarihdaşlık olarak darbeci zihniyete karşı en önemli tedbir olduğunu vurgulaması önemlidir. Burada da özellikle bilgi konusunda ayrıcalıklı olunması gibi İslam tarihine aykırı olan yaklaşımların reddedilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

> *"Kendisinden menkul ilahi bilgi iddiasında bulunarak devlet gücünü ele geçirme gayreti içinde olanlara karşı verilecek zihniyet mücadelesinde ise yegane araç, sahih kaynaklara dayalı doğru bilginin ehil ellerce yeni nesillere öğretilmesidir.(….)vahyin tamamlanmış olması dolasıyla kimsenin Hz. Peygamber ile doğrudan temas üzerinden özel bir bilgi iddiasında bulunamayacağı gibi İslam inancının bilgi doktrinini ve temel değerlerini hakkıyla öğrenen bir neslin, bu tür tuzaklara düşmesi mümkün değildir."*[245]

Bu noktada Davutoğlu, özellikle vahyin tamamlanmışlığı ilkesinden hareketle birilerinin kendisini özel bir bilgi alanı ile donatmasının ya da özel bir görev ve misyon ile hareket ettiğini iddia etmesinin İslam inancına aykırı bir hareket olduğunu vurgulamıştır. Bu ise özellikle belirli bir özne fikrinin oluşması gerektiği bu manada da kendi aklını kiraya veren kişiliksiz bireylerden değil ancak kişiliği oluşmuş ve doğru bilgi ile donatılmış bireylerin yetiştirilmesi ile mümkün olacağını vurgulamıştır. Tarih sahnesine bir özne olarak çıkabilmenin en önemli alt yapısı olarak bilgi konusunu gören Davutoğlu, bilgi konusunu kitabına isim olacak şekilde de bir "Duruş" sahibi olmanın imkânı olarak görmektedir. Özellikle bilgi konusunu başlı başına bir donanım meselesi olarak görmektedir. Bunu da *duruşun epistemolojik temeli*[246]olarak ele almaktadır. Aslında Davutoğlu'nun yukarıdaki ayrıcalıklı bilgi iddiasında bulunmanın toplum içinde ciddi bunalımlara sebep olduğunu söylemesine paralel olarak medeniyetler çapında da ayrıcalıklı bilgi iddiasında bulunmanın doğru olmayacağını vurgulamaktadır. Özellikle daha önce de vurguladığımız kendisinin de Toynbee'den alıntılayarak verdiği Batı'nın *ben merkezci yanılsama* halini bir medeniyet bunalımı olarak da görmektedir. Zira Batı, tarihi manada özellikle Aydınlanma ve Bilim Devrimi ve sanayi devrimi ile birlikte bu ayrıcalıklı olduğuna dair düşüncesini pekiştirmeye çalıştığını bunu da diğer medeniyet havzalarına gerekirse zorla dayattığını ve bunun da diğer toplumlar açısından bir bunalım doğurduğuna

[243] Mustafa Özel, Roman Diliyle Siyaset, Küre Yayınları, İstanbul, 2018
[244] Ahmet Davutoğlu, Tarihe Kayıtlar, Küre Yayınları, İstanbul, 2017, s.120-123
[245] A.g.e. s.101
[246] Ahmet Davutoğlu, Duruş, Küre Yayınları, İstanbul, 2017, s.137

dair yorumlarda söz konusudur. P.A.Sorokin'in *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri* kitabı buna en güzel örneklerdendir.

2.7.4 Hareket Etmeyen Hareket Ettirici Olarak Modern Batı Medeniyeti ve Kurtuluş Teolojileri

Başlıkta geçen kavram Aristoteles'in Tanrı kavramına tekabül etmektedir. Zira hareket kavramını açıklamak gerek klasik fizik teorisinde gerekse de Newton fiziğine dayalı olan modern fizik anlayışında ana eksendir. Aristo'ya göre evrene ilk hareketi "hareket etmeyen hareket ettirici" olan bir nevi Tanrı kavramına tekabül eden mahiyet vermiştir. Zira Tanrı kendisi hareketin kaynağı olmakla birlikte hiçbir şekilde bu hareketin bir parçası değildir. Eğer öyle olursa Tanrısallık özelliğini kaybeder. Çünkü bu manada kadim dönemde harekete dahil olan herhangi bir kavram henüz kamil manada bir varlık değildir. Tanrı ise en kamil varlık olarak bu hareketin kendisi değil ancak nedenidir. Ancak bir başka detay ise bu noktada Tanrı hareketi verdikten sonra bu harekete artık karışmamaktadır ya da karışamamaktadır. Burada da "iradesi" olmayan bir tanrı ile karşı karşıya kalmaktayız.

Avrupa'da Newton ile birlikte gelişen yeni fizik anlayışı ve evrenin sadece sebep sonuç zinciri içinde anlaşılmaya başlanması ile birlikte Tanrı yine sistemin garantörü olmaya devam etmiş ancak fiziki olaylar ve ona bağlı olarak doğa bir Tanrısallık anlayışı ile değil nedensellik anlayışı ile ele alınmaya başlanmıştır. Daha sonraki dönemde özellikle bilim devrimi ve sömürge politikalarının da daha da incelmeye başlaması ve özellikle de sosyal bilimler alanında yeni bir tarih yazımı ortaya çıkması ile birlikte batı medeniyeti kendisini en kamil medeniyet olarak görmeye başlamıştır. Elde ettiği teknik başarı ile de bunu tüm dünyaya yayma fırsatı yakalayarak özellikle eğitim ve üniversite hatta ilkokul müfredatlarına kadar Batı'nın üstünlüğü fikri işlenmeye başlanmıştır. Bu manada batı artık burada kendisi gibi olmak isteyen toplumların nihai durağı olmuştur. Burada da özellikle Kant'ın kritik projesi ile adeta modernliğin skalası oluşturulmuş Hegel ise bu skalaya bir manevi boyut kazandırmıştır. Daha sonra 20.yüzyılda ise özellikle Uluslararası ilişkiler biliminin ortaya çıkması ile de bu skala her türlü uluslararası kurumlarda adeta gizli bir önerme olarak diğer toplumların önüne reçeteler olarak bir nevi dayatılmaya başlanmıştır. Siyasetin endsütriyel bir boyut kazanması ile de tüketim odaklı ve sadece ölçülebilir birtakım niceliklere dayalı skalalar biçimlendirilmeye başlanmıştır. Yukarıdaki başlıkta da belirttiğimiz üzere artık bu noktadan sonra Batı adeta değişim denilen olgunun dışında

kalan ancak kendisi değişimin ve tabi ki hareketin kaynağı olan bir nevi Tanrı'nın işlevini yerine getirmeye başlamıştır. Adeta bu kurtuluş reçeteleri olarak karşımıza çıkmaya başlamıştır. Eğer Batı gibi olunmak isteniyorsa kendisi en kamil medeniyet olan Batı'nın koyduğu kurtuluş reçetelerine ve modernleşme skalalarına daha doğru bir kavramsallaştırma ile "Kurtuluş Teolojileri"nin ritüellerini yerine getirmeye başlanmalarıdır. Bu kimim zaman gönüllü bir şekilde yapılmaktadır kimi zamanda güç eksenli bir mücadele ile zorla dayatılan ritüeller olabiliyor. Bu ritüellerin en önemli dayanağı ise nitelik kavramının dışında özellikle ölçülebilir, gözlemlenebilir ve en önemlisi de denetlenebilir nicelikler olmasıdır. Max Weber'in çok isabetli bir şekilde belirttiği üzere "büyüden arındırılmış" bir dünya karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu öyle sürece evriliyor ki zamanla bilim ve teknolojinin kendisi adeta bir büyü oluşturmaya hatta bilimcilik olarak nitelendirilebilecek bir tür "yeni din" anlayışı olarak kendini ortaya koymaktadır. Batı bu noktada bir zihni süreklilik olarak bir zamanlar Kilise kurumunun kendi coğrafyasında Hıristiyan Teolojisi üzerinden kurduğu katı ve hatta zalimane sistemi, din dışı bir mahiyette ancak adeta dinleşmiş bir bilim anlayışı olarak sürdürmüştür. Kendisini "Aydınlanmış" bir zihin yapısı ve coğrafya yani zamanda ve mekânda bir aydınlığı temsil ederken diğer medeniyetleri ise karanlığa doğru itmiştir. Dolasıyla kendisi nasıl ki o karanlıktan birtakım yolları takip edip aydınlığa çıkmış ise diğer toplumlara da benzeri bir yol haritası ya da daha önce de vurguladığımız gibi "Kurtuluş Teolojileri" ihraç etmeye başlamıştır.

2.8. Batı'nın Ezeli Üstünlük Savı: Kapsayıcı Ben İdrakine Karşı Dışlayıcı Ben İdraki

Bir dönem önemli bir varlık göstermiş bir kültürün, daha sonra konumunda meydana gelen gerileme dolayısıyla yok sayılması mümkün değildir. Aynı şekilde, bir kültürün belirli bir dönemde sıçrama yapması da, onun bütün geçmişinin aynı üstünlüklerle dolu olduğunu göstermez. Bu yüzden Avrupa'nın Rönesans, Aydınlanma ve Sanayi Devrimi'nden sonraki gelişmelerinden yola çıkarak, kazanılmış bu avantajını, tarihin başlangıçlarına kadar giden bir gelişmenin uzantısı gibi gösteren tezler, içinde büyük bir yanlışı barındırır. Ezeli üstünlük açıklamalarına dayanan bu savlar, insanlık tarihinin bütününü çarpıttığı kadar, Ba tı'nın bütün bir Ortaçağ ve ondan sonra da en azından on yedinci yüzyıla kadar birçok alanda Doğu'dan geri olduğu gerçeğini göz ardı etmeyi amaçlar.

"Batı'nın daha önceki dönemleri ile Doğu arasında yapılan karşılaştırmalar ve bu iddiaların ifade ediliş tarzları ile ilgili bazı kuşkuların kendisini birtakım sorular üzerine kafa yormaya sevk ettiğini, Rönesans, Sanayi Devrimi ve sonrasında yaşanan başarıların ve olayların dünya tarihi açısından önemini inkar etmemekle birlikte, bu değişimler için sunulan açıklamaların doğası ve bu açıklamaların, sadece basitçe sosyal bilimler için değil, 'biz'i ve 'diğerleri'ni algılayışımızla ilgili imaları konusunda çekinceleri bulunduğunu[247] belirten Goody, Batıdaki Doğu adlı eserinde bu ezeli üstünlük savını tartışır. Başka konulara da uyarlanabilecek biçimde, Batı akılcılığı, Batı ticareti ve Batı aile yapısı üzerinde bunun yersizliğini savunur. Ona göre, önceki başarılar ve d aha sonra yapılan atılımlar konusunda, sözü edilen gelişmelerin Asya'da önünün tıkanmasının ve Avrupa'da ise aksine palazlanmasının ardında tümüyle "yapısal" nedenler gören kuramlar yetersizdir: "Avrupa' ya ve özellikle İngiltere' ye bakarken, doğal benmerkezci tutumumuz bizi derin sosyo -kültürel düzeylere -bu yönde kanıtlar zayıf olsa veya hiç kanıt olmasa bile öncelik tanımaya iter. Batı' da ve Doğu' da kazanılan başarıların nedenleri, daha ziyade olumsaldır. Bu da karşımıza, daha titiz bir şekilde ve çoğu zaman yapılanın aksine, daha az etnik merkezli bir yolla cevaplanması gereken birçok soru çıkarır".[248] Soruna ilişkin çözümlerden bir tanesinin, gelişme ve gerilemelerin bir arada yaşandığı "dünya tarihini 1600'lü yıllardan günümüze kadar olan dönemden daha geniş bir zaman aralığında incelemekte ve bu kuramlardan birçoğunun vurgusunu -ki bu vurgu Batı Avrupa' da gerçekleşmiş olaylar üzerindedir- tadil etmekte"[249] yattığını belirten Goody, böylece Batı'nın biricikliği konusundaki varsayımlarla, dünyaya bakarken muhtemel birçok açıdan yalnızca birinin kullanıldığı ikicilik (binarism) türünün sorgulanmaya açılma imkânının doğabileceğini söyler. Bu sağlandığı takdirde, etnik-merkezci yorumlardan vazgeçilerek bütün gelişmeler aynı olumsallık içinde değerlendirilecek, daha açıklayıcı kuramlar ve daha gelişkin bir anlayış için zemin hazırlanmış olacaktır. Çünkü Batı'nın biricikliği, onunla ilgili özelliklerin tartışılmaz üstünlüğünü dayatırken, ikicilik ise modern ve geleneksel, ileri ve ilkel, sıcak ve soğuk, kapitalizm/ sanayi-öncesi karşısında kapitalist/ sanayileşmiş, Birinci ve eski İkinci Dünya karşısında Üçüncü Dünya gibi ikiliklere dayanarak olumsuzlukları hep Batılı-olmayana yükleyen iki tür toplum olduğunu varsayar. Her zaman Batı lehine olmak üzere bu iki dünya arasında sürekli karşılaştırmalar yapılır ve sonuç da hep ikili kategorilerle ifade edilir. Eğer dünya tarihi, Batı üstünlüğünün ortaya

[247] Jock Goody, a.g.e., s. 18.
[248] A.g.e., s.19.
[249] A.g.e., s.19.

çıkmaya başladığı 1600'lü yıllardan öncesinin de ele alındığı daha geniş zaman aralığında değerlendirilirse, aynı üstünlüklerin başka dünyalarda da ortaya çıktığı teslim edilecektir.

Batı'nın biricikliğine ve ikili bölümlemelere dayalı yaklaşımların yanlışlığını ortaya koyarak Batı'nın başarılarının daimî, değişmez ve hatta kültürlerinin çok eskiye dayanan özelliklerinin sonucu olarak görülemeyeceğini gösteren Goody, bunları sarkacın, bin yıl boyunca Batılı toplumları etkileyen salınımlarından birinin sonucu olarak görmek gerektiğini savunur. Çünkü tarih, hiç kimsenin büyük önem taşıyan değişimleri yalnız başına keşfedecek ve bunlara uyum sağlayacak biricik, sabit yeteneklerle donatıldığını göstermemiştir. Dolayısıyla "Batı'nın sonraki başarıları için yapılan açıklamanın aynısı, Doğu'nun geçmişteki üstünlüğü söz konusu olduğunda da yapılmalıdır. Fakat bu hiçbir zaman yapılmamıştır".[250] Aynı şekilde modernleşme yeteneği sadece Avrupa'ya uygun görülmüş, diğerlerinin yapabileceği tek şeyin ise taklit etmek olduğu dile getirilmiştir; hâlbuki bu sav Batı'ya da uygulanabilir. Kaldı ki, şöyle bir yaygın kanı da vardır: " Avrupa'yı olağandışı yapan şey, icat edebilme yeteneğinden ziyade başkalarından öğrenme becerisi, taklit etme istekliliği, dünyanın diğer yerlerinde keşfedilmiş araçları ve teknikleri devralıp onları daha yüksek düzeyde bir verimliliğe ulaştırması ve farklı amaçlar için, çok daha yoğun bir şekilde, kullanmasıdır".[251] Doğru olan görüş, modernleşmenin devamlı bir süreç olduğu ve farklı bölgelerin bu süreç içinde yorulanın yerini daha dinç oyuncuya bıraktığı bir oyun gibi algılanması olmalıdır.

Bu çerçeve içerisinde, akılcılığı yalnızca kendisinin bir özelliği olarak gören Batı'nın, yükselişini de buna bağladığını biliyoruz. Bu düşüncenin iki temel şekli vardır. Bunların birincisi, klasik hümanist geleneğin kendisini, Yunan akılcılığı ve özellikle onun buluşu saydığı "mantık" kavramının mirasçısı görmesi, ikincisi de daha sonraki döneme rastlayan Rönesans, Reform veya çoğunlukla Aydınlanma üzerinde yoğunlaşılması ve akılcılığın özel biçimlerinin "modern dünyayla beraber ortaya çıktığı varsayılan ekonomik ve düşünsel gelişmelerde Batı'nın başı çekmesini sağlayan sebepler olarak" görülmesidir.[252]

Bu iki senaryoyu birçok açıdan tartışmaya açan Goody, örneğin hümanist düşünce tarafından Yunanlılar ile başladığı iddia edilen "geniş anlamda akılcılığın ve aynı zamanda onun dar biçimi olan mantığın, genel ve kültürel olarak özel bazı biçimler alarak her kültürde bulunduğu gerçeğini" ortaya koyar. Aradaki fark, tasım şeklindeki mantığın

[250] A.g.e., s. 19.
[251] Goody, a.g.e., s.19.
[252] A.g.e., s. 23.

kesinlikle evrensel olmayan akıl yürütmenin biçimselleştirilmiş gelişiminden ibarettir. Aristoteles "hayvan" terimi gibi anlamlı terimler yerine anlamsız harfler koyarak tasımın genelleştirilmiş bir çeşidini yaratmayı başarmıştır".[253] Goody, Bottero tarafından da Yunanlıların "Eski Mezopotamyalıların mirasçıları" olarak görüldüğünü belirttikten sonra, "ilk tasımları Mezopotamya' da bulmamız, bu kavramı (tasımı) Batılı olmaktan çıkarır"[254] der. Kaldı ki, İslâm'ın Avrupa'nın güneyine girmesinden sonra, bu kıtaya Aristoteles'i tanıtan Müslümanlar olmuştur. Tasıma dayalı akıl yürütme, aslında "Yunancadan Latinceye yapılan çeviriler ve VI. yüzyılda yaşamış Romalı bilgin Boethius tarafından yapılan yorumlar vasıtasıyla, Batı Avrupa skolastik felsefesinde"[255] bilinmesine rağmen, bunun Batı Ortaçağına fazla katkısı olmamıştı. Şu halde Batılılar bunun önemini o zaman için yeterince kavrayamamışlardı ve Ortaçağ Batı anlayışının bunu kavrama imkânı da yoktu. Bu tanıtmadan önce Yunan akıl yürütmesini büyük oranda yenileyerek geliştiren ve kendi ilerlemesinde önemli rol oynamasını sağlayan Müslümanlar vasıtasıyla bu mantığın önemi anlaşıldı. Demek ki bu önemin oluşmasında asıl etken Müslümanlardı. "Xlll. yüzyılda, Dominikanlı bilgin Albertus Magnus'u doğa üzerine çalışmaya teşvik eden İbni Sina, İbni Rüşd ve İbni Meymun'un eleştirileri ile birlikte, çoğunlukla Arapçadan çevirilerin yapılmasına kadar, Aristoteles'in diğer temel eserleri Batı' da bilinmiyordu".[256]

Bunlara rağmen akılcılığın Batı'ya mal edilmesi, bu konuda yapılan felsefi ve antropolojik tartışmaların, yukarıda sözünü ettiğimiz ikilik haline getirilmiş bir bağlamda, modern Batı ile "ilkel" sayılan Doğu toplumları arasındaki karşıtlığa dayanarak yapılmasından kaynaklanmaktadır. Bu bakış, çerçevesi böyle kurulmuş bir tartışma içinde "biz" ve "onlar", ya da akılcı olan karşısında ritüele dayalı olan biçimini almıştır. Sonuçta, Batı'yı mantıksal, Doğu'yu mantık öncesi olarak kurarken, dikkatler akılcılığı temsil eden Batı bilimi üzerine yoğunlaştırılmıştır.[257]

Geniş anlamdaki, modernleşmeyle ve d in, ekonomi, idare ve bilgi sistemlerinde benimsenen akılcı yöntemlerle ilgili akılcılık ise, ilk "modernleşen"in Batı olduğu düşünüldüğünden, daha akılcı olan tara fın da o olması gerektiği tezinden hareketle Batı'ya mal edilmiştir. Goody bunu, çağdaş (yani modern) avantajı psikolojik veya toplumsal anlamda derin-yapısal bir özellik olarak genelleyen bir anlayışın ürünü olarak görür. Sıradan görüşlerin, "onların" (Batılı olmayanların) neden "modernleşmedikleri" sorusuna

[253] A.g.e.,s.31.
[254] A.g.e.,s.38, Bu konuda geniş açıklamalar ve örnekler *Akılcılık İnceleme Altında* adlı bölüme bakılabilir.
[255] A.g.e., s. 38.
[256] A.g.e., s. 38.
[257] Goody, a.g.e., s. 27.

cevabı, "bizim" gibi düşünemedikleri şeklindedir. Gerçekte ise, akılcılık ve mantık, bütün insan toplumlarının özelliğidir. Tezahürleri farklı olsa da, her yerde gelişme potansiyeli vardır. "Avrasya toplumları bu özelliklere ortak olarak sahiptiler. Birbirini izleyen dönemlerde, bazen Batı bazen de Doğu üstünlük sağlamıştır. Böyle bir yer değişimini önleyecek, akılcılık farklılıkları gibi, derin-yapısal özellikler yoktu, bunun yerine daha anlık ve olumsal etkenler vardı. Bu durumda, Batı'nın yükselişinin (ve olası düşüşünün) nedenlerini araştıracak olan Batılı sosyal bilimlerin pek çoğu yeniden gözden geçirilmelidir ve farklı hedeflere yöneltilmelidir".[258]

Akılcılık kavramının ekonomiye uygulanmasıyla karşımıza çıkan "defter tutma" etkinliği de Batı'ya mal edilen bir özellik olarak gösterilir. İtalya' da defter tutma tekniğinin *ragioneria* kelimesiyle karşılanması, Fransızcada hane hesaplarının tutulduğu deftere *un livre de raison* adının verilmesi gibi örneklerde görüldüğü üzere, muhasebe defterleri sadece akılcılık fikriyle değil, aynı zamanda akıl ve hesaplama kavramlarıyla ilişkilendirilir. Goody, sözcüğün bu kullanımlarının "Weber'in, Avrupa' da kapitalizm ve bürokrasinin yükselişinin akılcılık (en azından dünya hakimiyetinin akılcılığı) ile yakından bağlantılı olduğu görüşünü destekler" göründüğünü, bunu da çift yazımlı defter tutma uygulamasına bağladığını söylüyor. Weber, sosyal ve ekonomik örgütlerin çözümlemesinde, "bir ekonomik işlem türü olan sermaye hesabının yalnızca Batı dünyasında ortaya çıktığını" iddia etmiştir. Bu, akılcı kar yönetimine has bir çeşit parasal hesaptır ve "kar olanakları ile kar etme etkinliğinin değerlendirilmesi ve tespitini amaçlar"'.[259]

Modern kapitalizmin gelişiminde "akılcı" ya da "bilimsel defter tutma olarak adlandırılan, Weber'den başka Sombart, H.M. Robertson ve Schumpeter tarafından da önemli rol yüklenen çift yazımlı defter tutmaya dayanan sermaye hesabının, sadece Batı dünyasında bulunan bir hesap olarak görülemeyeceği, ayrıca "akılcı" terimi gibi "bilimsel" sıfatının da sorgulanması gerektiğini ifade eden Goody şunları söyler: "Modern Avrupa defter tutma etkinliğine ve ortaklık biçimlerine (özellikle çift yazımlı dizgeye ve anonim ortaklığa) büyük katkılarda bulunmuş olsa da bunların öncülleri çok daha eski zamanlarda Yakındoğu'da ve daha ötesindedir. Bu kurumların Avrupa'da ansızın yükselişinin, kuzey ticaretinin Karanlık Çağlarda gerilemesinin arkasında yatan nedenlerle karşıtlık içinde düşünülmesi gerekir. Bu gerileme Doğu ile özellikle Yakındoğu ve onun tacirleriyle

[258] A.g.e., s. 63.
[259] A.g.e., ss. 65-66.

yenilenen irtibatın kısmi bir sonucu olarak tersine çevrildi".[260] Goody, kitabının *Akılcılık ve Ragioneria: Defter Tutma ve İktisadi Mucize* adlı ikinci bölümünde bu gerçeği örnekleriyle açıklar. Ona göre, çift yazımlı dizelgenin kaynağının Avrupa olduğuna ilişkin kuram sorunludur. Weber'in ısrarla üzerinde durduğu "parasal muhasebenin akılcılığı", Yakındoğu'nun antik dünyasında mevcuttu ve Avrupa buna hazır oluncaya kadar beklemek zorunda değildi. "Bu dizge, merkantilist 'şirketlerin' ve ortaklıkların ve aynı zamanda bölgenin tapınaklarının ve saraylarının gelir ve gider hesaplarına yazının tatbikiyle yakından bağlantılıdır" .

Avrupa'daki ekonomik etkinliklerde yazının değerinin anlaşılmasının sadece bu kıtayla sınırlı olmadığını vurgulayan Goody, ondan daha önce Kur'an'da bu konunun üzerinde ısrarla durulduğunu belirtir. Gerçekten de Bakara suresinin 282. ayetinde konu, geniş bir şekilde ve ısrarlı olarak, üstelik yazılı sözleşmelerin kuramsal çerçevesinden çok daha kapsamlı bir biçimde ele alınır: "Ey inananlar! Belirlenmiş bir vade ile birbirinize borçlandığınız zaman, onu yazın. Aranızda bir yazıcı da onu adaletle yazsın. Katip, Allah'ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan geri durmasın, yazsın. Üzerinde hak olan (borçlu) kimse de yazdırsın, Rabbinden korksun ve asla eksik yazdırmasın. Eğer borçlu, sefih, aklı ermez veya kendisi yazdıramayacak durumdaysa velisi onu adaletle yazdırsın. Erkeklerinizden iki de şahit tutun. Eğer iki erkek bulunamazsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile, biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için, iki kadın şahitlik etsin. Çağırıldıklarında şahitler gelmemezlik etmesin. Büyük veya küçük, vadesine kadar hiçbir şeyi yazmaktan üşenmeyin. Böyle yapmanız Allah katında daha adaletli, şahitlik için daha sağlam ve şüpheye düşmemeniz için daha uygundur. (...) Alışveriş yaptığınızda da şahit tutun. Yazana da, şahide de asla zarar verilmesin ... "

Örnekleri çoğaltmak mümkün. Ancak burada ticari muhasebenin İslâm' dan çok daha önceleri, yazının bulunuşundan beri kullanıldığını, bunu en son Batılıların kullanmaya başladığını söyleyebiliriz. Sözü daha fazla uzatmadan, Goody'nin bölümün sonundaki özet bilgilerini vermekle yetineceğiz: XIX. Yüzyıla kadar Batı' da, çok karmaşık ekonomik etkinlikler için bile tek yazımlı dizge kullanıldığı, çift yazımlı dizgenin, akılcılaşma adını verebileceğimiz süreç içinde yalnızca ileri bir adım olduğu fakat bunun Batı akılcılığının bir sonucu olmadığı ortadadır. Öyleyse bunu, zihinlere kalıcı olarak yerleştirmek için 'bilimsellik" tutkalıyla bulayarak Batı'ya mal etmenin anlamı nedir? Varsayalım ki, Batılı çift yazımlı dizge Doğulu defter tutma usullerini etkilemiş olsun. O

[260] Goody, a.g.e., s. 67.

zaman Batı şunu mu söyleyecek: "Biz" çift yazımlı dizgeyi icat ettik, "onlar" bunu bizden yalnızca aldılar. Bu yüzden de onlar akılcı yeteneklerden yoksundurlar. Birçok alanda Batılılarca bu kanıt kullanılmıştır. Ama bunun yanında hiçbir zaman, "Avrupa'da bu yöntem İtalya'da gelişti. Hollandalılar ve İngilizler bunu İtalya'dan aldılar, dolayısıyla onlar da akılcı yeteneklerden yoksundular" denilmemiştir. Tercih edilecek düşünce şudur: "İÖ 1500'de Anadolu'da tutulmaya başlayan defterler dahil tüm defterleri akıllaştırıcı olarak değerlendirmek ve bu yöntemleri icat eden ve kullanan insanları, verili elverişli ekonomik ve eğitim koşulları altında bu yöntemleri geliştirebilecek aktörler olarak algılamaktır".[261]

Bu çerçevede etnikmerkezli Avrupa düşüncesi tarafından kendine mal edilen icatların listesini daha da uzatabiliriz. Örneği Braudel, net bir biçimde '" Batılı' bir milliyetçilik, bilim ve teknik tarihçilerini, Avrupa'nın Çin' den aldıklarını inkara veya küçümsemeye yöneltmektedir. Aslında mükemmel bir bilim tarihi uzmanı olan Aldo Mieli neyi savunursa savunsun, barutun Çinliler tarafından keşfedilmesi bir efsane değildir"[262] diyerek bir gerçeği teslim eder. Gerçekten de M.S. dokuzuncu yüzyıldan itibaren Çinlilerin barut imal etmelerine rağmen, barutun icadı, hiçbir kanıta dayanmaksızın Bacon'a (1214-1294) atfedilmiştir. Aynı şekilde "Kağıt, gene Çin'den olmak üzere, Batı'ya İslâm ülkeleri menziliyle aktarılarak çok uzaktan gelmiştir".[263]

"XV. yüzyılın ortasına doğru Batı' da hareketli harfleri icad edenin kim olduğu, bunun Mayenzli Gutenberg ve iş arkadaşları mı veya Avignon'a yerleşmiş, Praglı Procope Waldfogel mı, yoksa eğer varolduysa, Harlemli Coster mi, veyahut da şu veya bu bilinmeyen kimse mi olduğu hiç önemli değildir. Sorun daha çok, bu icadın bir hortlama, taklid, yoksa yeniden keşif olup olmadığını bilebilmektir. Çünkü Çin matbaayı IX. yüzyıldan beri bilmektedir ve Japonya XI. yüzyılda Budist kitaplar basmaktadır. Fakat oyulmuş tahta levhalar üzerine yapılan bu ilk baskı, her sahifenin ayrı ayrı tertibini gerektirdiğinden, sonsuz derecede yavaştı. Pi Çeng devrimci bir fikir olan hareketli harflere 1040-1050 arasında ulaştı. Keramikten yapılmış bu harfler, bir madeni levhanın üzerinde balmumuyla sabitleştirilmekteydiler".[264]

Özet olarak, İtalyan düşünür Vico'nun da Batılı bilim adamlarının yanıltıcı bir kibri olarak eleştirdiği üzere, dünyanın her zaman bugün gördüğümüz gibi olduğu fikri bütünüyle yanlıştır. Durukan, esasen bu düşüncenin yalnızca onlarla sınırlı kalmayıp

[261] A.g.e., s. 99.
[262] Fernand Braudel, Maddi Uygarlık Gündelik Hayatın Yapıları, İstanbul, 2017, s. 350.
[263] A.g.e., s. 360.
[264] A.g.e., s. 361.

herkesi içine alan bir yanılgı olduğunu söyleyerek şu sonuca varır: "Her zaman gelişmiş bir Batı ve onun karşısında geri kalmış bir Doğu yoktu".[265]

2.8.1 Modern(lik) Bilincin Epistemolojik Arka Planı

Vesalius ile diğer Rönesans düşünürleri gibi Kopernik de Antiklerin yöntemlerinin yeniden doğuşunu görmek istiyordu. Özellikle de Antiklerin gerçek evrenbilimin kurulması çabalarının yeniden doğuşunu görmek istiyordu. Bu, bir pragmatik olarak Batlamyus'un ve o dönemden bu yana tüm profesyonel gökbilimcilerin tümden terk ettikleri bir girişimdi. Bu, Kopernik için gözü pek bir tutkuydu. Gökbilimci ve matematikçi olarak tanınıyordu; bu nedenle de çağdaşları onun doğa felsefesi konularında söz söylemeye yetkin olmadığını düşüneceklerdi; evrenbilim, doğa filozoflarının özel alanıydı, gökbilimcilerin değil.

O dönemde matematik ile doğa felsefesi arasında kesin bir ayrım vardı. Aristoteles, doğa felsefesinin amacının doğal olguları fiziksel nedenlerle anlatmak olduğu üzerinde durmuştu. Matematik ise fiziksel nedenlere dair bir şey söyleyemez, yalnızca çeşitli olguların özel türden teknik tanımlarını verirdi. Venüs'ün merkezi taşıyıcısı ile dış çemberinin geometrileri, yanı sıra hareketleri, Venüs'ün gökyüzünde ne zaman nerede görüneceğinin belirlenmesinde kullanılabilirdi; ama bu, Venüs'ün devinimlerini sağlayanın ne olduğu, dış çemberinde nasıl durduğu ya da neden bu hızla ilerlediği ya da gerçekten bir dış çember üzerinde dönüp dönmediği hakkında bir şey söylemezdi. Bu nedenle, Aristoteles'e göre matematik, doğa felsefesine kıyasla yetersizdi; skolastik üniversite geleneğinde de doğa felsefesi çoğunlukla matematik unsurlara başvurulmadan araştırılırdı.

Doğa felsefesi ile matematik arasındaki bu ayrım bir yandan Aristoteles'in evrenbilimi ile Batlamyus'un gökbilimi arasındaki belirgin uyuşmazlıklar tarafından doğrulanır gibi görünürken, diğer yandan da evrenbilim ile gökbilim arasındaki ayrımın korunmasını sağlamıştır. Kopernik bu ayrımı sonlandırmak istiyordu. Gökbilimi, yalnızca gezegenlerin devinim ve konumlarının doğru hesaplanmasını sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda dünya sisteminin gerçek yapısını ortaya koyacak biçimde yeniden kurmak istiyordu.

Tahminen reform isteğinin ilk dürtüleri, Kopernik'in bilgin çağdaşlarının gökbilimde ciddi hatalar olduğunun farkındalığıyla ortaya çıkmıştır. Batlamyus'un hataları sonucunda ortaya çıkan tutarsızlıklar o kadar çoğalmıştı ki, örneğin, (Paskalya gününün

[265] Kaan Durukan, Doğu – Batı İkilemine Dört Bakış, Everest Yayınları, İstanbul, 2006, s. 36.

bilinmesi için gerekli olan) ilkbahar ekinoksu hesaplanandan on gün önce geliyordu. Dahası, yapılan dolunay hesaplarının geceleri gökyüzünde görülenlerle hiçbir ilgisi yoktu (ki akılsız biri bile dolunay olup olmadığını anlayabilir). Dolayısıyla, Pazar günü kutlanacak olan Paskalya bayramı, (İznik Konsili'nin MS 325'de duyurduğu, Paskalya gününün bahar ekinoksuna ya da hemen sonrasına denk gelen ilk dolunaydan sonraki Pazar günü olacağı kuralına göre) her yıl yanlış günde kutlanıyordu.

Bir şey yapılması gerektiği açıktı. 1513'te toplanan Beşinci Laterano Konsili takvimin düzeltilmesi çağrısı yaptı. Tuttuğunu koparan bir gökbilimci olarak tanınan Kopernik bu çalışmaya katılmaya davet edilmiş olsa da reddetmişti. Belki de bunu, Batlamyusçu biçimde, tümden bir uygulama çalışması olarak görmüş, gökbilim ve evrenbilimi yeniden birleştirme çabasını kendi başına sürdürmeyi yeğlemiş olabilir.

Kopernik'in Güneş'i dünya sisteminin merkezine yerleştirmeye, Yerküre'nin devindiğini ileri sürmeye kadar gittiğine dair birbiriyle yarışan kuramlar bulunmakla birlikte, bir olasılıkla tüm gezegenleri Güneş'in çevresinde, bu arada Güneş'in de Yerküre'nin çevresinde döndürmenin sistemi basitleştirilebileceğini düşünmüş olabilir. Merkür ile Venüs'ün Güneş'in çevresinde döndüğüne dair Batlamyus sonrası dönemden süregelen bir gelenek zaten vardı; dolayısıyla bunu diğer gezegenlere genişletmek, tasarımlanması o kadar da zor bir adım değildi.

Kopernik'in düşünme sırasına bağlı olarak, Yerküreye bir, belki de iki hareket şeklini birden atfetmek Yerküreyi diğer gezegenlerle birlikte Güneş'in çevresinde döndürme konusunda yüreklendirmişti. Bu son adımın -Yerküreyi Güneş'in çevresinde döndürmenin çok önemli yanı, Kopernik'in yalnızca çalışan bir gökbilim değil, aynı zamanda tutarlı gibi görünen bir evrenbilimi de ortaya koymuş olmasıdır. Batlamyus'un sisteminin aksine Kopernik'in Güneş merkezli [heliosentrik] sistemi, gezegenleri değişmez bir sıraya koymuştur. Güneş merkezli dünya sisteminin geometrisi, gezegenlerin yalnız tek düzende yerleşmesine izin veriyor, bu düzen gezegenlerin -Merkür'ün seksen sekiz günlük süresinden Satürn'ün otuz yıllık süresine kadar- uzayan dolanma dönemlerinin (yani, her gezegenin Güneş'in çevresinde bir turunu tamamlama süresinin) düzeniyle tam olarak eşleşiyordu.

Ayrıca, ilk bakışta evrenbilimsel avantajlar sağlar gibi görünsede de, Yerküre'nin devinimlerini gerektirdiğinden, Aritotelesçi dünya resmine Batlamyusçu sistemden çok daha az uyumluydu. İronik olarak bu son unsur Kopernik döneminin gökbilimcileri için önemli değildi. İstedikleri yalnızca gezegenlerin konumlarının Batlamyus'un eski yönteminden daha doğru hesaplanabileceği bir yoldu; bunu da kuşkusuz Kopernik'in *De*

Revolutionibus'unda bulmuşlardı. Yine de ironik olan hiçbirinin Yerküre'nin gerçekten devindiğine inanmamasıydı. Gökbilimin, gerçekle ilgisi olmayan bir dizi hesaplama yöntemlerinden ibaret olduğu düşüncesine alışmışlardı. Kopernik'in sistemi için de aynı biçimde düşünüyorlardı: Yerküreyi dönermiş gibi düşünmek gezegenlerin devinimlerini doğru olarak yeniden yapılandırabilmelerine yol açacaktı; ama bu, çok azını, bir an için bile olsa, Yerküre'nin gerçekten döndüğünü ya da dönüyor olabileceğini varsaymaya yöneltmiştir.

Bilim tarihçileri, 'Yüksek Rönesans' olarak adlandırılan on altıncı yüzyıldan, on yedinci yüzyılın sonuna kadar geçen dönemi, skolastik filozofların üniversitelerde uygulandığı biçimiyle kurgusal doğa felsefesinde kesin bir reformun yapıldığı ya da (bakış açınıza bağlı olarak) yerine doğal dünyanın anlaşılmasında modern bilime çok daha yakın olarak tanımlanabilecek bir yaklaşımın getirildiği özel öneme sahip bir dönem olarak görmüşlerdir. Buna göre de tarihçiler bu dönemi Bilimsel Devrim olarak adlandırmışlardır. Andreas Vesalius ve Mikolaj Kopernik, uzun köklü değişim döneminin önde gelen isimlerinden ikisidir. Ancak bu ikisi, çağdaşlarının arasından sivrilmiş benzersiz ve biricik dehalar olarak görülmemelidir. 'Çağın ilerisinde' olmaktan çok zamana göre çok ilerideydiler.

Bilimsel Devrim'in en önemli yeniliklerinden birinin deneysel yöntemin geliştirilmesi olduğu, bilim tarihçileri tarafından uzun zamandır kabul edilmektedir. Bu yöntem hala modern bilimin tanımlayıcı özelliği olarak görülmektedir (örneğin, Büyük Hadron Çarpıştırıcısı gibi bir şeyin yapılması anlamına gelse bile, deneysel olarak gerçekten kanıtlanıncaya kadar, kuramsal olarak ortaya konan atom altı parçacıklarının varlığını kimse kabul etmemektedir). Ancak, deneysel yöntemin, Bilimsel Devrim sırasında yeni icat edildiğinin ileri sürülmediğinin kayda geçmesi önemlidir; bunu söylemek, matematiğin Bilimsel Devrim sırasında icat edildiğini söylemek kadar anlamsızdır. Doğrusu, doğa filozofları diğer geleneklerin deneysel yöntemlerini almışlar, bunu yaparken de doğa felsefesini (o güne kadar koltuktan kurgulanan bir uğraşken) bizim bilim olarak tanıyabileceğimize daha yakın bir şeye dönüştürmüşlerdir.

Düşünce tarihi söz konusu olduğunda özellikle zamansallıkla birlikte, ele alınan konuların perspektifinde değişimlerin olduğunu görebiliriz. Bu değişimlerin sebepleri çok yönlüdür. İnsanın yaşamdan beklentilerinin sürekli değişmesinin ve varlıkla ilişkisini buna göre belirlemesinin düşünsel formasyonu derinden etkilediği ise kuşkusuzdur. Bu bakımdan özellikle ele aldığımız konunun Avrupa toplumu için varoluşsal bir değerinin olmasının yanı sıra felsefi düşüncenin yönünü değiştirdiğini de söyleyebiliriz. O halde

pozitif aklın en önemli refleksiyonu olarak değerlendirebileceğimiz yöntemsel yapının ortaya çıkışı, bu yapının gerçekleştiği ortamın da anlaşılmasını gerektirmektedir. Böylece 19. yüzyıldan itibaren Avrupa'da etkinliğini arttıran pozitivist düşüncenin hangi koşulların ürünü olduğu da anlaşılabilecektir.

Modern bilimin içeriksel değişiminde en önemli faktör ise artık fiziğe, kimyaya, astronomiye, biyolojiye, botaniğe ait alanlarda her birinin kendisine ait yöntemsel yapısının oluşmaya başlaması ve her birinin olgusal çalışmalarla birlikte matematik bilimlerden yararlanmasıdır. Bu yaklaşımın yaptığımız çalışma açısından en önemli yönü işte burasıdır. Modern bilimlerin yöntemsel yapılanması dönemin felsefi düşüncesini de yakından etkilemiş ve düşünürlerin felsefi düşünüşün değişik boyutlarında bu yöntemsel refleksiyonu yansıtmalarına neden olmuştur. Yapılan bu çalışmalar aynı zamanda kendisinden sonraki dönemlerde de etkisini sürdürmüş ve özellikle aydınlanma ve pozitivizmin temellerinin oluşmasına önemli katkı sağlamıştır. Bu çalışmada modern bilimin içeriksel yönünün nasıl şekillendiği, bu şekillenmenin 17. yüzyıl felsefi düşüncesini nasıl etkilediği ve ortaya çıkan refleksiyonun sonraki dönemlerdeki izdüşümleri gösterilmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla yöntemsel bilincin felsefi düşüncede kendisini nasıl konumlandırdığı tarihsel süreç içerisinde dikkate alınarak şimdinin ufkundan anlaşılmak istenmiştir.

Tarihi, fikirler ve olaylar müzesi olarak değerlendirirsek herhangi bir dönemi veya olguyu elimizin altında inceleyebildiğimizi varsayıp kesin çizgilerle belirleyebiliriz. Bu şekilde bir dönemin veya ortaya çıkan olayın matematiksel bir başlangıcı ve sonu olduğunu kabul edip bunun tespit edilebileceğini varsayarız. Böylece biz ele alacağımız modern düşüncenin zamansal ve mekânsal faktörlerinin tamamen elimizin altına girebilecek yapısı olduğunu, modern olanın "neliğini" teşhis edebileceğimizi, önceki dönemden farklılığını ve sonraki dönemlerdeki etkisinin tam bir resmini çizebileceğimizi söyleyebiliriz. Fakat nesnel bir anlama zemini olamayacağından dolayı modern düşünce ile ilgili bu tip analizler yapmamız mümkün değildir. Böyle bir yaklaşım düşüncenin süreç içerisinde belirli bir geleneğin eklenmesiyle şekillendiği gerçeğini görmemizi de engellemektedir.

Eugenio Garin'e göre de modern bilimin kendisi vasıtasıyla inşa edilmeye başlandığı süreç, sanıldığı gibi açık değildir. Bilimsel ilerleme olarak adlandırılan şey, düz bir çizgi olmaktan ve netlikten uzaktır. Bu süreç uzun bir süre Rönesans'taki büyüsel, hermetik ve mistik temalarla karışmıştır.[266] Demek oluyor ki modernitenin kendine özgü

[266] Eugenio Garin, Astrology and Renaissance, trans. Carolyn Jackson- J. Ailen, London, 1990, s. 27.

çizgileri olmakla birlikte eklemlendiği geleneğin birtakım niteliklerini de içerisinde barındırmaktadır. Şüphesiz biz burada modern düşünceyi ele alacağımız için onun ayırıcı niteliğini ve kendinden sonra gelen düşünce yapılarına bıraktığı mirası bulunduğumuz şimdiden anlamaya çalışacağız. Bu bakımdan modern olanı öncekinden ayıran en önemli farkın sözler ve geleneksel otorite yerine somut nesnelerin daha fazla önemsenmesi olduğu söylenebilir. Buradaki sözden ve otoriteden kasıt ise genel olarak Aristoteles'e ve üniversitelerdeki skolastik takipçilerine ait geleneksel yollardır.[267]

Modern düşüncenin başlangıcından itibaren düşünürlerin bu geleneği çalışmalarında kullanmanın yanı sıra özellikle somut olan evrensel hakikati ortaya koyabilmek için olgular üzerinde araştırmalarını yoğunlaştırıp niceliksel yapıyı öne çıkarma çabaları yeni bir dönemin başlangıcını işaret etmektedir. Bunu ifade eden Robert Hooke'a göre doğa bilimi kendi dönemlerine kadar sadece zihinsel ve eğlence amaçlı olarak yapılandırılmıştı. Artık bu bilimin madde ve ilginç şeyler üzerine gözlemler yapma zamanı gelmiştir.[268] Avrupa'da yakın geçmişten kopmak gerektiği fikri sıkça vurgulanmaya başlamıştı. Bu dönem sanatçı ve düşünürleri Hristiyan öğretilerini reddetmemelerine veya kiliseden ayrılmamalarına karşın, laik ve maddi dünyayı daha fazla öne çıkarıyorlardı.

Özellikle 16. ve 17. yüzyıllarda bilgi somutlaştırılabildiği, yaşam alanında yer bulabildiği, pratik unsurlar ve talepleri karşılayabildiği ölçüde değerli olmaya başlamıştır. Anladığımız kadarıyla bu yüzyıllarda doğa ile ilgili yapılan araştırmalar bilimsel ve düşünsel yapıda serimlenme imkânı bulmuş, yaşamın bütün alanlarında yeniden dönüşümün temelini oluşturmuştur. Bu anlamda modernitenin başlangıcının teori-pratik denklemine oturduğu gözden kaçırılmamalıdır. Pratik gerekçelerin şekillendirdiği teorik bir zemin ve teorik zemini yönlendirmeye başladığı pratik bir yaşam ortaya çıkmıştır. Bu hermenötik döngü doğa algısında kırılmaya neden olmuş varoluşsal boyut bu bağlamda şekillenmeye başlamıştır. O halde modern düşünce öncesi nasıl bir doğa algısının olduğu ve sonrasındaki kırılmanın meydana geliş sebepleri ve doğanın içeriğinin şekillenme süreci modern itenin teorik ve pratik zeminini anlamamız açısından oldukça önemlidir.

Bu dönemde pratiğe yönelik araştırmaların çoğalması, bilginin elitist yapısının giderek zayıflayarak toplumsal yönü ağır basan bir yapıya bürünmesine neden olmuştur. Bu yapı sonucunda artık bilgi entelektüel tatmin aracı olmanın ötesinde pratik değeri ile

[267] Steven Shapin, Bilimsel Devrim, çev. Ayşegül Yurdaçalış, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 100-108.
[268] Robert Hooke, Micrographia: Some Physological Descriptiorıs of Miıute Bodies, London, 2003, s. 9.

ölçülmeye, doğa çalışmaları bu eksende yapılmaya başlanmıştır. Fakat Yunan felsefe geleneğine bağlı paradigmanın metin merkezli doğa kurgusunun artık Rönesans ile birlikte yeterli bulunmadığını görmekteyiz. Yunan felsefesi metinlerine bağlı kalarak yapılmış olan doğa felsefesi yaklaşımlarındaki spekülatif, metafiziksel yaklaşımın, kesinlik ve genel-geçerliliği bilgi için kriter olarak kabul eden düşünürlerin arayışlarına cevap vermemesi nasıl bir kırılmaya yol açmıştır?

Kanaatimizce olgusal alanı gelenekten gelen metinler üzerinden anlamaya çalışan düşünce geleneğinin doğadaki yeni buluşları ve bu buluşlara bağlı olarak coğrafyadan, fiziğe, astronomiden, matematiğe kadar çeşitli bilimlerdeki gelişmeleri açıklayamaması yeni bir paradigmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu paradigmanın adı olan modernite'nin başlangıcı olarak gösterilen 17. yüzyılı bilimsel-felsefi açıdan kendinden önceki tarihsel çizgiden ayıran en önemli fark bu dönemdeki düşünürlerin kurgusal, metafizik yorumları reddederek kendilerince devrimci bir zihniyetle, doğayı bizzat gözleyip sınayarak yeniden anlamak gerektiğini savunmalarıdır. Buna göre herhangi bir şey anlaşılmak ve kanıtlanmak istendiğinde yapılması gereken şey otoritelerin sözlerini tekrarlamak değil, kendi başımıza deneyler ve akıl yürütmeler yapmaktır. Bu anlatımı özetleyen 17. yüzyılın yaygın görüşü insanların tanıklığına değil, doğanın tanıklığına güvenmeyi, bilgi kaynağı olarak nesnelere öncelik vermeyi ve kişinin kendi gözü ve aklını başkalarının söylediklerine değişmemesi gerektiğini tavsiye ediyordu.[269]

Doğanın akla nispetle bir gerçekliğinin olduğu fikri özellikle ontolojik ve epistemolojik kurguların değişmesine neden olmuştur. Bu kurguların merkezine modern düşüncenin, radikal bir biçimde bireyi oturttuğunu görmekteyiz. Kanaatimizce bireyin merkeze oturduğu doğa anlayışında insan, doğayı kendisine rakip olarak görmeye başlamıştır. Bu yaklaşım sonrasında modern düşüncenin temelini oluşturduğu insan-çevre ilişkisi pek çok problemin kaynağı olmuştur.

Yunan felsefesini temel alan ve 17. yüzyıla kadar devam eden geleneksel yaklaşımda insan doğayla ancak bilgi üzerinden ilişki kurabilir. Modernite ile birlikte bu değişmiştir. Bu dönemde insan doğa ile ilişkinin asıl öznesidir. Bundan dolayı ilişkinin kurallarını belirleyerek, her türlü bilgiyi açıklığa kavuşturma hakkını ve egemenliğini elde ettiğini düşünmektedir. Bu temel varsayımdan hareketle tüm toplum ve fizik bilimleri bu temaları kullanır. Geleneksel düşüncede ise dünya sınırları içerisinde doğası gereği tüm doğayı bilmeye güç yetirebilecek bir varlık yoktur.[270]

[269] Steven Shapin, Bilimsel Devrim, Vadi Yayınları, İstanbul, 2021, s. 88.
[270] Michel Foucault, The Order of Things, Routledge Publications, New York, 2005, s. 338.

Gerçekliğin kendisini değiştirebilecek yeterlilikteki modern(mutlak) özne bütün yapısal alanların kendi iradesiyle devam ettiğini, istediği zaman bu işleyişe müdahale edebileceğini düşünmektedir. Böylece "modern olan" tarihsel sürecin kendisine de müdahale edebileceğini, öncesini rahatlıkla silebilecek, sonrasını belirleyebilecek yetenek ve gücünün olduğuna inanmaktadır. Modern özneye bu inancı veren felsefi zeminin yapısı nedir? Bireyin kendini bu yetkinlikte olabileceği kabulünü sağlayan enstrümanlar nelerdir?

Modern'in çağrıştırdığı en önemli şeylerin başında şüphesiz akıl ve özne gelmektedir. Hatta bu iki kavramın da biri diğeriyle beraber olanaklı olduğu söylenebilir. Böylece akla duyulan aşırı güven sayesinde akıl, günlük işleyişinin ötesinde bir üst referans olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu sayede modern düşüncenin temel dayanağı ortaya çıkmıştır. Mutlak akılcılıkla beslenen modern düşünce, başka hiçbir referans'ın rehberliğine ihtiyacı olmayacak şekilde kendi anlam dünyasını yeniden inşa edecektir. İnşa sürecinde kendi bağımsızlığının, yetkinliğinin bir ispatı olarak dış dünyayı bilim ile yeniden anlamlandırma girişiminde bulunacaktır.

Modern felsefenin mirası olarak değerlendirebileceğimiz 17. yüzyıla kadar olan dönemde deneysel yöntem olarak adlandırabileceğimiz uygulama alanı bütün ayrıntılarıyla bir disiplin haline gelmemiştir. Bu döneme kadar olan zamanda bilimden anlaşılan şey farklıydı. Şüphesiz 17.yüzyıl öncesinde de doğayı anlama etkinliği vardı. Fakat bu dönemlerde doğadan anlaşılan şey ile bundan sonraki dönemdeki anlamının evrildiğini görmek mümkündür. Rönesans'taki doğa tasarımının bile rasyonel bir yorumlayışın ötesinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu dönemde eski Kalde ve Mısır geleneklerine geri dönüş yapılarak bütün büyüsel düşüncelere olanak tanıyan animist- vitalist bir doğa tasarımı, bu doğa karşısında da yeni bir insan, bir büyücü ideali geliştirilmiştir.[271] 17. yüzyılda ise özel ölçme aygıtları ve araçları çoğalmış, karmaşık olgulardaki temel etkenleri ayırabilmek için sınama yollarına başvurulmuş, sorunları matematiksel bir biçimde dile getirmek için dizgeli ölçme yöntemleri geliştirilmiş yani niteliksel yöntemlerden niceliksel yöntemlere geçilmiştir.[272] Bu yöntem geçişi sonucunda ortaya çıkan paradigma sonraki yüzyıllarda da etkisini sürdürerek devam edecek, pozitivist dünya görüşünün şekillenmesinde en önemli etken olacaktır. Bu doğrultuda 17. yüzyıl bilimsel yönteminin ayırt edici çizgisi bir kuramın açıklamak istediği gözlenmiş olgulara nasıl bağlanması gerektiğine ilişkin anlayışı, kuramlar oluşturmak ve onları deneysel sınamalara bağlı

[271] Tülin Bumin, Felsefe Tarihinde Modernite ve Sorgulanışı, Seminer, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Sayı:8, 1993, ss. 90–91.
[272] Alexandre Koyre, Yeniçağ Biliminin Doğuşu (2), Gündoğu Yayınları, Ankara, 1994, ss. 55-56.

kılmak için kullandığı mantıksal adımlar dizisiydi. Deneysel yöntem adı altında oluşturulan bu tümevarımsal ve deneysel süreçlerin kullanılması ise yukarıda belirttiğimiz gibi 13. yüzyıl filozoflarına kadar gitmektedir.[273] Anlıyoruz ki hem modern bilimin hem de modern felsefenin şekillenişi de tam bu noktadan itibaren yani deneysel yöntemlerin artık sistematik bir şekilde uygulanması sonucunda gerçekleşmiştir. Buradan itibaren deneyler matematiğin yetkinliğine teslim edilmiş, fizik ile ilgili konular matematiksel kuramlara bağlı olarak çözülmeye başlamış, böylece yeni bir yöntem bilinci ortaya çıkmıştır.

Bilimin bu dönemde artık mit haline geldiğini eğitim, sanat, siyaset, ahlak alanında ontolojik ve epistemolojik kurguların elde edilen bulgularla ilişkilendirildiğini görmekteyiz. Bilim ile mutluluk, maddi ilerleme ile manevi ilerleme aynı şeyler olarak görülmeye başlanmıştır. Artık felsefe ve dinin yerini deney ve gözlemle şekillenmiş bilimin alacağı, bilimin insan zihnindeki bütün sorulara cevap verebileceğine inanılıyordu. Bilim hem doğanın büyüsünü bozmak hem de ona hükmetmek için kendi içeriğini teolojiden arındırıp matematik ve fiziğin yöntemleri ile kendini ikame etmeye başlamıştır. Bilime en önemli veri sağlayıcı olarak deney, doğadaki olayları ve ilişkileri ortaya çıkarınanın yanı sıra bunların belirlenen amaçlar için kullanılmasını sağlamaktaydı.

Bu dönemde çok uzaklardaki mekânlardan haberdar olma ve bunları kontrol etme arzusunun bilimin pratiğe verimli yansıması ile birlikte arttığını da söyleyebiliriz. Bunun sonucunda evrenin her tarafından getirilmiş nesnelerle oltışturulan ve insanın biçtiği görev ve şekil üzerinden detaylandırılan sergi odalarının yapıldığını görmekteyiz.[274] Bize göre varlığın merkezine kendisini koyan modern özne ontolojisinin ilk somut belirtileri burada kendini göstermiştir. Sergi odalarında simgesel olan varlıklar zamansal ve mekânsal bağlamlarından koparılıp bir araya getirilmekte böylece evreni elinde bulunduran, kontrol eden, istediği gibi anlamlandıran, ontolojik konumu kendi durduğu yere göre şekillendiren bir özne ortaya çıkmaktadır.

Görüldüğü gibi bilim insanın kendi başına yetkinleşebileceği bir mecra ortaya koymuştur. Yetkinleşme sürecinde en büyük yardımcı ise bilimsel bilgidir. Bilim ile birlikte bilginin işlevinin de değiştiğini söylemek doğru olacaktır. Modern döneme kadar çoğunlukla bilgi kendi başına bir amaç olarak düşünülmüştür. Yani bir şeyler öğrenmek başlı başına büyük bir değerdir ve bu öğrenme çabası en yüce etkinliktir. Modern dönemde ise insanın amacı bilgi öğrenmek değil eylemde bulunmaktır. Bilgi ise eylem için yarar

[273] Koyre, a.g.e., s. 52.
[274] Loraine Daston, Kathrine Park, Wonders and Order of Nature 1150-1750, New York: Zone Books, 1998, s. 155

sağlayacak bir araca dönüşmüştür. Kanaatimizce bu yaklaşım modern dönemin en ayırıcı vasıflarından biridir ve sonraki yüzyıllara mirasıdır. Bu şekilde ortaya konulan teorik zemin bilimin her dalını etkilemekle kalmamış, bilimsel araştırma tekniklerini, bilim adamlarının belirlediği hedefleri, bilimin toplumda oynayabileceği rolü ve bizim açımızdan en önemlisi bilimin felsefedeki rolünü etkilemiştir.[275]

Felsefi çalışma yapan düşünürlerin bilimin toplum üzerindeki belirleyici rolünden oldukça önemli bir biçimde etkilendiğini ve bunun sonucunda somut bir bilgi türüne ait yöntemsel süreçlerin felsefi yapıların belirlenmesinde önemli etken olduğu görülmektedir. Doğa bilimlerindeki gelişmeler filozoflarda felsefeyi varlıkla ilişkili olarak yeni gerçeklikler bulmak için kullanma tutkusuna yol açmıştır. Ayrıca soyut, spekülatif konuların, aşılmaz, ilerlemeye engel, zaman kaybettirmekten başka bir şey olmadığı düşüncesinin modern bilimle birlikte yerleşmesi felsefenin de bu konulara mesafeli yaklaşmasına neden olmuştur. Bunun sonucunda bilime benzer yaklaşımlar felsefede gelişmeye başlamıştır.

Bilimlerinin belirli bir sistematiğe göre olgu ve olayları düzenlemeleri ve kurgulamaları yani yönteme göre şekil almaları modern dönemde üzerinde durulan en önemli özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern düşüncenin burada anlatılmaya çalışıldığı gibi kaosa sürüklenmeden olay ve olguları belirli bir düzen içerisinde anlama kaygısının sonucunda yöntem bilinciyle şekillenmiş bir anlama refleksiyonunun gelişmeye başladığını düşünmekteyiz. Kanaatimizce bu dönemde paradigma haline dönüşen yöntemli anlamanın bizi mutlak gerçekliğe veya doğruya götüreceği inancı sonraki dönemlerdeki felsefi sistemleri derinden etkilemiş ve 20.yüzyıla kadar sorgulanmaksızın devam edegelmiştir.

Modern düşünceyi Rönesans'ın sonu ile başlatırsak bu dönemde yöntemden doğayı anlamayı, açıklamayı ve kontrol etmeyi amaçlayan uygulamaları anlayabiliriz. Belirli bir süre sonra ise bu kavramın bilimsel bilgiyi oluşturmak için başvurulan bütüncül, evrensel ve etkili bir dizi işlem olarak anlaşıldığını söylemek mümkündür. Her iki anlamın da önemli etkiler meydana getirdiğini ve somut olguların anlaşılabilmesi için oluşturulmuş yöntem bilincinin felsefi yapılanmalarda rol aldığını söyleyebiliriz.

Modern bilimle ilgilenen felsefeciler bilimin fenomenleri matematiksel yorumlamalarla sınıflandırması, belirli kategoriler üzerinden anlamlandırmaya başlamasından etkilenerek ontolojik-epistemolojik yorumlamalarında bunu kullanmışlar ve bu sınıflandırmanın en tepesine de özneyi yerleştirmişlerdir. Böylece filozofların

[275] A. Ronan Colin, a.g.e, s. 373.

ontolojik bakımdan kendisinden aşağı olduğunu düşündüğü şeyler üzerine araştırmalarını yoğunlaştırdığını görmekteyiz. Bu yaklaşım özne-nesne ontolojisinde bütün varlığı objeye indirgeyen tutumu beraberinde getirmektedir. Böylece insanın dışındaki diğer bütün varlık alanı insanın kendi ontik-epistemik konumuna nispetle bir yöntem formülasyonu ile değerlendirilmeye, hiyerarşiye tabi tutulmaya başlamıştır. Yöntem bilinciyle şekillenen hiyerarşik belirlenim sonucunda modern özne çevresini yönetmek ve hakimiyeti altına almak için aletler yapan homo faber'e dönüşme sürecine başlamıştır. Bu sürecin sonunda modern özne, mutlak hakimiyet duygusu gelişmiş, sınırsız tasarım ve yaratma gücüne sahip zekasıyla her türlü araç-gereci yapabileceğine inanmıştır. O halde doğa bilimsel çalışmaların verimli sonuçları ile beslenen bu yöntem bilincinin nerede ve nasıl konumlandığını ortaya koyabilmemiz için şu sorularla başlamamız gerekir.

Modern düşünce, sanattan siyasete, ekonomiden dine kadar pek çok alanı barındıran bir yapıya sahiptir. Bu yapı içerisindeki felsefenin diğer alanlar ile modern dönemde yeniden şekillendiğini söylemek mümkündür. Şüphesiz bizim için önemli olan modern düşüncenin felsefe ile ilgili alanı ve burada da yöntem bilincinin felsefi düşüncede nasıl ve ne şekilde konumlandığını gösterebilmektir. Bu konumlanmayı gösterebilmek için felsefi düşüncenin etkilendiği doğa bilimlerinin hem pratik hem teorik gelişim aşamalarını bilmenin önemli olduğunu düşünmekteyiz. Bu görüşümüzü destekleyen Gordon Scott'a göre sosyal bilimler tarihini, batı entelektüel tarihinin genel çerçevesi içinde bir yere oturtabilmek için, sosyal bilimler tarihiyle değil, Rönesans döneminde doğal bilimlerin gelişimiyle başlamak gerekir; çünkü bu bilimler yalnızca insanın doğaya karşı görüşlerini değil, insanın kendine ve topluma bakışını da derin bir şekilde değiştirmiştir. [276]

Modern düşüncenin şekillenmeye başladığı Rönesans, sanatta gerçeklik akımının zaferine tanık oldu. Klasik sanat ve Bizans sanatı, geleneksel sembolizm yoluyla etki sağlama ve ideal biçimler üzerinde yoğunlaşmıştı. Orta çağda ise İslâm kültüründen esinlenen biçimler, yapraklar ve hayvanlar resim fonlarında yer almaya başlamıştı. Rönesans buna insan gerçekliğini ekledi. Tüm bu figürler doğanın ayrıntılı biçimde gözlenmesini gerektiriyordu. Bundan dolayı artık kitaplardan ve mantıktan çıkarsanamayan bir jeoloji ve doğa tarihinin temelleri de atılmış oldu.[277] Artık olgusal olarak sabitlenemeyen yaklaşımlar bilimsel değer olarak görülmemeye ve bilimde hesaplanabilirlik, ölçülebilirlik ve hatta nesnelleştirilebilirlik düşüncesi öne çıkmaya başlamıştır.

[276] Gordon Scott, The History and Philosophy of Social Science, London, Routledge, 1991, s. 15.
[277] D. Bernal, Tarihte Bilim, çev. Tonguç Ok, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2009, ss. 341-342.

O halde diyebiliriz ki teknolojik değişimler bilgiyi arttırdıkları için değil somut varlıklar ortaya koydukları için gerçekleştiriliyorlardı. Bununla birlikte pratik uzmanlığın artması, bilimsel temellerin atılması için önemli bir zemin oluşturmuştur. Varlıklı toprak sahipleri daha iyi araç gereçler için daha yüksek ücretler ödemeye razı olduğundan, mekanik ve kimyasal araştırmaların yoğun olduğu bilimsel çalışmalar teşvik ediliyordu. Bu dönemdeki yıldız gözlemcileri Paskalya zamanını hesaplamak, gemilere yön vermek ya da zamanı tespit etmek için gereken verileri topluyor ve teknikleri geliştiriyorlardı. Bunun gibi yine köylerdeki otacılar ve manastırlardaki şifacıların kazandıkları beceriler daha sonra eczacılık, botanik ve jeoloji için temel oluşturdu. Çiftçiler ise bilimsel disiplinlerin oluşturulup isimlendirildiği 19. yüzyıldan çok önce meteoroloji, biyoloji ve jeoloji konularında uzmanlaşmışlardı.[278]

Pek çok düşünürün deneysel bilimden etkilenmesi hiç şüphesiz bu bilimlerin toplumsal yapıyı derinden etkilemesinden, bu yapıya bir düzen verdiğini düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Bu düzen fikrini en iyi temsil eden şüphesiz bu dönemdeki saat metaforu idi. 17. yüzyılda yaşamış pek çok mekanik felsefeci için, saatin çeşitli özellikleri doğayı anlamada metafor kaynakları olma görevini üstlenmişti. Anlaşılıyor ki bu felsefeciler doğal ve canlı varlıkları mekanik bir işleyişe indirgeyerek anlama eğilimindeydiler. Aynı zamanda bu metafor doğa anlayışımızın mucizelerden arındırılması için bir araç olarak da kullanılmaktaydı.[279]

Gerçeğin tam bir resminin çizilebileceği inancı matematik ve fiziğin gelişmesiyle birlikte güçlenmiştir. Bu bilimlerin kullandıkları yöntemlerin sağlam ve güvenilir olduğu kabulü sonucunda doğanın her yerinde aynı ilkelerin hüküm sürdüğü ve bu ilkelerin bütün bilimsel alanlarda geçerli olabileceği düşünülmüştür. Bu varsayım yöntem bilincinin tekçi, genellemeci, indirgemeci, determinist, mekanist refleksiyonunu beraberinde getirmiştir. Eğer insana ait bütün alanlar doğa ile bitişiklik içinde ise aynı yöntemler uygulanarak kesin ve nesnel sonuçlara ulaşılabilecektir.

Geleneksel anlayış göklerin ve yerin birbirinden bağımsız olduğunu varsaymaktaydı. Yeni yaklaşımda ise bu evrenin tüm bileşenleri aynı varlıkbilimsel düzeye yerleşmiştir. Bu evrende "physica coelestis/gök fiziği" ile "physica terrestris/yer fiziği" özdeşleşir ve birleşir, geometriye ortak bağımlılıkları nedeniyle onda astronomi ve fizik karşılıklı ve bağımlı ve birleşik olur.[280]

---

[278] Patricia Fara, Bilim Dört Bin Yıllık Bir Tarih, s. 103
[279] Steven Shapin, Bilimsel Devrim, s. 45
[280] Alexandre Koyre, Bilim ve Devrim Newton, s. 15.

Koyre'nin modern düşüncenin yapılanması ile ilgili bu tespitlerinin benzer şekilde Stephen Toulminde var olduğunu görmekteyiz. Toulmin'e göre de 17.yüzyılda olan şey sadece bilimsel bir devrim değildir. Ona göre bu dönem hem bilimsel hem de felsefede yöntemsel devrimi taşıyan iki yönlü bir dönüşümün genel anlamda bir "entelektüel devrıın"in gerçekleştiği dönemdir.[281]

Diyebiliriz ki bu devriminin en derin anlam ve amacı, gündelik yaşamımızın öznel dünyasını kaldırmak ve onun yerine kesinliğin, deneysel ölçümlerin, deneysel belirlenimin evrenini koymaktır. Bu şekilde bilimsel bilgi ortaya çıkmıştır. Genel geçer, evrensel, zorunlu ve objektif olmak, bilimsel bilginin temel amacı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilim, gücünü olguların empirik incelenmesinden ve elde ettiği sonuçlarla henüz meydana gelmemiş olguları öngörebilme yeteneğinden alır. Bilim, olgusal düzeyde araştırdığı evrensel süreçleri kavramsal düzeyde genellemeler yoluyla kurmaya çalışmaktadır. Bu şekilde bilimsel bilgi hem yasalılık temeline oturmayı hem de ileriye dönük tahminlerde bulunmayı hedeflemektedir. Bilimsel bilginin bizim açımızdan önemi ise, bu bilginin oluşumundaki temel refleksiyon olan yöntemsel tavrın felsefi düşünüşü etkilemiş olmasıdır.

2.9. 20. Yüzyıl Başında Bilimdeki Gelişmeler ve Sosyal Bilimlere Yansımaları

17. ve 18. Yüzyıl aslında bilim devrimi denilen dönemin altın çağıdır diyebiliriz. Zira Kopernik ile başlayan Galileo ve Newton ile devam eden mekanik dünya ve doğa anlayışının özellikle aydınlanma felsefesi ve pozitivist anlayış çerçevesinde neredeyse bütün sosyal bilimler alanında belli bir nedensellik arayışının olduğu bir süreçtir. Kadim dünyanın doğayı bir "organik bütün" olarak gören ve bu organik bütünlüğün bir "logos" yani akıl içre hareket ettiğini düşünen kadim dünyanın tam karşısında yer alan yeni doğa düşünüşü ve tasarımı, doğayı "bir organizma değil, bir makinedir: sözcüğün ilk ve asıl anlamıyla makine, kendi dışındaki zekâ dolu bir akılca tasarlanıp bir araya getirilmiş, belli bir amaç için ayarlanmış cisimsel parçaların bir düzenlenişi"[282] şeklinde kadim dünyanın tam karşısında konumlandırmıştır. Yani kadim Yunan düşüncesinde "ruh" bir logos gibi organik bir doğa içinde kendi varlığını sürdürme etkinliği içindedir. Zihin ve akıl ruhun birer parçası olarak bedensel bir organı bulunmadığından kendisini o organizma içinde çeşitli yansımalar olarak göstermesidir. Oysa özellikle Descartes ile birlikte ruh ve beden

[281] Stephen Toulmin, Kozmopolis, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 70.
[282] R. G. Collingwood, Doğa Tasarımı, çev: Kurtuluş Dinçer, İmge Yayınları, Ankara, 1999, s. 14.

iki ayrı tözün yansımaları olarak görülmekle kadim dönem düşüncesinden temelinden ayrılmaya başlar. Ve bunlar birbirinden bağımsız bir şekilde işlerler. Nasıl ki "Yunan düşüncesinin ilk savının ruh bedene içkindir demesi gibi, Descartes'ın temel ilk savı da aklın aşkın olduğunu"[283] söylemesi bu temel ayrışmanın en bariz örneklerindendir. Aynı dönemde Newton yasaları da doğanın belli mekanik bir düzen içinde hareket ettiğini belirterek yeni bir fizik anlayışının gelişmesinin temellerini atmıştır. Ortaçağ skolastik düşüncesinin her şeyin belirleyicisi Kilise ve Aristo olduğuna dair inançlar gittikçe doğayı ve daha sonra da toplumu gözlemlere dayalı olarak belli bir mekanik yapı içinde algılamaya doğru evrilmiştir. Bu evrimi batı düşüncesi bağlamında üç ana evreye ayırarak ifade etmek gerekirse; "Copernicus'un 1543'te yayımlanan Göksel Kürelerin Dönmesi Hakkında, ikincisi Newton'un 1687 yılında yayımlanan Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri, üçüncüsü ise Charles Darwin'in Türlerin Kökeni eserleridir. Birinci eser göklere ikinci eser yeryüzüne ve üçüncü eserde insana tekabül eden"[284] bir dönemlendirme yapmak mümkündür. Burada önemli nokta gerek gökler konusunda gerek yeryüzü konusunda ve gerekse de insan konusunda mekanik anlayışa uygun olarak metafizik öğelerin elemine edilmeye başlanmasıdır.

Bu anlayışlar çerçevesinde özellikle de Avrupa'nın Westfelyan bir düzene geçmiş olması aslında siyaset ve diplomasi alanında da yeni bir takım dönüşümlerin yaşanmasına sebep olmuştur. "Çünkü ilk kez devlet ve toplumda olduğu gibi, doğada da dini – teolojik paradigmanın yüzyıllardır sağlayamadığı düzenin, bu defa insan aklının kendi başına keşfedebileceği evrensel yasalar aracılığı ile sağlanabileceği ümidi doğmuştu. Bu ümit nedeniyle de kadim doğa düşüncesinin merkezi kavramı olan canlılığın (hylosoism) yerini 17.yüzyıl ve Aydınlanma dönemi doğa düşüncesinde düzen (order) kavramı almıştır."[285] Burada batı biliminin bütün anlamıyla eski kadim düşünceden ve metafizikten koptuğunu hatta ona başkaldırı olduğunu söylemek de oldukça batı merkezli bir okuma olduğunu hatırlamakta fayda vardır. Fakat burada görülmesi gereken nokta belli sorgulamalar neticesinde oluşturulan kavram ve ilkelerin hemen her alana uygulama isteği ve bir inşa çabası. Bunu yaparken de bazı isim ve kurumlar belli noktalarda daha radikal noktalara varmışlardır. Bazıları ise daha yumuşak bir geçiş öngörmüşlerdir. Mesela mekanik doğa anlayışının kurucusu olarak görülen Newton, yerçekimi kuramında ökült bazı varsayımları kullanmanın yanı sıra simya konusundaki çalışmaları da ökült varsayımların izini

[283] Collingwood, a.g.e, s. 16.
[284] İshak Arslan, Çağdaş Doğa Düşüncesi, Küre Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 53–54.
[285] İshak Arslan, a.g.e, s. 58.

taşımaktadır. Dolasıyla kadim dünyadan ani bir kopuş olup olmadığı konusu hep tartışılagelmiş bir konudur. Ancak medeniyetlerin birbiri ile alış veriş içinde oldukları muhakkaktır. Burada bazı noktalarda batı merkezli bir çalışma disiplini içinde çok katı bir şekilde hareket edildiği zaman ortaya diğer toplum ve medeniyetlerden alınan kavram ve ilkelerin yok sayılması gibi bir sorunu ortaya çıkarmış olmasıdır.

Bir diğer önemli nokta ise mekanik doğa anlayışı üzerine bina edilmeye çalışılan yeni siyaset ve sosyal bilimler teorilerini baş göstermeye başlaması. Newton ile de yakın arkadaş olduğunu bildiğimiz John Locke, Newton'dan aldığı fiziki yasaları yeni siyaset anlayışına uygulamaya çalışmıştır. "Bizim iddiamıza göre, Newtoncu çerçeve içerisine dahil edilerek, eğer madde parçacıklarının (atomlarının) sahip olduğu doğal Tanrı vergisi nihai nitelikler eylemsizlik, etki – tepki ve momentumun korunumu ilkeleri ise, o halde toplum cismini oluşturan atomlar olarak insan teklerinin doğal Tanrı vergisi nitelikleri (hakları) da bu üç fiziksel ilkenin toplum alanındaki izdüşümleri olmalıdır… Buna göre Locke sırasıyla, eylemsizliği yaşama hakkına, etki – tepki ilkesini irade özgürlüğüne ve momentumun korunumunu mülkiyet edinme hakkına dönüştürmüştür."[286] Görüleceği üzere bu tip varsayımlar yeni doğa ve fizik anlayışının hemen farklı alanlarda da uygulama şansı bulmaya başlaması ile yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Böylelikle "Aristotelesçi organik kozmoloji içerisinde, ay altı dünyadaki diğer bütün nesneler gibi, siyasi ve sosyal varlıklar da oluş- bozuluş kanuna tabiydi. Mekanizmacı dünya görüşünde ise, eşyanın tabiatına içkin böyle tabii bir oluş – bozuluş fikri kategorik olarak reddedildi. İnsani dünyadaki değişim/dönüşüm, fiziksel dünyadaki itme – çekme kuvvetleri gibi, ancak harici unsurların etkisiyle gerçekleşebilirdi; bu nedenle de, öze ilişkin değil, ancak arızi olabilirdi. Böylelikle, sosyal ve siyasi dünyadaki değişim/dönüşüm olgusu ontolojik olmaktan çıktı ve iki sabit durum arasındaki fiziksel hareket gibi algılanır oldu. Diğer bir deyişle, fizikteki eylemsizlik yasasında görüldüğü gibi, siyaset ve toplumda da belli bir optimum denge durumuna ulaştığında, harici bir kuvvetin tesiri olmadığı sürece, o nokta üzerinde ilelebet sabit kalabilirdi. Değişme ancak bu denge durumunun harici etkilerle bozulması neticesinde bir sapma olarak ortaya çıkabilirdi ki; bu da sadece yeni bir denge durumuna ulaşıncaya dek süren geçici bir hareket demekti."[287] Buradan hareketle yani mekanik doğa görüşü ve bunun siyaset ve sosyal bilimler alanına yansıması ile artık yeni bir dünya olduğu

[286] Engin Koca, Fizik ve Siyaset İlişkisi: Locke'un Siyaset Felsefesinin Newtoncu Kökleri, Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları, Mart 2017, Sayı. 33, s. 935.
[287] M. Akif. Kayapınar, Modern Siyaset Tasavvurunun Mekanizmacı Arka Planı, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, 2013/2 Cilt: 18, Sayı: 35, s. 30.

da söylenebilir. Ancak bu yeni dünya artık belli bir zaman ve mekân boyutunda üretilmiş olan bilginin evrensel olarak kabul edilip bütün alanlara ve zaman ve mekana yayılması yönünde bir seyir izledi. Özellikle ilerlemeci tarih anlayışı ve Avrupamerkezci çerçeve içinde bir sömürgeleştirme teorileri olarak da işlev kazanmaya başladırlar. Micheal Oakeshott'un da vurguladığı üzere algının modern biçimi ile birlikte "herhangi bir sorun için bulunan rasyonel çözüm, tabiatı itibariyle, mükemmel bir çözüm idi. Dolaysıyla bu resimde, duruma ve şartlara göre en iyi diye bir şey olamazdı; sadece en iyi vardı."[288] Aynı şekilde modern zihin için "bütün siyasi hastalıklara dair evrensel bir tedavi yöntemi yoktu belki; ancak özel bir hastalık için var olan bir tedavi rasyonel olduğu nispette evrenseldi."[289]

Görüleceği üzere yukarıda da serimlemeye çalıştığımız gibi Newton ile başlayan süreçte sonuç olarak Avrupamerkezci kimi zaman Batımerkezci bir dünya tasavvuru neredeyse bütün dünya çapına yayılmaya başladı ve bunun yaygınlaşmanın en önemli vasıtası ise okullar ve başta üniversiteler olmuştur. Özellikle Humbolt'un Alman üniversite modeli oldukça disiplinize edici bir yol olmanın yanı sıra aynı zamanda bütün Avrupa tarafından benimsenen bilginin kamusallaşmasına sebebiyet verdi. Fakat tüm bunlarla birlikte modernitenin getirmiş olduğu konfor ve savaşsızlık ortamı yavaş yavaş Avrupa'da kendini özellikle 1800'lü yıllarında son çeyreğinde Almanya ve İtalya'nın milli birliklerini yeni kurmuş olmaları ve sömürge yarışında diğer Avrupa güçleri karşısında geri kalmış olmaları Avrupa'yı yeni yüzyıl başında siyasi olarak oldukça gerilimli hale getirmiş ve nihayetinde kanlı dünya savaşlarının yapılmasına kadar varmıştır. Böyle siyasi bir ortamda bilimdeki ilerleme de özellikle "Kuantum" kuramının Newton yapısını eleştiriye tabi tutmasıyla da farklı bir yol açmaya başlamıştı. Artık Newtonyen mekanik dünya görüşünün "Kesinlik" anlayışı sorgulanır olmuştu. Zaten Alman Romantizmi ve İdealizmi modernizmi çok önceden eleştiriye tabi tutmuştu ancak şimdi de kesinlik anlayışı sorgulanır olmuştu. Newton fiziği büyük ölçekli modellerde sorunsuz bir şekilde çalışırken, atom altı dünyasında doğru sonuçlar ortaya koyamıyordu daha doğrusu ona göre kurgulanmış bir fizik yasası değildi.[290] Kuantum teorisinin bir başka ortaya koyduğu durum temelde "ölçme problemi"olarak yansıyacak olan bir cismin zamanını ve konumunu aynı

[288] M. Akif. Kayapınar, a.g.e, s. 29.
[289] M. Akif. Kayapınar, a.g.e, s. 29.
[290] James T. Cushing, Fizikte Felsefi Kavramlar Cilt II, Çev. B. Özgür Sarıoğlu, Sabancı Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 164 –165.

anda belirleyememe problemidir. Yani bir cismin hızını belirlerken onun konumunu belirlemek mümkün olmamaktadır. [291]

"Newtoncu fizik, insanlığın insanlığın 20.yüzyıla büyük bir özgüven ile girmesini sağladı. Evrenin işleyiş sırlarının tamamen anlaşıldığına, tüm teorilerin keşfedildiğine yönelik yaygın bir kanaat söz konusu idi. Bu bağlamda klasik fizik, bütün fiziksel fenomenleri açıklamada kendisini yeterli görüyordu."[292] Fakat yukarıda da değindiğimiz gibi Newton fiziği daha çok göksel cisimlerin çalışma prensipleri ile çalışması noktasına odaklanırken, atom altı dünyasında doğru sonuçlar vermiyordu. Kuantum parantezinde, genel ve özel görelilik teorileri ve Heisenberg'in Belirlenemezlik teorisi ile birçok açık nokta olduğu ortaya çıktı. Dolasıyla 20.yüzyıla adeta fen bilimleri alanında "Tarihin Sonu" geldiği imajı ortadan kalkmaya başladı ve bazı sorular da gündeme gelmeye başladı. Ve sorular sadece fen bilimleri alanında değil sosyal bilimler alanında da bilim yapma ölçütlerinin sorgulanması anlamına gelmektedir. Mesela "bilimsel araştırmanın, dünyanın kesin ve hakiki bir izahında yol göstereceğine dair güven artık yoktur. Herhangi bir açıklamanın, nihai gerçekler olarak görülmekten ziyade, mevcut problemlerin çözümlenmesinde en uygun olanları olarak kabul edilen metafizik önyargılara dayanması gerektiği idrak edilir hale gelmiştir. Bilim seküler bir faaliyet olarak görülmesine rağmen, tabii dünyanın sadece insanların duyusal deneyimleri ile açıklanmaları bir tarafa, uygun şekilde tanımlanabilmelerinin dahi mümkün olmadığı teslim edilmektedir."[293]

2.9.1 Husserl'in Avrupa Merkezci Bilim Eleştirisi

Yukarıda bir kesinlik ve ölçümleme sonucunda kesin tahminlerde bulunma ameliyesi olarak tanımlayabileceğimiz modern bilim anlayışına önemli bir itiraz olarak Edmund Husserl, modem bilim anlayışına temel oluşturacak olan üç önemli sütun görür. Bunlar; Rönesans düşüncesi, Usçuluk, Evrensel felsefe düşüncesidir. Antik Çağ dönemini bir altın çağ olarak gören Rönesans düşünürleri bu dönemi tekrar hayata geçirmek için bu üç sütun üzerinde özellikle Aristocu mantık anlayışı yerine Platoncu matematik anlayışını canlandırmaya çalıştılar.

> *"... bu kuramsal tavır-alma Yunan felsefesinin ilk yükselme döneminin büyükleri olan Platon ve Aristoteles'in felsefesinin kaynağını kendisinde buldukları teorileşmeye dayanır. Tüm pratik ilgilere sırt çeviren ve bütün çabaların ve zamanları salt kurama ayrılmasını isteyen bir dünyayı anlama ve*

[291] A.g.e, ss. 188-189.
[292] Peter E. Hodgson, Theology and Modern Physics aktaran, Mehmet Bulğen, Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2018, s. 339.
[293] Jennifer Trusted, Fizik ve Metafizik, çev. Seval Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul 2016, s. 286

> *bilme tutkusu insanı avucunun içine alır*. Başka bir deyişle, insan dünyanın katılımsız seyircisi, gözleyicisi hâline gelir, filozof olur, *ya da onun yaşamı daha çok kuramdan yola çıkarak yepyeni düşünme hedef ve yöntemleriyle yalnız böyle bir tavır alma içinde olanaklı o lan yönlendirilmeye hazır olur*.[294]

Evrensel bir felsefe arayışı olarak modern Batı düşüncesinin özellikle metafiziği elemine edebilmek için aklı bir kutsallaştırma yoluna gittiğini belirten Husserl; doğa bilimlerinde yaşanan gelişmeler neticeisnde kesinlik arayışının adeta evrenin her yerine yayılan bir düşünce olarak bilim adamlarının damarlarında dolşatığını tasvir etmeye çalışmıştır. Böylece, akıl; mutlak ve sonsuz bir vazgeçilmez olarak ele alınmış ve onun verdiği kesinlik arayışı bir ideal olarak başta felsefe olmak üzere tüm sosyla ve insani bilimlere uygulanmaya başlanmıştır.

Bu belirlenimleri merkeze alan Husserl için Avrupa bilimlerinin krizinin merkezinde bir isism aranacaksa; o kişi Galileo'dur. Ona göre her şeyden önce Galileo'nun doğa ve evren tasarımı matematikleştirmeye ve buna dayalı olan idealleştirme düşüncesi bağlamında, Platoncu rasyonalizme dayanmaktadır. "Matematiksel doğa bilim başarıya, olasılığa, kesinliğe, hesaplanabilirliğe dayalı daha önce akla bile gelmeyen tüme varımları yapmak için mükemmel bir teknikti."[295] Fakat her iki temelde de amaç antik felsefenin epistemesini bilimde yakalamaktır.

Büyük genellemelere ve bu genellemelerinde nesnellik elbisesi giyebilmesi için iki önemli tutum sergilendi. Birinci olarak doğada kesinliği veren bir matematizasyon yolu ve ikinci olarak da tümevarım yöntemi takip edildi. Herşey bir matematiksel yol ile soyutlanarak bir geometrik model oluşturularak ideal yapılar/çerçeveler oluşturulmaya çalışıldı. Husserl, buradan yola çıkarak aslında şöyle bir iddiayı da gündeme taşımış oldu. Rönesans'tan beri özellikle de Galileo'nun tümevarımsal anlayışı çerçevesinde bugünkü Batı bilimlerinin krizinin temelleri atılmış oldu. Zira, idealleştirilen bir matematiksel dünyanın soyutlaması ile yaşantı-hayat dünyası dediği ikili bir yapı ortaya çıkmış oldu. Bu yapı ile de ideaaleştirilen matematiksel kesinlik arayışı yaşantı dünyasına da bire bir uygulanmaya başladı andan itibaren Batı bilimlerinin de krizi yayılmaya başladı.

> *"Doğa, uzam, zaman sonsuza doğru ideal bir şekilde uzatılabilir ve bölünebilir. Alan ölçme sanatından geometri, sayı sanatından aritmetik, gündelik mekanikten matematiksel mekanik, vb. çıkar. Şimdi bundan açıkça bir hipotez çıkarılmadan görsel doğa ve dünya matem atiksel bir dünyaya, matem atiksel doğa bilimlerin dünyasma dönüşüyor."*[296]

---

[294] Edmund Husserl, Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe, çev. Önay Sözer, Afa Yayınları, İstanbul, 1994, s. 61.
[295] A.g.e., s. 85.
[296] A.g.e., s. 80.

Husserl'e göre, soyutlama yoluyla ideaaleştirilen ideal dünya alanında yaşam dünyası ihmal edilen bir alan olma durumuyla karşı karşıya kaldı. Dahası bu ideal dünya alanı salt bir form halini alarak adeta yaşantı dünyasına karşı kör oldu. Hatta onun deneyim alanlarından kendini soyutlayarak adeta kendini de içerikten mahrum bir forma dönüştürdü. Yaşantı dünyasının önemli bir yöntemi ve içerik sağlayıcıs olarak sezgisel düşünceyi ihmal ederek onu salt bu form üzerinden algılamaya başladı. Halbu ki sezgisel düşünce Antik Çağ'da dahi geometrik bir düşünce biçimi olarak anlaşılırken, Galileo için saf geometride bile sezgi anlamını kaybetmeye başladı. Aslında Antik Çağ'ın geometrik bir temelde ele aldığı sezgi onun idealleştirilebilmesi için de bir olanak sağlamaktaydı. Fakat Galileo doğrudan doğruya sezgisel olana değer vermedi. Oysa bugün bilimsel dediğimiz tümevarım yöntemiyle dahi sezgisel olana yönelmek mümkündür. Çünkü sezgisel alanda, yaşam-dünyasının gerçeklik değeri, onun bilinen ve bilinmeyene kapı aralaması nedeniyledir. Burada insanlığın bütün yaşam dünyasının deneyimlerini bulmak mümkün olacaktır. Konumuz dışında kalmasına rağmen ifade etmek gerekir ki İbni Haldun'da bu duruma vücut vücut diyerek mevcudu unuttunuz diyerek ifade etmiştir.

Yaşam-dünyası insana önsel olarak verilmiştir ve fenomenolojik aşkın felsefenin konusudur. Husserl'e göre, yaşam-dünyası insan için her zaman bilimden önce vardır. Bilimler yaşam-dünyası üzerinde kurulmuştur. Bu nedenle de, ilkece sezgisel olanın tümelliği yaşam-dünyasıdır. Yaşam-dünyası, Galileo'nun düşündüğünden oldukça farklıdır. Yaşam-dünyası, algılanamayan teorik ve mantıksal öznellik taşımaktadır. Buna karşılık, Galileo'nun dünyası nesnelliğini matematiksel formüller üzerine kurmuştur. Yaşam-dünyası orijinal ve kendi kendinin kanıtıdır. Yaşam dünyası Kantçı söylemle kendinde-şeydir. Husserl'in ortaya çalıştığı durumu şu şekilde kısaca açıklamak mümkündür sanırım. Bir mikroskop ile galaksilere ya da tam tersi olarak, bir teleskop ile mikron ölçekli yapılara bakmak gibidir.

Husserl, Avrupa bilimlerinin temelinde gördüğü krizden çıkmanın yolunun, yaşam-dünyasınm anlaşılması gerektiği ve bunun anlaşılması için de metot olarak fenomenolojiyi tek çözüm olarak kullanılması gerektiğini öne sürer. Burada Husserl fenomenolojisindeki bir nesnenin farklı açılardan kavranması ve nesnenin kendisini tek bir silüet olarak da değil de çoğul silüetler şeklinde verdiği gerçeğini hatırlamak gerekecektir. Gadamer'de de ifade edileceği üzere bir nesne farklı kişiler tarafından farklı şekillerde ve farklı ufuklarda algılanabilir. Husserl, insanların doğal tavrı bırakıp fenomenolojik bir tavırla doğa bilimlerine de temel olan yaşam-dünyasmı anlayabileceklerini düşünür. Genel başlıklara, öncelikle nesnel bilimlere, paranteze alma (epoche) uygulamalıyız. İkinci olarak,

epoche'ye alınan nesnel bilimlerden sonra, artık yaşam-dünyası bilimin konusu olur. Üçüncü adımda ise refleksif bir tavır sonucu yaşam-dünyasının bilincine varılır ve özü kavranır. Avrupa bilimlerinde yani doğa bilimlerindeki kriz aşılabilir. Bu noktada Husserl'in paranteze alma işlemini daha net bir biçimde ortaya koymak gerekirse; Husserl paranteze alma işlemini üç aşamada gerçekleştirir.

1. Tarihle ilgili paranteze alma ki burada zaman içinde edindiğimiz tüm inançları ve görüşleri bir kenara bırakarak adeta bir arınma işlemidir.

2. Varoluşla ilgili paranteze alma ki burada da yöneldiğimiz nesne üzerindeki kuşkulardan mesela var mıdrı yok mudur tarzında sorulardan arınma işlemi.

3. İdelerle ilgili paranteze alma ki burada ise, özler nesnede zaman ve mekân dışı olmaları nedeniyle zaman ve mekan içinde kalarak özleri yakalamak mümkün değildir. O zaman bu aşamada bizdeki zaman ve mekan kategorilerini paranteze almak gerekir.

Husserl'e göre bunları yapmaz isek nesneye yönelen bilinç ile nesne arasında yer alan; duygu, inanç, ön yargı gibi engeller idrak kabiliyetimizi ortadan kaldırırlar. Bu engeller hiçbir zaman ortadan kalkmasa bile bu şekilde paranteze alınarak özleri yakalamak mümkün olabilmektedir. İşte bu paranteze alma işleminden sonra kalan şeyler bize özleri verecektir aksi takdirde değişik çarpıtmalara maruz kalmaktayız. Gerçeklik ise bu çarpıtmların arkasında yer alan değişmez olanlardır.

Gerek Husserl'de gerek Heidegger'de gerekse de Gadamer ve Bergson ve hatta Hartman gibi 20.yüzyıl düşünürlerinin temel kaygısı doğa bilimlerinin yönteminin insanlığı getirdiği nokta ile alakalıdır. Mutlak mutluluk vaadi ile çıkılan aydınlanma ve sanayalişme yolculuğu bir noktada mutluluktan çok acı ve ızdırap doğurmuştur. Hatta öyle ki bu vaadin başlatıcıları olan Avrupa devletleri birbirleri ile tarihte hiç olmamış çapta büyük ve kanlı savaşlar yapmışlardır. Kadim dönemden köklü kopuş birkaç asır sonra köksüz kalma sorunu ile birlikte dünyanın bir kaos gezegeni olmak tehlikesi ile baş başa kalmasına sebep olmuştur. İşte bütün bu yeni bilme ve yöntem arayışları hem doğa bilimlerini tadil etme ya da onlara felsefi bir derinlik kazandırma amaçlı olarak görülmeldir hem de beşeri be sosyal bilimlere 20. Yüzyılda bir yer açma, alan açma mücadelesi olarak görülmelidir.

2.9.2 20. Yüzyıl Başında Dünyada Siyasal ve Sosyal Gelişmeler

20. yüzyıl başında dünya, Rönesans ve Reform ile başlayan dini skolastik dünyanın aşılma çabaları ile ekonomik olarak Liberal Kapital sistemin dünyaya egemen olmaya

başladığı daha sonra bu sürecin sömürgeleştirme yarışına dönüştüğü ekonomik bir sistem ve bilimsel keşiflerin adeta bir panayır ortamında sunulduğu bir dünya idi. Aydınlanma düşünürleri dünyanın artık kendini aklını kullanama becerisi gösteren insanların olduğu bir dünyaya işaret ederken yine aydınlanma düşünürlerinin özellikle Fransız kanadında yazılan ansiklopedi ile burada insanlık tarihinde var olan ve olacak olan her şey var denilerek adeta bir şekilde tarihin sonunun geldiği düşünceleri hâkimdi. Avrupa'da ulus devlet yapılanması ana damar olmuş ve direnen son imparatorluklar da artık yavaş yavaş tarih sahnesinden çekileceklerdi.

Tabi insanoğlunun bir yanılgısı var ki burada belirtmek gerekir o da şudur, içinde bulunduğu yaşadığı dönemi mutlaklaştırma hastalığı demek yanlış olmaz. İçinde bulunduğu durumu ve dönemi ilelebet o şekilde sürecek gibi algılar dolasıyla tüm dünya olarak içinden geçmekte olduğumuz bu pandemi günlerinde bunun bir miktar sorgulanması dünya çapında konuşulmasına sebep oluyor. Bu nedenle de dünya tarihi genelde süreklilik ve değişim arasındaki çizgide gelip giden bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak geçmişte dünya farklı bir dünya idiyse gelecekte de o şekilde farklı olacaktır. Mesela bundan 500 yıl önce ulus devlet diye bir birim yok ve imparatorlukların olduğu bir dünya siyaseti söz konusu iken bugün imparatorlukların olmadığı ama ulus devletin ana birim olduğu bir siyasi düzlem ile karşı karşıyayız. Bundan bir 100 yıl sonra ne olacağı ise kestirmek pek mümkün gözükmüyor. Çünkü bu sadece salt siyasi bir alan meselesi değildir. Bunun ekonomik ayağı olduğu gibi teknoloji alanında ne gibi değişikliklerin olacağına da bağlıdır. Özellikle de küreselleşme olgusu ile de hiçbir ülke ve toplum bunun dışında kalamamaktadır. İnsanoğlunun toplumsallaşma biçimi olarak ki bunu vurguladık insan taban medeni yani siyasi – toplumsal bir varlık olarak ele alınır; kabileler, site devletleri, hanedanlar, imparatorluklar, feodal yapı, egemen ulus devletler şeklinde bir yapı olduğu görülmektedir. Uluslararası ilişkinin neredeyse yok denecek kadar az olduğu kadim dönemlerde toplumsal – siyasal yapılar arasındaki ilişki bir tür "eşit/yapay ilişki" hali şeklinde idi. Kadim dünyada büyük savaşlar ve büyük ticari alış verişler dışında kültürler ya da siyasi birimler arası bir etkileşim bugünkü manada düşündüğümüz zaman oldukça zayıftı. Mesela bir şehirde doğan insan ömrünün neredeyse tamamını orada geçiriyordu. Dolasıyla küçük mekanlarda geçen ama koca bir dünyanın olduğu bir yapıdan bahsediyoruz. Modern döneminin en önemli özelliği bu mekân anlamında ve zaman kavramı ile de bağlantılı olarak Harvey'in bahsettiği "zaman – mekân sıkışması" kavramıdır.

İlk çağlarda görünen dünyada siyasi birimler bugün kadim dediğimiz dünya uygarlıklarının birbirinden bağımsız hatta çoğu zaman kopuk olduğu bir dünyadan bahsediyoruz. Belirli eksen çağların dışında bunun böyle olduğu iddia edilmektedir. O nedenle belirli bir merkezin olmadığı, mekânın ise görece geniş olduğu bir siyasi yapılanmadan bahsediyoruz. Her ne kadar Hint, Çin, Pers, Mezopotamya, Mısır gibi antik uygarlıklardan bahsediyor olsak bile ve bunlar birbirleri ile zaman zaman da olsa etkileşime geçmiş olsalarda aslında var olan ilişki biçimi bir tür dışlayıcılık ilişkisine dayalı "uygar – barbar" ayrımına dayanmakta idi. Bir tür izolasyon halinde yaşıyorlardı. Buna en güzel örnek Çin Seddi'dir. Yine kadim Yunan'da kendisi ile aynı dili konuşmayan her toplum barbar olarak nitelendirilmiştir. Her ne kadar Roma İmparatorluğu döneminde hatta Roma'nın Roma olmasını sağlayan bir tür kozmopolit anlayışa dayanan Stoacılık var olmuş olsa bile bu sadece belli bir dönem için geçerli olmuş ve eşit yurttaşlık ilişkisi çoğu zaman gerçekleşmemiştir. Ortaçağda ise Avrupa'da yine kendi içinde kapalı bir sitem olan feodalizm geçerli idi. Burada da kilisenin neredeyse hayatın her alanını kontrol altında tuttuğunu görüyoruz. Fakat bununla birlikte kilise bir meşruiyet kaynağı olarak görev yaparken onun altında birçok siyasi birimden bahsedilir. Yani çeşitli prenslikler ve kontluklar şeklinde yüzlerce siyasi birimden bahsedilir. Poggi bunların "birçok iç içe geçmiş otoriteler" olduğunu ifade etmektedir. Yine kapalı bir sistem olan feodal düzen de aslında evrensellik iddiasını kiliseden kaynaklı olarak hıristiyan olan ve olmayan şeklinde ayırmaktadır. Dış dünya ilişki ise Knutsen'in ifadesiyle, ya izole olma şeklinde ya da haklı savaş teorisine dayalı olarak yapılıyordu. Ortaçağ İslâm dünyasında da dar'ül İslâm, dar'ül Harp ayrımı söz konusu idi. Burada da semavi dinlerin benzeri olarak bir evrensellik iddiası vardır. Fakat İslâm literatüründe dar'ül sulh gibi farklı bir kavramın varlığını da görüyoruz. Bu kavram ile müslüman toplumlar ile iyi ilişkiler içinde olan toplumlar kastedilmekteydi. Yine Müslümanların kendi içinde yaşayan müslüman olmayan topluluklar için eman, zimme gibi kavramlarda kullanmışlardır. Bu da müslüman olmayanlar ile yaşamanın mümkünlüğü üzerine yapılmış birtakım uygulamalardır.

Ortaçağ'ın sona ermesiyle birlikte 16.yy başlarından itibaren aydınlanma ve modernleşme süreçleri ile birlikte otorite ve egemenliğin merkezileşerek bir kralda toplanması, kilise ve devletin birbirinden ayrılması ve nihayetinde mutlakiyetçi monarşilerin birbirini tanımasıyla birlikte egemen ve bağımsız devletler ortaya çıkmıştır. Temelde birbirinin varlığını tanıyan ama aynı zamanda da kendi çıkarları için hareket eden siyasi birimler idi. Özellikle Avrupa'da yaşanan büyük savaşları düşündüğümüz zaman bu yeni siyasal birimler uzun yıpratıcı savaşlar neticesinden birbirlerine boyun

eğdiremedikleri için emperyal bir iddia ister istemez ileri süremediler. Daha doğrusu batılı bilinçaltına atılmış bir düşünce olarak kaldı. Bizim iddiamıza göre de batı bu bilinçaltı ile bu duygu ve düşüncesini uzun süre bastırma yoluna gitse de nihayetinde katalizör olarak ve tetikleyici bir faktör olarak teknolojinin sağladığı üstünlük neticesinde bastırılmış bu duygu ve düşünce önce kendi dışına dönük olarak gelişen bir sömürge yarışında kendini bilinç seviyesine çıkarmış daha sonrada birinci ve ikinci dünya savaşları olmak üzere kendi içine yönelik olarak acımaz bir şekilde tezahür etmiştir. İşte 20.yy başında dünyayı böyle bir siyasi atmosfer karşılamıştır. Oysa ki aydınlanma düşüncesi, sanayi devrimi ve birçok teknolojik buluş ile birlikte insanlığın artık geri döndürülemez bir ilerlemeye doğru yol aldığını söylemekteydiler. Kant, insan aklını kullanma becerisini göstererek artık arizi yani aklını kullanamama durumu olarak savaştan değil barıştan söz etmelidir demiştir. Bugün geldiğimiz noktada bütün dünya istasnasız bir şekilde ulus devletlere bölünmüştür. Fakat bu ulus devlet olma süreci batının kendi iç dinamikleri ile gelişen bir süreç olması nedeniyle dünyanın geri kalanında aynı şekilde gerçekleşmemiştir. Dolasıyla da batı dışı toplumlarda farklı siyasal ve sosyal sonuçlar doğurmuştur. Bundan sonra bir ulus inşası yarışı başlamıştır diyebiliriz. Dolaysıyla ulus devletler yerine özellikle batı dışında devlet uluslar oluşturulmaya başlandı. Buradaki halklar gerçek anlamda bir ulus olamadıkları gibi egemenlikte ulusal bir karakterden uzakta idi. Ulus devletin en büyük özelliği olan sınırlar ise sömürgeci büyük güçler tarafından çizilen topraklar olması hasebiyle bir kutsallıkta atfetmek zor oluyordu. Sonuç olarak kendi tarihi ve toplumu ile barışık, ekonomik olarak belli bir seviyeye gelmiş bir merkez varolduğu gibi kendi toplumu ve tarihi ile sürekli kavga halinde olan ve ekonomik olarak da bağımlı olan bir çevre ortaya çıkmış oldu. İmmanuel Wallerstein'a göre, Batı'nın yayılması askeri işagl ve ekonomik sömürü başta olmak üzere bir çok adaletsizliklerin ortaya çıkmasına sebep olmuş olmasına rağmen; uygarlık, büyüme, kalkınma ve ilerleme adına gerçekleştirilmiş ve meşrulaştırılmıştır. Bu da aslında kadim dönemde de var olan uygar – uygar olmayan ayrımının bir şekilde yeniden üretimi idi. Batı kendi evrenselliğini ve biricikliğini bu şekilde meşrulaştırıyordu. Bu durum aslında Batı'nın dışlayıcı bir ben idraki geliştirmesinin en güzel örneklerinden biri olarak tarihi de bir şekilde çarpıtma durumunu da barındırıyor. Çünkü ortaçağda Doğu, Batı'dan daha üstün bir konumda idi. Tam da bu nedenle Jock Gody'e göre Batı hiçbir biçimde ezeli bir nitelik taşıyamaz bu sadece tarihi bir durumdur. Bu şekilde bir dünya siyasi yapılanması Richard Falk'a göre, Vestfalyan düzen hiyerarşik biçimde yapılandırılmış bir dünya düzeni tanımlamış ve ülkesel/yasal bir eşitlik mantığıyla jeopolitik/hegemonik bir eşitsizlik mantığını birleştirmiştir. Batılılar dış dünya ile

ilişkilerini, modern öncesi döneme uygun biçimde dışlayıcı, evrensel, tekil bir bütünlük nosyonuna dayalı hegemonik bir tarzda, yeni bir "uygar – barbar" ayrımına benzer, "Batılı ve Batılı olmayan" ayrımı temelinde yapmışlardır.

2.9.3 Yüce Kesinlik Arayışı Karşısında Müphemlik Kültürü

Batı düşüncesi içinde en önemli kırılma noktalarından birisi de kesinlik arayışı olmuştur. Zira Galileo'nun veciz ifadesi ile "*bir şeyi bilebilmek için ölçebilmek gerekir eğer ölçülemiyorsa onu ölçülebilir hale getirmek gerekir"* şeklindedir. Dolasıyla bu kesinlik arayışı her ne kadar Batı'nın kendini dünya tarihi açısından farklı bir konuma taşımasını sağladığı gibi ben merkezci yanılsama kavramı ile ifade edildiği üzere kendini dünya tarihinin merkezine yerleştirmesi ve diğer medeniyetlerin birikimini ya yok sayması ya da tamamen ortadan kaldırmaya yönelik yıkıcı bir hal almıştır. Öyle ki Batı düşüncesinde ilk modernleşmenin nüvelerini gördüğümüz bir çok isimde kendini dünyanın geri kalanı ile kaderi ortak olarak görme söz konusu idi. Mesela Erasmus ve Montaigne gibi isimler zanni bilgiye ve ihtimali olana değer verirken zamanla Descartes ve Newton ile başlayan çizgi bir kesinlik arayışının peşinden gitmiştir. Bu da kendini matematiksel kesinlik arayışı ve mükemmellik kavramları ile göstermeye başlamıştır. Batı düşüncesi açısından bu manada Kartezyen determenizmin dayattığı bir nevi yüce kesinlik arayışı, aydınlanma ile zirveye ulaştı ve 20.yüzyıl ortalarına kadar hakim anlayış olarak devam etti.

İşin bir diğer tarafına odaklanacak olursak, bu kesinlik arayışının siyasi bir veçhesi olduğunun da farkında olmak gerekir. Zira 17.yüzyıldaki din savaşları,, hoş görülü ve kuşkucu yaklaşımları bertaraf edip; kesinliğe, toplumu homojen bir bütünlüğe taşıma şeklinde bir siyasi mühendislik projesi idi. Bakıldığı zaman gerek Norbert Elias'ın *Uygarlaşma Süreci* kitabında medenileştirici yöne gerekse de Charles Taylor'un *Modernliğin Sıkıntıları, Modern Toplumsal Tahayyüller* kitaplarında homojenleştirici taraflara vurgu yapmaları bunlara güzel açıklamalar getirmektedir. Daha sonraki süreçte 18.ve 19.yüzyıllarda bu projenin tüm dünyaya dayatıldığı yüzyıllar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum tıpkı Bauer'in "Batı'nın, radikal İslamcılığın suretinde, dünyayı ideolojikleştiren ve müphemlikten arındıran kendi suratına bakmakta olduğunu kavrayamayız"[297] diyererek bu duruma farklı bir bakış açısı ortaya koymuştur. Burada Bauer'in, Descartes'in bu politik okuması bir farklılık olarak önümüzde durmaktadır. Bu politik okumanın haklılığı noktasında bizi delillendiren bir yaklaşımda Friedrich Hayek'in

[297] Thomas Bauer, Müphemlik Kültürü, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020, s. 49

yaklaşımıdır. Hayek, beşeri müesseseleri iki yaklaşım olarak ele alır. Birincisinde "gelişme" ve " evrim" diye ortaya koyduğu kendiliğinden oluşan bir süreç diğeri ise düşünen aklın tasarımı olarak ele aldığı yaklaşım. İnsanlığın tam da bu kıskaç üzere sıkıştığını belirtirken; Descartes'in adeta bir imdat çığlığına cevap vermesi gibi yetiştiğini iddia eder. Hayek buna "kurucu rasyonalizm" adını verir ve Descartes'i de bu manada kurucu baba olarak görür. Dahası Thomas Hobbes'u ise bunun siyasi ayağını kurduğunu ileri sürer.[298]

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere 17.yüzyıl ile başlayan kesinlik arayışı süreci özellikle 18. ve 19. Yüzyılda siyasi bir proje eşliğinde tüm dünyaya yayılan bir nitelik kazanmaya başlamıştır. Tam da bu noktada Batı düşüncesinin kurmaya çalıştığı siyasi organizasyonun temel noktasında üç soruya verdiği cevabın yattığını görüyoruz. Bunlar; insana, doğaya ve evrene bakıştaki radikal değişimdir. Özellikle *hesapçı akıl* ve *rasyonel birey* nosyonu ile hareket eden Batı tipi yeni insan modeli kar odaklı ve değerlerden arınmış, nicelik olarak var olan insan modelidir. Bu model daha sonra teknik üstünlüğün ve insanlığın görmediği konfor araçları ile geniş toplumlara yayılma potansiyeli göstermiştir. Ancak sömürge zihniyetinin oldukça vahşi denilebilecek tarzda yıkıcı bir şekilde yapılması ile medeniyetler ve toplumlar bazında bunalım diyebileceğimiz sonuçlar da doğurmuştur. Bunu özellikle roman tarzının bu insan tipini sürekli işlemesi ile daha net bir biçimde görebiliyoruz. Nitekim başta Musil'in *Niteliksiz Adam*'ı, Joseph Conrad'ın *Karanlığın Yüreği* ve yine H. Melville'in *Sağlam Adam* romanları bu yeni insan tipolojisini ortaya koymaktadır. Oldukça muhteris olan ve sadece tek değer olarak karını maksimize etmek olan bu yeni tipoloji bir rol model olarak diğer medeniyetlere ve toplumlara da adeta dayatılmıştır. Bu durum Davutoğlu'nun daha önce vurguladığımız üzere "*ben idrak*lerinde" bir değişim yaratmadığı sürece toplumlar ve medeniyetler bazında bir kriz durumu yaratmaya başlamıştır. Güçlü bir medeniyet aidiyeti ve *ben idraki* olan İslam Medeniyeti bu bağlamda direnç gösterdiği oranda da Batı'nın hedefinde olmuştur. Direncin boyutu ve şiddeti genel olarak bunalımın boyutu ve şiddeti hakkında bilgi vermektedir. Roman burada Batı düşüncesinin siyasal boyutlarını da ortaya koyması ve yeni insan modelinin dünya çapına yayılmasının hikâyesini anlatması açısından ve yine *ulus* kavramının taşıyıcı unsurları arasında gösterilmesi açısından da önemlidir. Nitekim bazı romanların Avrupa düşüncesinin bazı olgularını bilimsel çalışmalardan çok daha önce ortaya koymuş olması da bu konuyu daha önemli hale getirmektedir. Burada yine Bauer'in

[298] Friedrich Hayek, Özgürlüğün Anayasası, BigBang Yayınları, İstanbul, 2014, s. 234.

ilginç bir değerlendirmesini aktarmakta fayda var. Özellikle tarihi dönemler halinde ele alma takıntısı, bir yerde yine bir kesinlik arayışının; rasyonel düşünen akıl ile irrasyonel olanın birbirinden ayrılmasına dair yerleşik bir düşünce hatta bir bilinçaltı gündem olduğunu ifade etmiş olmasıdır. Burada İbni Cezeri ve Descartes arasında yaptığı ayrım dikkate değerdir. Zira yukarıda da vurguladığımız üzere Hayek, Descartes'i bir kurucu baba olarak kabul etmektedir. O yüzden Bauer'in Descartes örneğinden ve onun kesinlik arayışı karşısında Cezeri'nin çoğulculuk anlayışına dayalı özellikle Kuran yorumlarının çoğulcu perspektifine[299] atıf yapması önemlidir. Burada hemen İhsan Fazlıoğlu'nun Fahreddin Razi dönemine atıfla yaptığı hakikat krizi bir bunalıma işaret ediyor gibi görünse dahi gerçekte bir çoğulculuk perspektifinin ortaya konulmasıdır. Fazlıoğlu, Razi'nin krizinin bir benzerini Alman filozof İmmaneul Kant için de kullanır. Fakat burada ayırıcı fark İslam dünyası içinde bu arayış çoğulcu perspektif ile yorumlanmaya devam ederken; Kant sonrası Avrupa düşüncesi adeta bir değerler cetveli üreterek bütün toplumlara bu cetvele göre hareket etmeleri gerektiğini dayatmıştır.[300] İslam dünyası perspektif realizmi denilen bir tavır ile yol almaya devam ederken, Batı düşüncesi kendisini adeta tek gerçeklik olarak ortaya koyan dışlayıcı bir perspektif ile yola devam etmiş ve sonuçta sömürge zihniyeti ile diğer toplumlara üzerinde ciddi yıkıcı sonuçlar meydana getirmiştir. Dahası sonraki dönemde sadece insana bakış değil, doğaya ve evrene bakışta radikal bir biçimde değiştiği için günümüzde çevre ve insan sağlığı vb. sorunlar iklim krizi gibi bunalımlar ile bütün insanlık baş başa kalmıştır.

Bu bunalım hali Batı'nın yeni kurmuş olduğu sistemin kendi içinden kaynaklanmasına rağmen faturasını kendi dışında her yere dağıtmıştır. Bugün dünya üzerinde sistemik bir deprem söz konusu ise önemli bir alanı buradan kaynaklanmaktadır. Özellikle insana bakışta getirilen bakış farklılığındaki radikallik ve *alçak bireylerin yüksek toplumu*[301] ifadesinde en güzel bir şekilde anlatılan bir dönüşüm. Rus roman türünün kurucusu olarak kabul edilen Gogol'ün Ölü Canlar isimli romanı da böyle bir kahramanın hikâyesidir. Yani niteliklerinden arınmış tek amacı kar etmek olan ama aynı zamanda da daha önce herhangi bir toplumsal öne çıkmışlık bağlamında bir niteliği olmayan hatta fiziksel olarak dahi istenilmeyecek özelliklere sahip bir aktördür. Burada adeta Gogol, yeni yükselen Rus sermayedarı resmetmiş ancak bu tasvir bütün Avrupa için geçerli olmuştur.

[299] Bauer, 2020: s. 49.
[300] İhsan Fazlıoğlu, Razi Krizini Aşmak: Mevlana'nın Arayışı İçin Yeni Bir Yorum, Düşünen Şehir Dergisi, Sayı: 12, Kayseri,2020, s.104-117
[301] Mustafa Özel, Roman Diliyle İktisat, Küre Yayınları, İstanbul, 2020, s.183.

Çünkü Avrupa'nın yükselen yeni sınıfı olan Burjuva daha önce hiçbir ayrıcalığı olmayan, aristokrasi tarafından bayağı görülen bir nevi köylü sınıfının şehirde para sahibi olması gibi bir durumu ortaya koymaktadır. Ve yeni iktisadi ve siyasi sistem bu sınıfın arzu ve istekleri ile bu arzu ve isteklerin doyurulması üzerine konumlandırılacak ve hatta felsefi paradigma olarak da bunu meşrulaştıracak argümanların sahneye sürüldüğü zaman dilimleri olacaktır. Bu manada gerek Gogol'ün bu tasviri gerekse de yukarı zaman zaman değindiğimiz bütün roman ve kuramcılar erken dönem modern bireyin ve devletin özünü kavramış gibi gözükmektedirler. "*Basit, sıradan hatta alçak bireylerden yüksek (güçlü) bir toplum kurmak."*[302] Burada ifade etmeye çalıştığımız ana nokta Batı tipi düşüncenin bugün dünyayı egemenliği altında alıp diğer düşünme biçimlerine hayat hakkı tanımamasının yanında bunun nasıl bir arka plan üzerinden yani felsefi anlamda nasıl bir insan anlayışı ve ona bağlı olarak doğa anlayışına oturduğunu ortaya koyabilmektir. Bunu yaparken ise özellikle bilimsel çalışmalar diye adlandırılabilecek çalışmalardan yıllarca önce romanlar üzerinden bu tipolojilerin tasvir edildiğini ortaya koyabilmektir. Zira iddiamız odur ki bu bir üretim tüketim ilişkileri içinde cereyan ettiği gibi belli noktalarda insanın bizatihi kendisinin bir imal olup tüketim ilişkileri içinde değerlendirildiğini göz önüne getirebilmektir. Bu noktada daha öncede açıklamaya çalıştığımız yeni insan tipinin bir homo economicus olmasının yanında bugün özellikle neoliberal politikalar özelinde artık bununda aşıldığını ve artık insanın sadece belli edimleri ile bir performans nesnesine dönüştüğünden bahsedebiliriz. Her şeyden önce belirtmek gerekir ki neoliberal politikalar dediğimiz uygulamalar özellikle soğuk savaşın bitimiyle birlikte kendini iyiden iyiye hissettiren bir anlayış çerçevesidir. Kanaatimizce burada kilit kavram da *rekabettir.* Nitekim Lazzarato'ya göre neoliberalizm, vurgu artık mübadele üzerinde değil, rekabet ve acımasız bir şekilde bir rekabet.[303] Bu anlamda insan da hem sürekli bir borçlandırılma ilişkisi içinde üretim tüketim piyasasının temel nesnesi haline gelmiş hem de belli eylemleri ile ancak var olabileceği gibi bir durum oluşturulmuştur. Descartes'in meşhur *düşünüyorum o halde varım* sözü artık *performans sergiliyorum o halde varım* şekline dönüşmüştür. Bu performans ise elbette belli edimler ile ancak mümkün olabilmektedir. Bunun haricinde olan bütün edimler geri, çağdışı olarak kabul edilecektir. Byung –Chul Han'ın ifadesiyle *modern performans toplumu* içinde yaşamaya başlamışızdır artık.[304] Bu performans öznesi hayatı öylesine bir hız ile yaşamaktadır ki durup düşünmeye,

[302] A.g.e, s.183.
[303] Maurizio Lazzarato, Borçlandırılmış İnsanın İmali, çev. Murat Erşen, Açılım Kitap, İstanbul, 2009, s.82
[304] Byung – Chul Han, Yorgunluk Toplumu, çev. Selim Karlıtekin, Açılım Kitap, İstanbul, 2015, s.47

duraksamaya bir an bile vakti yoktur. Daha öncede vurgulamaya çalıştığımız gibi modern bilimin klasik bilim anlayışından ilk kopuş anında özellikle fizik alanında artık *sabitliği* değil bizatihi *hareketi* anlamaya ve açıklamaya çalıştığını hatırlayacak olursak bunun sonucunda bu noktaya gelinmiş olmasının çokta anlaşılmayacak bir durum olmadığı ortaya çıkacaktır. Bu manada sürekli bir değişim ve hareketten bahsediyoruzdur. Rekabet o kadar sert bir hale gelmiştir ki aile içine kadar çocuklar arasında bir mücadeleye dönüşmüştür. Her çocuğun mutlaka bir performans sergilemesi beklenmektedir. Biraz durgun olan içine kapanık olan çocuklar sorunlu olarak algılanıp daha doğrusu o şekilde gösterilip bunun onaylanmayan bir davranış biçimi olduğu vurgulanmaktadır. Bu noktada John Carroll şu ifadeleri kullanmaktadır:

"*Aynı şekilde bir huzursuzluk, sürekli bir değişim, hareket ve farklılık manyaklığı vardır; yerinde durmak ölüm demektir*."[305]

Carroll'ün bu tespitinin bir benzerini Bauman da dile getirir. Tüketme yarışında geri kalmamak için hep bir yarış içinde olunduğunu ifade eder:

> *"Tüketme kapasitelerini artırmak için, tüketicilere hiçbir zaman soluklanma fırsatı tanınmamalıdır. Onların dur durak bilmeksizin uyanık ve teyakkuz halinde tutulmaları, daima yeni ayartmalara maruz bırakılmaları ve böylelikle asla yatışmayan bir heyecanlılık halinde olmaları gerekir.*"[306]

Bu hareketli olma halinin biteviye bir durum olarak memnuniyetsizliği ve doyurulmazlığı da kapsaması gerekmektedir. Çünkü memnuniyet ve doygunluk sürecin sonunu getirebilir. Yani arzunun arzuyu arzuladığı bir hesapçı kişilik tipolojisi ile karşı karşıyayızdır. Bunu son dönem sinema ve tv sektöründeki yapımlarda da görebiliriz. Zira bir neoliberal eleştiri olarak değerlendirilen bir Kore yapımı dizi olan Squid Game isimli dizi serisinde de bu konular işlenmektedir. Yukarıda romanlar üzerinden örneklerini vermeye çalıştığımız bu insan tipolojisi Balzac'ın romanlarında da ulaşamadıkları şeyleri hararetli bir şekilde arzulayan karakterlerin; arzuladıkları nesneleri elde ettikleri vakit yaşadıkları hayal kırıklığında kendini bariz bir şekilde ortaya koymaktadır.

Daha fazla tüketmek için daha fazla kazanç elde etmenin gerekliliği ortada iken bunun daha fazla kazanmak için de daha fazla bir performans ortaya koymak gerekliliğini ortaya çıkaracağı açıktır. Burada artık *iş*i ile var olan *homo faber* sahneden çekilmek üzere iken onun yerine bir tür hayvani varoluş içine hapsedilmiş olan *animal laborans* geçmiştir.

---

[305] John Carroll, Ego and Soul, Harper Collins Publishers, 1999, s.27

[306] Z. Bauman, Küreselleşme -Toplumsal Sonuçları, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 2014, s.103

T. Eagleton, "insan sonrası hayvan" olarak nitelendirdiği bu kavram ile manasızlığın dehşetinde Yaratıcı'yı dışarıda bırakan bir kişilikten bahsetmektedir.[307] Bu manasızlık o kadar derinlere ulaşmıştır ki, insanoğlu üstün performans ortaya koyabilmek için bir hayvan gibi davranış kalıpları sergilemek zorunda kalmıştır. Byung – Chul bunu çok güzel bir şekilde, bir taraftan otlarken bir taraftan da yırtıcı hayvanların saldırısından korunmak durumunda olan bir hayvanın davranışları ile; bir taraftan yemeğini yiyen diğer taraftan geri kalmamak için işini yapan diğer taraftan da televizyonda sevdiği diziyi takip etmeye çalışan insanın davranışlarının benzerliğini ortaya koymaktadır.[308] Bu sürekli ve acımasız bir şekilde sürdürülen rekabet ortamında ise kimse vazgeçilmez değildir zira her an koca bir işsizler ordusu yedek oyuncular olarak oyuna dâhil olmuşlardır. Bu nedenle de sosyal olarak da kendini sürekli güvenli olamayan iş kaybetme korkusu yaşayan bir insan tipolojisi ile karşı karşıya kalmaktayız. Dolasıyla bir insanda başka insanlara güven duygusunun olmadığı adeta güçlü olanın ayakta kaldığı bir sosyal darwinci sistemin bir oyuncusu olmak konumunda kalmaktadır. Bu sosyal Darwinist ortamın en güzel tarifini ise İbni Hazm'da bulmaktayız.

"İnsanın insana olan musibeti yırtıcı ve saldırgan hayvanların musibetinden daha büyüktür. Zira hepsinden korunmak mümkün iken insandan korunmak asla mümkün değildir."[309]

Nitekim benzer tespitleri de yüzyıllar sonra K. Marx; "insana dair ne varsa hayvani olmaktadır" şeklinde bilindik ifadeler ile ortaya koymaktadır ve yine daha önce de vurguladığımız üzere S. Freud'da medeniyet kavramı ile aslında Batı'nın kötücül özelliklerini kamufle etme amaçlı olarak bunları gerçekleştirdiğini söylemiştik.

[307] T. Eagleton, Tanrı'nın Ölümü ve Kültür, çev. Selim Dinginoğlu, Yordam Kitap, İstanbul, 2014, s.212
[308] Byung – Chul, a.g.e., s. 23-27
[309] İbn Hazm, Ahlak ve Davranış Tarzları, Diyanet Yayınları, 2012, s.123

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AHMET DAVUTOĞLU'NUN MEDENİYET SÖYLEMİ ve BEN İDRAKİ KAVRAMI

3.1. Ahmet Davutoğlu'nun Medeniyet Söylemi ve Ben İdraki Kavramı

Ahmet Davutoğlu, medeniyet kavramı üzerine yıllarca çalışmalar yapmış ve kavram ile ilgili olarak birçok makale ve eserde kaleme almıştır. Yaptığı çalışmaları ise aynı zamanda bir "*Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi"* ve hatta bir düşünce – tarih çalışmaları olarak görmek gerekir. Ona göre her medeniyetin ayırıcı bir vasfı vardır ve bu ayırıcı vasıf birbirine telif edilemez unsurlardan oluşur. Bu nedenle de bir medeniyetin varlık bilincini başka bir medeniyet için ölçü olarak görmek üstelik de bunu evrensel bir gerçeklik olarak dayatmak Davutoğlu açısından medeniyetler tarihinde yapılan en önemli hatalardan biridir. Özellikle "*Ben İdraki"* kavramına yaptığı vurgu ise çok özel bir öneme sahiptir. Çünkü ona göre "Ben İdraki" medeniyetlerin ayırıcı vasfı olduğu gibi aynı zamanda da kurucu bir ilke olarak vazife görmektedir. Tıpkı Kant'ın kurucu işleve sahip düzenleyici kavramları gibidir.

Davutoğlu'nun medeniyetleri çoklu bir şekilde ele aldığı oldukça açıktır. Bu nedenle de Türkiye de karşılaştırmalı siyaset çalışmaları alanında da önemli çalışmaları ve girişimleri olmuştur. Özellikle Fred Dallmayr ve Richard Falk ile olan kişisel bağları da bu noktada önemli bir rol oynamıştır. Zira bu iki tanınmış akademisyen de karşılaştırmalı siyaset alanında dünya çapında çalışmalara imza atan kişilerdir. Dahası Richard Falk, Filistin İsrail arasında yürütülen çalışmalarda da BM gözlemcisi olarak da sahada da görev almıştır. Bu her üç isimde aslında diyalojik ve hermenötik bir yeniden düşünme ve yorumlama çabaları ile bu alanın gelişimine katkıda bulunurken aynı zamanda farklı düşünüş biçimlerinin farklı yönetim modelleri ortaya koyarak çoklu bir medeniyet perspektifi ortaya koymuşlardır. Özellikle Ahmet Davutoğlu'nun Medeniyetlerin Ben İdraki makalesi ile ortaya koyduğu ayrım bugün hala tartışılan bir gündem olarak karşımızda durmaktadır. Dahası kendisinin başbakanlık görevini tartışmalı bir şekilde bırakmasından bir süre sonra Richard Falk'un isteği üzerine Kaliforniya Üniversitesi tarafından yayınlanacak bir kitap için "Sistemic Earthqauke" isimli makale yazması ben idraki kavramının pratik siyaset ile iç içe bir şekilde yeniden yorumlanması ve açımlaması olarak değerlendirilebilir. Ayrıca "Duruş" isminde "Gençlerle Yüz Yüze" alt başlıklı bir kitap kaleme alarak Ali Fuat Başkaya'nın "Gençlerle Baş Başa" ismini hatırlatır tarzda

yazdığı kitapta, aslında ben idraki kavramının yine farklı bir alana uygulanması ve yayılması olarak değerlendirilebilir.

Bu noktada Davutoğlu, "Küresel Kültür" kavramının, avrupamerkezcilik anlayışının yeni bir versiyonu olduğuna dair eleştirisini getirerek, diyalojik çalışmaların gerçek bir karşılaştırmaya sahne olabilmesi için kültürel çoğulculuk, diyalog, karşılıklı etkileşimin birer ön şart olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgular. Davutoğlu'nun 1994 yılında İngilizce olarak basılan daha sonra 2018 yılında Türkçeye çevrilen "Alternatif Paradigmalar" isimli eserinde de kavramsal olarak bazı sorunlara işaret etmektedir. Kitabın alt başlığı olan "İslâm ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkileri" aslında oluşturmak istediği kavramsal çerçevenin de ipuçlarını vermektedir. Soğuk savaş sonrasında İslâm coğrafyasında görülen özellikle kültürel canlanmanın batılı uzmanlar tarafından yanlış bir içgüdü ile ve yanlış kavramlar ile yapıldığını da vurgulamıştır.

Davutoğlu'nun son kitabı olan "Duruş" kitabı ise daha çok gençlere bir tavsiye niteliği taşıyor gibi gözükse de ilk planda aslında Stratejik Derinlik kitabında ortaya koyduğu, Stratejik Zihniyet nasıl inşa edilir bunun cevabını veren yer yer pedagojik unsurları da içeren bir kitap. Hatta klasik ilimler tasnifini takip ettiğini görebildiğimiz bu kitabında ayrıca günümüzün en öne çıkan alanlarından olan Yapay Zekâ ve Genetik gibi yeni bilim dallarını da sistemin içine entegre etmeye çalışmıştır. Burada Duruş'tan kasıt da nihai olarak tarihte pasif değil aktif bir şekilde yer alabilen ve belli bir duruşu olan Stratejik Özne'yi nasıl kurmak gerekirin cevabını vermeye çalışıyor. Bu ise bize Davutoğlu'nun eserleri ve kavramları arasındaki sürekliliği takip etme imkanını vermektedir. Bütün bunlarda ben idraki kavramının gittikçe açımlaması ve farklı alanlara nasıl uygulanır sorularının cevabını vermektedir. Çünkü Davutoğlu'na göre ben idraki kişinin, toplumun, medeniyetin kendini nasıl algıladığı sorusunun karşılığıdır. Yani başkalarının seni nasıl algıladığından ziyade senin kendini nasıl algıladığın meselesini ortaya koymaya çalışıyor. Dolaysıyla şu şekilde düşünmek gerektiği kanaatindeyim, Stratejik Derinlik kitabı ile ondan önceki çalışmaları arasındaki en önemli süreklilik unsuru farklı tarihsel bağlamlarda meydana gelen dönüşümleri ve değişimleri anlama/açıklama çabası. Stratejik Derinlik ile Duruş kitabı arasındaki bağ ise, Stratejik Derinlik kitabında geçen Stratejik Özne'yi Duruş kitabı ile kurma/inşa etme çabasıdır. Bütün bunlarla birlikte Davutoğlu'nun merkezi kavramı ya da anahtar kavramı "Medeniyet" kelimesidir. Onun bu konuyla ilgili düşüncelerini bilmeden, analiz etmeden diğer çalışmalar, yorumlar eksik kalacaktır.

Tabi medeniyet kavramı kendisi üzerinde bugün dahi nihai olarak mutabakata varılmış bir kavram değildir. Zira ilk kullanımlarını 18.yy dan itibaren zarafet, giyinme,

yeme içme alışkanlıkları gibi dışa dönük davranışlar olarak kullanılırken, daha sonraları İngiliz hakimiyetinin dünya sathına yayılması ile birlikte belli bir toplumun diğer toplum üzerine özellikle askeri – teknolojik üstünlüğü olarak algılanmaktadır. Bugün dahi geniş halk kitleleri nezdinde bu şekilde algılanmaya devam etmektedir. Fakat özellikle 20.yy başlarında kavram bir sessizliğe gömüldü. Bunda özellikle 1. ve 2. Dünya savaşlarının getirdiği büyük yıkım olduğu düşünülür. Çünkü medeniyet ve teknik kavramları arasında doğrudan bir ilişki oluşmuştur.

Bu noktada batının adeta bir kurtarıcı gibi antik Yunan'dan Rönesans'ta geliştirdiği ve daha sonra aydınlanma ile zirveyi gören kavram olarak Hümanizmin, Teknik ile olan ilişkisine de bakmak gerekir.

Bazı yorumlara göre kökenleri Sokrates'e kadar giden Hümanizm, özellikle *İnsan her şeyin ölçüsüdür* sözü ile de sofistler ilk temsilciler arasında sayılırlar. Bu noktada Hristiyan düşüncesi ile birlikte insan edilgen bir konuma gelmiş ve adeta *beşer* konumundan kurtulup *insan* konumuna yükselebilmesi için bir kurban vermesi gerekmektedir. İşte bu noktada da İhsan Fazlıoğlu'nun ifadeleri ile,

> "*Antik Yunanda İnsan, mahkum insan adeta ne yaparsa yapsın kendine çizilen kaderin dışına çıkamaz konumda olup Yunan tragedyası da buradan türemiştir, Hıristiyan düşüncesi ile birlikte insan Mazlum, Mahsun İnsan konumuna gelmiş ve bunu giderebilmek için de Hz. İsa kendini kurban etmiştir, bunun karşılığında İslâm ise, teklife muhatap bir varlık olarak Mesul İnsan kavramını getirmiştir*."[310]

Üç farklı medeniyette insan anlayışına çok önemli bir ayırım noktası getirmiştir. Zira insana dair yapılan tüm yorumlar, iktisattan siyasete, toplumdan doğaya kadar bütün evreni ilgilendiren sorularında çıkış noktasıdır.

Bu noktada çok önemli bir ayrım noktasına dikkate etmek gerekir. Hristiyan düşüncesinin insanı oldukça edilgen hale getirmesi karşısında Rönesans düşüncesi buna şiddetle karşı çıkacak insanın kurtuluşunun doğa üstü güçler vasıtasıyla değil kendi hür iradesi ile mümkün olacağı düşüncesini geliştirmeye başlamıştır ki bunu en güzel ifadesini Kant tarafından dile getirildiğini ifade etmiştik. Dönemin önemli düşünürlerinden olan Mirandola, *İnsanın Değeri Üzerine Söylev* isimli eserinde *"*[311] ifade ederek önemli bir viraj almıştır. Mirandola'nun bu eserinde teknik noktasında da çok önemli yol ayrımları olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Çünkü burada Mirandola, mekanist yasalılığa tabi doğa üzerinde tasarruf – kontrol imkân ve hakkına sahip özgür irade sahibi insan ruhundan bahsetmektedir. Mirandola'nun kitap boyunca sık sık tıp tanrısı Asklepios'tan ve

[310] İhsan Fazlıoğlu, Kendini Aramak, Paperpense Yayınları, İstanbul 2015, s.162.
[311] Mirandola, İnsanın Değeri Üzerine Söylev, Endülüs Yayınevi, İstanbul, 2018, ss.14-16.

Medusa'nın başını kesen Proteus'tan söz etmesi tekniğe yaptığı örtük vurgu olarak yorumlanabilir. Bu da bize mekanik yasalılığa tabi insanın doğaya boyun eğdirmesi olarak yorumlanabilir.

Yine aynı ayrımı biz Machiavelli'nin *Virtus – fortuna*[312] karşıtlığında da görebilmemiz mümkündür. Burada da *fortuna* boyun eğdirilmesi gereken bir kadın olarak ifade edilmektedir. *Fortuna* ise, doğayı yani duygulardaki pasif ve edilgen tecrübelere atıf yapmaktadır. Dolaysıyla burada teknik yavaş yavaş insanın doğaya egemen olma vasıtası olarak hümanizmin önemli bir bileşeni olmaya başlamıştır. Fakat bu öyle bir bileşen olmaya başladı ki zamanla insanlık tarihinde sömürgecilik dediğimiz tarihte daha önce pek örneğine rastlanmayacak şekilde medeniyetlerin, toplumların sömürülmesine neden olacak ve onun ideolojik kılıfı olacaktır. Çünkü bu bileşenlere her toplum ve her medeniyet sahip olamayacaktır. Buna ancak aklını kullanabilen, rasyonel düşünebilen toplumlar ve medeniyetler sahip olabileceklerdir. Ve buna sahip olanlarda tıpkı Machiavelli'nin *Fortuna*sında olduğu gibi *Virtus* sahibi olanlar boyun eğdireceklerdir. Aksi takdirde kaderlerine razı olacaklardır. İşte bütün bu düşünceler Batı Avrupa'nın zamanla kendini diğer toplumlardan ve medeniyetlerden ayırmasına daha da ötesinde ayrıcalıklı bir konuma getirmesine sebep olacaktır. Çünkü *Virtus* sahibi olan ancak batıdır diğerleri ise doğaya tabi doğa içinde yaşayan onu aşamayan en fazla doğayla ilgili ham tecrübeleri olan toplumlardır. Bu toplumların başında da Batının asıl kimliğinin kurucu unsurlarından olan ve ana *Ötekisi olan İslâm'dır.* Dolaysıyla da burada asıl boyun eğdirilmesi gereken İslâm Medeniyetidir. Bu bakış açısı *İlerlemeci tarih anlayışı ve Avrupamerkezci* bakış açısı dediğimiz ideolojilerinde tarih sahnesinde rol almaya başlaması anlamına gelmektedir. Zira insanlık namına ne varsa bu batı Avrupa da gerçekleşmektedir. Diğerlerinin yapması gereken buna kayıtsız şartsız itaat etmektir.

Daha önce de vurguladığımız neredeyse teknik ile yapışık ikizler gibi yol alan medeniyet kavramı iki büyük savaşın olduğu büyük yıkım dönemlerinde adeta terkedilmiş, yokluğa mahkûm edilmişti. Bu sessiz dönem soğuk savaş sonrasına kadar belli belirsiz olarak devam etti. Çünkü bu iki yıkıcı büyük savaş batıda özellikle medeniyete ve onun bir fonksiyonu olan ilerleme kavramına olan güveni sarsmıştır. Aynı sarsıntılı dönemi Davutoğlu, batı açısından soğuk savaş sonrası dönem için de olduğunu vurgulamıştır. Tarihin sonu, dinlerin sonu, ideolojilerin sonu gibi artık herşeyin sonuna gelindiğine dair düşüncelerin yaygınlaştığı bir dönemde, İslâm Dünyasında kimlik temelli canlanmaların

[312] Nicola Machiavelli, Prens, çev.Rekin Teksoy, Oğlak Yayınları, İstanbul, 1999, ss.187.

meydana gelmesi batılı yazarları bu durumu anlamaya iten bir saik olmuştur. Fakat bu anlama çabası Davutoğlu tarafından İslâm'ın kendi iç dinamiklerine dayanılarak açıklamaktan ziyade yine batılıların kendilerini nasıl algıladıkları ile ilgili olan ben idraki kavramının bir yansıması olarak, kendi kafalarındaki seneryoya uydurma çabası olarak değerlendirmiştir. Hatta bunların birçoğu ile de toplantı ve konferanslar ile bir araya gelerek bizatihi gözlemleme şansını yakaladığını ifade etmektedir.

Medeniyet kelimesinin sessizlik evresi süresi boyunca tabiki onun muadili olacak kelime ve kavramlar üretilmiş, kullanılmıştır. Mesela, Küreselleşme, Dünya Sistemleri gibi terimler kullanılmış bununla birlikte orta ölçekli olarak da millet ve sınıf kavramları da ön plana çıkacaktı. Ancak yine de Sorokin, Elias, Toynbee gibi düşünürler bu kavramı değişik veçheleri ile kullanmaya başladılar. 21. Yy ile birlikte ise kavram adeta yeniden keşfediliyor hissine kapılıyoruz adeta.

Peki medeniyet kavramını yeniden tarihin parlak sayfalarında ve akademi dünyasında rağbet görmesinin sebebi ne olabilir.

1. Soğuk Savaşın sona ermesi
2. Ekonomik anlamda asya kaplanları denilen iktisadi kalkınmanın temelleri
3. 11 Eylül saldırıları
4. Arap Baharı

Tabi bu noktada Davutoğlu ve bazı siyasilerin girişimi ile BM çatısı altında geliştirilen medeniyetler ittifakı projesi de siyasi terminolojide yer almasını sağlamıştır. Özellkle 11 Eylül saldırılarının ardından yapılan biz ve onlar ayrımı keskin bir kutuplaşmaya doğru giderken, Davutoğlu ve ilişkili olduğu bazı siyasi ve akademisyenler işbirliği, çözüm, ittifak gibi medeniyetin pozitif anlamları üzerinde durmaya başlamışlardır. Tabi burada medeni olan ile ilkel olan arasında yapılan ayrımlarında bilimsel literatür anlamında, hukuktan teknolojiye oradan da biyolojik faktörlere kadar birçok alanda çalışma yapılmasına da sebep olmuştur.

Davutoğlu'nun medeniyet kavramına pozitif bir anlam yüklediği ve de medeniyetlerin çokluğu noktasında bir tavır sergilediğini de daha önce de vurguladık. Bununla birlikte Davutoğlu'nun etkilendiği düşünürler bakımından ele aldığımız zamanda, özellikle İslâm Düşünce dünyasından İbni Haldun ve Farabi olduğunu belirtmek gerekir. Batı dünyasından ise, Hegel başta olmak üzere Spengler ve Toynbee'yi özellikle vurgulamak gerekir. Davutoğlu medeniyeti tam bir tarif olarak değil belki ama varlık – bilgi – değer düzlemleri üzerinde yükselen sistemli bir dünya görüşü olarak

tanımlamaktadır. Bunun ise her toplumda farklı bir tezahürü olduğunu daha önce de vurgulamıştık.

Davutoğlu'nun bu ben idraki kavramsallaştırması aslında alman düşünür Husserl'den aldığı ve dönüşüme uğrattığı bir kavram olarak toplum içindeki en küçük yapı taşı olan bir bireyin psikolojik durumuna dahi etki edecek konumdadır. Ve medeniyetlerin özü niteliğinde bir durmu da söz konusudur. Ona göre medeniyetlerin kurulmasını da, yıkılmasını da, direnebilmesini de sağlayan bu ben idrakidir. Bu anlamda batılı ben idrakinin İslâm ben idrakinden ayrıldığı en temel nokta olarak da "ontolojik yakınlaşma" diye kavramsallaştırdığı durum olarak görür. Öte taraftan modernleşme ve küreselleşme ile batılı tarzda siyasi ve sosyal kurumlar dünya sathına yayıldığı için insanların, toplumların ve medeniyetlerin bir kriz durumu yaşadıklarını ifade etmiştir. İşte bu da ben idraki ile hayat dünyasının farklılaşması olarak değerlendirdiğini görüyoruz. İşte bu da bize "Tasarı Kimlik" ile "Yazgı Kimlik" arasındaki farklılığa götürmekltedir. Bizim değerlendirmemize göre Davutoğlu, batılılaşma ile birlikte olan hayat dünyasının yani siyasi – sosyal kurumların batılılaşması meselesi yani fenemolojik olarak söylersek Tasarı Kimlik ile ben idraki yani onun değişik bir veçhesi olan Yazgı Kimlik arasında derin bir uçurum ortaya çıkmaktadır. Aslında İslâm dünyası olarak yaşadığımız sorunlardan biri de budur. Aslında Davutoğlu, ben idraki kavramını kimlik kavramından daha geniş ve geçerli olduğunu düşünür. Çünkü ona göre kimlik, siyasi bir anlam taşır ve karşılıklı tanınma gereği vardır. Oysa ben idraki bunun çok ötesinde ve siyasi bir yönü olmayan kişinin kendini nasıl algıladığı ile ilgili çok özsel bir haldir.

Daha büyük ölçekli olarak Davutoğlu bu kavramı ele aldığında, medeniyetler mukayesesi yapar ve burada da felsefi ve hatta bilişsel olarak birbirine telif edilemeyecek bir durum görür. Ve bu manada da beş farklı ben idraki türü öne sürer;

1. Güçlü ve sert ben idraki: Aryan ve Batı medeniyetini örnek verir.
2. Güçlü ve esnek ben idraki: büyük İskender ve İslâm medeniyetini örnek verir.
3. Güçlü ve yerel ben idraki: Çin ve Japon medeniyetlerini örnek verir.
4. Zayıf ve sert ben idraki: Moğollar, Akadlar ve Germenleri örnek verir.
5. Zayıf ve esnek ben idraki: Amerika, Afrika ve Avusturalya yerlilerini örnek verir.

Davutoğlu bu ben idraklerinin ortaya çıkardığı davranış biçimleri olarak da Batı ve İslâm medeniyetlerini batı için Galtung'tan ödünç alarak "Homo occidentalis oeconomicus axiomaticus" kavramı için İslâm adına "Homo Islamicus axiomaticus" karşılaştırması yapar. Davutoğlu, medeniyetlerin toplam 6 kurucu parametresi olduğunu ifade eder. Bunlar;

1. Ben idraki (ontolojik tanım)
2. İnsan bilgisi (epistemoloji)
3. Değerler (aksiyoloji)
4. Zaman anlayışı ve tarihbilinci
5. Mekân anlayışı ve şehirlerin yeniden yapılandırılması
6. Ve yeni bir dünya düzeni modeli kurulması

Aynı zamanda Davutoğlu, medeniyetlerin gelişimini üç aşamada ele alır;

1. Medeniyet nüvesinin oluşumu
2. Paradigmatik bütünlük oluşması
3. Medeniyetler arası etkileşim

Bu üç aşamaya bakıldığı zaman İbni Haldun'un çizgisini takip ettiğini söyleyebiliriz. Davutoğlu, medeniyeti kendi iç bütünlüğü olan zamanla büyüyüp gelişen ve ortadan kalkan ya da kaldırılan organik bir varlık olarak ele alır. Bu anlamda önemli tespitlerinden biri de medeniyetlerin çatışma potansiyelleri olduğu, iş birliği ve uyum içinde de yaşayabileceklerini ifade eder. Bu anlamda da idealist bir çizgide uluslararası ilişkiler paradigmasına katkıda bulunduğunu zaten özellikle BM'nin yapısının önemi gibi konularda da görülebilir. Medeniyetlerin kurucu unsurlarında vurguladığı unsurlara da baktığımız zaman soyut/idealist bir çizgide olduğunu görebiliriz. Fakat bu idealizm salt Hegelci bir tarzda sosyal – ekonomik değişim ve gelişimleri kapı dışarı bırakmaz. Sosyolojik bir analiz ile maddi koşulları da göz önüne almasıyla Weber'e daha yakın durur.

Davutoğlu'nun oldukça Özcü tavrı belki yüzyıl başında kaleme almış olsaydı oldukça eleştirilebilir nitelikte olabilirdi. Ancak günümüzde özcü yaklaşımlar ve teolojinin sosyal bilimler arasındaki önemi yeni siyaset arayışlarında da yerini almaya başlamıştır. Bu özcü yaklaşım özellikle Davutoğlu'nun Stratejik Derinlik eserinden önce çok daha baskın iken sonraki eserlerde daha eklektik ve esnek bir kavramsallaştırmaya da yer verdiğini görebiliyoruz. Burada bizim kanaatimiz odur ki, bu noktada Davutoğlu paradigma ve perspektif ikilemi arasında kalmıştır diyebiliriz. Zira belli bir paradigma belli bir zaman sonra başka bir paradigma içinde bir perspektife dönüşebilir. Mesela Gazali, İbni Sinayı çok eleştirmesine rağmen onun geliştirdiği sistem içinde yine eser vermiştir. Aslında yaptığı şey yeni bir perspektif geliştirmesidir. Zira Gazali sonrası dönemde de onun geliştirdiği perspektif başka perspektifler arasında bir görüş olarak varlığını devam ettirmiştir. Bu ise işte Davutoğlu'nun çok vurguladığı süreklilik konusunun cevabı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Vurgulanması gereken önemli bir noktada Davutoğlunun medeniyet söyleminin mukayeseli – tarihsel bir yaklaşım ortaya koymasıdır. Burada da özellikle İbni Haldun, Hegel ve Toynbee etkisi açıktır. Yine ben idraki, hayat dünyası, dünya görüşü kavramlarını da fenemolojinin kurucusu olan Husserl'den ödünç alarak yeniden yorumlamaya tabi tuttuğunu söyleyebiliriz. Ben idraki kavramının kurucu bir unsur olarak, Hegel'in "Geist" kavramına ve de İbni Haldun'un "Asabiye" kavramına benzer nitelikler de taşımaktadır. Yine Davutoğlu, medeniyetlerin kurucu unsuru olarak şehirlere büyük önem atfetmesi de gerek Farabi'ye gerek İbni Haldun' a ve gerekse de Weber'e olan yakınlığı ile paralel düşünülebilir.

Medeniyet meselesi aslında sadece davutoğlu'nun gündemi değildir. Osmanlının son dönem aydınlarının da temel meselelerinden birisidir. Yusuf Akçura'nın Üç Tarzı Siyaset ile kavramsallaştırdığı son dönem Osmanlı aydınının tavırlarından "acılık" a daha yakın durmaktadır. Özellikle cumhuriyet döneminde Nurettin Topçu, İsmet Özel olumsuz tavır takınırken; Necip Fazıl ve Sezai Karakoç ise olumlu bir tavır alırlar medeniyet kavramına. Davutoğlu bu anlamda olumlu yaklaşan kesime daha yakın durmaktadır. Ancak burada da İslâm'ı doğu ile özdeşleştiren Necip Fazıl'dan da ayrıldığını söyleyebiliriz.

Burada bir önemli noktada tezimiz açısından bilim tarihinde meydana gelen gelişmelerin siyaset ve sosyal alanda ne gibi değişimleri beraberinde getireceği meselesidir. Bunu şöyle açıklamaya çalışalım; 17. yüzyıl ve 20.yüzyıl doğa düşünceleri arasında ciddi farklılıklar üzerinden anlamaya çalışalım. 17.yüzyıl temel özelliği sosyal karmaşayı ortadan kaldıracak ortak bir zeminde buluşmayı mümkün kılacak akli kesinlik ilkelerini tespit etmekti. 20.yy bilim geleneğinde ise ortaya çıkan aykırılık durumlarını çözmeye çalışmaktı. Özellikle iki dünya savaşı ilerlemeye ve tekniğe olan bakışı oldukça olumsuz yönde etkilemiştir. Bu ise uluslarası ilişkiler ve sosyal bilimler alanında idealist çizgiden daha realist çizgiye kaymayı da beraberinde getirmiştir. Bizim için anlamlı bağ şudur ki; fizik alanında nasıl bir eser maddesinden atoma, oradan da atom altı parçacıklara şimdilerde ise atom altı parçacıklarınında altında quarklara giden daha alt ve küçük birimlere doğru bir evrilme yaşanmışsa aynı şekilde de imparatorluklardan, ulus devletlere giden yol ve şimdilerde ise davutoğlunun en son makalesi olan "Sistemic Earthquake" belirttiği gibi kendi sınırlarını bile kontrol edemeyen ulus devletlere doğru bir evrilme yaşanmaktadır. İşte bütün bu çözülme, değişim ve dönüşümlerde mukayeseli siyaset alanı açısından tezimiz kapsamı dahilinde değerlendirilebilir.

Davutoğlu, medeniyetlerin kurucu ilkesi olarak ben idraki kavramını ortaya koyarken yapmak istediği bir nevi değişmenin ardındaki değişmeyen öz'e ulaşmaktır.

Çünkü kurucu unsurlar bir gramer gibidir ve her çağda kendini farklı formlarla da olsa hissettirir. Mesela bir dilin kuruluş grameri aynıdır ancak zamanla farklı formlar ve biçimler alabilir. Dilin kuruluş mantığı binlerce yıl değişmez ancak formu ve biçimi, kelimeler ve telaffuzu zaman içinde değişebilir. İşte bu durum biz insanoğluna daha doğrusu belirli ilkeler etrafında bir araya gelmiş medeniyetler ve toplumlar için bir imkân ortaya koymaktadır. Kendisini ve kendi dilini yani dünyayı algılama biçimini ortaya koyabilme imkânı. Oysa Davutoğlu'nun yapmaya çalıştığı ana eksen her medeniyetin kendi kavramlarını ortaya koyarak yani bir dil geliştirerek ortaya koyduğu gerçeğini yadsıyan ve dünyada sadece ve sadece bir gramer, dil vardır; o da Batı anlayışıdır düşüncesine karşı durmaktır. Bu aynı zamanda dünyadaki çoğulluğun daha doğrusu çoğulculuğunda garantisidir. Her medeniyet kendi varlık bilinci ile dünyada var olarak ve bu bilinçler arasında herhangi bir hiyerarşik yapı oluşturmadan düşünebilmek önemli bir çerçeve olarak karşımızda durmaktadır. Oysa sadece tek bir varlık bilincinin var olduğunu diğelerinin geri formlar olduğuna dayalı bakış açısı dünyayı hegemonik bir yapıya büründürür ve toplumlar arasında eşitsiz bir durum ortaya çıkmasına sebebiyet verir.

Bu anlamda ben idraki bir tekliftir. Aynı dili konuşmak isteyen aynı varlık bilinci ile dünyaya bakan bireyler için bir teklif. Oldukça katı kurallara dayalı bir form değildir zaman içinde farklılıklara da açıktır. Varlığını sürdürmek için sürekli olarak bir *ötekine* ihtiyaç duymaz. Kendi kendini inşa edip ötekine bir teklif sunar. Davutoğlu, ben idrakini basit bir kimlik meselesi olarak da ele almaz. Çünkü ona göre kimlik daha alt bir bilişsel seviye olarak karşımızda durur. Ve kimlik temelli siyasi bir tanınma/var olma ilişkisi insanı sadece fonksiyonları ile ele alır. Oysa ben idraki daha üst düzey bir bilinç halidir ve insanı varlık boyutu ile ele alır. Kimlik dışa bağımlı bir yapılanma iken ben idraki dıştan görece bağımsız ancak *iç*e yönelik bir kuruluş ve yaşam alanıdır. Öyle ki ben idraki dışarıda olana karşı da oldukça hassas ve açıktır. Onun dilini de bilmek ister. Bu aynı zamanda özgüven ile yakından alakalıdır. Ben idraki kavramı bir üst varlık bilinci kategorisi olarak bir kez kuruldu mu ileriye yönelik olarak diğeleri karşısında kendini zayıf hissetmez ve ona açılmada bir beis görmez. Bu noktada Davutoğlu'nun bilhassa İslâm medeniyeti için kapsayıcı ama aynı zamanda çoğulcu ve ötekini yok etmeye dayalı olmayan *güçlü/esnek* ben idraki kavramsallaştırması ile Batı için dışlayıcı ve tek tipleştirici ve ötekine hayat hakkı tanımayan *güçlü/sert* ben idraki ayrımı temel bir ayrım noktasıdır ve bu noktada sömürgeleştirme politikasına da bir yönüyle açıklık getirmektedir. Mesela Halife Memun döneminde antik mirasın eserlerinin Arapça'ya tercümes edilmesi harekâtı bu güçlü ama aynı zamanda esnek ben idrakinin pratik hayatta bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Memu'unun tercüme faaliyetlerini bu şekilde destekleme çalışmaları ve çabaları ve bunun yarattığı dinamizm, yabancı bilimleri kendi imparatorluğunun bir parçası olabilsin[313] diye.

3.1.1 Ten ve Tîn Ötesinde Ahmet Davutoğlu'nun Medeniyet Söylemi ve Ben İdraki

Ten ve *tin* esasında iki kavrama gönderme amaçlı olarak kullanılmaktadır. *Ten* daha çok insanın biraz da bedeni hatırlatacak şekilde dışsal özelliklerine vurgu yapma amaçlı iken; *tin* ise daha çok içsel özelliklere ve belki de ruh diyebileceğimiz kavrama gönderme amaçlıdır. Fakat bu noktada biz Davutoğlu'nun her iki kavramın da ötesinde *ben idraki* kavramı ile daha öte bir anlamı kastettiğini düşünüyoruz. Zira bu aynı zamanda tarihi olarak İslam düşünce geleneğinde Fahreddin Razi çizgisinin kayıp olan halkasına tekabül ettiği kanaatini taşıyoruz. Çünkü Fahreddin Razi, bugün *perspektif realizmi* dediğimiz bir çizginin İslam düşünce geleneğinde önemli bir temsilcisi iken kendisinden sonra adeta suskunluk evresine girmiş bir ekol olmasının yanı sıra, insanın üçüncü bir ontik tabakası olduğundan bahseder. İnsanın bir aile içinde bir *kişilik* geliştirdiğini iddia ederken diğer taraftan da toplum içinde bir *kimlik* oluşturduğunu dile getirir. Fakat bu *ben* ve *biz* dışında aslında insanı insan yapan ontik bir kategori olarak kendi kendisinin farkında olan ama aynı zamanda da bu *ben* ve *biz*i nesne kılabilen bir kategori olarak *kendilik bilincinden* bahseder ki kanaatimizce Davutoğlu'nun *ben idraki* kavramı ile tam olarak kastettiğinin buna tekabül ettiğini düşünmekteyiz.

İnsanın bir kavram olarak tanımı noktasında birçok terim geliştirilmiştir. Bunlar; *homo sapiens, homo faber, homo ecomicus* gibi terimler. Fakat günümüzde özellikle dışşsal/fiziki özelliklere yönelik tanımlamalar ön plana geçtiği gibi buna daha öncesinde insanın özel bir varlık olma durumuna işaret eden ifadelerden artık vazgeçilmesi manasına gelecek olan *animal laborans* terimi gündeme gelmiştir. Tezimiz içinde de ifade edildiği üzere bu kavram insanı bir hayvan, bir canlı olarak belli vazifeleri ifa eden varlık olarak ele almak manasına gelmektedir. Psikolojik araştırmalar hayvanların id denilen bir dürtü ile hareket ettiklerini ortaya koymuştur. İnsanın da bu dürtü etrafında bir canlı olarak ele alınması yeni bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Üstelik modern düşüncenin başlangıç aşamalarında Kant'ın akletme cesaretini gösteren insan iddiasından da bu manada vazgeçmek demektir. O yüzden belli manada sürekliliği olsa dahi yeni bir

[313] Hayrettin Yücesoy, Ortaçağ İslamı'nda Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti Dokuzuncu Yüzyılın Başlarından Abbasi Hilafetine Kadar, çev: Ahmet Demirhan, Klasik Yayınları, İstanbul, 2016, s. 23.

tanımlama, anlama çerçevesi olduğunu söylemek gerekiyor. İnsanın dışsal özelliklerine ve dış kuvvetlerin baskısına bu kadar maruz kaldığı durumu yeni bir durum olarak değerlendirmek gerekir. Slavoj Zizek mesela, "*liberal toplumda yaşam süren kadınları cinsel ticaret pazarı içerisinde rekabet edebilmek için kozmetik implantlara, botoks iğnelerine ve plastik cerrahi ameliyatlarına katlanabilmeye zorlayan devasa bir baskı altında olduğunu*"[314] ifade eder. Bugün geldiğimiz noktada erkeklerin de bu sürecin baskısı altına girdiğini çok net bir biçimde ifade edebiliriz. Bu manada güzellik/estetik gibi bir zamanlar derin felsefi/metafizik analizlerin yapıldığı alanlar salt görselliğe indirgenmiş oluyor. Ve yine de bu çerçeve içinde hemen her alanda kavramların bir basitleşmeye, Platoncu manada bir düşüşe geçtiğini söylemek mümkündür. İnsanın kusurlu, eksik olarak görülen bu fiziki dünyaya yani salt bedensel/tensel bir alana hapsedilmesi gibi bir duruma işaret etmektedir ki Platoncu düşüncede gerek beden gerekse de bu dünya bir hapishane hükmündedir. Mesela Spinoza güzellik ile alakalı olarak "algılanan nesnenin bir niteliğinden çok, onu algılayanda (öznede) uyanan bir etki"[315] olarak gören anlayışı karşılık bulamaz. Bu düşüş bir manada ilk düşüş olarak değerlendirilen insanın cennetten bu dünyaya düşüşünden sonra ikinci bir düşüş olarak değerlendirilmektedir. Bu düşüşün Batı dünyasındaki izlencesini en güzel bir şekilde romanlar üzerinden okumak mümkündür. *Don Kişot* romanından, Goethe'nin *Faust* romanına ve daha yakın dönemde *Sağlam Adam* romanından, *Niteliksiz Adam* romanına kadar bu tip eserlerde bulmak mümkündür. Hatta bu manada belki de bir tip *itiraflar* serisinin roman tarzında devamı sayılabilecek olan ve sömürgeciliğin yıkıcı yüzünü ortaya koyan *Karanlığın Yüreği* romanını da hatırlamak gerekecektir. Bu tip kavram seviyesinin düşüşü, anlam ve mana derinliğinin kaybı; ister istemez kavramları daha dar bir çerçeveye hapsetmeye yol açar. Bugün güzellik gibi felsefi/metafizik bir derinliği olan alan salt bedensel/tensel bir çerçeveye indirgenmiş olmaktadır. Günümüz insanı da bunun farkında olmadığı gibi bunu yapmaya da adeta mecbur bırakılmaktadır. Bu durumu Victor Hugo Sefiller romanında oldukça veciz bir şekilde Cosette'ye yazılan mektuplardan birinde şöyle ifade eder; "*Sadece bedenleri, şekilleri, görüntüleri sevenlere ne yazık! Ölüm her şeyi yok edecek. Ruhları sevmeyi deneyin, onlara yeniden kavuşursunuz."*[316]

[314] Slovaj Zizek, Violence, New York: Picador, 2008, s. 180-181
[315] B. Spinoza, Mektuplar, çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi, İstanbul, 2014, s.279
[316] Victor Hugo, Sefiller (2 Cilt), çev. Volkan Yalçıntoklu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2020, s.241

Tensel/bedensel/dışsal olanın bu derece ön plana çıktığı ve bireyin bu anlamda kendisini baskı altında hissettiği çerçeve içinde alternatif arayışlarda oluşmaya başlamıştır. Buna güzel bir örnek olarak Japon estetik anlayışı içinde yer alan *wabi – sabi* anlayışıdır. Bu anlayış mükemmellik arayışına değil, noksan ve eksik olmanın da bir estetik değeri olduğunu ortaya koymaya çalışır. Marcus Steinweg'in ifadeleri ile "dünyanın tutarsızlıklarını yansıtan bir güzellik anlayışı"[317] olarak değerlendirilir. Bu anlayışta çevre, doğa ve hatta insan; asimetrik özellikleri, tutarsızlıkları ve sadeliği ile ele alınır. Evlerin mimarisi dahi sade ve basit objeler ile donatılarak insanın kendi kendisine olan yabancılaşma süreci kırılmaya çalışılır. Bu tenin baskısı altında olan insanı biraz olsun tinin sesini duyabilme imkânı vermesi açısından önemlidir. Psikoloji alanında her geçen gün ruhi sıkıntılar denilebilecek hastalıkların artış göstermesi bu durumla yakından ilişkilidir. Mesela stres ve birtakım yeme içme bozuklukları ve bağımlılıkların bedensel/tensel olanın baskısı altındaki insanı ayrıca bir baskı altına aldığı ileri sürülmektedir. Bugün psikolojide savunma mekanizmaları artık bir postüla olarak kabul edilmektedir. İnsan içten/tinsel olandan gelenin sesini bastırmak için tensel/dışsal birtakım davranış değişiklikleri daha doğrusu maskeler kullanmaktadır. Mesela Herbart Marcuse,

> *"Tüketici ekonomisi ve şirket kapitalizminin politikası insanı meta biçimine saldırganca ve libidinal olarak bağlayan ikinci bir doğa yarattılar. Sahip olma, tüketme, küçük aletleri, aygıtları, araçları, makineleri kullanma ve sürekli yenileme ihtiyacı halka sunulmuş ve kabul ettirilmiştir; çünkü bu malları kendini yok etmek pahasına bile olsa kullanmak, "biyolojik" bir ihtiyaç haline gelmiştir."*[318]

şeklinde oldukça açıklayıcı bir şekilde ortaya koymuştur. Bu sürekli libidinal itkiler üzerine dayalı olan neoliberal tülketim kalıpları insanların içsel/tinsel derinliklerine zarar vermekle kalmıyor ruhun belirsizlikler yaşamasına da sebep olmaktadır. Çünkü bu durum daha fazla performans nasıl gösterebilirim sorusu gibi devasa ve muamma bir soruyu gündeme getirmektedir.

Yukarıda verdiğimiz tanımlar ışığında göz alıcı bir tanımlama yapan ve moderniteyi en derin bakış olarak eleştiren filozoflardan biri olan Neitzsche'yi de hatırlamak gerektiği düşünülmektedir. Zira onun hayvan ile *üst insan* arasında bir ara kategori olan *son insan* tanımlaması yukarıda değindiğimiz kategoriye denk düşmektedir. Son insan, üst insan ile hayvan arasında olup, insanlığın iptidai şartlarını temsil etmektedir. Ona göre "*Yeryüzünü küçülterek üzerinde sıçrayan son insan, her şeyden önce "uzun*

[317] Marcus Steinweg, Tutarsızlıklar, çev. Erkal Ünal, İthaki Yayınları, İstanbul, 2019, s.57
[318] Herbart Marcuse, Özgürlük Üzerine Bir Deneme, çev. Soner Soysal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, s.20

ömürlüdür", biz mutluluğu bulduk der son insan ve göz kırpar"[319]. Aslında Nietzsche'nin bu vurgusu özellikle günümüzde sağlıklı yaşam adı altında yürütülen kampanyalara ne kadar çok öncesinden vurgu yapmış olduğunu da ortaya koyuyor. Her ne kadar sağlıklı yaşam adı altında masumane bir anlayış gibi ortaya konulmuş olsa bile geldiğimiz noktada sadece tensel baskının artırılması ve hatta belli noktalarda bunun bir baskı aracına ve tüketim kalıbına dökülmüş olmasına da odaklanmak gerekiyor. Organik beslenme, doğal beslenme, sağlıklı beslenme bugün dünyanın neredeyse her yerinde bir yaşam biçimi gibi olmazsa olmaz olarak karşımıza çıkmaktadır. Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* isimli kitabında "*Vaktinde Öl*" diye bir tabir kullanır. Bu tabirin günümüz zihniyet çerçevesinde nasıl da yabancı kaldığını görebiliyoruz. Bu manada son insan vaktinde ölmek mefhumu ile yüz yüze gelmek istemediğinden ötürü, ölümü hatırlatan her şeyi görünür alandan uzağa taşımıştır. Bu manada mezarlıkların şehir dışlarına yapılması sadece şehirlerin büyümesi ile alakası olmadığını düşünmekteyiz. Tanpınar'ın ifadesiyle "*Modern hayat ölüm düşüncesinden uzaklaşmayı emreder*"[320]. Modern neoliberal sistemin bu manada çalışmayı kutsaması da biraz insanın kendi kendine kalmasının kendi iç sesini duymasını istememesi ile yakından ilgilidir. Yine Nietzsche Zerdüşt'ünde bu hususu vurgular ve "*Hepiniz ey çetin çalışmayı ve hızlıyı, yeniyi ve yabancıyı sevenler! Pek katlanamıyorsunuz kendinize; çalışkanlığınız kaçıştır, kendini unutma istemidir*"[321] ifade eder.

Neoliberal politikaları beden üzerinden analiz eden bir başka düşünür olan Micheal Foucault, *biyopolitika* kavramını kullanmaktadır. Foucault'un *biyopolitika* kavramı sadece neoliberal değil aynı zamanda modern yaşam biçiminin de bir tür eleştirisidir. Ona göre neoliberalizm "*vücudun/bedenin politik bir anatomisine dayanan özel teknikler üzerine bina edilmiş "akılcı iktidar*"[322] bir düzendir. Bu nedenle biyopolitika iktidarın insanları nesne kılmak için "özne" kıldığı bir şeyden ibarettir. Bu manada biyopolitika beden ve nüfus kontrollerini içeren ve özel tekniklerin kullanıldığı bir alandır. Fakat Byung – Chul bu kavramın mevcut durumu anlatmada yetersiz kaldığını ifade ederek artık sadece bedenler üzerinden bir iktidar alanı açıklamalarının yeterli olmadığını "ruh"ların da boyun eğdirilmesi gereken bir anlayışın hâkim olduğunu iddia etmektedir. Bunun ise ancak *psikopolitika* kavramı ile karşılanabileceğini öne sürmektedir. Dolaysıyla neoliberal sistem, ruhu hedef tahtasına koymuş, bedeni arka plana atmış ve psikopolitik uygulamalar

[319] F. W. Nietzsche, Böyle Buyurdu Zerdüşt, çev. Gülperi Sert, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2012, s.25
[320] Ahmet Hamdi Tanpınar, Saatleri Ayarlama Enstitüsü, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s.58
[321] Nietzsche, a.g.e., s.49
[322] M. Foucault, Entellektüelin Siyasi İşlevi, çev. Ferda Keskin Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s.76

ön plana geçmeye başlamıştır.[323] Yine bu paralelde Franco Berardi ise "günümüzde enformasyon kapitalizminin, insan bedeninin yerine "zihnini ve ruhunu" hedef aldığını ve neticede endüstriyel kapitalist düzenden farklı olarak bugünün dünyasında artık yabancılaşmış "bilişsel emeğin" (cognitive labor) hale geldiğini ifade eder.[324] Biz burada ne tek başına bedensel olana vurgu yapan biyopolitikanın gözden düştüğünün düşünmekteyiz ne de psikopolitikanın etkisini görmezden gelmekteyiz. Aksine her ikisi de gerçeği bir yönüyle tarif etmektedirler. Ancak temel de yine de roman kahramnlarında ifade edildiği üzere bireysel özgürlüğünü ele almış olan *müteşebbis* ruh ön plana geçmiştir. Gerek Robert Musil'in *Niteliksiz Adam*ı gerekse de Herman Melville'nin *Sağlam Adam*ı tam da böyle *hesapçı akıl* ile hareket eden tek derdi kar etmek olan *müteşebbis* ana aktördür.

Bu insan tipolojisi özellikle de eğitim kurumları vasıtasıyla yeni nesillerin önüne bir rol model olarak üstelik özgürlük ve bireysel tercihler gibi albenisi yüksek algılar ile sunulmaktadır. Burada eğitim yoluyla yapılan müşteri sürekliliğinin sağlanmasıdır. Henry Giroux, neoliberal düzenin bu hesapçı bireyciliğini egoist tavırlara yönlendirdiği için eleştirmektedir. Bunun bir tüketim hastalığına yol açtığı gibi toplumsal eşitsizliğinde artmasına sebep olduğunu iddia etmektedir.[325]insanlar adeta birbirinden kopuk atomize olmuş parçalar olarak birer *hiper – tüketici* konumuna gelmişlerdir. Bu durum bireyin aslında pasif bir alanda kalmasına sebebiyet verecek ve yine Giroux'un tabiriyle "*Zombileştirilmiş bir nüfus ki burada Freud'a atfen idi tarafından yönetilen faziletsiz insandır artık; ölümün ve gaddarlığın bir avatarı olarak yaşam süren hiper – ölüler*"[326]den meydana gelmektedir. Bu manada pedagoji alanında bu faziletsiz bir varlığa dönüşen ve adeta bir avatar yaşam kategorisine dönüşen birey bu noktada eğitim kurumları vasıtasıyla ve *öğrenci merkezli eğitim* iddiası ile gerçekte bir tüketici olarak inşa edilmektedir. Bu ise kapitalizmin aleyhine değil lehine bir sonuç doğuracağı ise açıktır. Burada aktif olarak bir bireyin en fazla yapabileceği kategori tüketici olamıyorsa; yeni ihtiyaçların karşılanabilmesi için bir iş gücü olarak vazife görmeye başlamasıdır. Bu manada da eğitimin bir davranış değiştirme ve belli davranış kalıplarını yerleşmesine vesile olma gibi bir işlevi olduğu açıktır. Bu davranış değiştirme işi ve yeni davranışı yerleştirme işi artık o boyutlara varmıştır ki Foucault'un ifadesi ile "Hıristiyanlığın günah çıkarma/itiraf ritüeline

[323] Byung – Chul, Psikopolitika, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2019, s.49
[324] Franco Berardi, The Soul at Work, From Alienation to Autonomy. Cambridge MA: The MIT Press, 2009.
[325] Henry Giroux, Utopian thinking under the sign of neoliberalism: Towards a critical pedagogy of educated hope. Democracy &Nature, 2003, 9(1), 91-105, s.95
[326] Giroux, a.g.e., s.22

benzer şekilde kendini sürekli ve durmaksızın değiştirme şeklinde bir süreklilik"[327] söz konusudur. Öğrenci merkezli eğitim anlayışında öğrenciyi tüm yönleri ile tanıma – tanımlama işlevi artık birtakım özel teknikler ile yapılmaktadır. Öğrenci ile ilgili oluşturulan portfolyo dosyaları bunlara en güzel örneklikleri teşkil etmektedirler. Bu durum daha öncede açıklamaya çalıştığımız *kurtuluş teolojisi* anlayışı ile yakından ilişkilidir. Zira bu sayede çocuk kendi kendini yönetmeyi öğrenecek ve bu sayede de kendi kaderini kendi eline almış bir birey olarak kurtuluşa ermiş demektir. Bu da yine yukarıda bahsettiğimiz *müteşebbis ruh*un davranış kalıplarının oturtulması manasında eğitimin bir sistemik bütünlüğü sağlama rolünü ortaya koymaktadır. Bu manada da insan bedeni organik bir bütünlük olmaktan çıkmış artık inşa edilen bir şey haline gelmiştir. Her şey çok hızlı bir şekilde değişmektedir ve müteşebbis bir ruha sahip olan yeni insan tipi artık bu hıza ayak uydurmak durumundadır. Eğer ayak uyduramıyor ise bu kişinin kendi sorumluluğudur. Bu durum kişisel başarısızlıkların sorumluluğunu bireyin omuzlarına yükleyerek ona fazladan bir baskı aracı olma durumunu doğurmuştur. Mekanik bir toplumda hız ve ivme en önemli noktalar olduğundan buna ayak uyduramayan birey artık sistem dışına itilmektedir. Bauman, *Akışkan Hayat* isimli kitabında bu duruma parmak basarak "*Böylece becerilerin tercihi ve kazanılması için alınacak sorumluluk, yanlış tercihlerin bedeli, akışkan ve kaypaklığı herkesçe bilinen "emek piyasalarının" edilgen öznelerine yüklenmiş olur."*[328]ifade etmektedir. Bu yeni insan tipolojisinin eğitim alanı vasıtasıyla yürütülmesi hadisesi aynı zamanda eğitimin zorunlu kılınması ve adeta çocuğun ailenin elinden alınıp devletin çocuğu yapması gibi bir durumu da doğurmuştur. Nitekim bu konuda Wael bin Hallaq *İmkansız Devlet* isimli kitabında "*Bir yurttaş olmak, kendi metafiziğine sahip, egemen iradenin altında yaşamak demektir. Bir başka tanrıyla ve onun altında yaşamaktır. İnananların (vatandaşların) hayatları üzerinde hak iddia edebilen bir tanrıyla."*[329] Şeklinde ifade ederek modern devletin mutlak gücüne işaret etmiştir. Bu mutlak gücün ise kadim dönemlerdeki Tanrı'nın gücü ile benzer özellikler taşıdığını iddia eder. Bu durumu Peter Kropotkin **"**B*iz Kilise sultasından devlete kulluk günahını işlemek için kurtulmadık ki*!"[330] diyerek açıklamaya çalışması bizde de Namık Kemal'in "*Ne efsunkar şey imişsin ey didarı hürriyet. Esiri aşkın olduk gerçi kurtulduk esaretten*"[331] sözünü hatırlatmaktadır. Bu tip yaklaşımların ana ekseninde hep eğitim üzerinden

[327] Foucault, a.g.e. s.59
[328] Zygmunt Bauman, Akışkan Hayat, çev. Akın Emre Pilgir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s.160
[329] Wael bin Hallaq, İmkansız Devlet, Babil Kitap, İstanbul, 2019, s.65
[330] M. Huteau, Reformcu Filozof ve Anarşist Coğrafyacı: Clemence Royer ve Kropotkin Tartışıyor, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2020, s.47
[331] Ali Biraderoğlu, Tarih ve Değişim, Kayseri İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, Kayseri, 2013, s.76

insanların tek tipleştirilmesi mevzusu gündeme gelmektedir. Bu ise makbul vatandaş kavramını bir başka boyut ile devam etmesine sebebiyet vermektedir. Bireylerin adeta bir fabrikada üretilen ve binlerce ürüne uygulanan kalıplar gibi kalıba basılması anlamına gelmektedir. Bu kalıba presleme olayı hemen her devlet modelinde olmakla birlikte modern ulus devletlerin olmazsa olmaz koşullarından biridir. Ahmet Davutoğlu'da bir manada Cumhuriyet devrimlerinin geniş halk kitleleri arasında hep kuşku ile karşılanılmış olması konusunda yukarıda teferruatıyla anlatmaya çalıştığımız gibi halkın ben idrakinde bir dönüşüm yapamamış olmasına bağlamaktadır. Bedensel/fiziksel/dışsal özellikler ile topluma bir *kimlik* kazandırma çabalarının ila nihaye bir *ben idraki* dönüşümüne yol açmadığını ve bu konunun bugün hala tartışma alanı olduğunu ifade etmektedir. Daha öncede ifade etmeye çalıştığımız gibi *ben idraki* kavramı Fahreddin Razi geleneği çerçevesinde kişiye yeni bir ontolojik tabaka açan *kendilik bilinci* olarak değerlendirilebilir. Yani kişinin ailesinden edindiği kişilik ile toplumun bir nevi hazır olarak sunduğu kimlik kategorileri üstünde ve onları da nesneleştirip, eleştiri süzgecinden geçirdiği ontik bir kategori olarak kendilik bilinci ve ben idraki olarak değerlendirilmesinin doğru olacağı kanaatindeyiz. Bütün bunlarla birlikte gerek Cumhuriyetin ilk yıllarından yakın zamana kadar süren bir tür dayatma ile *Kemalist* çerçeve gerekse de son yıllarda kendisini dindar nesil söylemi ile gösteren *muhafazakar/milliyetçi* çerçeve yapmak istedikleri ile aynı amaca hizmet ettikleri görülmektedir. İkisi de *makbul vatandaş* tipolojisi ortaya koyarak çerçevenin dışına çıkanları toplumun ötekisi olarak değerlendirmektedirler. Biri seküler formda bir diğeri dinsel formada kendisini sunuyor olması bu sonucu değiştirmemektedir. Bu durum toplumları ve aslında onun temeli mahiyetinde olan bireyi bir tür kimliksizleştirme ve hatta sömürgeleştirme sonucunu doğurmaktadır.

Eğitim sistemimizin Osmanlı'nın son iki yüzyılı neredeyse Batı ile entegre olmaya çalışmaktadır. Bu durumu siyasi alanda da aynı şekildedir. Bu durum tarih sahnesinden silinme gibi bir durum ile karşı karşıya kalmak istemeyen bir devletin refleksi olarak görmek mümkün olsa dahi aslında temel de bir güven bunalımı şeklinde psikolojik ve hatta travmatik tarafları olduğunu da gözden kaçırmamak gerekliliğini hatırlatmaktadır. Bu travma durumunu Orhan Pamuk, "Topyekün Batılılaşma yanlışlığı"[332] olarak değerlendirmektedir. Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşanan bu buhran ya da travma hali bilinç durumunun da parçalı ya da D. Sheygan'ın ifadesi ile *Yaralı Bilinç* olması durumunu doğurmuştur. Öyle ki son Osmanlı aydınları bazı kavramları tanımlama noktasında dahi yaşadıkları derin farklılıklar buna işaret etmektedir. Medeniyet kavramı ile onun temsilcisi

[332] Orhan Pamuk, İstanbul: Hatıralar ve Şehir, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, s.36

olarak görülen Batı, kavramına yaklaşımlar bunu ortaya koymaktadır. Aslında Batı kavramının" ideolojik bir yönü olduğunu"[333] Serge Latouche'de vurgular. S. Latouche'ya göre "*uzun bir tarihin farklı safhalarında aldığı Hıristiyanlık, Sömürgecilik, Aydınlanma, Emperyalizm, serbest piyasa, kalkınma ve son olarak da küreselleşme gibi farklı isimler altında kendi evrenselci mutlakiyetçiliğini dünyanın tamamına hakim kılma ihtirasına" tekabül ettiğini iddia etmektedir***."[334]** İhtiras kelimesi burada çok özel bir öneme haizdir. Zira Eric Fromm'da Batı'nın bu ihtirasına vurgu yapacak ve "Sanayileşmiş ülkelerdeki insanlar giderek artan bir oranda birbirlerine benzemeye başladılar." *Batılı insan, henüz sanayileşmemiş toplumlara, teknolojisi ile birlikte belli fikirlerini ve davranış kalıplarını ihraç etmektedir. Bu gücünü kaybediyor görüntüsünü telafi amaçlı olarak da tüm dünyayı Batı tipi gelişim skalalarını takip etmesi gerektiği noktasında dönüşümler yapılmasını sağlamaya çalışmıştır.*"[335] İsmini Yaralı Bilinç kitabı ile zikrettiğimiz Shayegan'da bu durumu ifade etmiştir. "Batı'nın farklı bir epistemeye sahip olduğunu bunu farklı yollarla ya da baskı ile Doğu toplumlarına yansıtılması neticesinde bu toplumlarda "Yaralı Bilinç" halinin ortaya çıktığını"[336] iddia etmektedir. Yaralı Bilinç hali bir girdaba girmiş gemiye benzetilebilir. Yönü ve rotası konusunda herhangi bir düşüncesi olmayan gemi ve mürettebatına işaret etmektedir. Karl Marx benzer duruma "Yanlış Bilinç" kavramı ile atıf yapmaktadır.

Bizim Osmanlı'nın son döneminden başlamak üzere yakın dönem düşünce ve siyasi tarihimizde de bu bunalım ve bilinç eksikliği durumuna dikkat çeken düşünür – yazarlar olmuştur. Bu konuda en velud yazar – düşünür olarak karşımıza Cemil Meriç ismi çıkmaktadır. Ona göre, *"Hatamız sadece Batı'yı tanımamak değildir aynı zamanda biz kendimizi de tanımamaktayızdır."*[337] Bu konuda son dönem önemli düşünürlerinden olan İhsan Fazlıoğlu ise *"Kendi hakkında bir idraki olmayan kişi, ne kendine ne de tarihine saygı duyar. Başka milletlerin kültür ve tarihlerinde yanaşma, sığıntı olarak yaşar.*"[338]tespitinde bulunarak hem Cemil Meriç'in uyarısını geliştirerek takrir eder hem de kendilik bilincinin kendisi hakkında bir idraki olmama durumu ile Davutoğlu'nun da süreklilik manasında takip ettiği halka olarak F. Razi çizgisinin bir devamı niteliğindedir. Zira bu manada Fazlıoğlu'nun *Kayıp Halka*[339] kitabı da başlı başına İslam düşünce

[333] Serge Latouche, Dünyanın Batılılaşması, çev. Temel Keşoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993, s.15
[334] S. Latouche, a.g.e., s.19
[335] Eric Fromm, İnsan Olmak Üzerine, çev. Şükrü Alpagut, Say Yayınları, İstanbul, 2019, s.14
[336] Daryush Shayegan, Yaralı Bilinç, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2018
[337] Cemil Meriç, Kültürden İrfana, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986, s.11
[338] İhsan Fazlıoğlu, Akıllı Türk Makul Tarih, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2020, s.21
[339] İhsan Fazlıoğlu, Kayıp Halka, Papersense Yayınları, İstanbul, 2015

geleneğinde *çoklu perspektife* ki kendisi buna *perspektif realizmi* adını da vermektedir; odaklanan nadir eserlerdendir. Cemil Meriç'in Doğu – Batı ayrımında değindiği ve bizce de önemli bir nokta olan her iki medeniyet anlayışının *İnsan*a bakışlarındaki temel ayrım notası olduğunu vurgulamasıdır. Hatta ona göre bu ayrım öyle bir noktadadır ki adeta "ontolojik" bir ayrıma kadar gitmektedir. Doğu/ İslam medeniyetlerinde insan Tanrı ve doğa ile uyum içinde yaşayan bir varlık türü iken Batı anlayışında tanrılar ve doğa ile savaşa savaşa varlık kazanan bir tür olarak karşımıza çıkmaktadır.

> *"Bence en esaslı fark insana bakışlarında. Osmanlı için insan, uluhiyetin nüsha – yı suğrası. Mukaddes ve muhterem. Batı'da bu yok. İnsan karşı zalim. Dış dünyayı kaprislerine alet eden Batı, insanı da aynı muameleye tabi tutar."*[340]

Batı düşüncesinin bu bir noktada yıkıcı tarafını Alexis Carrel, "insanın kendini bilmeden evvel/tanımadan evvel madde ve fen dünyasına egemen oluşundan ötürü tekniğin insanlık üzerindeki etkileri ziyadesiyle yıkıcı sonuçlar doğurmuştur."[341] Şeklinde ifade etmiştir. Bunun sonucunda da merhamet duygusunu yitirmiş bir insandan bahsetmekteyizdir. Bu yıkıcı etkiler sadece Batı düşüncesinin kendi dışındaki coğrafyalar üzerinde olması şeklinde değil aynı zamanda eğitim kurumları ve diğer siyasi yapılanmalar ve epistemolojik temeller çerçevesinde yetişmiş toplum aydınlarının eliyle de yapılmıştır. Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşanan ve bugüne değin gelen fikri ayrışmaların temelleri de buralara kadar gitmektedir. Bugün Türkiye'de ortalama bir eğitim sistemi tamamen batılı paradigmalar ışığında yürümektedir. Kendi medeniyet dünyasının eser ve ilim adamları ile teması neredeyse hiç yoktur. Okullar vasıtasıyla sürekliliği sağlanmaya çalışılan bu Batı tipi insan yetiştirme işi aynı zamanda siyasi kurumlar vasıtasıyla da kamu yönetimi alanında sürekliliği sağlanmaya çalışılmıştır. Aslında Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Huzur* romanında bu huzursuzluğa vurgu yaptığı açıktır. Ortaya koymaya çalıştığı nokta eski ve yeninin çatışmasından kaynaklı bir huzursuzluk halidir ki bugün hala bu halin sadece Türkiye'de değil bütün bir İslam coğrafyasında ve hatta Batı'nın sirayet ettiği ya da etmeye çalıştığı her coğrafyada görülmektedir. Buna güzel bir açıklama biçimi olarak Kartezyen felsefenin insanlığı bu noktaya doğru sürüklediğini insanlığın bir düşüş halinde olduğunu belirten Ernst Friedrich Schumacher, "*Tüm bunların nedeni, madde ve ruhu birbirinden ayıran Descartes'in Kartezyen felsefesidir*"[342] diyerek dikkati çekmiştir. Zihin dünyasında kendi medeniyet kodlarına dair herhangi bir tasavvur olmayan genç için kendi

[340] Cemil Meriç, Jurnal (2 Cilt), İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s.202
[341] Alexis Carrel, İnsan Denilen Meçhul, çev. Zeynepgül Atsız, The Kitap Yayınları, İstanbul, 2019, s.221
[342] Ernst Friedrich Schumacher, Aklı Karışıklar İçin Kılavuz, çev. Mustafa Özel, Küre Yayınları, İstanbul, 2018, s.163

geçmişi zaten geçmişte kalmış bir nevi bu dünyaya artık söyleyecek sözü olmayan *ölü* bir medeniyettir. Bu durumda da karşımıza *kimliksiz/kişiliksiz* ve daha üst seviye düşünme becerisi olan *kendilik bilinci*nden mahrum atomize olmuş bireyler çıkmaktadır.

Bu eğitim ve siyaset kurumları ile kimliksizleşmiş ama yanı zamanda da yabancılaşmış toplum tahayyülü meselesi Ahmet Davutoğlu tarafından da özellikle Batılı paradigma ile episteme anlayışı ile yetiştirilmenin nesiller içinde derin bir bunalıma yol açtığını düşünmektedir.

> *Batı – dışı havzalardaki aynı dönemi (eğitim sürecini) yaşayan gençler için… eğitim sürecinin en başından itibaren onu derin bir bunalıma sevk edecek ölçekte birçok belirsizlik söz konusudur. Ortada ne onu yönlendirecek kültürel kilometre taşları olan klasikler manzumesi, ne örnek alabilecekleri öncü prototipler ne de kendini hazırlayacakları rol modelleri mevcuttur. Kilometre taşlarının eksikliği onları hayatlarının her aşamasında yeni yollar aramaya, yeni kültürel mecralara yönelmeye sevk edecektir. Bu serüvende birçok şey deneme – yanılma yoluyla bulunmaktadır."*[343]

Davutoğlu'na göre, eğitim vasıtasıyla oluşan bu kimliksizleşme ve yabancılaşma süreci, hegemonik eğitim paradigmasının sonuçları olarak karşımıza çıkar. Özellikle "Batı – dışı havzaların medeniyet birikimine yönelik inkâr politikası, Batı – dışı havzaların genç nesilleri üzerinde etkisi kendi toplumlarına yabancılaşma ile sonuçlanmaktadır. Aynı zamanda birey oldukça atomize olduğundan dolayı doğal çevresinden de kopmuştur. Bu yabancılaşma, tek boyutlu küresel iddialı anlayışına dayalı bir eğitim paradigması ile süreklilik kazandırılır. Eğitimde Batı – dışı medeniyet havzalarının bütünlük, süreklilik, tutarlılığına ve diğer medeniyetlerin katkılarına atıf yapılmaması, özgüven problemini ortaya çıkaracak ve onların geleneklerine yabancılaşması sürecini hızlandıracaktır."[344] Bu duruma Seyyid Hüseyin Nasr'da Yaralı Bilinç halinden Yanlış Bilinç haline geçişi sağlayacak olan çok daha kapsamlı derin bir kırılma ve bunalıma işaret etmektedir.[345]

Özellikle Davutoğlu'nun ortaya koymaya çalıştığı husus, gerek medeniyet söylemi olarak gerekse de Ben İdraki kavramı etrafında kurgulamaya çalıştığı metafizik arka plan; çok daha derin bir yapılanma ve farkındalık ile bu meselelerin çözülmesi gerektiği yönündeki kanaatidir. Çünkü hastalığı ortadan kaldıracak ana odak noktalara odaklanılması gerektiği ve fakat şimdiye kadar yapılanların sadece hastalığın semptomları üzerinden düşünmekten ve onu tedavi etmek düşüncesinden öteye gitmediğini ortaya koymaktadır. Çünkü mevcut hegemonik Batılı eğitim paradigması ve episteme anlayışı ile sadra şifa olabilecek çözümlerin ortaya çıkmayacağını düşünmektedir. Dolasıyla da ortada

---

[343] Ahmet Davutoğlu, Medeniyetlerin Ben İdraki, Küre Yayınları, İstanbul, 2018, s.166
[344] Davutoğlu, a.g.e., s.167
[345] Seyyid Hüseyin Nasr, İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 2019, s.39-40

konuşulan konuların sathi bir geçiştirme araçları olmaktan öteye gidemeyecekleri kanaatini taşımaktadır. Tam da bu nedenle hegemonik düşünce yapısına ve haki episteme anlayışına alternatif ve aynı zamanda da başta İslam medeniyeti olmak üzere diğer medeniyet havzalarının dünyaya katkılarının ortaya konulabilmesi maksadıyla 1980'li yılların başından itibaren bir grup arkadaşı ile birlikte Bilim ve Sanat Vakfı çatısı altında üretimler yapmaya başlamışlardır. Sadece bilgi üretimi değil aynı zamanda da öğrenci yetiştirilmesi de hedeflenmiştir. Daha sonraki süreçte Şehir Üniversitesi ile bu süreç bir üniversite çatısı altında yapılmaya çalışılmıştır.

Davutoğlu açısından ben idraki kavramı "hem ontolojik hem de tarihi bir referans noktası"[346] olarak ele alınmaktadır. Bir manada *öznenin kurulumu* sorusunu da içerecek şekilde ele aldığı bu kavram daha öncede çoğu kez vurgulamaya çalıştığımız üzere Fahreddin Razi çizgisinin *Kayıp Halka*[347] da canlandırma ve bu manada tarihi hafızayı harekete geçirme çabasını da içermektedir. Burada kimliğin iki kategorisini hatırlamakta fayda var. Birincisi bireyin sadece *varoluşundan* kaynaklı kimliği ikincisi ise *tarihi varoluşundan* kaynaklı kimliğidir. Davutoğlu bu her iki varoluş alanı arasında meydana gelen iletişimsizlik ya da kopukluk ve hatta kurulan yanlış bağlantılar nedeniyle iç çelişkiler ve bunalımlar[348] meydana gelmesi kaçınılmazdır. İnsanın varoluşsal kimliği zaten varolduğu için zaman ve mekân ile kayıtlı değildir. Tarihi varoluş ise zaman ve mekân kategorileri ile sınırlıdır ki bu anlamda Davutoğlu'nun bu paralelde konuyu ele alması aynı zamanda Kant'ın zihnin iki anlak kategorisi olan zaman ve mekân ile ilintili olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Yine bu manada sadece varoluştan kaynaklı İnsani Kimliğin bir öz olarak idrak edilmesi gerektiğini düşünen Davutoğlu, insanın Yaratıcıya nispetle anlaşılması gerektiğini de düşünür. Aksi takdirde insanın mutlak güç vehmine kapılarak kendini adeta Tanrılaştırma sonucu ile karşı karşıya kalacağını iddia etmektedir.[349] Bu düşünüş biçimi de yine Heidegger'in "*İnsan olmak sınır demektir. Sınır bir kere çiğnendi mi çiğnenecek başka sınır kalmaz*"[350] düşüncesi ile paralel bir biçimde olduğu görülmektedir. Tanrılaştırma ya da şeytanlaştırmanın mutlak manada insan için mümkün olmayan varlık sahaları olduğunu düşünen Davutoğlu'nun bu düşüncesi aynı zamanda tarihi derinlik anlamında Gazali'nin "*Beşeri ve insani etkinliklerin sürekliliğini*

[346] Ahmet Davutoğlu, Duruş, Küre Yayınları, İstanbul, 2017, s.29
[347] İhsan Fazlıoğlu, 2015: s.34
[348] Davutoğlu, a.g.e., s.29
[349] Davutoğlu, a.g.e.,s.31
[350] Martin Heidegger, Varlık ve Zaman, çev: Kaan H. Ökten, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2018, s.123

istemek şirktir"[351] düşüncesi ile de benzerlik göstermektedir. Bu manada beşeri ve insani olarak tüm insanların aynı *Öz*ü taşımaları nedeniyle eşit oldukları kategoridir. Bu kategori bağlamında herhangi bir ayrıcalık talebi ya da dayatması kabul edilemez bir durumdur. Bu manada hem medeniyetler içi hem de öteki medeniyetlere bakış açısında bu temel insani kimlik kategorisinde dahi dışlamalar oldukça yüksek düzeylere çıkmıştır. Her ne kadar Avrupamerkezci düşünce son 20-30 yılda oldukça sorgulanır olsa dahi bugün toplumların kendi içlerinde dahi bir öteki bulma yarışı olduğu göze çarpmaktadır. Özellikle *göç* olgusu ve *mültecilik* bağlamında bütün dünyada bir *ötekileştirme* çabası adeta bir *evrensel öteki* kategorisini dünyanın gündemine almıştır. Davutoğlu'nun son kitabı olan ve dünya düzenini sorguladığı eseri olan *Sistemik Deprem*[352] bu manada *evrensel öteki* kavramını örtük olarak ifade ettiğini düşünüyor ve *dışlayıcı popülizm* ile *kapsayıcı demokrasi* anlayışını bu temel üzerinde değerlendiriyor olduğu kanaatini bizde taşımaya neden olmuştur. Dolasıyla Davutoğlu, dünya düzeninin sağlanabilmesi için dışlayıcı popülizm karşısında içselleştirici/kapsayıcı demokrasi anlayışının bir yönetişim/siyaset anlayışı olarak benimsenmesi gerektiğini düşündüğünü bizlere göstermektedir. Zira gerek Avrupamerkezci gerekse de herhangi bir coğrafya, insan gurubu ya da medeniyete özel anlam ithaf eden ve diğerlerini ötekisi olarak gören anlayışın dünyaya huzur vermediğini ifade ettiğini düşünüyoruz.

> *"Firavunlar kendilerini tanrı ilan ederek kendilerinin özde farklı bir doğaya sahip olduklarını iddiası ile insanları köleleştirmişlerdir. Hint kast sistemi ise, varoluşsal farklılık ihtiva eden kimlikler üzerinden tek bir ömür içinde geçişkenliğe kapalı sosyal tabakalar oluşturmuştur. Avrupalılar feodalizm döneminde soyluların mavi kana sahip oldukları iddiası ile kendi içlerinde kurdukları hegemonik düzeni, Afrika'yı sömürgeleştirdiklerinde ten rengi üzerinden yaratılıştan gelen ontolojik bir farklılık iddiasına dayandırdıkları köleliğe dönüştürmüşlerdir. Siyonizm'in ise Yahudilerin yaratılıştan seçilmiş oldukları iddiasına, Nazizm'in ise Alman ırkının insanların genelinden farkı ve onlar içinde en gelişmiş türü olduğu iddiasına dayanak yaptıkları, ontolojik kimlik ile siyasal kimlik arasında kurulan yanlış ve sapkın irtibatların nasıl zulümlere yol açtığının örnekleridir."*[353]

Bu iki kimlik katmanı arasında anlamlı bir ve insani özün eşit ve paylaşılabilir olduğu düşüncesi adaletli bir yönetim biçiminin de alt yapısını teşkil edecektir. Davutoğlu, kendisini ben idraki ve diğer çalışmaları özelinde siyaset teorisi üzerine bu kimlik katmanları ve bu katmanlar arasında kurulan ilişki biçimini ortaya koymak ana motivasyon kaynağı olduğunu ifade etmektedir. Batı'da yükselen İslamofobik ve ırkçı anlayışın ana kaynağında bu yanlış kurulan ilişki olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun yapılmasının

[351] M. Cüneyt Kaya, Makam Sevgisi ve Riya (İhya'dan Bahisler), Bisav Tv, Erişim 29.10.2021.
[352] Ahmet Davutoğlu, Sistemik Deprem, Küre Yayınları, İstanbul, 2020
[353] Ahmet Davutoğlu, Duruş, Küre Yayınları, İstanbul, 2017, s.32

elzem olduğunu zira "*zihniyet düzeyinde cevap vermeden siyasal düzeyde cevap vermenin yeterli olmayacağı kanaatindeyim*"[354] diyerek bunu net bir biçimde vurgulamıştır. Özellikle siyaset teorilerinin arka planında yer alan zihinsel/felsefi temellerin anlaşılmadan sadece pratik siyaset üzerinden üretilecek cevapların yeterli olmayacağı düşüncesini ortaya koymaktadır. Davutoğlu'nun bu düşüncesinin ana ekseninde yine iki kimlik kategorisi olarak bireyin bu iki kimlik kategorisinin de farkında olduğu bir tür *benlik/kendilik/ben idraki* düşüncesidir. Zira bu üst düzey bir soyutlamadır ve bu soyutlama da özellikle hamasi ve herhangi bir derinliğe haiz olmayan, somut düşünce aşamasında gerçekleşmeyecektir. Bunun yapılabilmesi için bireyin bir *Duruş*'a sahip olması gerekir. Bu da *Kimlik Bilinci, Mekân Bilinci, Zaman Bilinci, Tarih Bilinci* gibi alanlar ile teçhiz olunması ile yapılabilecek bir haldir. Davutoğlu'nun kimlik bilinci ile kastettiği katmanlar; *insani kimlik, medeniyet kimliği, millet kimliği, şehir kimliği, toplum* sözleşmesi[355]dir. Bütün bu kimlik kategorileri temelde insanın varoluşsal katman ile tarihi katman arasındaki ilişkinin zaman ve mekân ile girdiği ilişkinin siyasal bir zeminde ifadelendirilmesi ile netice bulur. Bu dünya üzerinde var olan bir bireyin anlam arayışıdır. Bu anlam arayışının ilk adımı ve en önemlisi bir özne olarak kendini idrak etmesi meselesidir. Tabi burada bir karışıklığa mahal vermemek adına şunu ifade etmek gerekir; Davutoğlu, insanı biri sadece varoluşundan kaynaklı bir kimlik bağıntısı ile ele alırken bir diğer taraftan ise tarihi derinliği içinde bir kimlik kategorisi bağlamında ele almaktadır. Bu tarihi derinlik içinde ise katmanlar bulunmaktadır. Bu katmanlar; *medeniyet kimliği, millet kimliği, şehir kimliği* gibi alt katmanları olan yapı ve bunlarında bir *toplum sözleşmesi* ile kendini vücuda getirdiğini ileri sürmektedir. Bunların sıralaması da büyükten küçüğe daha doğrusu kapsayıcı olandan daha dar kümeye doğru bir seyir izlemektedir. Buradan tarihi bir derinlik olarak, medeniyet kimliği en üst bilinç hali iken; millet ve şehir kimlikleri de bunun daha alt bilinç hallerine tekabül etmektedir. Bu manada en üst soyutlama biçimi olarak burada medeniyet kimliği olarak görülebilir. Dolasıyla tez çerçevesinde ortaya koyulan ve Razi çizgisinin sürekliliği olarak gördüğümüz kendilik bilinci bir tür en üst soyutlama biçimidir. Kişinin ailesi ve toplumun kendisine verdiği kimlik ve kişilik kategorilerini soyutlayarak ve hatta o kategorileri nesne kılarak üzerine düşünmesi neticesinde ulaştığı nihai bir katmandır. Burada bunu yapabilen zihinler Davutoğlu'nun 2000'li yılların başında yazdığı *Stratejik Derinlik* kitabının hemen giriş kısmında *güç* tanımını yaptığı formülde[356] *Stratejik*

[354] Davutoğlu, a.g.e., s.33
[355] Davutoğlu, a.g.e., s.29-66
[356] Ahmet Davutoğlu, Stratejik Derinlik, Küre Yayınları, İstanbul, 2001, s.26

Özne'ye ve o stratejik öznenin taşıdığı *Stratejik Zihniyet*'e tekabül etmektedir. Bu formülasyon aynı zamanda tarihte rol almak isteyen, tarihe seyirci kalan değil bizatihi tarihin akışına yön vermek isteyen, özne olmak isteyen devletlerinde güç formülüdür. Mekanda ise şehirler özelinde yapılan mimari ise bu stratejik öznenin şehre uygulanması anlamına gelmektedir. Davutoğlu'na göre şehir kimliği katmanı, medeniyet bilinci seviyesine ulaşmanın asli unsurlarındandır.[357] Psikolojik öğelerde barındıran bu tanımlama ve açıklama çabası özellikle Bilişsel Psikoloji alanının öncü isimlerinden olan Jean Piaget'nin *Bilişsel Gelişim* dönemlerini de akla getirmektedir. Zira Piaget'nin bilişsel gelişim dönemleri içinde en üst dönem olarak *Soyut İşlemler* Dönemi olarak adlandırılmaktadır. Bir çocuğun birey olabilmesi olayları bir mantık silsilesi bağlamında anlayabilmesi ve yorumlayabilmesi ve dahası öğeler arası ilişki kurabilme ve bu ilişkileri test etme aşaması olarak değerlendirilmektedir.[358] Bireylerin yaşamış olduğu bu soyutlama basamağı gibi toplumlarında kendi içinde en üst bilinç hali olan medeniyet bilinci bu manada belli bağlantı ve mantık ilişkilerini kurabilme aşamasıdır. Bu nedenle medeniyetlerin arkasında yatan; insan, evren ve doğa düşüncelerini anlayabilmek böylesi bir soyutlama becerisi gerektirmektedir. İşte tam da bu nedenle bireye bu soyutlama becerisi imkânını veren toplumlar ancak özgün bir medeniyet teorisi ve onun yansıması olan siyaset teorisi ortaya koyabilirler. Bunu yapabilmek içinde geçmişlin hafıza birikimine sahip olabilmek ve bugünü anlamlandırabilme becerisi şarttır. Bu imkan verilmediği takdirde ve iki bunalım tepkisi baş gösterdiğinde toplum travmatik ve hatta şizofrenik tutumlar gösteren bir yapıya dönüşebilir. Davutoğlu bu durum için

> *"Medeniyet aidiyeti konusunda iki uç kesim göreceksin, ikisinden de uzak dur: Medeniyet aidiyeti taşımaktan kaçınanlar ve medeniyet aidiyetine sığınarak kendini ona hapsedip yüreğini insanlığın kapatanlar. Birinciler "Ben Kimim?" sorusuna cevap veremeyen bir kimlik krizi yaşarlar; ikincileri bulduklarını zannettikleri kimliği öylesine boğarlar ki onu kendi elleriyle yok ederler. medeniyetler dış baskılardan önce bu iki zıt tavır sebebiyle bunalıma girer."*[359]

Osmanlı'nın son dönemlerinde, Davutoğlu'nun yukarıda bahsettiği her iki tavrında varlığı ve devletin bir kimlik bunalımına girmiş olması aynı zamanda da medeniyetin kimlik kodlarının taşıyıcısı olan alim diyebileceğimiz ya da aydın/münevver tipinin bu kodları taşıyamaması ya da pratik siyasi kaygıların daha ön plana çıkmış olması bu bunalımın daha derinden hissedilmesine sebebiyet vermiştir. Davutoğlu bu ben kimim

[357] Ahmet Davutoğlu, Şehirler ve Medeniyetler, Küre Yayınları, İstanbul, 2019, s.23
[358] Jean Piaget, Çocukta Karar Verme ve Akıl Yürütme, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, Palme Yayıncılık, İstanbul, 2007, s.147
[359] Davutoğlu, Duruş, s.35

sorusunun yakıcı çekim etkisi yarattığını bu durumu veciz bir şekilde ortaya koyan isimlerden birinin de İdris Küçükömer olduğunu vurgulayarak, onun

> "*Ben kimim? İşte soru: Ben Doğulu muyum, yoksa Batılı mı? A) Doğu toplumunda doğdum, B) Batı'dan etkilendim. Bir zamanlar ulaştığı politik güçle, Batı'yı etkilemiş ve ondan etkilenmiş Osmanlı kültür mirası içinde, AMA düşünmeyi yasaklamış bir toplumda doğdum*."[360]

Davutoğlu bu yakıcı soruya kendisinin 1998 senesinde İdris Küçükömer'in sivil toplum düşüncesine yaptığı katkılar nedeiyle yapılan bir çalıştayda sunduğu tebliğde

> *"Bu basit ama temel soru, hala bugün Türk aydınının en onulmaz açmazı olmaya devam etmektedir. Bu sorudan kaçanlarla bu soruya dışlayıcı cevap verenler arasında süren içeriksiz diyalog ya da diyalogsuzluk belki de sivil bir düşünce alanının oluşumunun önündeki en önemli engeldir. Parantez içine alınmış şekliyle kendisiyle diyaloğa girmeyenler, daha doğrusu kendisini tanımlayamayanlar, sembollerin ve dogmatik sloganların gölgesine sığınmaktan başka bir çare üretememektedirler."*[361]

Davutoğlu burada kendisiyle diyaloğa giremeyenler kastı ile soyutlama bilincine ulaşamamak soru(su)nuna vurgu yapmaktadır. Kendisini tanımlayamamak aynı zamanda başkaları tarafından tanımlanmanın da yolunu açmak anlamına gelecektir. Bu anlamda da başkasının tanımı bilinçli zihinlerde bir karşı çıkış olarak kendini ifade edecektir. İşte bu da tam olarak bir *Stratejik Özne*'nin, *Stratejik Zihniyeti*; tarihi derinliğin içinden hafıza ile iletişime girerek yeniden nesiller arası aktarıma sokmasını mümkün kılacaktır. Ancak burada kritik olan nokta bunun aşırı tepkisel bir süreç içinde değil de doğal bir seyir içinde ve siyasi kaygıların en üst seviyede olduğu durumlarda dahi kendini belli etmesidir. Nihayetinde Davutoğlu'nun da özel yaşamında da bağı olduğu Aliya İzzetbegoviç buna en güzel örnek olarak verilebilir. İzzetbegoviç, ülkesinin insani ve medeniyet kimliğinin tehlikede olduğu vakitlerde dahi bu bilinci muhafaza etmeyi başarmıştır. Özellikle Sırplar'ın kendi halkına yönelik soykırım uygulaması karşısında kendilerinin de aynı şekilde davranmaları gerektiği söylenince "*Eğer onlar gibi davranacak olursak onlardan bir farkımız kalmaz*"[362] yanıtı ile bunu ortaya koymuştur. Zira medeniyet bilinci daha üst seviyede olan bir birey bu tip siyasi baskı anlarında dahi insani düşünme koşullarını terk etmemektedir. Dahası, dışsallaştırıcı/ötekileştirici/popülist bir söylem yerine kapsayıcı/içselleştirici/demokratik bir duruşu temsil etmektedir. Bu temsil meselesi de özellikle medeniyet kimliği bağlamında bir beyin hamasi/sloganik davranış kodlarından uzakta daha derin bir düşünme ve hareket etme anlamına gelen aşamaya tekabül

[360] İdris Küçükömer Bitmemiş Son Eser alıntılayan Ahmet Davutoğlu, Duruş, s.35
[361] Ahmet Davutoğlu, Tekerrür Eden Tarihsizlikten Kendini Fethe: İdris Küçükömer ve Sivil Toplum Anlayışı, İdris Küçükömer'in Sivil Toplum Düşüncesine Katkıları Çalıştayı Bildirileri, İstanbul, 1998, s.55
[362] Aliya İzzetbegoviç, Doğu Batı Arasında İslam, çev., Ketebe Yayınları , İstanbul, 2019, s. 67.

etmektedir. Aksi takdirde sembollerin ve dogmatik söylemlerin içinde toplum bunalım halini artık psikoloji terimi ile akut bir hale çeviren davranışlar ortaya koymaktadır.

3.2 Bir Analiz Birimi Olarak Medeniyet ve Türkiye'deki Yansımaları

Karşılaştırmalı siyaset düşüncesi çalışmalarında medeniyet kelimesi farklı zamanlarda farklı anlamlar yüklenmekle birlikte bir ayırım noktası olarak kullanılagelmiştir. Fakat biz burada medeniyet kelimesinin bir kavram olarak ve de bir de terim olarak ne anlaşıldığı üzerinde durmak istiyoruz. Sosyal bilimlerde kullanılan birçok terim gibi "medeniyet" de üzerinde ittifak edilen bir terim değildir; zira çok-katmanlı, esnek ve görece muğlak bir anlam alanına sahiptir. İlk olarak Fransız entelektüelleri Voltaire (1694-1778) ve Mirabeau (1749-1791) tarafından kullanılan medeniyet/medenileşme (civilization) terimi, başlarda bir yandan tavır ve zevklerin incelmesi ve görgü kurallarının içselleştirilmesi anlamında, diğer taraftan da askeri hukukun hâkimiyetinin sona erdiği ve yerini 'medeni/sivil' hukukun aldığı toplumsal durum anlamında kullanılmaktaydı.[363] Yukarıda verilen tarihler doğrultusunda medeniyet kelimesi 18.yüzyılın ortalarından itibaren özellikle Fransa merkezli olarak oldukça görünür olmaya başlamıştır. İngilizce'de ise ilk olarak 1770'ler civarında "civilization" olarak karşımıza çıkıyor.

Antik dönemde ise bu kelimeye en yakın kelime olarak Yunanca politea'dan türetilen ve daha sonra da İngilizce *politeless* yani kibarlık, nezaket anlamında da kullanılan kelime bu anlamları da dahil olmak üzere terim olarak bugün ki anlamıyla olmasa bile kavram olarak bilinmekteydi. Daha önce de belirttiğimiz üzere medeniyet kelimesi ilk başlarda bir zerafet, nezaket anlamları ile yüklüdür ve bu noktadan bir *ben* ve *öteki* tanımı yapılmıştır. Mesela Antik Yunanlıların *barbar* olarak nitelendirdikleri *öteki* onun gibi konuşmayan anlamındadır. Dolasıyla burada da henüz ayrım dış görünüm üzerinden yürümektedir.

3.2.1 Stoacı Bir Tepki Olarak İslamcılık ve Osmanlıcılık

Osmanlıcılık ya da İslamcılık daha geniş medeniyet temelli bir kimlik ifadesi olarak düşünülebilir. Ulus devlet yapılarının Avrupa'dan başlayarak tüm dünyayı etkisi altına aldığı bir dönemde her geçen gün parçalanan Osmanlı ve İslam coğrafyasını bir arada

[363] Nurullah Ardıç, Modernite, Kimlik, Siyaset: Ahmet Davutoğlu'nun Medeniyet Söylemi, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, İstanbul 2013/1, ss. 47-88.

tutmanın ideolojisidirler. Osmanlıcılık içinde Müslüman olmayan kimlikleri de barındırdığı için daha geniş ölçekli olduğu düşünülse bile kimliğin ana çekirdeğinde bu toplumları uzun zaman Osmanlı kimliği etrafında toplanmasını sağlayan ana etkenin İslami öz olduğu da unutulmamalıdır. Ulus devlet fikrinin Osmanlı siyasal yapısı içinde ciddi parçalanmalara yol açması bir kimlik bunalımı yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Daha küçük ölçekli bir yapılanma öngören ulus devlet fikri karşısında daha geniş bir fikri çerçeve ve anlam ağı kurmaya yönelen siyasi tepki türü olan Stoik tepki Davutoğlu'nun ifadesiyle "*daha geniş ölçekli ve kapsamlı felsefi arayışlar içine girmek"*[364] olarak değerlendirilmektedir. Her ne kadar Osmanlıcılık ve İslamcılık böyle bir felsefi arayış olmasa bile Davutoğlu'nun kendi anlamlandırma çerçevesinde oldukça açıklayıcı bir teorik zemin sağlamaktadır. Osmanlıcılık ve İslamcılık buhranı insanlık ailesi kavramına denk düşecek şekilde özellikle ırki bağlantıları geri plana itecek şekilde ele almıştır. Özellikle karşı karşıya kalınan ve dünya üzerinde ilk defa karşılaşılan bir durum olan ulus devlet fikrinin parçalayıcı öngörülerine karşı imparatorluk fikri yapısı içinde birleştirici ve insanlık değerleri üzerinden ortak paylaşılabilir değerlere atıf yapılarak gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Burada ortaya çıkan siyasi meşruiyet bunalımının aşılması çabaları olarak görmek gerekir. Bir Müslüman ile bir Gayri Müslimin aynı otorite altında bir arada bulunabilmesi, bir Ermeni ile bir Rum'un bir Türk ile aynı haklara sahip olması ortak değeri üzerinden bir anlam çerçevesinin korunması ve siyasi meşruiyet krizinin aşılması çabasıdır. Davutoğlu, günümüzde de benzer tepkiselliğin var olduğunu,

> "*Bugün de aynı problematik çok daha geniş ölçekli olarak yaşanmaktadır. Küresel ekonomi – politik mekanizmalar ile yerel kültürel havzalar arasındaki gerilim, dünyanın değişik bölgelerindeki bireyleri olağanüstü bir zihniyet ve kimlik bunalımı ile karşı karşıya bırakmakta ve her düzeyde yaşanan bir tür yabancılaşma sürecini de devreye sokmaktadır."*[365]

cümleleri ile aktarmaktadır. Bu yabancılaşma sadece kültür ötesi bir yabancılaşma sürecini değil aynı zamanda kültür içi yabancılaşmayı da içermektedir. Bugün Z kuşağı diye ifade edilen kavram aslında bir başka kültür içi yabancılaşmanın adlandırmasıdır.

Bu bağlamda özellikle Davutoğlu'nun dış işleri bakanlığı yaptığı dönemde Arap coğrafyası ve Kafkas ve Afrika açılımları ve hatta Balkan ülkeleri ile Osmanlı barışının yeniden tesisi noktasında attığı fiili adımların daha geniş bir çerçeveyi çağrıştırdığını iddia eden bazı karşı çıkışlar, Türkiye'nin ekseninin kaydığına dair görüşler ileri sürmüşlerdir. Hatta Davutoğlu'nun kendisi kabul etmemekle birlikte "Yeni Osmanlı Düzeni" inşa

[364]Davutoğlu, a.g.e. s. 161
[365] Davutoğlu, a.g.e. s. 163

etmeye çalıştığına dair iddialarda da bulunulmuştur. Kendisi bu iddiaları kabul etmemekle birlikte kadim ve moderni de içerecek şekilde yeni bir anlam çerçevesini oluşturacak olan teorik bir zemin inşa etmeye çalıştığını anlıyoruz. Kanaatimizce Davutoğlu'nun bu tavrı Yunani tarz felsefe karşısında Yunan birikimini de içerecek ve reddetmeyecek tarzda yeni siyaset teorisi kurmaya çalışan Farabi'nin tavrı ile benzeşmektedir. Zira Farabi'de Yunan felsefesi temelinde yeni bir meydan okuma ile karşı karşıya kalan İslam siyaset düşüncesi ve felsefesinin bir cevabı niteliğinde "devlet" düşüncesi ihdas etmeye çalışmıştır. Davutoğlu'nun kendisi de Farabi'ye büyük bir önem atfettiğini ifade etmektedir. Bu manada Davutoğlu'nun zihni manada bir sürekliliği de takip ettiğini görebiliriz. Fakat Davutoğlu sadece teorik bir zemin üzerinden gitmemiş aktif siyasetin içinde de bulunarak yukarıda bahsettiğimiz salt teorik kalma durumundan çıkmıştır. Stratejik Derinlik kitabının girişi kısmında verdiği formülasyon dahilinde teorik konuları pratik zeminde test edebilme imkanını yakalamıştır. Bu manada Farabi'den ve hatta onun da dayandığı ana kök olan Platon'dan ayrılmaktadır. Özellikle medeniyet kimliği bağlamında yürüttüğü dış politika çalışmaları bunu test imkânını vermiştir. Ulus devlet kabiliyetlerini aşacak şekilde bir dış politika hamlesi yapması bunu da bir manada gerçekleştirebilmiş olması kendi siyasi tecrübemiz açısından da anlamlıdır. Zira ne Platon ve Farabi gibi salt teorik zeminde kalmıştır ne de son dönem Osmanlı aydınları gibi aceleci, salt pratik alanın mahkumu kalarak hareket etmiştir. Davutoğlu klasiği ve moderni inkar etmeden yeni bir yüzleşmeden bahsetmektedir. Ancak bu yüzleşme aynı zamanda bir yeniden yorumlama sürecini ve özgün ürünlerin ve eylemlerin ortaya konulmasına sonuç verecek bir süreci de içermelidir kanaatini taşımaktadır. Hatta bununla ilgili 1980'li yılların başında arkadaşları ile birlikte kurmuş olduğu Bilim ve Sanat Vakfın'nda bunun fikri ve fiili adımlarının atılmasını da sağlamıştır. Hem Doğu klasikleri hem de Batı klasikleri karşılaştırmalı bir şekilde okutulmuş bu sayede yeni bir insan kaynağının da oluşması için gayret göstermiştir. Burada amaç bütün medeniyetlerin kurucu unsurları olan klasikleri tam bir vukufiyet ile okutmak ama aynı zamanda büyük sentez klasiklerine ulaşarak, yeni ve özgün bir zihni alt yapının kurulmasını sağlamaya çalışmak olarak ortaya koymuştur. Davutoğlu yaklaşık iki asırdır süren tereddüt halimizin kendi içinde bir imkanı da barındırdığını söylemektedir. Ve tarihte bunun; *"Makyavel iç ihtilaflarla küçük birimlere ayrılarak parçalanmış İtalya'nın, Hobbes iç savaş şartlarında parçalanmış İngiltere'nin, Hegel Kutsal Roma – Germen*

İmparatorluğu'nun dağılmasıyla uzun bir parçalanma süreci yaşamış Almanya'nın ürünüdür."[366] örnekleri olarak değerlendirmiştir.

Sonuç olarak Davutoğlu, Stoik tepkiyi daha geniş bir anlamlandırma çerçevesi sunduğu için buhran anlarında olası bir çözüm yolu olarak görmektedir. Fakat burada temel sorun olarak gördüğü nokta böyle insanlığın ortak değerlerinin akacağı ırmağın oluşumu için iklimin müsait olmadığı meselesidir. Bu iklimi bozan en önemli neden olarak da Batı'nın dışlayıcı/ötekileştirici ben idrakinin katı bir şekilde uygulanması nedeniyle olduğu düşüncesidir. Batılı ben idrakinin böyle bir iklime imkân vermediğini düşünmektedir. Burada özellikle Huntington'un medeniyetsel dışlamayı ifade eden "batı ve diğerleri" kavramsallaştırmasının böyle bir imkânın önündeki en önemli zihni engel olduğunu ifade etmiş olmasıdır. Hatta bunu sömürge zihniyetinin sürekliliği manasında özellikle Afrika toplumları için kullanılan *yerli halklar* tabirinin devamı niteliğinde görmüş olmasıdır. Kanaatimizce bu durum bir bilinçaltı sürekliliği de içermektedir. Nitekim Batı dünyası bu manada bilinçaltı gündeminde yer alan her daim kontrol altında tutmaya dayalı olan güç eksenli yapılanmanın yeni bir versiyonu olarak sürmektedir. Antik Yunan'da Orfeizm öğretisinden Rönesans döneminde gelişen ve bugün nitelik değişimine başlamış olsa dahi devam eden bilim merkezli dünyayı anlama biçimine kadar Batı'nın bilinçaltında doğayı kontrol etme çabası bir ihtiras gibi değerlendirilebilir. Mesela Egon Friedell, ***"****Böylesine zeki, bir o kadar da gerçekçi bir halkın ömrü boyunca batıl inancın bulanık bataklığında bata çıka ilerlemesi, en aydın kafaların bile buna ses çıkarmaması insanı düşündürüyor****."***[367]cümleleri ile bu duruma dikkat çekmektedir.

3.3. Karşılaştırmalı Siyaset Teorisyeni Olarak Ahmet Davutoğlu

Ahmet Davutoğlu, 90'lı yıllardan itibaren Batı ve Doğu karşılaşmaları üzerine özellikle teorik çerçevede metinler yazmış olan ve bu anlamda dünya literatüründe yeri olan bir teorisyen ve düşünürdür. Bununla birlikte 2000'li yılların başıyla birlikte pratik siyasetin içinde de bulunmuş ve bugün geldiğimiz noktada siyasi bir partinin lideri olarak karşımızda bulunmaktadır. Onun siyasi pratiğinin arkasındaki felsefi kavramsal şemayı anlamak bu anlamda da önemlidir. Davutoğlu'nun eserlerinin yorumlanması meselesini bu doğrultuda belli pratiği ortaya koyması açısından da değerlendirmek gibi veriler elimizde olmasına rağmen, birtakım güçlükleri de barındırmaktadır. Çünkü Davutoğlu'nun bizatihi

[366] Davutoğlu, a.g.e., s. 155
[367] Egon Friedell, Antik Yunan'ın Kültür Tarihi, Çev. Necati Açа, Ankara, Dost Yayınları, 1999, s.79

kendisi bir geleneğin sürdürücüsü olmasının yanında ciddi anlamda batılı kurumlarda eğitim almış ve paradigma içinde iş yapmaktadır. Bu nedenle Davutoğlu'nun teorik çerçevesini hem Doğu ve İslam düşünce geleneğinin belirli izlerini sürme açısından hem de Batılı düşünce ve teori geleneklerinin eleştirisini hakkınca ele alabilmesi anlamında zengin bir içerik sunduğunu belirtmek gerekir. Bu teorik arka plana bakıldığı zaman görülecektir ki, her iki hayat görüşünün de etkilerini eserlerinde bulmak mümkündür. Davutoğlu'nun fikri pratiği açısından iki farklı tavır ortaya koyduğunu görmek gerekir. Birincisi, Batılı paradigmanın özellikle evrenselci ve mutlak anlamda kendisini dayatması neticesinde ortaya çıkan epistemolojik bunalımın eleştirisi ve Doğu/İslam düşünce geleneğinin sürekliliğine yapılan vurguda kendini gösteren inşa edici bir yön olarak değerlendirmek gerekir.

3.3.1. Eleştirel Perspektiften Ahmet Davutoğlu'nun Batılı Paradigma Eleştirisi

90'lı yıllar, özellikle post-modern düşüncenin zirvesi olarak da düşünülürse Batılı düşünce paradigmasının Aydınlanma karşıtı görüşlerin ve sıkı modernizm eleştirilerinin olduğu dönemdir. Örneğin, *modernliğin sonu, modernliğin eleştirisi, batının çöküşü, batının krizi* vb. başlıklı kitap isimleri çok popüler hale gelmişti. Öyle ki bu adeta bir akademik pazar halini dahi almıştı. Fakat Ahmet Davutoğlu'nun Batı düşünce sistemine alternatif bir paradigma olarak ortaya çıkan ve doktora tezinin de geliştirilmiş hali olan Alternatif Paradigmalar isimli eseri kendisi açısından önemli ve uluslararası arenada da yankı bulan eseri olmasının yanında hem Batı akademi dünyası içinde hem de Türk ve İslam coğrafyasında İslamcılık çerçevesi altında yine bir pazara dönüşmüş olan Batı'nın çöküşü meselesine derinlemesine ve duygusal tepkilerden uzak bir eser olarak değerlendirilebilir. Nitekim başka bir eserinde Davutoğlu, "Ancak bu kez de, başta İslam dünyası olmak üzere Batı-dışı medeniyet havzalarını yeniden canlanmaya iten iç dinamikler ve zihniyet dönüşümü üzerinde düşünmektense, stratejik hesaplara dayalı kısır bir *medeniyetler çatışması* tezi ortaya atıldı ve güç-eksenli yüzeysel siyasi tahliller değer-eksenli arayışların önünü tıkadı."[368] Bu eseri ile Davutoğlu, başka bir düşünme biçiminin ve evrene, insana ve doğaya başka bir hayat alanından bakışın mümkün olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunu yaparken Davutoğlu kendisi hermenötikçi olmamasına rağmen örtük bir biçimde bu yöntemin bir bileşeni olan yöntemi uygulamaktadır. Bu

[368] Ahmet Davutoğlu, Medeniyetlerin Ben İdraki, Küre Yayınları, İstanbul, 2018, s.31

yöntemde en dipte kalan, tortul diyebileceğimiz öze ulaşmak için paranteze alınanın parantez dışına çıkarılması yöntemidir. Burada Davutoğlu, Batı'nın adeta paranteze alarak tarihin dışına ittiği İslam düşünce tarihini parantez dışına çıkararak başlı başına bir işlem olarak ele almıştır. İslam düşünce geleneğinin kendi nevi şahsına münhasır bir alan olduğunu özellikle vurgulamıştır. Bu yüzden çok vurguladığı üzere tarihin peşinden koşmayan ancak tarihin içinde tarihin öznesi olabilen bir şahsiyet prototipi inşasına vurgu yapmaktadır. Bu inşadan önce sıkı ve yöntemi sağlam olan bir Batı eleştirisi yapma işini gerçekleştirmiştir. Aynı yıllar içinde fenomenoloji, dile dönüş ve postmodernizm akımları da Batı dışı alanlarda çalışmalara yer vermiştir. Bütün bu eleştirel literatür Batı dışı bir dünyaya işaret ediyorlardı. Hatta İslam dünyasına karşı Batı'da bir sempatinin oluştuğuna dair söylemlerde olmuştur. Yine bu dönemde, Hint ve Çin düşüncesi üzerine ciddi çalışmalar da yapılmaya başlanmıştır. Hatta yükselen ekonomik değeri karşısında *Asya Kaplanları* tabirini de hatırlamak gerekir. Davutoğlu'nun kendisinin de bu konularda çalıştığını ve hatta kurucusu olduğu Bilim ve Sanat Vakfı'nda Hint düşüncesi üzerine çalışmalar yaptırdığını da görmekteyiz. Ancak kendisi İslam düşünce geleneğinin adeta Gazali'de olduğuna benzer şekilde bir *İhya* ve *İnşa* süreçlerinin merkezinde olduğunu görmek gerekmektedir. Buarada Davutoğlu'nun vurgusu eskinin aynen diriltilip bugüne uyarlaması şeklinde değil daha çok bunu bir sorunsal olarak ele alıp *meydan okuma-cevap verme diyalektiği*nde bir motivasyon aracı kılmak olduğu gibi aynı zamanda da çoklu perspektifi hakim kılmaya dair tarihi derinliği ortaya koyabilmek. Bu anlamda Davutoğlu, Alman düşünce sisteminin kavramlarını da kullanmıştır. Özellikle Hayat Dünyası, ben idraki, dünya görüşü gibi kavramalar özellikle fenomenolojik içerimlere sahip kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha münhasıran ise Edmund Husserl tarafından bir dünya görüşünün belirlediği hayat alanı anlamından adeta devşirilmiştir. Nitekim Davutoğlu, Batı düşünüş biçiminin anlaşılabilmesi için Batılı prototipini ortaya çıkaran ben idraki anlayışı ile hayat dünyası arasındaki bağı anlamlı kılan Husserl'in yöntemine bakmak gerektiği[369] kanaatini beyan etmiştir. Hayat alanı ve ben idraki onlara zemin teşkil eden bir *dünya görüşü* içinde ya da bizim tabirimizle *metafizik çanak* içinde gelişirler. Bu kavramlara Batı içinde birbirini çağrıştıracak farklı isimlendirmelerde verilmekte olduğunu görebiliriz. Mesela, Taylor ve Dreyfus'ta *arka plan*, Wittgenstein'da *hayat formu*, Foucault'da *söylem*, Castoriadis'te *sosyal tahayyül* ve Gadamer ve MacIntyre'de olduğu gibi *gelenek* kavramı örnek olarak verilebilir. Tümünde ortak bir zemine işaret ederek adeta Freud'un bilinçaltı

[369] Davutoğlu, a.g.e. s. 34 – 35

kavramına atıf yaparcasına Batılı öznenin rasyonalite öncesi gömülü olduğu zemin olarak işlev görmektedir. İşte bu tam olarak Husserl'in en dipteki tortu, kalıntı[370] dediği şeydir. Bunun aksine İslam dünyası, kendi bilinçaltı ile irtibatı kopmuş ya da koparılmış bir hayat formunu ihtiva etmektedir. İşte bugün batılı bireyin bu kadar tabiri caiz ise şahsiyetli kişilikler ortaya koyabilmesinin sebebi bu bilinçaltı mahiyetinde olan dünya görüşünün hayat alanına zemin olarak işlev görebilmesinde yatmaktadır.

3.3.2 Perspektiften Pradigmaya Ahmet Davutoğlu'nun Batılı Dünya Görüşü Eleştirisi

Davutoğlu'nun Alman felsefesi ve Fenomenoloji alanından alarak bir nevi devşirdiği *dünya görüşü* kavramı, varlığa genel bir bakış olarak değerlendirilebilir. Bu varlık anlayışı çerçevesinde insanın; doğa ile kendi ile ve evren-Tanrı ile kurduğu ilişkinin de temsil edildiği alandır. Dünya görüşü çok üst bir çerçeve sunduğu için felsefi-ideolojik alanları da belirleme gücüne sahiptir. Bir benzetme ile ki Davutoğlu'nun kendisi de sık sık kullanır; bir nehir akıyor ve o nehir bir ontoloji nehri olsun. Bireyler o nehrin içinde kendilerini belirli bir akışın bazen de sürüklenişin içinde buluyorlar. Dolasıyla özne, bu nehir içinde kendini bulur ve hazır, verili bir nehirdir bu hatta birey belirli bir şahsiyet kazandığı bu nehir içinde nehrin tamamını kuşatması gibi bir durumu söz konusu değildir. Burada en önemli nokta Batı düşünce sisteminin içinde akıyor olmak gibi bir yabancılaşma yaşadığımız gerçeğini bize duyurmaya çalışıyor. İçinde aktığımız nehir, kendi dünya görüşümüzden kaynaklı bir hayat alanı içinde akan nehir değildir. Onun için öncelikle bunun farkındalığının ortaya konulması gerekmektedir. Davutoğlu'nun Türkçe anlamak kelimesine özel anlam atfetmesi de bu farkındalık ile yakından ilişkilidir. Zira anlama eylemi için bir duruş sahibi olmanın elzem olduğunu ifade etmeye çalışır ve bununla birlikte birçok dilde anlamak ve durmak kelimeleri arasında yakın irtibat olduğunu da birçok yerde ve konuşmada vurgulamaktadır. İngilizce *under-stand*, Almanca *ver-stehen,* Arapça *vukuf* kelimelerinde görüleceği üzere bu şekildedir. Davutoğlu bu çabası ile daha önce de vurguladığımız gibi bir eleştiri aşamasını işe koşmaktadır. Bu aşamada modernliğin hakim felsefi arka planına, onun bir işlevi olan insan anlayışına ve insan anlayışının doğaya ve evrene-tanrıya bakış açılarına eleştirel bir tarz ortaya koyabilme çabasıdır. Bu anlamda, epistemoloji merkezli ve aklın sadece bir çeşidi olan rasyonel akla değer veren yaklaşımdan daha ontoloji tabanlı ve insanı sadece rasyonel aklı ile değil, daha

[370] Edmund Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, çev. David Carr, Northwestern University Press, 1970, s.52,72

bütünlüklü bir anlam çerçevesine oturtmaya çalışan bir bakış açısını ile ele almaya çalışmaktadır. İnsan anlayışını ise belli bir tarihi zaman diliminde ve belli bir coğrafi alana mahsus insan anlayışı yerine bütün bir insanlık kümesini kapsayacak çerçevede ele almaya çalıştığı da görülmektedir. Davutoğlu her ne kadar Hegel düşüncesi ile hesaplaşma içine girse bile kendi felsefi kurgusu içinde Hegel ile ortak noktalar bulmak mümkün gibi görünmektedir. Özellikle bireyin belli bir nehir içindeki ontoloji nehri olarak Fred Dallmayr *katılımcı ontoloji*[371] tabirini kullanmaktadır, bu ontolojik nehir bir bilinç akışkanlığı halinde siz içine bir kez dâhil oldunuz mu artık onun bir parçası haline geliyorsunuz. Bu tarihin akışkanlığı olarak değerlendirebileceğimiz nehir adeta Hegel'in nesnel ruh düşüncesini çağrıştırmaktadır. İşte Davutoğlu'nun medeniyet kavramına yüklediği anlamda bunu çağrıştırmaktadır. Bizim bu felsefi arka plan ile ilgili söylediklerimizin benzeri tespitleri, Davutoğlu'nun özellikle felsefi yoğunluklu analizlerinde de görebilmekteyiz. Örneğin, Davutoğlu'nun Batılı epistemolojiye alternatif bir düşünce paradigması inşası fikrini geliştiren sistemci yaklaşım ve teorisyen olduğu[372] fikrini görebiliyoruz. Yine daha önce de dünya görüşü ve hayat alanı kavramları üzerinden bir alternatif paradigma oluşturma çabasının en önemli ayağının Batılı düşüncenin bugünkü hali ile İslam dünyasını anlamaktan çok, onu kendi düşünce kalıbı içinde yoğurmak niyeti barındırdığı ve bunun da bir bunalım şeması ürettiği[373] düşüncelerini görmek mümkündür. Bireyin *kendilik bilinci* anlamında bugün kullandığımız teknoloji ve mobil iletişim alanında *selfie* kelimesine güzel bir karşılık olarak *öz çekim* kelimesinin son zamanlarda en kapsamlı bir karşılık olduğunu düşünmekle birlikte *ben idraki* kavramına da atıf yaptığı kanaatini taşıyoruz. Çünkü birey bir araç vasıtasıyla *kendi sureti* hakkında bir görünüş elde etmektedir. Burada araç teknolojik bir aygıt olan kameradır. *Ben idraki* ya da *öz kavrayış* veya bizlerin tercih ettiği anlamıyla *kendilik bilinci,* bir nevi bireyin *metafizik çanak* içinde çeşitli kültürel araçlar yardımıyla kendisi hakkında edindiği bir resimdir. Bir bakıştır aynı zamanda. Klasik bir kavram olan *nazar* kelimesi ile de irtibat kuracak olursak, eğer nazar genel bir *manzara*ya dönüşecek ve birey belli kültürel araçlar yardımıyla bir kişilik inşa edecek yani bir selfie elde edecek, fakat bu yeterli olmayacak. Bu elde ettiği *nazar*ı bir *manzara* içinde daha derli toplu bir yere konumlandırarak kendisine bir şahsiyet inşa edecektir ki işte bu tam da bahsettiğimiz *ben idraki* ya da *kendilik bilinci*dir. İşte Davutoğlu'nun ortaya koyduğu çerçeve içinde bireyin dışarıdan

[371] Fred Dallmayr, Vogelin's Search for Order, Margins of Political Discourse, Suny, 1989, s.9
[372] Danial Mohd Yusof, Davutoglu's Paradigm, Winkel's Episteme and Political Science İn Malaysia, Asian Journal of Social Science, 35 (2007), s.6-18
[373] Scott Morrison, Muslim Selbstverstandnis: Ahmet Davutoğlu answers Husserl's Crisis of European Sciences, The Muslim World, 104 (Ocak – Nisan), 2014, s.150 – 170

dayatılan kimlik temelli kişilik oluşturma çabaları bu nedenle sorunludur. Cumhuriyet'in bütün Batı eksenli reformlarına rağmen halk nezdinde hep kuşku ile karşılanmasının nedeni, elde öz çekiminin belli bir manzara ile uyumunu yakalayamamış olmasında yatmaktadır. Bu nedenle de Cumhuriyet'in ilk yıllarında reformlar hep dar çerçevede kalmış ve halk her fırsatta bu reformlar ile uyuşmadığına dair tepkilerini özellikle seçimler vasıtasıyla ortaya koymuştur. Davutoğlu bu durumu bir siyasal meşruiyet sorunu olarak da ele almaktadır. Sosyal ve siyasi meşruiyetin, bireyin ancak kendi benlik bilinci yani ben idrakini adeta bir kamera ile elde ettiği resmi-sureti kendine doğru çekmesi onu anlamlı bir manzaraya dönüştürmesidir. Bu olmadığı takdirde bir meşruiyet krizi olacağı açıktır. Meşruiyet bu anlamda çok sınırlı ve sadece onu büyük bir hevesle savunan aydın kesim ile halk arasında derin bir yabancılaşma doğuracağını[374] iddia etmektedir. Davutoğlu, Batılı episteme anlayışının hayat alanını bir bütünlük oluşturmaktan gittikçe uzaklaştırdığını insanoğlunun git gide kendini bir aidiyet ilişkisi kuramama bunalımı ile baş başa bıraktığını da iddia eder. Bizim *katı hesapçı akıl* dediğimiz ve tez boyunca özellikle roman kahramanları üzerinden örneklerini verdiğimiz Batılı düşünce tarzı ve onu doğuran birey prototipi, insanı katı bir gerçeklik alanına hapsetmiştir. Bir düşünce ve bilgi inşası için bireyin varlık sahasına çıktığı dünya görüşü ve hayat alanı arasındaki irtibatının yeniden ve kendi özgün temelleri üzerinde durması gerekmektedir. Bu nedenle Davutoğlu, "*Batı tecrübesinin aksine İslam'da siyasi meşruiyetin epistemolojik-aksiyolojik temeli, doğrudan doğruya ontolojik kabullere dayalıdır"*[375]diyerek iki dünya görüşü hakkında temel bir ayrım noktası belirleyerek; her iki dünya görüşünün ana ayrımındaki kavşağın ontoloji temelinde insanın konumlandırılması meselesinde yattığını düşünmektedir. Batılı paradigmanın temeli olarak insanın Yuval Hariri'nin kitabının ismi ile *Homo Deus* olma sürecini sağlayan bilginin sekülerleşmesini sağlayan ontolojik temeli insana dayanan daha doğrusu insanın epistemoloji temelinde Tanrı ile aynı varlık kategorisine yaklaşması ile ifade ettiği *ontolojik yakınlaşma*[376] fikri ile İslami paradigmanın temeli olan ve Batı paradigmasının tam aksi yönde Tanrı ve insanın ayrı varlık kategorileri olarak ele alındığı ve nüfuz edilemez bir alan olarak gördüğü *ontolojik farklılaşma*[377] kavramlarında net bir biçimde görülebilmektedir. Bugün, dünya düzeni bir bunalım zamanlarından geçiyor ise Davutoğlu bu durumu varlık-bilgi-değer üçlüsünün hesapçı rasyonel akıl ve insanın sadece olumsuz özellikleri ile hâkimiyet çizgisini aşırılıklarının yaşanması ile irtibatlandırmaktadır. Bu noktada Davutoğlu, sağlam bir teorik temel inşa etme çabası

[374] Ahmet Davutoğlu, Alternatif Paradigmalar, Küre Yayınları, İstanbul, 2018, s.206-207
[375] Ahmet Davutoğlu, Alternatif Paradigmalar, Küre Yayınları, İstanbul, 2018, s.206
[376] Davutoğlu, a.g.e. s.57-111
[377] Davutoğlu, a.g.e. s.111-151

içindedir. Zira 80'li yıllar ile 90'lı yıllarda, İslami camiada ve Batı üniversitelerinde İslam ile ilgili çalışmalarda ağırlık merkezinin bilginin İslamileştirilmesi meselesinde de farklı bir noktada durmaktadır. İslam düşünce geleneğinin yeni bir paradigma olarak ihya içinde inşa olarak düşünebileceğimiz bir yaklaşımı savunur gözükmektedir. Çünkü Davutoğlu zaten ontolojik zeminde birbirine taban tabana zıt diyebileceğimiz bir ayrıma tabi tuttuğu ve yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi ontolojik yakınlaşma ve farklılaşma ile vücut bulan bu yaklaşım; seküler bir zihin içinde inşa edilmiş olan sosyal bilim anlayışı içinde bilginin İslamileştirilmesinin mümkün olmadığı gibi gereksiz de olduğunu vurgulamıştır. Zira Davutoğlu'na göre İslam düşünce geleneğinin, Yaratıcı ile farklılaşmaya dayalı olarak ürettiği ontolojik tabanda vücut bulan insan anlayışı ve insan anlayışının ürettiği siyasi ve sosyal kurumlar ve onların vücut bulduğu şehir anlayışı ile tarihte gerçekleştirdiği küreselleşme ve medeniyet harmanı,[378] başlı başına bir tarihi öznedir. Bu nedenle de Batı tarihine eklemleme çabası değil bizatihi kendi kendini anlama ve yeni durumda tanımlama çabası olarak düşünmek gerekir. Davutoğlu, bu ontolojik tabanda farklılaşma ile temel ayrıma dikkat ederken; medeniyet harmanlaması ile de tarihin ortak noktasına işaret etmektedir. Davutoğlu, bu durumu "tarihi varoluşumuz ile insanlığın genel tarihi akışı arasında anlamlı ve bizi özne kılan bir irtibat kurma çabası"[379] olarak değerlendirmektedir. Yine bütün bu çabaları da Davutoğlu tarihin içinde bir nesne değil bir özne olma çabası olarak görürken, aynı zamanda da küresel ölçekte; "tek bir medeniyetin hegemonyası etrafında bir dünya düzeni anlayışı ya da medeniyetler arası etkileşime dayalı çoğulcu bir dünya düzeni alternatifleri arasında tercih yapmanın eşiğinde"[380] olduğumuzu belirtmektedir.

İslam dünyasının özellikle sömürge anlayışı altında kendi tarihi hafızası ile kopan irtibatını da yeniden kurma çalışmalarının önemli bir teorisyeni olan Davutoğlu, özellikle 20. yy İslam siyaset düşüncesini kendi paradigması içinde dönemlendirme çabaları göstermiştir. Bu anlamda Mehmet Akif, Muhammed İkbal ve Afgani gibi isimleri yarı sömürge döneminin[381] ve bu sömürge karşıtı düşünürler olarak sayar, fakat bu dönemde henüz bir sistematik düşünüş söz konusu değildir. Parçalı bir zihin yapısı ve bireysel çabaların söz konusu olduğu dönemdir. Bu anlamda Davutoğlu, kendisini de bir alim prototipi olarak örnek aldığı Gazali dönemine atıf yaptığını, zira Gazali ile birlikte sistemleştirmenin tam olarak vücut bulduğunu ve paradigmatik temelin oturduğunu ifade

[378] Ahmet Davutoğlu, Küresel Bunalım, Küre Yayınları, İstanbul, 2004, s.91
[379] Ahmet Davutoğlu, Medeniyetler ve Şehirler, Küre Yayınları, İstanbul, 2016, s.15
[380] Davutoğlu, a.g.e., s.17
[381] Ahmet Davutoğlu, İslam Dünyasının Siyasi Dönüşümü: Dönemlendirme ve Projeksiyon, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, İstanbul, (2002/1), s.5

etmektedir.[382] Bu anlamda kendisinin uğraşısı da Gazali'nin uğraşısını çağrıştırmaktadır. Yine Gazali sonrasından özellikle de Fahreddin Razi çizgisi bugün perspektif realizmi dediğimiz çoğulcu bir epistemik anlayışı hakim kıldıklarını görmekteyiz. Yukarıda Davutoğlu'nun kendi ifadeleriyle de vurgulamaya çalıştığımız gibi yeni dünya düzeni kurulacaksa bu farklı ontik tabandan kaynaklı epistemik çoğulculuğa dayalı bir anlayış ile mümkün olacaktır. Yakın zamanda yayınladığı kitabında Davutoğlu, korona sonrasında ulusal sınırları aşan ve bütün kimliklerden arınmış bir insan ferdinden artık bahsetmemiz gerektiğini ve bunu da popüler/otoriter/dışlayıcı düzenden yana olanlar ile kapsayıcı/içselleştirici düzenden yana olanlar olarak doğru bir ayrımın olacağını öngördüğünü beyan etmektedir.[383]

Bu içselleştirme ve dışsallaştırma meselesi ve onların siyasi uzanımı olan popüler/otoriterlik ile kapsayıcı/demokrasi anlayışının temelinde yine daha önce de vurguladığımız üzere Batı düşüncesi ile İslam düşüncesinin temelde yani ontolojik tabanda ayrı oldukları fikrine dayanmaktadır. Bu ayrılık, insanın Tanrı'dan farklılaşması ya da bugün modern insan anlayışının temelinde yer alan Tanrı'yı paradigmanın dışına alıp insanı merkeze koyan bu insanın ise Batı Avrupa'da vücut bulmuş bir insan tipolojisi olduğunu ifade etmek gerekir.

3.4 Batı ve İslam Dünya Görüşlerinin Temel Ayrım Noktası Olarak Ontolojik Yakınlaşma

Davutoğlu, ontolojik yakınlaşma ile tam olarak kastettiği Rönesans dönemi sonrasında Tanrı'nın yavaş yavaş sistem dışına itilip, insanın bilginin merkezine oturması sürecini ifade etmek için kullanmaktadır. Fakat bununla birlikte, tarihi süreklilik anlamında bir arka planı olduğunu da ortaya koymaktadır. Bunu *uluhiyetin parçalanışı*[384]fikri olarak da değerlendirirken, bunun Hıristiyan teolojisi içinden gelen bir alt yapı ile desteklendiğini iddia etmektedir. Nihayetinde bu parçalanma Tanrı, insan ve evren hakkında bilginin yapısının değişmesine yol açtığı gibi bu ontolojik kategoriler arasında bir yakınlaşma ve zamanla Tanrı'nın sistem dışına atılması ile de onun yerini alarak "O" olmaya doğru evrilmiştir. Bu bir nevi insanın Tanrılaşma arzusunun da dışa vurumu olarak görülebilir ki, Yuval Hariri de *Homo Sapiens*'ten *Homo Deus*'a geçişin böyle bir istencin dışa vurumu

[382] Ahmet Davutoğlu, İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, İstanbul, (1996/1), s. 24-27
[383] Ahmet Davutoğlu, Sistemik Deprem ve Dünya Düzeni, Küre Yayınları, İstanbul, 2020, s.19-30
[384] Davutoğlu, Alternatif Paradigmalar, s.57-92

olarak görülebileceğine işaret etmektedir. Hz. İsa'nın adeta bir Tanrı konumunda görülmesi, Roma'dan gelen politeist anlayışların, Hıristiyan teolojisi ile karışması neticesinde bu yakınlaşma tabi daha doğrusu nedensel bir sonuç olarak ortaya çıkacaktır. Hatta daha ilk günah teorisine kadar götürülmesi mümkündür. Zira Hıristiyan teolojisinde İsa, ilk günahın bedeli olarak kendini feda eder ve bunun sonucunda da göğe yükselir**.** *"İsa'nın Hıristiyanlık'taki konumu, kendi epistemolojik ve aksiyolojik emsallerini yaratan ontolojik yakınlık ve aynileşmenin mirengi noktalarından biridir. Paganistler ve sır dinlerin mensupları, Pax Romana'nın sinkretik atmosferinde, insanlığı kurtarmak için ölen tanrılara – Osiris, Attis, Dionyus-, kurtarıcı ve özgürleştirici olarak inanmışlarıdır."*[385] Bu durumda İsa, adeta bir mitolojik karaktere bürünmüş ve zamanla da siyasi otoritenin de meşruiyet aracı haline gelmiştir. Özellikle Teslis inancı ve Baba dogması etrafında şekillenen Hıristiyan teolojisi bunun yine doğal sonucu olarak bir *ilah tahayyülü*nü mecburi kılmıştır. Bu tez boyunca iddia edildiği gibi Batı düşüncesinin her şeyi ölçme düşüncesi ve bu ölçme neticesinde bir sınıflandırma yapma düşüncesinin çok erken dönemlerde baş göstermiş halidir. Bu durumda Allah-insan-tabiat arasındaki ontolojik hiyerarşi ortadan kalkmış, ontolojik düzey farkının oluşmasına engel olmuştur. Bu durumda bilginin de hiyerarşisi ortadan kalkmış ve ortaya bilginin insanileştirilmesi ve daha sonraki dönemde de sekülerleşmesine neden olmuştur. Bilgi katmanları ise zamanla eşitlenmiş ve bir müddet sonra metafiziğin dışlanması ile de dini bilgi hayat alanının dışına çıkarılmıştır. Hıristiyanlığın, Mesiyanik olmaktan çıkıp İskender'in büyük fetihleri ile Grek-Doğu kültürü ile Grek-Roma kültürünün birbirine karıştığı ve bununla birlikte Antik Yunan felsefesinin etkileri ve mistik birtakım öğretiler Hıristiyan teolojisi ile birleşmiş ve neticede ortaya muğlak bir ontolojik yapı çıkmıştır. *"Yine Antik Roma dinlerinde uluhiyetin parçalanmasına dayanan politeistik unsurlar, Hıristiyan teolojisinde Tanrı ile İnsan arasında ontolojik yakınlaşmanın kaynakları arasında görülebilir."*[386] Doğanın içinde özellikle Aristotelesçi gelenekten etkilenen kişi Tanrı inancı uluhiyetin zamanla farklı Tanrılar arasında parçalanmasına Hıristiyanlığın azizleri açısından da yine bu uluhiyetin temsilcileri olması anlamında bir başka parçalanmaya daha sebep olmuştur.

Modern dönemin başlatıcısı olarak kabul edilen ve "düşünüyorum o halde varım" cümlesi ile de sembol hale gelen Descartes, temelde bir dönüşüm yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Bu *ontoloji tabanlı epistemoloji anlayışından epistemoloji temelli ontoloji anlayışına* geçişin de ifadesidir. Daha sonraki dönemde özellikle bilimsel canlanma ve

[385] Davutoğlu, a.g.e., s.69
[386] Davutoğlu, a.g.e., s.68

bilim devrimi ile de tabiat ve gök cisimleri üzerine konumlanan kozmoloji ve hemen akabinde de insan merkezli bir epistemoloji anlayışı Tanrı'nın sistemden çıkarılmasına giden yolu açmıştır. Newton'un mekanik dünya anlayışı çerçevesinde ortaya koymuş olduğu tasavvur kendi kendine işleyen bir makine gibi tahayyül edilmiştir. Fakat bu tahayyül içinde Tanrı hareketin bizatihi vericisi ve düzenin garantörü olarak işlev görmektedir. Zira makinanın planlanması, inşası, harekete geçirilmesi aşamasında bir Tanrı'ya ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç kavramını çok önemsiyoruz zira Batı düşüncesinde bir kavrama sistemin yürütülmesi için ihtiyaç varsa önemli konum verilir. Eğer ihtiyaç ortadan kalkmış ise o zaman sistemin dışına alınır. Ne zaman ki sistem kendi kendine işleyecek konuma gelir o zaman herhangi bir ölçülemeyen, hesap edilemeyen öğe sistemde yer bulamamaya başlar. Bunu Tahsin Görgün, Batı'nın içerikten daha çok şekille ilgilendiği bir zihniyettir eleştirisini akılda tutarak ifade etmek gerekir. Buna en güzel örnek olarak artık çokça ifade edilen ve Aristoteles'e atfedilen "ne zaman ki makineler kendi kendine işlemeye başlar işte o zaman kölelik kalkar" cümlesiyle verilebilir. Yine son zamanlarda çokça iddia edildiği gibi yaklaşık 400 yıl boyunca bedenleri ile her türlü sömürünün adı olan kölelik kaldırılmış, insan bedenine artık sanayi devrimi ve makineleşme ile birlikte ihtiyaç kalmayınca ve ondan daha mükemmel bir sistem olan mekanik dünya anlayışı geçince bir özgürlük ve eşitlik kurgusu altında dünyaya siyasi bir hareket olarak sunulmuştur. Buradan da çıkarsanacağı üzere Batı için insanın, bireyin mükemmelliği değil sistemin mükemmelliğidir esas olan. Bu mükemmellik uğruna da neye ihtiyaç varsa o ya kullanılacak ya da devreden çıkarılacaktır.

Batılı paradigmanın ve bilginin seküler aşamaya getirilmesinin ana kaynaklarından olan nedensellik fikri, yüzyıl başında birçok alandan bilim adamı ve edebiyatçı-yazar tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Bizim kanaatimiz açısından burası oldukça önem arz etmektedir zira ilk günah teorisine kadar giden bu düşüncede daha geri planda bu dünyaya atılmış bir yurtsuz olan insanın bu dünyayı cennete çevirme fikrinin gelişmesine vesile olması kadar hatta ondan daha önemli olarak gördüğümüz insanın ilk günahı ile düştüğü bu *suçluluk psikolojisi* ve bu *dünyanın karanlık* olarak görülmesi meselesidir. Öyle ki bugün seküler yapım olarak görülen filmlerde dahi bunun izlerini görmek mümkündür. Bu iki durum hep insanın Tanrılaşma arzusu olarak kendini dışa vurmuştur. Tanrı'ya isyan özellikle Rönesans sonrası özellikle de Reform hareketleri ve Aydınlanma düşüncesi ile birlikte bir *irade meselesi* ve bu *iradenin özgürlüğü* meselesi olarak görülmüştür. Öyle ki, Herder, Kant, Goethe, Schiller ve Hegel gibi özellikle Alman felsefesinin dev isimleri de bu konularda düşünmüşlerdir. Bu *ilk düşüş* ve *ilk günahın* olumlu bir durum olduğunu zira

insanın mutsuz olma pahasına hayvansal yaşam güdüsünden kurtulmanın ve akıl yürütme ile insan olmanın kapısını araladığını iddia etmişlerdir. Kant bu noktada insanın ilk yaratılış esnasında Tanrı'nın sesi ile motive olduğunu ve bunu içgüdüsel bir şekilde yürütülen bir tür hayvani yaşam olarak görür. Akıl yürütme ile Tanrı'nın sesini değil kendi sesini dinleyerek bir nevi irade kullanımı ve özgürlüğe açılan kapı olarak değerlendirmiştir. Bunu sanki kendisi de Tanrısal güçlere sahipmiş gibi algılanabileceğinin anlıyoruz Kant'ın çıkarımlarından. Zira Kant'ın bilgide *Kopernik devrimi* denilen şey tam da artık bilginin ölçütünün nesnede değil insan zihninde aranması gerektiği düşüncesi ile birlikte okuduğumuz zaman daha anlamlı hale gelmektedir. Hayvani ve şehvani duygularını akıl yolu ile kontrol altına alan ve bunu disiplinize edebilen insan, bu hayvani doğayı aşarak kendine has insani bir dünya kurmanın yolunu açar. Bu ise ilerlemenin imkânını verir ve insanın gelecek ile ilgili konularda düşünmesine olanak sağlayan bir *bilinç* hali kazanmasına sebebiyet verir.[387]

Bu bilinçlenme hali ile insan diğer canlılar ve doğa üzerinde bir hâkimiyet fikri geliştirmeye başlar. Yine Hegel'de insanın cennette iken bir hayvani yaşam sürdüğünü, yasak meyvenin ise bir idrak kategorisi aracı olarak işlev gördüğünü ifade eder. Bu noktada da insan yasak meyveyi yiyerek aslında bir bilinçlenme hali olarak bir *tin* kazanır ancak karşılığında ölümsüzlüğü kaybeder şeklinde bir yorum katmaktadır.[388] Bu bilinçlenme, özgürleşme halinin daha sonra adeta bir kutsal öğreti gibi farklı isimlerle de olsa Nietzsche'den Kierkegaard'a oradan Fromm'a kadar birçok Avrupalı düşünür ve yazar tarafından paylaşılmıştır. İnsan, Şeytan'ın da teşviki ile yasak meyveyi yiyerek ilk adımı atmış ve bilgi ağacının meyvesini yemiştir. Tanrı ise bir sonraki adımı atmasını yani Tanrısal bilgiye sahip olmasını engellemek adına onu cennetten kovmuştur.[389] Fromm aynı zamanda bu durumu, *sivil itaatsizliğin* de tarihte ilk örneği[390] olarak ele alır. Bunu yapması, insan olabilmesinin ilk gerekli koşuludur. Fromm, bu kıssayı insanın en başından isyankâr olduğunu ve bu nedenle de bir Tanrısallık potansiyeli taşıdığının göstergesi olarak da değerlendirir. Ona göre İnsan, Tanrı'nın üstünlüğüne karşı ne kadar özgürleşirse, Tanrı'ya o kadar çok benzemektedir.[391] Fromm burada bir adım daha atarak, Âdem ve Havva arasındaki ilişkinin mahiyetini de değiştirir. Başlangıçta Havva'nın yasak meyveyi yediren

[387] Immanuel Kant, Political Writings, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s.221-228
[388] G. W. F. Hegel, Tarih Felsefesi, çev.Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006, s.238-239
[389] Erich Fromm, Tanrılar Gibi Olacaksınız: Eski Ahit Üzerine Radikal Bir Yorum, çev. Bozkurt Leblebicioğlu, Say Yayınları, İstanbul, 2019, s.12,18,22
[390] Erich Fromm, İtaatsizlik Üzerine: Özgürlük Neden Otoriteye Hayır Demektir?, çev. Nurdan Soysal, Say Yayınları, İstanbul, 2018, s.9-10
[391] Fromm, a.g.e., s.29

taraf olarak Âdem'i ikna edebilmesi nedeniyle üstün olan taraf olma durumunun Tanrı tarafından bu günah işlendikten sonra Havva'nın Âdem'e bağımlı kılınması ile neticelenmiştir. Havva'nın sözünü dinlediği için Âdem'i kınayan Tanrı, ikisi arasındaki ilişkiyi de tersine çevirerek erkek egemen bir mahiyete getirmiştir.[392] Bunun bir adım daha ilerisinde ise iki cinsiyetin birbirleriyle mücadelesi ve onun türevleri olan doğayla ve diğer insanlar ile düşmanlık ve çatışmanın ortaya çıktığını iddia eder.[393]

Bütün bunların yansıması olarak Batı düşüncesinin bilinçaltı kategorisinde, *karanlık olan dünyayı aydınlatma, bizim ötekimiz olan doğa ve diğer canlılara üstünlük kurma, cennetten kovulmuş olmasına rağmen bu dünyada cenneti kurma* fikri süreklilik arz etmektedir. Batı düşüncesini bir bina olarak kabul edecek olursak, binanın temel sütunları olarak genel bir kabule dayanarak felsefi düşüncesi Antik Yunan'dan, siyasi geleneği Roma'dan maneviyatı ise Hıristiyanlık ve Yahudilik'ten almaktadır. İslam'ın Batı düşüncesi üzerine ciddi etkileri olduğu ileri sürülse dahi hatta özellikle empirik tavrın yerleşmesinde çok etkili olan Locke 'un Arapça bilmesine de dayanılarak Hanefi Fıkhı'ndan etkilendiği gibi bazı iddialar olsa dahi genel Batı siyasi ve düşünce tarihi yazımında bu durum kabul edilmez ana konunun parçasına denk düşmez. Tez içinde de iddia edildiği gibi bilhassa Hegel tarafından dile getirildiği üzere "tarih yapımında bugün rolü olmayanların geçmişte de olmalarına gerek yoktur" düşüncesi ile hareket edildiği iddia edilmektedir. Davutoğlu'nun İslam ve Batı ayrımında temel kavşak noktalarından biri olarak gördüğü ontolojik yakınlaşma, geçekten de iki düşünce paradigması arasında kat edilmesi zor bir mesafe gibi durmaktadır. Zira İslam düşüncesinde Allah müstağni iken Batı bu müstağni konuma kendisini yerleştirmektedir. Bu müstağniliği ise başka toplum ve medeniyetlere bir dayatma vesilesi olarak kullanmaktadır. Kendi koyduğu skalanın evrensel, vazgeçilmez ve mutlak manada uyulursa ancak kurtuluşa erilebileceğine dair bir inanç ile bunu yapmaktadır. Nitekim Davutoğlu bu ontolojik mesafe konusunda Batı'nın durduğu noktayı "Spinoza'nın yegâne cevher olarak *deus sive natura* varsayımı, Tanrı ile tabiat arasındaki nihai ontolojik yakınlaşmanın veya ontolojik aynileşmenin bir ifadesidir."[394] Kendi kendine yeten bu anlamda dışarıdan herhangi bir vahiy benzeri süreçlere ihtiyacı olmayan ve kendi zihni kapasitesi ile yine kendi mekanik düzeni içinde işleyen doğayı anlayabilen insan merkezli epistemoloji ve tabiat merkezli kozmoloji

[392] Erich Fromm, Rüyalar, Masallar ve Mitoslar, çev. Aydın Arıtan, Kaan Ökten, Arıtan Yayınevi, İstanbul, 1992, s.247-248
[393] Fromm, a.g.e., s.258-260
[394] Davutoğlu, Alternatif Paradigmalar, s.82

anlayışı bu ontolojik yakınlaşmanın nedensel sonucudur. Bu insan merkezli epistemolojinin en güzel ifadesini ise Locke 'un "*insan zihni doğuştan boş bir levha gibidir. Bütün bilgileri tecrübe içinden çıktı*" önermesidir. Batı düşüncesinin en büyük isimlerinden olan Kant'ın sistemleştirmesi ile birlikte de Batı düşüncesi tam olarak kendi paradigması açısından kemale ermiştir diyebiliriz. Çünkü Kant, kendisinden önce kopuk kopuk olan ancak belli bir sürekliliği de olan ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik bağları kurarak artık bir sistem ortaya koymuştur. Artık Kant'tan sonra bilimsel bilginin kendisine nesne alanı olarak Tanrı, İnsan veyahut kendinde şeyler şeklinde insan aklının deneyim ile elde edemeyeceği alanlar değil aklı ile duyumsayabileceği tabiat ve bilimsel bilgi metodudur. Kant açısından Tanrı artık aşkın bir varlık değil kendi paradigması içinde ahlakın temellendirilmesine olan ihtiyaçtan ötürü ve yine akıl ile kavranabilecek tarzda bir işleve haizdir. Kant'ın ortaya koyduğu bu düşünce sistematik hale getirilmesi ve üç alanla irtibat kurabilmesi nedeniyle çok manidardır. Yoksa Kant'ın birçok düşüncesinin izini çok eski dönemlerde görmek mümkündür. Örneğin Montesquieu, tabiatın kör bir rastlantının eseri olmayacağı ve bu âlemin düzenliliğinin sağlayan bir güç olduğunu söylemesi buna örnektir. Bu düzen anlayışı Aydınlanma düşüncesinin de temel argümanıdır. Aydınlanma, Katolik Kilisesi'nin iddiası olan vahyin hala devam ettiği ve bunun kilise üzerinden yürüdüğü sürecini tabiat ve insan tabiatı ile ikame etmiştir. Yani Tanrı'nın vahiyi kilise üzerinden değil doğa üzerinden gönderdiği düşünülüyor. Kutsal kitap dışında kalan bütün kilise ve onun kurumlarının işlevlerini redderek bunun yerine insan *vicdan*ını esas alan ve ortak vicdanların belli bir yakınlaşma yarattığı düşünülmektedir. Bu aynı zamanda kilisenin yerine en yüksek otorite olarak git gide kabul görmeye başlamıştır. Tabii din tabii teoloji ve buna bağlı tabii hukuk öğretileri bugünde hala etkileri devam süreçler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu siyasi anlamda daha sonra "milli irade" olarak karşımıza çıkacak olan düşüncenin de alt yapısıdır. Bu düşünce özellikle 18. yy'dan itibaren siyasi bir teori olarak karşımıza çıkacak olan "sözleşme" fikrinin de alt yapısıdır. Yani toplumsal ve siyasal alanda artık tabiatı ve tabii olanı dikkate almak anlamına gelecektir. İşte bu düşünce, az önce de üzerinde durmaya çalıştığımız Kant özelinde aklın, Tanrı tarafından verilmiş bir yeti olarak değil de nesneyi bizatihi inşa eden ve ona bir inşa sürecinde yasa, düzen de veren ve artık adeta Tanrılaşmış bir insandan bahsediyoruzdur. İşte bu nedenle de özellikle Alman idealist felsefe geleneğinde Tanrı'nın vazgeçilebilir bir varlık olduğu ve her şeyin bir başka şey ile açıklanabildiği nedensel kurgulara dayalı bir "sistem" fikri hâkim olmaya başladı. Bu anlamda doğrunun geçerli ve makul olmasının garantörü artık Tanrı değil, bizatihi sistemin kendisi olmuştur. Akıl, bilginin ve ahlâkın yegâne kaynağı

olarak görülmekte ve bu manada aşkın bir müdahale anlamına gelen vahiye de ihtiyaç kalmamaktadır. Vahiye ancak Schleiermacher'da olduğu gibi aklın tüm imkânlarının tüketilip ve sınıra dayandığında ki bunu ancak aklını kullananlar yapabilir, bir tür "mutlak"ın tecrübe edilmesi manasında anlam yüklenilmiştir. Bu dahi vahyin akıl sınırları içinde kavranamayacağı gerçeğini ortaya koymaktadır.

"Dolaysıyla panteist bir yorum içerisinde bu tür bir nihai ontolojik yakınlaşma tahayyülü ile tabiat merkezli kozmoloji tahayyülü yan yana gelişmişlerdir. Bu ise artık harici bir akıl olmayan yeni bir Tanrı tasavvurunu mecburi kılmıştır."[395] Davutoğlu'nun bu tespitleri Batı düşüncesi içinde gelişen Hümanizm akımının da gelişimi hakkında bir fikir vermektedir. Bu kısaca, "insanın kendi oluşturduğu dünyada yaşaması" olarak tanımlanmaktadır. Bu tanım doğrultusunda da kendi aklı ile hareket etmektedir. İlk başlarda aklın insana ilahi bir ışık olarak verilmiş olduğuna inanılan bir tür deist hümanist akım daha sonra özellikle de 19. yy'dan sonra insanın kendi kendine yeten başkasına ihtiyaç duymayan bir tür ateist hümanizme dönüşmüştür. Bu noktaya Davutoğlu *ontolojik yakınlaşma* derken biz buna *ontolojik tereddüt* hali demeyi tercih ediyoruz. Her iki anlamda da Batı düşüncesinin sürekliliği ve dönüşüm değiştirse bile alt yapısında Hıristiyanlık'tan gelen *enkarnasyon* düşüncesi, yani Hz. İsa'nın Tanrı'nın bedenleşmiş hali olması daha sonraki süreçte bu düşüncenin daha ileri safhaya taşınmış hali olan Tanrı'nın insanda içkin olması ve nihai olarak da insanın artık kendi dışında bir otorite tanımaması anlamına gelen kendisinin Tanrılaşması sürecinin sürekliliğidir. Burada çok önemli bir nokta olduğunu düşündüğümüz konuya da değinmek gerekir. Burada Hıristiyan geleneğin Yahudilik ile iç içe gelişmiş olması ve bunun neticesinde de Tanrı tasavvurunun eril bir karakter olarak teşekkül etmesine sebebiyet vermiştir. Bu, Tanrı tasavvurunda celal sıfatı cemal sıfatının önünde, gazabı ise rahmetinin önündedir. İşte bu Tanrı tasavvuru bu anlamda Rönesans sonrası insanın merkeze alınması ve daha sonraki süreçte insanın homo deus olması ile birlikte Batı'nın sömürge zihniyetine de ışık tutacaktır. Özellikle Aydınlanma düşüncesi sonrasında kendisini genel dünya tarihinden de koparan Batı; diğer insanlara ve toplumlara tepeden bakan, onlara kolaylıkla kötülük yapabilen, zalimce işkenceler yapabilen bir zihniyete taşımıştır. Bu durum gücü yetiyorsa ötekini yok etmeye yetmiyorsa yok saymaya yönelik bir tavır olarak kendini ortaya koyabilmektedir. Narsizm derecesinde kendini biricik ve evrensel olarak dayatması da bununla birlikte yürüyen bir tavır seti olarak kaşımızda durmaktadır. Merhametten ve empatiden bu kadar uzak sömürge zihniyetini

[395] Davutoğlu, a.g.e., s.79

başka bir psikoloji açıklamak mümkün değildir. Zira altta yatan ciddi bir dünya görüşü, felsefi ve teolojik alt yapının olması kaçınılmazdır. Bunun edebiyat dünyasından en güzel örneğini Joseph Conrad'ın *Karanlığın Yüreği* ve *Nostromo* romanlarında okumak mümkündür. Batı insanının sulh içinde yaşamaktansa, güce ve şiddete dayalı psikolojisi çok güzel bir şekilde anlatılmaktadır. Günümüz iletişim araçlarından olan ve geniş kitlelere üzerinde büyük tesirleri olan sinema ve tv filmlerinde bugün bunun çok sayıda örneklerini görmek mümkündür. Örneğin İtalyan sanatçı Michelangelo'nun Davut heykelini yaptıktan sonra "ne duruyorsun kalk konuş" tepkisi buna güzel bir örnek olabilir. Ancak Süpermen, Batman ve Örümcek Adam gibi süper kahramanlar Batılı insan tipolojisinin yarı tanrı düşüncesi olma tahayyülünün yansımasıdır. Ya da Pinokyo karakterinde olduğu gibi bir ustanın bir kuklaya hayat vermesi ya da Truman Show'daki gösterimler hep bununla ilgilidir. Son yıllarda yapay zekâ ve genetik alanında cinsel birleşme olmadan ya da eşcinsel ilişkiler neticesinde insan yavrusu üretme ya da sentetik beden ve bilincin kopyalanması gibi süreçler hep bu Batı tahayyülünde insanın tanrılaşması sürecinin en açık örnekleridirler. Üstelik bu tavır, Hıristiyan teolojisine has bir durum olmayıp daha önce de vurguladığımız gibi Yahudi teolojisinde de vardır. Kendilerinin seçilmiş ayrıcalıklı bir kavim olduklarını inanan Yahudi inancında Tanrı ile güreşip onu yenen bir kavim tahayyülü vardır. Eski Ahit'te yer alan inanca göre "Tanrı bir gece sabaha kadar Yakup ile güreşmiş ve yenemeyeceğini anlayınca ona İsrail adını vermiştir."[396] Batı düşüncesi içinde gelişen bu Tanrısallaşma süreci aslında İslami paradigma içinde insanın tek bir yönünün abartılması ya da kutsanması manasında menfi bir özellik olarak görülmektedir. İslam düşüncesi içinde de insan birtakım kötücül özellikleri barındıran bir varlıktır ancak akli melekeleri ile bu özelliklerini kontrol altına alabilir hatta almalıdır zira insanın beşer olmaktan insan olmaya geçişi bu şekilde mümkün olabilmektedir. Burada kastedilen akıl ise sadece rasyonel-hesapçı akıl anlayışı değildir. Oysa Batı düşüncesi içinde sürekli bir güç mücadelesinin ki bu mücadele özellikle Tanrı ve doğa üzerine bir hâkimiyet gibi de düşünülmüştür; en önemli bileşen olarak rasyonel-hesapçı akıl olarak kurulmuştur. Bunu şu şekilde formüle etmek mümkün olmuştur. "*Teolojik anlamda gökteki babaya isyan, siyasi olarak tahttaki babaya isyan ve toplumsal olarak da evdeki babaya isyan*." Bu rasyonel akıl öyle ki özellikle 19.yy sonu ile 20.yy başında -izmler olarak kendini gösteren liberalizm, kapitalizm, sosyalizm, komünizm, sekülerizm gibi büyük güç mücadelelerinin

[396] Tanah, Başlangıç 32:25-30. https://incil.info/kitap/gen/32 Erişim: 13 Kasım 2021; https://www.jw.org/tr/kutuphane/kutsal-kitap/bi12/kitaplar/Başlangıç/32/Erişim: 13 Kasım 2021

yaşandığı ve iki dünya savaşı gibi korkunç sonuçları olan hatta nükleer savaş tehdidi ile de bütün küreyi varoluşsal bir yok olma tehlikesi ile karşı karşıya getiren bir sürecinde adıdır.

Davutoğlu, bu rasyonel-hesapçı aklın Batı düşünce geleneği içinde bir tür otoriterlik ürettiğini ifade etmiştir. Bu otoriter karakteri ise epistemolojik olarak sorulan soruların mahiyetinde çok bir biçimde görülebileceğini ifade etmektedir. Mesela "*neye dayanarak buna inanıyorsun? İnancın ne oranda gerekçelendirilmiş? Bunu nasıl biliyorsun? gibi bütün bu sorular nihai olarak epistemolojik kaynakla ilişkilidir ve doğal sonucu olarak da otoriter bir sonuç üretir*."[397] Bu durum ulûhiyetin parçalanmasının epistemolojik alanda parçalanma anlamına gelecek olan hakikatin parçalanmasıdır. Bilginin sekülerleşmesi, rasyonel-hesapçı aklın vahiye ve diğer bilgi türlerine karşı üstünlüğü manasında ele alınacaktır. Davutoğlu'na göre bu akıl türü ontolojik yakınlaşma ile birleşince Tanrı'ya dahi bir sınır çizme noktasına götürülmesine sebebiyet vermiştir.[398] Ontoloji ve epistemoloji arasında bu bağımlılık ilişkisi nedeniyle İslam düşüncesinin aksine, Allah ile insan arasındaki epistemolojik farklılığa dayalı sistematik *gayb* anlayışı olmamış ve *tenzih* ilkesinde olduğu gibi ontolojik hiyerarşi fikrinin de gelişmemesine sebebiyet vermiştir.[399] İslam anlayışından farklı olarak insanı ve âlemi aşan bir tasavvur vücut bulmamış, tam tersine âleme içkin bir gizli irade gibi panteist bir anlayış vücut bulmuştur. Davutoğlu'nun ortaya koyduğu üzere bu ulûhiyetin ve hakikatin hem ontolojik anlamda parçalanması neticesinde İslam ve Batı medeniyet anlayışları temelden farklılaşmış özellikle de Batı'nın kendi kurduğu epistemik anlayış çerçevesinde ürettiği şemalardan çok farklı bir medeniyet prototipini bünyesinde barındırmaktadır.[400]

3.4.1 İslâm ile Bir Sınır Taşı Olarak Batı'nın İnsan Tasavvuru

Batı düşüncesinin İslam düşüncesi ile ayrıştığı temel noktalardan birisi de *insan tasavvuru*dur. Zira Hümanizm düşüncesi altında Batı'nın insan anlayışı bugün bütün dünyada adeta yanlış bir kullanım olarak ele alınmaktadır. Zira Hümanizm ile kastedilen belirli bir türdeki insan tasavvurudur. Bu tasavvur, daha önce de değindiğimiz ontolojik yakınlaşma ya da bizim tabirimizle ontolojik kararsızlık halinin bir devamı niteliğindedir. İngilizce *man* yani insan, adam anlamına gelen kelimenin karşısında *human* dediğimiz ve bir tür *öteki* olarak adlandırabileceğimiz kelime konuşlandırılmıştır. Burjuvazinin dünya

[397] Davutoğlu, a.g.e., s.93
[398] A.g.e., s.94
[399] A.g.e., s.97
[400] Ahmet Davutoğlu, İslam Geleneğinin Düşünce Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, İstanbul, (1996/1), s.35

hakimiyetini ele geçirmek namına yürüttüğü ciddi kavram karmaşasından biri de budur. Bazı edebiyatçılara göre *man* kelimesi, Rönesans'ın hümanist düşünürleri tarafından adeta icat edilmiştir. Bu tarihleme bize yine doğanın yine doğa içinde kalınarak aşkın bir otoriteye başvurmadan açıklanmasının da tarihidir. Westfalya düzeni ile Avrupa'da artık ulus devlet nizamı hâkim olmaya başlayınca, kilise otoritesini kaybederken ulus devletler otoritelerini kurmaya başlamışlardır. Hıristiyanlığın getirmiş olduğu ve önemli ölçüde spritüal unsurlar içeren *ruh* anlayışı yerini *akıl* almaya başlamıştır. Hıristiyanlaştırma misyonu emperyalizmi devlet eliyle yayma girişimine dönüşmüştür. Bu durum Davutoğlu'nun tabiriyle "*sadece yapısal bir değişim değil aynı zamanda teorik ve pratik bütün alanları kapsayan köklü bir medeniyet dönüşümü*"[401] olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle Rönesans ile gelen insan tasavvuru bir değişimden ziyade dönüşüme işaret etmektedir. Her ne kadar bu dönüşümün tarihi arka planında daha önce bahsettiğimiz süreklilik olsa bile bu gerçek tarihi bir kırılmaya işaret etmektedir. Bu noktada ünlü edebiyatçı ve filozof Sylvia Wynter ile Peter Sloterdijk'in tespitleri bire bir aynıdır. Wynter, İspanyollar'ın Amerika kıtasına çıktıkları zaman oradaki insanların statüsü tartışmasında onların artık birer insan olmadığı daha doğrusu alt insan oldukları noktasındaki yaklaşımın baskın geldiğini ve buradan da ırk kavramının devreye sokularak Amerikan yerlileri, Afrikalılar ve siyahlar; 'irrasyonel', 'vahşi', 'barbar' olarak nitelendirildiler. Bu noktadan sonra ötekilerin insan olarak değerlendirilmesi artık imkânsızdır. İnsan altı varlıklar olarak da hâkimiyet altına alınmaları, boyun eğdirilmeleri gerekliliği açıktır. Sloterdjik ise bilinçaltına iniş süreciyle yeni sömürgeci zihniyetin sermaye ihraç süreçlerinin benzer dönemlere tekabül ettiklerini ifade ederek aydınlanmanın henüz aydınlatamadığı veya ışığının ulaşamadığı coğrafyaları "karanlık" olarak nitelendirmiştir.[402] İranlı düşünür Seyyid Hüseyin Nasr ise Rönesans döneminde Hıristiyanlığın güç kaybetmesine paralele olarak hümanizm ve rasyonel akıl güç devşirmeye başlamış; dini insan tasavvuru yavaş yavaş ortadan kaybolmuş dünyevi ihtirasların ve Antik Yunan felsefesindeki düşünceye göre bu dünyanın bayağı işlerini kendine ana gaye edinmiştir. Bir tür Prometeryen insan anlayışı ortaya çıkmıştır.[403] Batı tahayyülünün bu sürekli güç istenci yerküreyi tamamıyla kaplama düşüncesinin de gelişmesine neden olmuştur. Bu öylesine bir hal almıştır ki Machiavelli'den beri üretilen

[401] Ahmet Davutoğlu, Medeniyet Dönüşümü: Uluslararası Düzen Bunalımı ve İslam Dünyası, Küre Yayınları, İstanbul, 2018, s.41
[402] Peter Sloterdjick, Kapitalist Dünyanın İç Evreninde, çev: İlknur Aka, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2008, s.188
[403] Seyyid Hüseyin Nasr, Bilgi ve Kutsal, çev. Yusuf Yazar İz Yayınları, İstanbul, 2001, s.173-174

siyaset teorileri hep bu yayılmacılık ve ihtiras üzerine kurgulanmıştır. Dengeleyici mekanizmalarda olmayınca tamamen kontrol dışı kalmıştır. Descartes'in geliştirdiği *düşünen ben* artık *ele geçiren ben* olarak yeni bir sürüm olarak güncellenmiştir. Bu noktada şu tahlil de yapılabilir: Batı ötekini tanımak yerine kendisini onun üzerinden yansıtma yaparak tanımıştır. Psikolojide yansıtma mekanizmasında olduğu gibi kendisinde var olan olumsuz özellikleri başkası üzerine yansıtarak tanımlamaya çalışma çabası olarak değerlendirilebilir. Kristof Kolomb örneğinde görüleceği üzere, sürekli bir ele geçirme ve güç istenci ile birlikte bunu acımasız şiddet ile birlikte yapmak gibi insanın en olumsuz özelliklerinin var olduğu bir tarihi konjonktür ile karşı karşıya kalınmıştır.

Ahmet Davutoğlu'nun medeniyet direnci diyebileceğimiz ve bir medeniyetin varlık göstermesinin arka planında yatan ana kodlardan biri olduğunu düşündüğü ben idraki kavramı "*medeniyetlerin kurulmasını da, yükselmesini de, diğer medeniyetler karşı direnebilmesini de sağlayan ve belli bir dünya görüşüne dayanan bu ben idraki*"[404] olduğunu özellikle vurgulamıştır. Bugün İslam dünyasında yaşanan krizin arka planında özellikle bu ben idrakinin taşınmasında büyük rolü olan âlim tipinin ki Davutoğlu'nun Stratejik Derinlik kitabının giriş bölümünde verdiği güç parametrelerinden[405] *Stratejik Zihniyete* tekabül ettiğini düşünüyoruz; ortadan kalkması ya da zayıflaması ile de yakından ilgilidir. Bu ben idraki stratejik bir zihniyetin taşıyıcılığı ile özellikle direnç noktaları oluşturmaktadır. Zira Davutoğlu'nun bugün artık pratik siyasetin önemli bir parçası olması ile de çok daha büyük bir önem kazanmaya başlamıştır. Çünkü pratik siyasetin içinde dünya görüşünden kaynaklı ilkeleri nasıl uygulamaya konulacağı ile ilgili bir gösterge de sağlayabilmektedir. Daha önce içinde bulunduğu siyasi hareket içinde bu uygulamayı göremediği daha doğrusu dünya görüşünden kaynaklı teorileri uygulama şansının ortadan kalktığı için ayrıldığını kendi ifadelerinden anlıyoruz. Bu noktada Davutoğlu'nun tercihi tarihi derinlik bağlamında Gazali'nin yaşamına da çokça benzemektedir. Zira Gazali'nin kendisi de Selçuklu sultanının birtakım ameli siyaset ile ilgili isteklerini belli bir üslupta geri çevirmek için uzun bir hac yolculuğuna çıkmıştır. Bu nedenle, bütün görevlerinden affını istemiştir. Davutoğlu'nun kendi ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla da kendisi de ameli siyasetin ilkeleri çatıştığı noktada Başbakanlık görevini bıraktığını söylemesi Gazali'nin pozisyon alışı ile yakından alakalı olduğu kanaatindeyiz. Ve yine burada da bir tarihin derinlik ve zihni süreklilik olarak *irade* ve *ihtiyar* kavramlarına uygulaması ile atıfta bulunduğunu düşünüyoruz. İrade bir şeyi seçme yapma hakkı olarak tanımlanabilirken

[404] Ahmet Davutoğlu, Medeniyetlerin Ben İdraki, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, sayı: 1997/1, s.10
[405] Ahmet Davutoğlu, Stratejik Derinlik, Küre Yayınları, İstanbul, 2001, s.23

ihtiyar daha üst bir düşünme ameliyesi olarak bir şeyi imkânı varken yapmama gücü olarak tanımlanmaktadır. Bu noktada da Davutoğlu, ilkeleri ile ameli siyasetin istekleri çatıştığı anda; başbakanlık görevini yapmama gibi bir ihtiyari güç kullanmaktadır. Eğer irade kullanmış olsaydı başbakanlık görevini bırakmadan ameli siyasetin isteklerini ilkeleri ile çatışma pahasına yapabilirdi. Fakat bu noktada irade değil ihtiyari gücün daha önemli olduğunu adeta yaptığı hareket tarzı ile ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu durumu özellikle gençler için kaleme aldığı son eserlerinden olan *Duruş* kitabının belli bölümlerinde özellikle vurgulamaktadır.[406]

Batı düşüncesi ve onun örgüsü içinde siyaset bilimi ve teorisi, bilhassa Machiavelli ve Hobbes örneklerinde görüleceği üzere gittikçe seküler bir karaktere bürünmüş ve hatta daha sonraki süreçte, insanın varlığına ilişkin nihai bir amacın yokluğu sonucunu doğurmuş ve mutlak iyilik gibi kavramların da etik bağlamda silikleşmesine sebebiyet vermiştir. Özellikle ulus devlet fikrinin gelişmesi ve daha sonraki süreçte Avrupa siyasi yönetim şeklinin en önemli unsuru olmasıyla birlikte *devletin yüksek çıkarı* neyi gerektiriyorsa onun yapılması gibi bir kod yerleşmeye başlamıştır. Bu anlamda birey açısından ikili bir hedef ortaya çıkmış oluyor. Bireysel anlamda bireyin ana hedefi hazza ulaşmak olurken, kolektif boyutta ise devletin çıkarı neyi gerektiriyorsa ona hizmet etmek. Bu kapsamda, devletin üretim mekanizmaları içinde olmak ve refah artışına hizmet etmek hem kolektif iyilik için hem de bireysek iyilik doğru bir yaklaşım olacaktır. "*Machiavelli'nin, yaşanan gerçekliğin kurumsallaşmış hali olarak devletin rasyonel temellerini vurgulama çabası ve Hobbes'un aksiyolojik temelleri atmaya çalışması köşe taşları mesabesindedir.*"[407] Bu aynı zamanda dünyada cenneti yaratmanın da yoludur. Dolasıyla menfi insan anlayışı üzerinden ele alınan siyaset ve toplum teorisi; kişinin ve toplumun hazzı için üretim mekanizmalarını artırmak, pazar payını artırmak, pazar hâkimiyeti gibi kavramlar hem insanın açgözlü doğasına hizmet etmek hem de devletin bu doğa üzerine kurgulanması anlamına gelecektir. Bu durum aynı zamanda ilerlemenin motoru olarak da değerlendirilecektir. İktisadi anlamda kullanılan arz, talep, rekabet gibi kavramlar aslında felsefi/teolojik bağlamı olan çatışma ve güç mücadelesi üzerine kurulu bir düzen ve bu düzende bireyin hazzını devletin ise hâkimiyeti anlamına gelen çıkarını maksimum seviyeye çıkarması anlamına gelmektedir. Bu durumda gittikçe bireyler arası empati anlayışının ve aile kurumunun çökmesi ve teolojik anlamda da kilise gibi kurumların çökmesine neden olmuştur. Bunu tez içerisinde *gökteki babaya tahttaki babaya*

[406] Ahmet Davutoğlu, Duruş: Gençlerle Yüz Yüze, Küre Yayınları, İstanbul, 2018, s.12 – 47, 78 – 119
[407] Davutoğlu, Alternatif Paradigmalar, s.103

ve *evdeki babaya* isyan şeklinde formüle edildiği dile getirilmişti. Öylesine bir bireyselleşme yaşandı ki adeta birbirinden bağımsız atomize olmuş insan ortaya çıktı. Ve bu birey, her şeyden önce kendi kişisel çıkarı için başkalarını düşünmeyen hatta mücadele edilmesi gereken rakip olarak gören ve hiçbir ahlaki/manevi değere bağlanmayan bizim *dengesiz hesapçı akıl* ile yönetilen birey tipi dediğimiz bir tipolojidir. Bu *dengesiz hesapçı akıl* yine bizim iddiamıza göre *ontolojik tereddüt* halinin doğal bir sonucudur. "*Böylece, aksiyolojik sonuçlar, teolojik olarak mutlak iyilikten değil, doğrudan doğruya insan merkezli epistemolojiden kaynaklanmaya başlamıştır.*"[408] Bu insan artık doğayı da kendi haz arayışının ve bu devlette yine doğayı kendini diğerlerine karşı daha güçlü kılacak bir arayışın mekânı olarak görmeye başlamıştır. Bu nedenle de doğayı kontrol etme, zaptı rapt altına alma adeta bir ihtirasa dönüşmüştür. Davutoğlu'nun ifadesiyle,

> *"Bu ben idraki, her şeyden önce kendi benini o benin varoluş âleminden ayırmakta ve bu ayrım ile bir tür özne – nesne ilişkisi oluşturmaktadır. Bu özne – nesne ilişkisinin dikey bir hâkimiyet yönü bulunması da, insanlar arasında "ben ve öteki" anlamında yaşanan dışlayıcılığın sert bir şekilde "ben ve tabiat" arasında da yaşanmasının öngörüldüğünü ortaya koymaktadır.*"[409]

Bunun doğal sonucu olarak ise mekâna olabildiğince yayılmak yani sömürge kurmak gerekli olmuştur. İşte bu durum tam da Batı'nın insan tasavvuruna kaynaklık eden teolojik/felsefi yaklaşımının yine sonuçlarından olan epistemolojik/bilgi teorisinin de gerçekliği hep ölçülebilen, parçalara ayrılabilen, sürekli kontrol edilebilen ya da edilmesi gereken bir teori olarak *emperyalist karakterli bir epistemoloji* olmasına sebep olmuştur. Gerçekliğin bu şekilde rasyonel hesapçı aklın dengesizlikleri altında sürekli bir kontrol dürtüsü ile hareket etmesi neticesinde dünya bir fabrika gibi her bir parçası kontrol edilebilen adeta bir *endüstriyel medeniyet* haline gelmiştir. Ve bu *endüstriyel medeniyet*te ölçülüp, kontrol edilmeyen hususlar aşkın, mutlak ya da özel meseleler olarak sistem dışına alınırlar. Batılı zihniyetin bu aşkın olanı sistem dışına itmesi, yayılma kararlılığı ve güç eksenli meşrulaştırma çabaları neredeyse hiçbir sınır kabul etmeyen bir birey anlayışı ortaya çıkardı. Bu mutlak hazzın peşindeki birey anlayışı mutlak gücün peşindeki devlet anlayışı ile birleşince dünya kaynaklarının sürekli bir şekilde tüketilmesi ve her kaynak tükenmesi durumunda yeni bir kaynak arayışı anlamına gelecektir. Doğal bir sonuç olarak da doğanın ve diğer toplumların sömürüsü ve bu sömürünün meşru zemini oluşturulmaya başlanmıştır. Bu batılı bireyin ihtirasları peşinde kendini dahi yok etme ile karşı karşıya kalsa bile ihtirasından vazgeçmediğini ortaya koymuştur. Bunun en güzel edebi örneklerini

[408] Davutoğlu, a.g.e., s.104
[409] Davutoğlu, Medeniyetlerin Ben İdraki, s.59

Goethe'nin *Faust* adlı eserinde doktor kahramanın kendisini yok etse dahi mutlak güç peşinde koşan, uykusuzluk gibi bir hastalığa düçar olsa dahi tahtını bırakmayan *Macbeth*'e ve insani tüm duygularını kaybetme pahasına tüm kadınları elde etme peşinde koşan *Don Juan* ya da *Casanova* karakterlerinde kendini göstermiştir. Yine bu ihtiras peşinde olan birey ve onun toplumsallığının metafizik arka planını ve epistemolojik ve etik bağlamını Darwin'in ve Nietzsche'nin sosyal felsefelerinde görmekteyiz. Hemen peşinden etnik teorilerin ortaya çıkması ve insanların, kafatası ölçüsü, ten rengi, üretkenlik derecesi gibi ırkçı ideolojiler ile karşı karşıya kalması tesadüf değildir. Bu ideolojiler elbette Avrupalı'nın ırksal üstünlüğünü pekiştirmesi bağlamında "bilimsel" başlığı altında ele alınmışlardır. Bu diğerlerini ikna etme eğer edilemiyorlarsa imha etme psikolojisinin alt yapısı niteliğindedir. Ancak kendini de yok etmeyi içinde barındırdığını Batı; iki dünya savaşında milyonlarca insanın ölmesi ve yine milyonların sakat kalması ve şehirlerin harabeye dönmesi gibi acı tecrübeler ile yaşayarak öğrenmiştir.

Batı düşüncesinin arka planına yönelik bu tahliller, batılı birey anlayışının ve onun toplumsal form olarak kurumsallaşmış biçimi olan ulus devlet yapısının doğa üzerinde yıkıcı etkileri olduğunu görmemizi de gerekli kılar. Bugün yaşadığımız çevre felaketleri, açlık ve susuzluk gibi direkt olarak kuraklığın her bölgeyi etkiliyor olması kaçınılmaz olarak batılı bilincin insan tasavvurunun tabiat ile girdiği ilişkide yıkıcılığını tartışmak gerektiğini ortaya koyuyor. İslam düşüncesi ile taban tabana zıt olan bu yıkıcı hâkimiyet düşüncesi, alternatiflerin konuşulmasını da gerekli kılıyor. Bu anlamda ne Yunus Emre'nin kendisini doğanın bir parçası olduğunu bilerek bir ontolojik tereddüt olmadan bir çiçekle kurduğu bağ ile ne de bir Kızılderili şefinin topraklarını satın almak/yağma etmek isteyen Beyza Adam'a yazdığı mektup aynı bir bilgi türü olarak *derin hikmetin* çok farklı coğrafyalarda tezahür etmiş halidir. Hatta Âşık Veysel'in *Benim sadık yârim kara topraktır*[410] sözü de bu derin hikmetin yansımadır. Kadim medeniyet anlayışlarında insan ve doğa, Tanrı tarafından yaratılmış olduklarından birbirlerine göre konumları modern felsefi çerçeveye göre görece daha bağımsız idi. Emperyalist nitelikli epistemoloji anlayışı önce doğayı merkeze alarak insanı ona bağımlı kıldı ya da daha sonra olduğu gibi insanı merkeze alarak insanın ihtiraslarını gerçekleştirdiği ve hâkimiyeti altına aldığı rekabetçi bir ortam olarak gördü doğayı. Bu *narsist ben idraki*[411] zamanla öyle bir hal aldı ki, zamanla insanın hayatın her alanını kapsayacak şekilde bir hâkimiyet kurmasına sebebiyet vermiştir. Bu her türlü değer ve manevi bağdan boşandırılmış menfi insan salt kendi

[410] Davutoğlu, Medeniyetlerin Ben İdraki, s.61
[411] A.g.e., s.62

özgürlüğü adına dünyayı koskoca bir çevre felaketinin eşiğine getirme, bir nükleer bomba ya da sızıntı nedeniyle insan soyunun yüzyıllar geçse dahi olumsuz etkilerini üzerinden atamayacağı bir bunalıma sürüklenmesine neden olacağını görmemiz çok uzak bir ihtimal değildir. Adeta Hobbes 'ta siyasi hâkimiyet ilkesini gördüğümüz ve "insan insanın kurdudur" sözüyle de sembolleşmiş olan rekabete dayalı ben idraki anlayışı, güçlü olanın ayakta kaldığı sosyal Darvinist çerçeve ile de kimin hâkim olacağı sorusunun cevabını vermektedir.

3.5. Bir Görünüş Biçimi Olarak Medeniyet

Medeniyet kelimesini ele alırken onun *kavram* ve *terim* olarak medeniyet ne demektir? Bu iki noktaya odaklanmak ilk başta doğru olacaktır. Zira bu medeniyetin tekil mi yoksa çoğul mu olduğu sorusuna bir cevap teşkil edecek alt yapıyı sağlayacaktır. Kavram, aslında herhangi bir şeyin dil öncesi varlığını ifade etmek için kullanılır. Biz mesela insan kelimesini sözel olarak ifade etmesek bile insan bir ide olarak vardır. Köpek kelimesini kullanmasak bile bu bir ide olarak sözel ifadeden önce vardır. İşte dil öncesi varlığın oluşuna *kavram* derken onun bir varlığa isim olarak verilmesine ise *terim* anlamı diyoruz. Bu noktada şunu vurgulamak gerekir mesela öyle terimler vardır ki, kavramlarına ulaşmak çok zordur. Ve öyle kavramlar da vardır ki henüz terim olarak bir nesneye ilişmemiştir. Halk arasında kullanılan bir deyim olarak *Vefa İstanbul'da bir semt adı imiş* ifadesi bize bu konuda bir resim çizebilir. Burada söz konusu durum vefanın kavramının yani idesinin kaybolduğu sadece bir isim olarak dolaşımda olduğunu ifade etmektedir. Yani esas kavram ortadan kaybolmuş ancak esas kavramın yerini tutan bir bölge ya da yer ismi olarak varlığını sürdürmektedir. Yani vefa, vefasızlık halinin anlaşılması anlamında bir hali değil sadece bir yer adı olarak dillerde söylenen bir isim olmuştur. İşte bunun gibi medeniyet terimi de, tam olarak bu haliyle 19.yy'ın ortalarında Türkçe'de, 18.yy'ın ortalarından itibaren ise batı dillerinde kullanılmaya başlanmıştır. Ancak ilk başlarda "civilization" kelimesinin karşılığı olarak onun kavramını ifade edecek şekilde kullanılmıştır.[412]

Medeniyet kavramıından önce az önce bahsettiğimiz gibi onun terim olarak ilk kullanımı "civilization" kelimesi ile karşılanmaya başladı. İlk defa Mirabeau tarafından 1757 yılında basılan "*L'Ami des Hommes ou Traitede la Population."*isimli kitapta

[412] İlhan Kutluer – Tahsin Görgün, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Medeniyet Maddesi. www.islamansiklopedisi.org.tr. Erişim tarihi. 11.05.2020.

kullanılıyor.[413] 18.yy ortalarından itibaren Fransa menşeili olarak tekrar dolaşıma girdiğinde aslında yine bir dış görünüş anlamında bakış tarzı vardı. Özellikle aristokrat sınıfın vermiş oldukları büyük organizasyon ve davetler ile özellikle düğünlerdeki, yeme, içme biçimlerinden tutun da nasıl dans edileceğine ve hatta çatal ve bıçağın nasıl kullanılacağına kadar[414] varan bir dizi dış davranış biçimi ile alakalıdır. Dolasıyla bu anlamda medeniyet anlamında medenilik bir tür "düzenli" davranış kalıpları olarak görülebilir. Daha açık bir ifade ile söyleyecek olursak medenilik belli bir sınıfın, ki o sınıf aristokrat sınıftır; davranış kalıpları anlamında kullanılmakta idi. Daha sonraları bunun geniş halk kitlelerine yayılması özellikle bu davetlerde görev yapan hizmetliler üzerinden gelişmektedir. Zira orada gördükleri davranış kalıplarını yavaş yavaş kendi yaşam alanlarında da ve bir medenilik gösterisi olarak sergilenmeye başlaması ile birlikte aynı zamanda öykünecek bir kavram haline de gelmeye başlamıştır. Bunu günümüz koşulları içersinde değerlendirecek olursak, batılı tarzı yaşam tarzının özellikle 70'li ve 80'li yıllarda büyükşehirlere göç ile de bağlantılı olarak düşünüldüğünde, sinema sektörü üzerinden terimsel ifade ile "Yeşilçam" üzerinden toplumun geniş kesimlerine ulaşmaktadır. Özellikle sosyal medya mecralarının yaygınlaşması ile birlikte bu tür davranışlar hem geniş kitlelere ulaşması açısından hem de benzer davranış kalıplarının üretimi açısından çok önemli bir aşamaya geçmiştir. Bu ise medeniyetin bir meta olarak üretimi anlamına da gelmektedir.

İlk başlarda medeniyetin ve onun davranış kalıpları anlamında medenilik teriminin teknik ve teknoloji ile bir alakası olmadığı görülmektedir. Civilization kavramı büyük "C" ile yazıldığında yukarıda bahsettiğimiz belli bir sınıfın davranış kalıpları olarak anlaşılırken, çoğul olarak kullanıldığı zaman özellikle de 19.yyın ikinci yarsından itibaren başka hayat tarzlarını da içine aldığı görülmektedir.[415] Almanlar bu noktada özellikle Fransız ve İngiliz kullanımından farklı olarak *kültür* kavramını kullanmaktadırlar ve kültür de halkın bildiği davranış kalıpları olarak bilinir. Medeniyet kavramına bizden de aynı şekilde bir zerafet, nezaket anlamında bakanlar olmuştur. Mesela İsmet Özel, "medeniyetin bir toplumda inceliği, zerafeti geliştirdiğine şüphe yok. Medeni insanın ince düşündüğünü kolaylıkla ileri sürebiliriz. Çünkü onun düşüncesi de kurumsallaşmıştır. Onun zarif düşüncesi, kurallara uygunlukla zerafetini kazanıyor. Medeniyetin getirdiği inceliğin ve

[413] Tahsin Görgün, İslam ve Batı İlişkileri Çerçevesinde Medeniyet Meselesi, Endülüs Yayınevi, İstanbul, 2018, s. 12.
[414] Norbert Elias, Uygarlaşma Süreci Cilt I, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 220 - 229
[415] Görgün, a.g.e., s. 17.

zerafetin bir bedeli olması gerekir. Medeniyet insana inceliği veriyor ama karşılığında ise içtenliğini alıyor."[416] Medeniyet kavramına yönelik olumsuz bu tutma bir başka bir örnek ise Psikanaliz bilimini kurucusu olarak kabul edilen Sigmund Frued'da da görülür. Zira o da *Uygarlığın Huzursuzluğu* adlı kitabında medeniyetin insanın özellikle yıkıcı duygularını bastırmak üzere kullanılan bir şey olduğunu ileri sürmektedir.[417] Bütün yukarıdaki açıklamalar gösteriyor ki medeniyet kavramının ilk kullanımı itibariyle bir ***dış görünüş*** ile irtibatlandırıldığı oldukça açıktır. Zaten Osmanlı Devletinin de Batı karşısında aldığı üst üste mağlubiyetlerin ana sebebi olarak ilk başta somut alet, edavat yani savaş teknolojileri irtibatlandırmaları ve yine Avrupa ülkelerine giden elçilerin ilk başta giyim, kuşam, yeme, içme gibi hususların yanı sıra, yollara ve binalara dikkat çekmelerinden anlaşılabilir. Hatta başta verdiğimiz aristokratların büyük organizasyonlar verdiği büyük malikane, köşk vb. yapıların bir medenilik göstergesi olarak algılanıp Osmanlı Devletinde Lale Devrinde bu tip köşk vb. yapıların ve davetlerin yapılması bununla ilgilidir.

3.5.1 Görünüşün Ardındaki Medeniyet

Düşünce tarihini incelediğimiz zaman ilk başta mitolojik açıklamalar ile yaşadığı dünyayı, çevreyi anlamaya ve anlamlandırmaya çalışan insanoğlu daha sonra doğanın içinde kalarak yani mitolojik öğelerden gittikçe sıyrılarak bunu yapmaya başlaması ve burada da özellikle doğa felsefesi denilen bir çaba önemli ve farklı bir çerçeve olmaya başlamıştır. Aslında bu şekilde bir düşünce tarihi kurgusu bile yeterince ilerlemeci bir çizgidir. Ancak ona takılmadan bir olgu olarak doğayı doğanın içinde kalarak açıklama çabasını biz burada da medeniyet kavramının nasıl bir açıklama çerçevesi çizdiğini anlamak için analoji yapmayı deneyeceğiz. Mesela düşünce tarihinde doğa felsefesi kısmında meşhur doğa filozofları denilen filozoflar, evrenin archesini araştırırken daha çok etraflarında bulunan somut olgulardan yola çıkarak bunu yapmışlardır. Mesela kimisi arche olarak hava derken bir başkası toprak bir diğeri su ve bir diğeri de ateş demişlerdir. Hatta bazıları bu dördünün tamamı olarak da ele almışlardır. İşte medeniyet kavramını da anlamlandırırken neye işaret ettiğini anlamaya çalışırken benzer bir yol izliyoruz burada. Görünüş noktasına dikkat çekerken medeniyetin toplumsal hayatta görünür yani somut olan belirtilerinden daha doğrusu ilk başlarda öyle anlaşıldığından bahsetmeye çalışıyoruz. Mesela medenilik olarak ilk planda, bir takım davranış kalıpları olduğundan bahsettik. Yemek yemden tutun da dans etmeye kadar birçok görünür somut kalıplardan bahsettik.

[416] İsmet Özel, Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma, Şule Yayınları, İstanbul, 2006, s.113.
[417] Sigmund Frued, Uygarlığın Huzursuzluğu, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul 2011, s. 134

Fakat şimdi ele alacağımız nokta ise daha görünür olmayan ancak daha tesirli olduğunu düşündüğümüz birtakım fikri çıkarsamalar daha doğrusu düşünüş biçimleri olarak ele almaya çalışacağız. Düşünce tarihinde de dediğimiz gibi düşünürler ilk önce evrende bir düzen olduğunu varsayarak bunu ilk başta somut birtakım olay ya da olgular ile karşılamaya çalışmışlardır. Fakat daha sonra bu görünüşün ardında acaba görünmeyen bir ilke var mıdır şeklinde sorularda sorulmaya başlanmıştır. Buna kimi zaman tanrı cevabı verilmiş kimi zaman da ide vb metafizik öğeler ile açıklanmaya çalışılmıştır. İşte medeniyetinde ya da medeniyetlerinde ardında bu şekilde somut olarak görünmeyen bazı ilkeleri nedir sorusunun cevabı olarak bazı kavramlar karşımıza çıkmaktadır. Burada da en önemli iki kavram olarak karşımıza, *rasyonalite* ve *ilerleme* kavramları çıkmaktadır. Zira bu iki kavram yeni bir düşünüş biçiminin de anahtarı konumundadır. Hatta öyle ki ilk belirtileri batı için 14.yy'a kadar giden bir süreci düşünebiliriz. Fakat esas itibariyle özellikle ortaçağ batı dünyası için kilisenin tamamıyla kontrol ettiği bir siyasal ve sosyal hatta kültürel alanda ilk ciddi sorgulamaların başladığı ve reform hareketi ile din alanında Rönesans ile de sosyal ve kültürel alanda devam eden bu bağımsızlaşma girişimi en nihayetinde aydınlanma ile birlikte ve Kant'ın *aklını kullanmaya cesaret etme* olarak tanımladığı bir süreç. Daha sonra ise sanayi devrimi ve teknolojinin baş döndürücü sosyal hayata yönelik atılımları ile birlikte, medeniyet artık Avrupamerkezci bir çerçevede ilerleyen birtakım yazılı ve yazısız kurallar ve davranışlar hatta üretim tüketim ilişkilerini de içeren bir metafor halini almıştır. Buna uygun hareket eden toplumlar medeni ya da uygar, tersine hareket edenler ise rasyonaliteden uzak, biraz barbarlığı da içerecek şekilde *geri* kalmış toplumlar halinde geleceklerdir. Bu ilerilik ve gerilik meselesi 18.yy ile başlayan ancak 19.yy ile birlikte yeni bir safha haline gelen batı emperyalizminin de kılıfı haline gelecektir. Yani medeni bir toplum tarafından medeni olmayan bir topluma medeniyet götürmek.

3.5.2 Medeniyet Sorgulanıyor

Cemil Meriç, bu kavramın içeriğinin çağdan çağa ve hatta ülkeden ülkeye değiştiği *kaypak* bir kavram olarak tanımlamaktadır.[418] Medeniyet kavramı, 18. yy Aydınlanma döneminde oldukça yaygın olarak özellikle Avrupa'nın ileri olmasına atfen kullanılırdı. Elias'ın tespitleri ile ilk başlarda aristokrasinin yeme içme ve giyinme adetleri olarak sadece fizik olana vurgu yaparken daha sonraki süreçte özellikle ilerleme fikri ile birlikte

[418] Cemil Meriç, Umrandan Uygarlığa, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s.81

rasyonel düşünebilen toplumların ancak ilerleyebileceği tezine dönüşerek bazı değerler ile yüklü bir kavram haline gelmiştir. Kavram 20.yy başlarında unutulmuş gibi görünse de özellikle 20. yy sonunda tekrar varlık sahasına yoğun bir şekilde dönmeye başlamıştır. Elbette Tonynbee ve Braudel gibi medeniyet tarihçileri bu kavramı kullanmış ve analiz etmişlerdir, ancak özellikle Huntington'un politik nitelikli Medeniyetler Çatışması tezinden sonra çok büyük oranda etki tepki bağlamında gündeme gelmeye başlamıştır. Özellikle dünya sisteminin ve eğer varsa düzenin analizinde en önemli araçlardan birinin medeniyet kavramı olduğu vurgulanmaya başladı. Bu düşünceye yakın olanlar olduğu gibi uzak duranlar da mevzubahisti. Örneğin yapısalcı realizmin uluslararası ilişkiler alanında en önemli isimlerinden olan Robert Gilpin, medeniyet kavramının uluslararası düzeni anlamada ve anlamlandırmada gerekli ve yeterli bir kavram olmadığı[419] kanaatini taşıyordu. Çünkü ona göre, siyasetin ana motivasyonunun medeniyet gibi ideal anlam taşıyan kavramalarda değil insanın daha bireysel ve psikolojik ihtiyaçlarını gidermede işe yarayan bencil çıkarlarının analiz edilmesi gerektiği kanaatini paylaşmaktadır. Bu anlamda bu çıkarları organize edilmiş halde savunan ve bunu örgütlü kurumsal yapılar ile meydana getiren ulus devletler olduğu için ancak analiz düzeyinin bu arada aranması gerektiğini ifade etmiştir.

Temel görüşler, medeniyet kavramı ile ilgili olarak özellikle 20. yy sonu ile 21. yy başlarında Huntington'un *Medeniyetler Çatışması* tezine ya destek niteliğinde ya da eleştirel nitelikte olmasıdır. Medeniyet kavramını özellikle romanlar üzerinden okuyarak büyük kahramanların ardında yatan zihni kodlara eğilen Mustafa Özel ise 19. yy çatışmanın, 20. yy ulus devletin, 21. yy ise hem politik hem de toplum bilimsel anlamda medeniyet yüzyılı[420] olacağını vurgulamıştır. Özelikle yüzyılların bu şekilde devri olarak birtakım yıldız kavramları olduğunu belirten Özel, bu yüzyılında medeniyet yüzyılı olacağını ifade etmektedir. Son dönem İslam Türk bilim tarihi ve felsefesi üzerine ciddi çalışmalara imza atan İhsan Fazlıoğlu ise medeniyetin, Tanrı'ya, insana ve doğaya ilişki ile verilen bir cevap olarak bir *dünya görüşünün* politik bir bütünlük içinde ifade edilmesi olarak gördüğünü beyan etmektedir. Fazlıoğlu bu durumu *Teo-ontoloji* kavramı[421] ile karşılamaktadır. Burada *teo* ilk ilkeye, *onta* var olanların mekânı olan evrene, *logos* da ikisi arasındaki ilişkiyi kuran insan olarak kurgulanmıştır. Bu anlamda insanın bilme faaliyeti

[419] Robert Gilpin, Küreselleşme, Medeniyetler ve Dünya Düzeni, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, İstanbul, 2007/2, Cilt 12 Sayı 23, s.21-37
[420] Mustafa Özel, Dünyanın Düzeni Değişiyor, www.yenişafak.com, 07.05.2006
[421] İhsan Fazlıoğlu, Yeni Bir Medeniyet, Yeni Bir Teo-Ontoloji, Anlayış Dergisi, İstanbul, 2006, sayı 33, s.23-27

ile evrene içkin olan düzeni anlaması ve anlamlandırma çerçevesi dahilinde yeni bir nizamat vermesidir. Gerek Özel gerekse de Fazlıoğlu, medeniyet kavramını çoğul olarak kabul etmektedirler. Tek bir medeniyetten değil medeniyetlerden bahsetmek gerektiği kanaatini paylaşmaktadırlar. Aynı şekilde Richard Falk da medeniyet kavramını çoğul olarak değerlendirmektedir. Ona göre, artı tek medeniyetli düzeninin geçerli olmadığını ve artım meşruiyetini kaybettiğini bu hegemonik ve dayatmacı tek medeniyetli düzen anlayışının küresel manada bir krize neden olduğunu[422] ifade etmektedir. Bu tutumun insanın hayrına bir süreç getirmediğini ve küresel anlamda bir hiyerarşi oluşturarak, sömürü düzeninin sürekliliğini sağlamak gibi bir kaygı ile hareket ettiğini iddia etmiştir. Bunun aynı zamanda gerçek anlamda bir evrensellik düşüncesini engellediğini ve insan dayanışmasının geri plana itilmesine sebep olduğunu vurgulamaktadır.

Fred Dallmayr ise Batı medeniyetinin ortaya çıkış sürecini analiz ettiğinde iki temel bağlılık tipi olduğunu söylemektedir. Bunları birer vatandaşlık bağı gibi düşünecek olursak eğer, birinci tip; Atina'ya dayanan, diğeri ise Kudüs eksenli bir anlayış. Birinci tip, daha çok Aristo'nun tanımladığı çerçeve içinde "polites" ya da şehir devletinin mensubu olarak kavrayan anlayış. Diğer anlayış ise St. Augustine tarafından formüle edilen ikili bir bağlılık ilişkisi kurarak biri dünya şehrine diğeri ise Tanrı şehrine bağlılık olarak düşünülmelidir. İşte Dallmayr, bütün Batı medeniyetinin bu iki kavrayış arasındaki gerilimden kaynaklı bir bağlılık ilişkisine dayandığını belirtir.[423]

Ahmet Davutoğlu da medeniyet kavramını çoğul anlamı ile kullandığını ifade etmektedir. Özellikle Batı medeniyetinin daha önce var olmuş medeniyet anlayışlarından farklı olarak diğer medeniyetleri marjinal bir konuma sürüklediğini ifade ederken, Toynbee'nin neredeyse Batı medeniyeti dışında kalan medeniyetleri ya hayatiyetini kaybetmiş ya da Batı tarafından asimile edilmiş olarak gördüğü ve bu manada tek canlı medeniyetin Batı Medeniyeti olduğu fikrine[424] şiddetle karşı çıkmaktadır. Fakat Toynbee'nin tezi doğrulanmamış tam tersine başta İslam coğrafyası olmak üzere medeniyetsel kimliklere dayalı canlanmaların yaşandığına şahit olmaktayız. P. T. Sorokin gibi Davutoğlu da medeniyeti "*anlamlı bütünlük sistemi*"[425] olarak görmektedir.

---

[422] Richard Falk, Jeopolitik Kargaşa ve Medeniyet Çoğulculuğu, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, İstanbul, 2007/2, s.1-19

[423] Fred Dallmayr, Dünya Düzeni ve Vatandaşlık: Ulus – Devletin Ötesinde Yeni İmkânlar, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, İstanbul, 2007/2, s.1-25

[424] Ahmet Davutoğlu, Rewriting Contemporary Muslim Politics: Twentieth – Century Periodization, Border Crossing Toward a Comparative Political Theory (içinde), edit.Fred Dallmayr, Lexington Books, ABD, 1999, s.150-245

[425] Pitirim Aleksandr Sorokin, Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri, çev. Mete Tunçay, Bilgi Yayınları, Ankara, 1972, s.179

Medeniyetler önce bir düş(ünsel) olarak büyük zihinlerde kurgulanır, sonra klasikler ile kâğıda dökülür ve son olarak da kurumlar vasıtasıyla toplumsallaşması sağlanır. Günümüze baktığımız zaman, artık klasiklerin önemsiz görülmesi gibi bir hatanın yanı sıra kapitalist ekonomik sistem, teknolojinin toplumları sürekli yeni davranış ve alışkanlıklar edinmeye zorlaması gibi sebeplerden ötürü Marshall Berman'ın ifadesiyle "*Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor.*" *Siyasetin Endüstrileşmesi*ne paralel olarak artık *Medeniyetin de Endüstrileşmesi*nden bahsedebiliriz.

Modern bilim anlayışında gelinen noktada, sosyal bilimler alanındaki yansımaları ile birlikte olumsuz birçok nokta barındırdığı görüldüğü andan itibaren birtakım eserler ile buna dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Yeni analizler, bazı kelimelere özellikle vurgu yapmaktadır. Örneğin "son" kelimesi bu durumu ifade eden en önemli sıfatlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. *Tarihin sonu, uygarlığın sonu, ideolojilerin sonu, dinlerin sonu, egemenliğin sonu, Modernitenin sonu* vb. bütün bu son nitelemeleri belli fenomenler üzerinden yürütülen tartışmalardır. Aslında ne tarihin, ne kültürün ne de medeniyetin sonu gelmiştir. Buradaki son nitelemesi daha çok o *ide*yi taşıyan düşüncenin ya da ideolojini, inancın sonu anlamında değerlendirilmelidir. Ve genel bir başlık altında da toplayacak olursak, bütün bir modernite sürecini taşıyan *ide*nin çöküşü ya da krizi olarak düşünülmelidir. 1900'lü yılların başından ancak özellikle de 1950'li yıllardan sonra dünya o kadar büyün bir değişimi o kadar büyük bir hızla yaşmaktadır ki, sosyal ve insani bilimler bu teknolojinin karşısında adeta çaresiz kalmışlarıdır. Dünya nüfusunun gittikçe kentlerde yaşamaya başlaması ve çok büyük şehirlerin ortaya çıkması, kadınların iş gücü piyasasında gittikçe artan bir oranda olmaya başlamaları ve eğitimin kitleleri dönüştürme gücünün çok artması gibi nedenler; Hobsbawn'ın ifadesiyle "*dünyanın gittikçe insansızlaşması ve herkesin ayağının altındaki toprağın sallanmakta olduğunu kavraması*"[426] sürecini de doğurmuştur. Bu durumu Davutoğlu ise Hobsbawn gibi düşünerek bunalımı "*tüm küre ölçeğine yayılmış olan küresel bir bunalım hali"*[427] olarak değerlendirmektedir. Teknolojik ve endüstriyel gelişim öyle boyutlara varmıştır ki bugün topyekûn gezegenin yok olma tehlikesinden bahsetmekteyiz. Özellikle endüstrileşmenin getirdiği üretim boyutu egemenlik hırsı ile birleşince artık gerçek manada bir sona doğru geldiğimiz hissi içten içe düşünülmeye başlanmıştır. Aslına bakılırsa, gerek yüzyıl başında Spengler'in uyarıları gerekse de Toynbee'nin uyarıları bunun erken uyarı işaretleri olarak okunması olarak

[426] Eric Hobsbawn, Günümüz İdeolojilerinin Bunalımı, çev. Süleyman Seyfi Öğün, Türkiye Günlüğü, sayı 23, Ankara 1993, s.50-55
[427] Ahmet Davutoğlu, Küresel Bunalım, Küre Yayınları, İstanbul, 2002, s.16

değerlendirilebilir. Sadece çevre felaketleri değil geldiğimiz noktada insani ve sosyal krizler, bölgeler arası farklılıklar, ülkeler arası adil olmayan bir uluslararası sistem anlayışı, uluslararası terör olaylarındaki yükseliş, uyuşturucu ve silah ticaretinin oldukça yükselmesi ve en nihayetinde Avrupa başta olmak üzere yer yer faşist denilebilecek dalganın yükselmesi buna örnek olarak verilebilir. Modern medeniyet paradigmasının çökmeye başlaması ile birlikte, 90'lı yıllarda küresel yönetişim ya da küresel uygarlık ya da en yaygın haliyle küreselleşme adından sıkça bahsedilen kavramlar olmuştur. Burada da çoğul medeniyetler olabileceği fikri de yine işlenmeye başlanmıştır. Şunu açıkça ifade etmek gerekir ki, burada ana fikir herhangi bir bölgeye ya da topluma ya da medeniyete topyekûn karşı olmak değil; tekelciliğe ve hegemonik düzene karşı çıkılmasıdır. Örneğin Çin'in, Hint'in ya da İslam medeniyetinin tekrar ve sık sık gündeme gelmesi Batı'ya karşı olunduğu için değil modernitenin dayatmacı, tekelci ve hegemonik düzenine karşı bir tepkidir. Burada da bütün medeniyet havzalarının kendi varoluş kodlarıyla kendilerine ortaya koymalarına ve o şekilde anlaşılmalarına imkân vermektir. Temsil noktasında her medeniyet havzasının kendi özgünlüğü ile var olabilmesi esastır. Aksi takdirde yine başka bir belirlenimci yapı başka bir isimli yapıyı devam ettirir.

3.6. Medeniyet Kavramının Batı ve İslam Dünyasında Kökeni ve Algılanışı

Medeniyet (civilisataion) kelimesinin ilk olarak Fransızca'da Mirabeau tarafından 1766 yılında kullandığı kaydedilir değişik kaynaklarda. İngilizce olarak ilk kullanımı ise *civilization* şeklinde 1767 yılında kullanıldığı bilinmektedir. Lucien Febvre ise Fransızcada civilisation kavramının 1751 yılında başlayan 1777 yılında tamamlanan *encyclopedie* da geçtiğini iddia eder.[428] Bu nedenle de kavramı bir Fransız devriminin ürünüdür ve o tarihsel koşulların altında anlam kazanmaya başlamıştır diyebiliriz. Gerek Fransızcada gerekse de İngilizcede medeniyet kavramından önce medenileştirme manasına gelen *civilize – civiliser* kavramaları bulunmaktaydı. Her ikisini kökeni de Latince *civilizare* kelimesine dayanmaktadır. Bunun da kökeninde yine Latincede yurttaş anlamına gelen *civis*tir. Yuttaşlara ait olan anlamlarına gelmektedir. Aslına bakılırsa İngilizcede civil kelimesi daha 14.yüzyılda "terbiyeli", "eğitimli" anlamlarına gelmekteydi.[429]

Buradan çok pratik olarak civilize olmak demek aslında senin dünya görüşüne dahil olmayanın bir nevi ehlileştirilmesi, eğilip, bükülmesi manalarını taşımaktadır. Aksi

[428] Lucien Fabvre, Uygarlık, Kapitalizm, Kapitalister, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, 1995, s.28.
[429] Raymond Williams, Anahtar Sözcükler, çev. Savaş Kılıç, İletişim Yayınları, 2012, s. 70.

takdirde bir "suç" unsuru ile birlikte düşünülebilmektedir *öteki*. Bu noktada bir başka yakınlığında "şehir" (city) ve "medeniyet" (civility) kavramlarında da görmek mümkündür. Medeniyet ancak şehirde oluşabilir zira yabancı ile karşılaşmanın imaknı ancak şehirde olabilir. Bu nedenle de kendini ötekinden, yabancı olandan ayırabilmek adına ondan farklı davranmak da bu kavram içinde düşünülebilir. Nasıl ki klasik İslam düşüncesinde anonim bir şekilde Antik Yunan felsefesinden tevarüs edildiği şekliyle "insan tab'an medeni" ise aynı şekilde insan topluluklar halinde yaşadığından hep öteki ile yüz yüzedir. Bu nedenle de Richard Sennett'in ifadesiyle, "*şehir medeniyettir, medeniyet şehirlidir.*"[430] Bu çerçevede "civilization" kavramı, "civil", "cite", "city", "citoyen" kelimeleri ile yakın ilişki içindedir. Bunların hepsinin mekanı olarak da şehir vardır. Kadim Yunan döneminin şehir – devletini de düşündüğümüz zaman bu doğrulanmaktadır. Bu manada Platon'un *Res – Publica*sının Türkçeye *devlet* olarak çevrilmesi boşuna değildir kanaatimizce. Yine medeniyet kelimesinin şehir ile ilişkisine bir örnekde, Latincede *urbanus* kelimesi yani şehir manasına gelen ve oturmasını, kalkmasını bilen yurttaşlar topluluğu anlamında kullanılmasıdır.

Norbert Elias'ın aktardığına göre, "*civilite*" kavramı 16.yüzyılın ikinci yarısında bugünkü anlamına yaklaşır. Bu kavram, Erasmus'un 1530 yılında yayınlanan (Çocukta Geleneklerin Nazikleşmesi Üzerine) isimli kitabında bu anlamı ile zaten kullanılmıştır. Ve bu kitap o dönem için ciddi manada fazla sayıda baskı yapmıştır. Şüphesiz ki bunda mataabının rolü tartışılmazdır.[431] Eugene Weber ise medeniyet kent kökenli bir kavramdır. Çünkü civic, civil, civilian, civilized, nezaket (urbanity) bu ilişkiyi en açık şekilde ortaya koymaktadır. Tıpkı, polity (siyasa), politeness (nezaket), politics (siyaset) ve poliçe (polis) kavramlarındaki ilişkide olduğu gibi hepsi Polis'ten yani yine şehirden gelir.[432]

Tezimiz içinde değindeğimiz gibi Norber Elias medeniyeti saray kültürü ve onun yaygınlaşması ile yakın ilişkisini işler. Her ne kadar bu zır bir durum gibi görünse dahi özellikle Franszı toplumuna ilişkin bir durum ile alakalıdır. Zira medeniyet bugün bir burjuva kültürü gibi görünse de Fransız toplumunda burjuva saraya ait davranış kalıplarını yine saraydan öğrenir. Yani burjuva oturmayı, kalkmayı, çatal – bıçak kullanmayı bu manada tarihsel karşıtlık içinde olduğu aristokrasinin mekânı olan saraydan öğrenmiştir. Bu manada Ansiklopedinin yazarlarından olan Diderot "bir ulusu eğitmek onu

[430] Richard Sennett, Kamusal İnsanın Çöküşü, çev. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 330.
[431] Norbert Elias, Uygarlaşma Süreci I, çev. Ender Ateşmen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 134.
[432] Eugen Weber, Köylülerden Fransızlara: Fransa Kırsalının Modernleşmesi 1870 – 1914, çev. Çağdaş Sümer, Heretik Yayınları, Ankara, 2017, s. 33.

medenileştirmek demektir" sözünü de hatırlamak yerinde olacaktır. E. Weber'de Batı öncelikle kendi toplumunu medenileştirmiştir. Ancak ondan sonra bir isim olarak civilisation ortaya çıkmıştır. Fransızların o meşhur *mission civilisatrice* aynı akıl yürütme üzerinden sömürgeleştirmenin medenileştirme misyonu ile yürütülmesine neden olmuştur. Tarihi bir süreklilik olarak artık kilisenin *misyonerlik* faaliyeti seküler bir form ile medeniyet kavramı ile yapılmaya başlanmıştır. Doğal olarak Batı artık bir "medeniyet" misyoneridir. Bu şekilde medeniyet giderek Avrupa'yı tanımlayan bir kavram olurken , kültür ise antropolojik bir özellik kaznarak Batı – dışı toplumları tanımlar olmuştur ve bu bugünde bu şekilde anlaşılmaya devam etmektedir. Dolasıyla Elias'ın uygarlaşma süreci dediği şey aslında bir medenileştirme sürecidir. Bu anlamda medenileştirmek bir misyon olarak eğitimek, terbiye etmek hatta tımar etmek anlamlarıyla da var olmaya başlamıştır.

Bu noktada dikkat çekilmesi gereken bir hususunda *civilisation* kavramının ortaya çıkması ile ulus – devlet fikrinin ortaya çıkmasının hemen hemen aynı dönemlere tekabül etmesidir. Nitekim E. Weber'in kitabında ulus devletlerin önce kendi toplumlarını medenileştirdiklerini okumak mümkündür. Bu anlamda da medeniyet ortaçağ Avrupa köylüsünün saray kültürü ile buluşması, terbiye edilmesidir. Yine "artık İtalya'yı kurduk sıra İtalyan ulusunu icat etmek" sözü de rastgele söylenmiş bir söz değildir. Bu manada ilk olarak kendi köylü toplumunu şehirleştirerek ve medenileştirerek tek tek bireyler üzerinde duran Avrupa, kendi toplumları dışında bir sömürge politikası olarak yürüttüğü *medenileştirme projesini* artık "Aydınlanma" ışığı ile yürütecekti. Hatta Z. Bauman'a göre, civilisation kavramı "*Batı'da bilgili kesimin söylemine, bilgili insanların yürüttüğü ve vahşi kültürlerin kalıntılarını ortadan kaldırmayı amaçlayan bilinçli bir yönlendirici "Haçlı Seferi"nin ismi olarak girmiştir*."[433] Eski rejimin kurumsal yapısının özellikle ekonomik ve toplumsal gelişmeler neticesinde parçalanması ile birlikte ön plana çıkan sınıf olan Burjuvazi, bir ulus haline gelmeye başlamıştır. Üslup anlayışından, oturup kalkmaya, yemek yemeye ve nezaket kurallarına kadar herşey "burjuvazi marifeti ile ulusal bir karakter"[434] olarak algılanmaya başlanmıştır.

Cemil Meriç ise "police" kavramının Avrupa dillerine öncelikle zarefati, çelebiliği, yani bir anlamda medeniliği ifade ettiğini belirtir. Police kelimesinin bugünkü manada "zaptiye" şeklini alması 17.yydan sonraki sürece tekabül eder. Cemil Meriç'e göre, "civilisation", Türkçeye Mustafa Reşit Paşa tarafından ilk defa sokulmuştur. Paris'te iken resmi yazılarda gündeme taşıdığı ancak Türkçe bir karşılık bulamadığı bu kelimeyi

[433] Zygmunt Bauman, Yasa Koyucular ve Yorumcular, s. 112.
[434] Norbert Elias, Uygarlık Süreci I, s. 112.

"terbiye – i nas ve icra – yı nizamat" olarak ifade eder. Daha sonrada "civilisation" karşılığı olarak "medeniyet" kavramı ortaya çıkar.[435] Burada şunu da tarihi bir kayıt olarak ifade edelim ki Tanzimat Fermanını okuyan kişi ile medeniyet kavramını Türkçeye sokan kişinin aynı kişi olması yani Mustafa Reşit Paşa olmasıda önemlidir. Bu nedenlede Osmanlı için medeniyet yeni bir düzenin habercisidir. Zaten Tanzimat'ın kelimesi manası da "düzene sokmak" veya "nizam, düzen vermek" anlamlarına gelmektedir.

Medeniyet kavramı Türkçeye, Arapçadan gelmemiştir. Mustafa Reşit Paşa'nın ürettiği bir kavramdır. Ancak kavram, Avrupa dillerinde daha öncede değindiğimiz üzere civilisation kelimesinin üretim natığı ile aynı şekilde üretilmiştir. Bu manada civilisation kelimesinin Türkçe karşılığı olarak medeniyet kelimesi üretiliyor ancak bu tarihten önce medeniyet kavramı Türkçede bulunmamaktadır. Ancak burada kelimenin terimsel manası ile yaptığı gönderim arasında bir farklılık olduğunu düşünüyoruz. Mesela bazı yorumlarda medeniyet kelimesinin "*umran*" şeklinde ancak aynı anlama gelecek şekilde İbni Haldun tarafından kullanıldığı iddiası. Bunun bir anakronizm olduğunu iddia eden yaklaşımlar[436] olduğu gibi bunun terimsel anlamını da verecek şekilde aynı manada bunun bir sorunsal olduğunu ve bir arayış olarak yani bir *theo – ontoloji*[437] olarak varolduğunu ya da Batı medeniyetinin de özellikle *naturel theology* sorunsalı olarak İslam medeniyetini bir devamı[438] olduğunu ifade eden görüşlerde mevcuttur. Turgut Cansever ise, medeniyet "medine" de olmaktır yani şehirde olmaktır. Şehir hayatını yaşamak, tamamen medeni olmak için, şehrin kültürü ve yüksek kültürlü insanların varlığı, kültürün üretildiği, adabın, terbiyenin, zarafetin, sanatın geliştirildiği yer olmasını sağlamak üzere organize edildiği ve kişisel menfaatlerin, hırsların ve çıkar çatışmalarının bertaraf edildiği bir yer olarak şehrin bir iktisadi düzen olarak inşa edildiği yerdir[439] demektedir. Ortaçağ tarihi ve kentleri üzerine dünya otoritesi olan Henri Pirenne'de medeniyetin bir kent yaşam biçimi olarak ticaret ile sanayinin iç içe geçtiği yer olduğunu ve medeniyetin ancak ticaretin kendini gösterdiği, hızlı bir şekilde yayıldığı ve geliştiği yerlerde, kentlerde doğar[440] demiştir. Buna mukabil Lucien Febvre'de kapitalizm kavramı ile civilisation kavramının tarihlerinin birbirleriyle örtüştüklerini ve bu nedennle de kapitalizmin doğuş tarihi olarak 16.yy'ın alınması gerektiğini[441] iddia etmiştir.

---

[435] Cemil Meriç, Umrandan Uygarlığa, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 81 – 83.
[436] Besim. F. Dellaloğlu, Poetik ve Politik: Bir Kültürel Çalışmalar Ansiklopedisi, Timaş Yayınları, İstanbul, 2020, s. 41.
[437] İhsan Fazlıoğlu, Kendini Aramak, Papersense Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 150 – 155.
[438] Tahsin Görgün, İslam Medeniyeti, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2018, s. 54.
[439] Turgut Cansever, Osmanlı Şehri, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013, s. 108.
[440] Henri Prenne, Ortaçağ Kentleri, çev. Şadan Karadeniz, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s. 104.
[441] Lucien Febvre, Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler, s. 73.

Osmanlı döneminde medenileşmenin en ateşli savunucusu olan Abdullah Cevdet, "bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet Avrupa medeniyetidir"[442] diyecek kadar ileri götürmüştür. Şüphesiz medeniyetin burjuvazinin bir sıkı sıkıya sahip olduğu meta gibi davrandığı ve bu manada dünyada ilk olduğu doğrudur. Yani bir noktadan sonra burjuvazinin ürettiği herşey medeniyet olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Dolasıyla Abdullah Cevdet'in fetiş düzeyinde olsa da yaptığı vurgu bir yanıyla doğrudur. Nitekim Talal Asad'a göre "bir nüfusu medenileştirme projesi olarak sekülerler ile İslamcıların uzlaştığı ender projelerdendir"[443] değerlendirmesinde bulunmaktadır. Kanaatimize göre Osmanlı'nın son dönemlerinde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında İslamcı camianın medeniyet kavramına yükledikleri anlam ile seküler kesimin medeniyet kavramına yükledikleri anlam ilk bakışta çok farklı gibi görünmelerine rağmen gerçekte aynı temelden hareket etmektedirler. Zira her iki kesimde tarihte bir "*özne*" olabilmek güdüsüyle hareket ediyorlardı. Medeniyet kavramının özellikle Burjuva sınıfı ile kazandığı anlam ve bir üretim biçimi olarak düşünüldüğü zaman, üretilen nesnlerin alınlanması noktasında çok büyük tartışmalar yoktur kanaatimizce. Yani yeme, içme biçimlerinden tutun giyim kuşam meslesine kadar ve oradan da özellikle Batı'nın ürettiği tekniğin alımlanmasında bir sorun yaşanmamıştır. Osmanlı döneminde Batılı tarzda en modern tekniklerin ve başta eğitim kurumları olmak üzere aktarımların 2. Abdülhamid döneminde yapıldığını unutmamak gerekir. İslamcı camia ile seküler camia arasında en esaslı tartışma bu konuda Batı medeniyetinin ürettiği nesneler değil bu nesneleri üreten *öznelliğin* alımlanması meselesinde yaşanmıştır. Nitekim Ahmet Davutoğlu'nun "medeniyetlerin ben idraki" çalışması da tam da bu noktaya parmak basmaktadır. Medeniyetlerin belli öznellikler babında birbirine telif edilemeyen bir dünya – hayat görüşünün ürünleri olduklarına işaret etmektedir.

3.7. İdrak Kelimesinin Etimolojik Kökeni

İdrak kelimesi "*akıl erdirme, anlama yeteneği, anlayış, kavrayış*" manalarına geldiği gibi aynı zamanda "*bir olguya erişme, kavuşma, ulaşma*" manasına da gelmektedir. İslam Ansiklopedisindeki idrak maddesi ise şu şekilde geçmektedir. "*bir öznenin kendisi veya dış dünyayla ilgili durum ve gerçeklerin bilgisini elde etmesine imkan veren duyum*

[442] Abdullah Cevdet Bey'den aktaran Şerif Mardin, Türk Modernleşmesi: Makaleler 4, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 16.
[443] Talal Asad, Sekülerliğin Biçimleri, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 296.

ve algılama faaliyeti"[444] olarak geçmektedir. Yine aynı madde içinde daha geniş kapsamlı olarak, birşeyin peşinden koşturmak ve yakalamak manaları da çıkmaktadır. Hatta algılamak ve görmek gibi yan anlamaları da muhteva etmektedir. Terim olarak ise "*bir nesneyi tam manasıyla ihata etmek, bir nesnenin suretinin akılda hasıl olması, bir şeyin hakikatine ait imaj ve fikirlerin algılayanın zihninde temessül etmesi*" şeklinde de geniş bir anlam alanına sahiptir. Hatta bugün modern piskolojide kullanılan duyumlar ve algılar konusu ile de yakından alakalı olduğu görülmektedir. Ayrıca Ortaçağ İslam dünyasında, pskolojiye yakın anlam olarak zihni faaliyetin her türlüsü fonksiyonu gibi de düşünülmüştür. İbni Sina – Farabi çizgisinde geliştirilen "*idrak teorisi*" ne göre bu süreç, insani ve ruhani güçlerin müştereken çalışması ile oluşmaktadır. Çünkü idrak olayının insanı da aşan metafizik bir boyutu olduğu düşünülür.

3.8 Ben Kelimesinin Psiko – Ontik Anlamı

Burada psiko – ontik kulllanımı özellikle son yüzyılda dünyadaki varlığı tehlikeye girmiş olan insan bireyinin pskolojik varlığının ontolojik tabanlı olarak ele alınmasıdır. Bireysel anlamda bir beden ve zihin durumu dışında artık neredeyse bir nöronal bağ hücresine oradan da edilgen bir konumda bir "büyük veri" nin fonksiyonu olması gibi bir durum ile yüzleşmiş olmasıdır. Dünyada büyük veri ya da büyük data denilen bir sistem ile "dijital diktatörlük" karşısında insanın savunmazsız kalmış olmasıdır. İşte bütün psiko – ontik çerçeveler insanın düşmüş olduğu bu savunmasızlığın getirdiği ve bununla birlikte derin bir anlam krizi yaşayan insan camiasına metafizik bir çanak oluşturabilmektir. O yüzden de her insan bireyinin kendini yeniden keşfetme bir anlamda yeniden var olma mücadelesi içinde olması anlamına da gelmektedir. Davutoğlu'nun özellikle Batı siyasal aklının 90'lı yıllardan sonra İslam camiasına yönelik olarak anlamlandıramadığı kimlik temelli canlanmanın bu derin anlam krizi ile bağlantılı olduğunu düşündüğünü görmekteyiz.

> *"Radikal modernist söylemin de devrimci sosyalist söylemin de en büyük zaafı medeniyet – bağımlı ve ben – idraki temelli unsurlara evrensel zorunluluk gibi görünen tarihi süreçler arasındaki ayrımı görememeleridir."*[445]

Davutoğlu, bu anlamlandıramama krizini sadece batılı düşünürler ve siyaset bilimcileri için değil aynı zamanda o toplum içinde olan ancak toplum ile çelişki içinde yalayan elitler içinde aynı durumun sözkonu olduğundan bahseder. Davutoğlu'na göre

[444] www.islamansiklopedisi.org.tr, Erişim Tarihi:03.06.2021, İdrak Maddesi.
[445] Davutoğlu, a.g.e., s. 36.

kendi toplumunun iç dinamiğini sağlayan adeta toplumsal bir bilinaçltı olarak var olan medeniyet bağımlı ben – idrakinden kaynaklı toplumsal durum ile batı siyasal aklının ürettiği dışsallaştırıcı etki gören *köktendinci* ve *siyasal İslam* kavramsallaştırmaları psiko – ontik bir gerilim oluşturmaktadır. Bu gerilimi aşmak içinde hiçbir derinliği olmayan pragmatik çözümler bulunmaya çalışılıyor. Bunlar ise sürekli kimlik temelli çatışmaların ve uzlaşmazlıkların önünü aşmaktadır.

Bu psiko – ontik süreçler kendini tanıma ve anlama sürecinin bir parçasıdır. Şüphe yok ki değişimin ve kaotik değişmelerin yaşandığı byük sosyal ve siyasi değişimlerin yaşandğı dönemlerde; bir bireyin, bir toplumun, bir medeniyetin ayakta kalabilmesinin yolu bireye anlamlı bir varlık bilinci kazandırabilme çabasıdır. Bu aynı zamanda sadece kendini anlama süreci olarak değil aynı zamanda ötekini anlamanın da en güvenilir yoludur. Psikolojik olarak biliyoruz ki, kendini tanıyan; güçlü ve zayıf yönlerinin farkında olan, ihtiyaçlarının farkında olan birey başkalarının da daha gerçekçi bir şekilde farkına varır. Tarih boyunca insan hep kendini ve çevresini sınıflandırma ihtiyacı içinde olmuştur. Bunun içinde hem kendi hemcinslerini hem de doğayı ve doğanın içinde olanları sınıflandırmıştır. Çünkü bu etrafında olan biteni bir *düzene* koymanın yolu buradan geçmektedir. Bunun içinde varlık aleminde bulunan her türlü var olandan benzetme yoluyla faydalanma yoluna gitmiştir. Mesela Antik Yunan'da kişilik özelliklerini belirlemek için doğanın ana bileşenleri olan *ateş, hava, toprak, su* gibi elementlerden faydalanılmıştır. İslam düşünce tarihinde de bu şekilde sınıflandırma yapılmıştır. İnsan fıtratından yola çıkılarak *içe dönük – dışa dönük* ya da *sıcak kanlı – soğuk kanlı* gibi zıtlıklar kullanılmıştır. Hatta bugün spor müsabakalarında verilen altın, gümüş ve bronz madalya gibi ödüllendirmelerin temelinde de Platon'un insanları *altın, gümüş, bronz* gibi cevherler olarak ayırt etmesine dayanmaktadır. İşte Davutoğlu'nun medeniyetleri birbiri ile karşılaştırırken kullandığı merkez kavram olan ben – idraki kavramı da böylesi bir tanıma, anlama felsefesine dayanmaktadır. Ve burada Davutoğlu, kendine has bir şekilde özgün bir karşılaştırma yapmaktadır. Ancak özellikle Batı ve İslam medeniyetlerinin ben – idrakleri arasında yaptığı mukayese dikkate alınması gerekir. Ötekini kendinden bambaşka bir varlık gibi kendi ile eşit düzlemde görmeyen ve kendisini ayrıcalıklı bir konumda gören Antik Yunan'ın ötekini barbar olarak nitelendirdiği ve 90'lı yıllarda sonculuk siyasi tanımlamalarında kullanıldığı anlamıyla *dışlayıcı / ötekileştirici ben idraki* Batı siyasi söyleminde ve düşüncesinde kendini cisimleştirmiştir. Buna karşılık ötekine daha esnek bir tavır ile yaklaşan *içselleştirici ben idraki*ni ise İslam medeniyetinin birlikte yaşama tecrübelerinde görmenin mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Biz ise burada bu

karşılaştırmaya dayalı teorik çalışmalarda özellikle de felsefi – siyasi tanımlamalarda oldukça güç olan tarih ve hayat alanından vereceğimiz örnekler ile temellendirmeye çalışacağız.

3.9. Bir Varoluş Biçimi ve Medeniyet Kodu Olarak Ben İdrakinin Fenomenolojisi

Var olmak, insanın ontolojik olarak doğuştan ve sonradan kazandığı özellikler ile kendini ortaya koymasının daha doğrusu kendini varlık sahasında ortaya koyabilmesi demektir. Klasik dönem dediğimiz dönemde, insanın varlığı bir birey olarak ele alınmaz ve hiyerarşik düzen içinde var olduğu içine doğduğu sınıfın gerekliliklerine uygun davranmak şeklinde pasif bir olgu olduğunu görmek mümkündür. Hiyerarşi dışına çıkan birey, vücuda bağlı bir organın o bütünlüğün dışında hayatiyetini sürdürememesine benzer şekilde hayatını sürdüremeyeceği ön koşuluna bağlı olarak ele alınmıştır. Bu bağlılık kimi zaman bir aileye, kimi zaman bir sosyal sınıfa olduğu gibi daha küçük birliklere olabileceği gibi bir şehre, bir devlete, bir medeniyete ait olma şeklinde daha büyük ölçekli birlikteliklere dayalı olarak da ele alınmaktadır. Oysa gerek Batı düşüncesinin özellikle Rönesans ile başlayan süreçte gerekse de ondan çok daha önce İslam düşüncesinde bizatihi "*mes'ul insan*" paradigmasında olduğu üzere bireyin bir kendilik bilincinden bahsedilmesi gerekmektedir. Hatta öte dünya ile ilgili hesap kavramı çerçevesinde düşünüldüğü zaman herhangi bir ırk, sosyal sınıf ya da medeniyet bağları ile değil de sadece kendi eylemlerinin sorumlusu olan mes'ul insan düşüncesinin ben idrakinin oluşmasında çok önemli olduğunu göz önüne almak gerekmektedir.

Bu anlamda birey bilincinin ya da kendilik bilincinin ihmal edildiği analizler bu nedenle eksik kalacaktır. Fenomenoloji bu manada özellikle Husserl'in kullandığı manasıyla *en derinde yatan tortu*' ya ulaşma çabasıdır. Aktif bir özne olarak bireyin kendi zihni yönelimselliği ile bir şeyin özüne yaptığı yolculuktur. Günümüz açısından birey içinde bulunduğu toplum ya da devlet açısından ele alınmaktadır. İnsanların kimlikleri söz konusu olduğu vakit tıpkı uluslararası ilişkiler arenasında olduğu gibi bir analiz birimi olarak ulus devlet mantığı içinde değerlendirilmektedir. Oysa olayın tam ortasında olan bireyin kendilik bilinci hep bir ihmal edilme durumu ile karşı karşıya kalmıştır. Bu manada, "bireyin salt kendini gösterdiği öznitelikler"[446] ile ele alınması çabası olarak görmek gerekiyor bu çabayı. Bu nedenle de en temel dediğimiz insani kimlik noktasından daha

[446] Milay Köktürk, Millet ve Milliyetçilik, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2016, s.85.

doğrusu insanın kendini algılayış biçiminin farklı bir formu olarak adlandırılan kendilik bilincinin söz konusu edilmesi gerekmektedir. Dallmayr bu çabayı "kurucu" bir çaba olarak değerlendirir. Öyle ki, bu kurucu çaba Batı medeniyetinin kodlarından olmasına rağmen, ulus devlet mantığı içerisinde terkedilmiştir. Çünkü özellikle sözleşmeci çerçeve içinde insan bir devlete belli hukuki kurallar ile bağlanmış bir mekanizmanın herhangi bir öğesi olarak ele alınmaktadır. Oysa Dallmayr, "Vatandaşlık sadece formel ve hukuki bir statüye değil, daha derin boyuta, yani insan olmanın ve diğer insanlarla birlikte olmanın ve insanca yaşamının anlamını da içerir."[447] Klasik dönemde, Batı medeniyetine mensup bireyler kendilerini hem dünya şehrinin hem de cennet şehrinin vatandaşları olarak görürler. Fakat Dallmayr'a göre modern liberalizmin şekillendirdiği hukuki vatandaşlık türü insanı bu tür diğer insanlar ile bir arada olma/yaşama gibi *medeni bağlardan* koparmıştır.[448] Oysa kadim dönemlerden beri kabul gören bir anlayış, insan bilincinin kendi içine kapalı olmadığı görüşüdür. İnsan bilinci kendini ancak kendi dışında bir şeye karşı yönelimselliği bağlamında kendini var kılar. Ve bu noktada bilinç yöneldiği şeye karşı bir hedefleme içindedir denilebilir. Çünkü yine kadim bir postulat olarak insan *zoonpolitikon* yani topluluk içinde kendini açan bir canlıdır. Bu klasik İslam düşüncesinde *tab'an medeni* olmak şeklinde düşünülür. Dikkat edilirse burada da insan medeni olmak bağlamında bir şehrin üyesi olarak görülür. Böylesine bir yönelimsellik ağı içinde kendini açan insan bilinci bir bağlılık durumu geliştirir ki işte bu da kendini fiziki ve sosyal olarak bir konuma yerleştirmesi anlamına gelmektedir. Bu manada kişi kendi aidiyetini ya da kendilik bilincini sosyal ilişkiler ağına taşımaya çalışır ve taşıyabildiği ölçüde bağlılık hisseder. Yine Husserl'in kavramına başvuracak olursak ben idraki ile hayat sahası arasında anlamlı bir ilişki kurabildiği vakit bir aidiyet /bağlılık geliştirebilecektir. Aynı durumu daha geniş çerçevede devletler ve uluslararası ilişkiler arenasına taşıyacak olursak bugün BM organlarına olan güvensizliğin ana sebeplerinden birisi de dünyanın önemli bir nüfusunun özellikle İslam dünyasının temsilcilerinin kendi aidiyetlerini BM yapısı içinde görememeleridir. Bu da bir bağlılık duygusunun oluşmasının önündeki en büyük engellerden biridir. Ahmet Davutoğlu'nun BM'nin ve diğer uluslararası kurumların bu adaletsiz yapısının dünya kamuoyu önünde güvensizlik yarattığını ifade etmektedir.

Fakat biz burada analizi bir adım öteye götürerek şunu ifade etmek gerektiği kanaatindeyiz. Nasıl ki formel ve hukuki bir vatandaşlık tanımı sadece toplumsal ilişkiler

[447] Fred Dallmayr, Dünya Düzeni ve Vatandaşlık: Ulus – Devletin Ötesinde Yeni İmkanlar, çev. Halit Özkan, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, Sayı. 22, İstanbul, 2007, s.1-25.
[448] Agm., s.1-25

ağı içinde anlamlı ise bundan daha ötede kendini diğer insanlar ile bir arada görebilmenin imkanını araştıran ve vatandaşlık bağının ötesinde bazı imkanları zorlayan insan içinde ben idraki özel bir kendilik biçimidir. Çünkü sosyal ilişkiler ağı içinde kendini içine doğuverdiği toplumun istediği kurallar çerçevesinde yaşayan birey *doğal aidiyet bilinci* içinde hareket ederken bunun ötesinde bir mesuliyet ile hareket ederek toplumun yüklediğinin dışında birtakım görev ve sorumluklar peşinde gitmesi ben idrakinin fenomenolojik arka planı olarak değerlendirilebilir. Zira birey kendilik bilincini sadece içinde doğduğu toplumun ondan beklediği davranışlar içinde kalarak bunu yapamaz bunun dışındaki imkanların da peşinde koşan bir çaba eylemlilik içindedir. İşte bu durum ben idrakinin harekete geçmesi anlamına gelmektedir. Ve bu hareket ile birey kendisine dayatılanın ya da hâkim olanın dışına çıkmaya çalışır. Hanna Arendt'ın ifadesiyle birey "genişletilmiş zihin" ile düşünmeye başlar. O andan itibaren ise tekilliklerin değil çoğullukların dünyasına adım atar. Daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi kendini tanıyan birey, kendi dışında olana da yönelerek onu anlamaya çalışır. İşte modernleşme süreci dediğimiz süreç ile Batı, tarihi akış içinde daha önce görülmemiş bir biçimde diğer medeniyetleri marjinalleştirme eğilimi içine girerek[449] onları adeta tarihin dışına itmiştir.

Ben idraki hem özel türden bir kendilik bilincinin üst kategorisi olarak görülebilir hem de bireyin siyasi – hukuki süreçlerin üzerinden kendisine bir konum arayış içinde bir eylemlilik halinin yansımasıdır. İşte bu eylemlilik hali Davutoğlu'nda "*medeniyet canlanması*", Dallmayr'da ise "*medeni bağlar"* olarak karşımıza çıkmaktadır. Davutoğlu, medeniyet canlanması olarak gördüğü hususu özellikle Toynbee'nin 20.yy'ın ilk çeyreğinin hemen sonunda ifade ettiği ölü medeniyetler ve can çekişen medeniyetler kavramsallaştırmasının yüzyıl sonunda yanlışlandığını ifade ederek bahsi açar. Çünkü Davutoğlu, kültürün ve siyasal yapının tekelleşmesi yanında iktisadi yapının ise ulusları aşan boyutlara varmış olmasına rağmen, bu ön görünün gerçekleşmediğini tam tersine öldüğü ya da can çekiştiği düşünülen medeniyet havzalarında canlanmaların meydana geldiğini ifade eder.[450] Bir taraftan Batı'nın diğer medeniyet unsurlarını marjinalize etmesi ve tarih dışına itmesi, diğer taraftan ise bu medeniyet havzalarının canlanması tam olarak Batı dünyasında bir kafa karışıklığı yaratmıştır. Bu kafa karışıklığının bir yansıması olarak Huntington bu durumu medeniyetler çatışması olarak görmüştür. Davutoğlu açısından gerek devletlerin iç siyasetine yönelik olarak gerekse de uluslararası ilişkiler ayağında iki

[449] Ahmet Davutoğlu, Küresel Çağda Medeniyet Canlanması, Anlayış Dergisi, sayı: 37, İstanbul, 2006, s.24.
[450] Agm., s. 25.

temel ayrım noktasında olduğumuzu ortaya koymaktadır. Biri dışlayıcı/ötekileştirici ve popülist söylem, diğeri ise içselleştirici/kapsayıcı ve demokratik söylem.[451] Medeniyetler çatışması tezinin çürütülmesi ve daha adil bir dünya düzeni için bunun gerekli olduğu kanaatini paylaşmaktadır. Bunu yapabilmek için de Dallmayr'ın ortaya koyduğu üzere, insan bireyinin medeni bağlarının yeniden ortaya konulabileceği bir düzenin imkanlarının zorlanması gerektiğidir. Bu bağlamda ulus devlet yapısının vazgeçilmez unsuru olan anayasal vatandaşlık kavramı ve yurttaş olma durumu, siyasi – hukuki bir süreci içermesine rağmen kültürel olanı dışarıda bırakır. Hatta bunu daha geniş bir çerçeveye koyacak olursak medeniyet kimliğini de dışarıda bırakır. Bu anlamda, toplumların tarihsel sürecinin ve tarihsel tecrübelerinin devre dışı bırakılması manasına da gelir. Yani olan şey sadece hukuki kimliği ile var olması istenen bireydir. Bu manada sırf bir toprak parçası içinde doğduğu için bir devletin vatandaşı olma ve başka seçeneğin dışlanmış olması durumu birey açısından trajik bir hal alabilir. Bu noktada hem bireysel olarak hem de toplumsal olarak tarihi hafıza ile kopan bağ ile bellek yitimi denilen süreç ortaya çıkmaya başlar. Burada dayatılan hukuki kimlik, güçlü bir aidiyet bilincine imkân vermediği gibi kişinin duygusal bir bağ kurma imkanını da ortadan kaldırmaktadır. O nedenle kişinin güvenliğini garanti altına alan hukuki bağlılık bir zemin olsa bile kişinin aidiyet bilincinin duygusal bir bağlılık olarak da sürebilmesinin imkânı onun kültürel anlamda sürekliliğinin sağlayacak yani hayat dünyasında ben idrakinin bağını kurmak ile mümkün olmaktadır. Süreksizlik içeren aidiyet bilinci hali geçici bir aidiyet bilinci yaratır ve bir tür özel kategorisi olan ben idrakinin kendini gerçekleştirmesine imkân vermez. Bu anlamda da bireyin kategorik olarak kendini konumlandırma bilinci olarak, en üst noktada insani kimlik onun altında medeniyet kimliği onun da altında millet kimliği ve en altta ise şehir kimliği[452] şeklinde bir üst üste konumlanma düşünülebilir. Bu üst üste konumlanma olayı Davutoğlu'nda değişik veçheleri ile farklı İslam ülkelerinde görülen medeniyet temelli kimlik canlanmaları esansında görülebilir. Bu noktada ben idraki kavramı, bu medeniyet direncinin en başat rolünü oynamaktadır. Örneğin, on yıllarca Sovyet Komünist yönetim altında kalan Müslüman toplumlarda hiç kaybolmayan dini ritüeller ve daha sonra Sovyetler'in çöküşü ile görülen İslami canlanma bunun delili olarak görülebilir. Burada Davutoğlu, Fukuyama'nın bu canlanmayı "eski ve saf değerlerin nostaljik bütünlüğü" olarak görme eğilimine ve de Pipes'in bu canlanmayı "petrol gelirlerine"[453] bağlamasını bu durumu

[451] Ahmet Davutoğlu, Sistemik Deprem, Küre Yayınları, İstanbul, 2020, ss.189-350.
[452] Ahmet Davutoğlu, Duruş: Gençlerle Baş Başa, Küre Yayınları, İstanbul, 2019, ss.29-66.
[453] Ahmet Davutoğlu, Medeniyet Dönüşümü, Küre Yayınları, İstanbul, 2018, s.120.

anlamadıklarının ispatı olarak da görür. Richard Falk'un *Sahte Evrensellik* olarak nitelediği Batı'nın kendi değerlerini dayatma çabasının çökmesi olarak da görmek mümkündür. Burada yapılan medeniyetler tarihi boyunca insanlığın tecrübesinden süzülüp gelmiş bütün birikimin yok sayılarak sadece Batılı değerlerin evrensel nitelik taşıdığına dair bir görüşü bilimsel çerçeve içinde ortaya koyarak, çoğulcu medeniyet anlayışının arka plana atılması meselesidir. Gelinen noktada, insanlığın yaşadığı bunalımından çıkmanın yolu olarak çoğulcu medeniyet anlayışının insanlığın gündemine gelmesine vesile olmaktır.[454]

Medeniyetsel hak olarak gördüğü bu kavram ile Falk, Batı'nın özellikle modern düzeni dayatması karşısında bugün İslam dünyasının Batılı düzeni tarafından oluşturmuş olduğu uluslararası kurumlara karşı bir kaygı içinde yaklaştığını ifade etmektedir. "İslam'ın kaygılı tavrı"[455] olarak nitelendirdiği bu duruma Davutoğlu'ndan yaptığı alıntılar ile Batı'nın ikircikli tutumunun yol açtığını ifade etmektedir. Örneğin, İsrail'in yayılmacı politikasına karşı herhangi bir yaptırım uygulamazken, Filistinliler'in bu yayılmaya karşı gösterdikleri *intifada*yı terörist faaliyet olarak değerlendirmişlerdir. Bütün bu değerlendirmeler, İslam dünyasında meydana gelen medeniyetsel kimlik temelinde oluşan canlanmalar, bazı siyasi ve iktisadi kaygılar nedeniyle çatışma temeli üzerinden değerlendirilme çabaları var iken bunu medeniyet çoğulculuğu ve modernizmin yol açtığı bunalımın çaresi olarak gören gerek Batılı gerek İslam ve gerekse de Çin ve Hint dünyasından çalışmalar söz konusu olmuştur. İnsanlığın sorunlarına ulus devlet bağlamında bakıldığı zaman medeni bağlarından koparılmış insanoğlu için ekolojik – çevre felaketleri başta olmak üzere nükleer savaş tehdidi, derin yoksullaşma ve gelir dağılımında meydana gelen yüksek düzeyli bozulma ve içinde bulunduğumuz zaman diliminde bizatihi yaşadığımız gibi bir virüsün bütün dünyayı adeta kapanmaya itmesi ve ciddi sorunlarla baş edememesi gibi çözümsüzlük hali olabilecektir. Tabi şunu da değerlendirmek gerekir ki İslam coğrafyasında medeniyet kimliği babında görülen fikri canlanma sadece siyasi ya da retorik bir düzeyde ele alınamaz. Hatta çok hatalı bir yaklaşım olacaktır, zira İslam ülkeleri siyasi olarak oldukça zayıf durumdadırlar. Bu durumu açıklamak için çok daha teorik bakış açısına ihtiyaç vardır. Burada muktedir Batı medeniyetinin de temel kaygısı özellikle 18. yy'dan itibaren Doğu ve İslam dünyasına karşı geliştirdiği politik tavrın etkisi olarak da görülebilir. Bu politik tavır elbette Hristiyanlığın da etkisiyle bir ayrı kutup olarak öteki kavramı daha doğrusu kendi varoluşu için kurgulaması gereken öteki olduğu için çok daha

[454] Richard Falk, Sahte Evrensellik ve Dışlamanın Jeopolitiği, çev: Fatih Bayram, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, sayı: 1998/2, İstanbul, ss. 99-116.
[455] Agm., s. 107

sert bakış açısı taşıdığı da bir gerçektir. Ve yine bu bakış açısıyla, İslam dünya görüşü Batılı düzene karşı bir alternatif olduğu ve öyle görüldüğü için de tehdit olarak algılanabilmektedir. Davutoğlu'na göre; "Batı ve İslam paradigmatik yapıları gereği uzlaşamaz ancak alternatif olabilirler."[456] Yapılması gereken bu tehdit algılamasını ortadan kaldıracak psikolojik ve fikri adımların atılabilmesidir. Karşılaştırmalı siyaset teorisi işte bu bağlamda da çok önemli bir vazife görmeye adaydır. Farklı dünya görüşlerinin kendi anlam değer dünyası içinde anlaşılması gerektiği düşüncesi ve her bir dünya görüşünün kendi ben idrakini hayat dünyası içinde inşa etme ihtiyacının görülmesine yardımcı olabilir. Burada da öteki ile bir arada bulunma/olma yani Dallmayr'ın ifadesi ile medeni bağlar çerçevesinde ilişki kurulabilir. Çatışma değil dayanışma, farklılıkları yok etme/yok sayma değil farklılıklar ile bir arada bulunma halinin insanlık tecrübesinden süzülüp gelen bazı birikimleri de ortaya koymasının imkânı araştırılmalıdır.

1989 yılında Sovyet İmparatorluğu'nun çökmesiyle birlikte, aslında insanlık için yeni bir kapı açılmış idi. Sovyetler'in çöküşü her ne kadar daha sonra Fukuyama tarafından Liberal/Kapital sistemin başarısı olarak lanse edilse bile arka planda her ikisinin de Avrupa merkezci düşünce yapısının çerçevesini kullandığını birçok düşünür yazmaktaydı. Neticede birisi bu politikaları daha rekabete dayalı ve özgürce yapsa bile sonuç olarak çerçeve aynı kalıyordu. Çünkü neticede her iki ideolojide radikal bir evrenselcilik yorumunu içinde barındırıyorlardı ve dünyayı da kendi ideolojileri içinde iki kutba ayırarak dünya için nükleer savaşta dahil birçok kötü senaryoyu hazırlamışlardı. Bu ikilikten biri çökünce dünya birden üçüncü dünyanın varlığını keşfetmeye başladı. Adeta kapakları açılmış barajın yüksek debili suyu misali karşılaştırmalı siyaset teorisi ve hatta birçok alanda çok kültürlülük, kimlik siyaseti vb. çalışmalar hem sayıca hem de nitelikçe artmaya başladı. Hatta tıpkı bilim devrimine giden yolda ve daha sonrasında uzak yerlere gitme, keşfedilmemiş kültürleri keşfetme amaçlı olarak akademisyenlerinde içinde olduğu seyahatler, daha önce bilinmeyen metinlerin okunmaya başlanması ve farklı yaşam tarzlarının incelenmesi gibi çabalarda da artış meydana geldi. Elbette her popüler kültür çalışmalarında olduğu gibi bunda da moda ya da trend denilen bir tarzda çokkültürlülük tehlikesi vardı ancak ciddi çalışmaların yapılmasına engel teşkil etmeyecekti. Bunun moda ya da basit manada hedonist zevk alma dışında ciddi manada Avrupa merkezciliğe karşı bir meydan okuma ve oryantalizme karşı ve hegemonik güçlere karşı fikri bir uyanış olduğunun bilincinde olanlarda vardı. Bu aynı zamanda Batı metafiziğinin dünyayı

[456] Emrah Utku Gökçe, Türk Dış Politikasında İki Entelektüel Siyaset Adamı: İsmail Cem ve Ahmet Davutoğlu, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul, 2019, s.221.

getirdiği noktada endişe duyanlarında bir arayışı idi. İşte burada Huntington çatışma tezini öne sürerek yanlış bir öncülden hareket etmiştir. Zira medeniyetleri de ulus devlet mantığı içinde düşünerek onların tarihi hafıza anlamında bir depo görevi üstlendiğini ve her gelen yeni bilgi ve durumla kendini yenilediğini ve tazelediğini unutuyordu.[457] Özellikle Dallmayr, Davutoğlu ve Falk gibi önde gelen karşılaştırmalı siyaset teorisyenleri; Huntington'ın çatışmacı tezinin yanlışlığını ortaya koymak için çaba gösterdiler. Zira bugün hala bu çabalar devam etmektedir. Medeniyetlerin illaki çatışmak zorunda olmadığını dünyada bir arada yaşama bilincinin yaygınlaştırılması hususunda bir anlayış birliği ortaya koymak adına ciddi çabalar içine girildiğini görmekteyiz. Elbette kültürel farklılıklardan kaynaklı ayrım noktaları vardır ancak bu dünyada ontolojik tabanda eşit insanlar ve devletler olarak herkesin kendi kültürü ile var olması ve varlığını hissettirmesi gerektiğine dair bilincin oturmasında önemli bir alan karşımızda durmaktadır. Bu manada da kültürler arası öğrenme oldukça bir imkân olarak varlığını ortaya koymuştur. Ancak karşılıklı öğrenme çabaları çatışmanın önünde durabilir. Ve bu manada karşılıklı akademik iş birliklerinin yanı sıra küresel çapta uluslararası organizasyonlar ile çalışmalar desteklenmelidir. İnsanlık ciddi birçok yıkım alanları ile karşı karşıyayken bu bir imkân olarak insanlığın gündemine sokulabilir. Bu aynı zamanda klasik siyaset teorisinin Aristo'dan Farabi'ye kadar birçok düşünürün de ana ilkesi olan *ortak iyiliği* ve *iyi yaşamı* canlandırmak ve bütün insanlık içinde bir çözüm olarak getirmek anlamına gelebilir. Bu ortak iyiliğe ve iyi yaşama ulaşma Hint ve Çin öğretileri içinde geçerli bir ilkedir.

Özellikle günümüzde savaşın ve çatışmaların dünyanın birçok bölgesinde yaşandığını göz önüne alacak olursak ve yine yeni bir ırkçı dalganın ABD ve Avrupa başta olmak üzere dünyanın birçok bölgesinde yeniden gündeme geldiğini düşünecek olursak bu dalganın önünde bir dalga kıran olarak karşılaştırmalı siyaset teorisi önemli bir işlev görebilir. Şiddetin daha az olduğu, çatışmadan önce diyalog fikrinin konuşulduğu, karşılıklı anlayış ve tanımaya dayalı ilişkilerin geliştirilebilir olduğu ve hepsinden önemlisi ve onlara zemin olacak şekilde küresel adaletin yaygınlaştırılması için çabaların artırıldığı bir alan olarak kendini sağlam bir varlık alanı inşa edebilir. Bu aynı zamanda tek bir merkezden hegemonik ve ideolojik emirlerin uygulanmasının önünde de bariyer olabilecektir. Tek tip küresel uygulamaların yerine kültürlerin ve medeniyetlerin çoğulluğunun ön plana alındığı, kültürler arası öğrenme ve saygının esas olduğu bir öğrenme sürecini insanlığın gündemine taşımaktır. Bu manada da klasik siyaset teorisi ve

[457] Fred Dallmayr, Border Crossings : Toward A Comparative Political Theory, Lexington Books, Boston, 1999, s. 14-45.

onun alt dalı olarak karşılaştırmalı siyaset teorisinin sıkı müfredat yapısının ve değer yargısı içeren uygulamalarının yerine zayıf bir metodolojik yapısı olan ve Dallmayr'ın ifadesi ile son sözün kimsede olmadığı *etik bir bağ* olarak tanımlanabilir.[458] Bu aynı zamanda sıkı akademik disipliner bir alan olarak değil insanlık adına büyük bir sohbet masasının kurulması anlamına da gelmektedir.

3.9.1. Robinson Crusoe ve Dışlayıcı / Ötekileştirici Ben İdraki

Özellikle kavramsallaştırmaya dayalı soyutlamalarda günlük hayatın içinden örnekler vermek oldukça güçtür. Zira bazen pratik hayat teorik hayatın bambaşka yüzü olarak kendini gösterir. İşte bu noktada da Davutoğlu'nun ben idrakleri karşılatırmasında bizde özelde İngiliz kapitalist / siyasi sisteminin genel manada ise günümüzde yaşadığımız dünyanın ilk işaretlerini gördüğümüz Danel Defoe'nun Robinson Crusoe romanındaki karakter üzerinden örneklendirmeye çalışacağız. Herşeyden önce belirtmek gerekir ki Robinson Crusoe romanı 17.yy'ın hemen başında yazılmış daha henüz Avrupa'da bugünkü düzenin izleri yeni yeni belirmiş idi. Dolasıyla roman kahramanı da bu geçiş döneminin dengesizliğini ihtiva etmektedir. Roman sanki sonraki üç yüzyıl boyunca yaşanacak dünyanın bir simülasyonu gibi. Romanın kahramanı, babasına isyanın sonucunda kendisini bir adada buluyor. Burada "*babaya isyan*" oldukça önemli bir durum zira Ortaçağ düşünüş ve siyasi olarak örgütleniş biçiminden yeni bir düşünüş ve örgütleniş biçimine geçişinde sembolü aynı zamanda. Burada bu isyan halinin yanı sıra daha sonra deniz ticareti ve deniz aşırı sömürgeleri ile İngiliz hakimiyetine de işaret ediyor. Adeta bir proje varmış ta asırlar içinde o proje uygulanmış gibi. Robinson karakterinin en önemli özelliği emeği ile adayı dönüştürmesi ve onu kendine mül edinmesinde yatmaktadır. Zira emek hemen hemen aynı dönemlerde John Locke tarafından da mülkiyet için ana unsur olarak işlenecek ve hatta devletin ana meslesinin mülkiyeti korumak olması gerektiğini vurgulayacaktır. Yine günümüz açısından sömürge zihniyetini anlamak için adaya dışarıdan gelmiş yani adanın yabancısı ancak orayı emeği ile dönüştürüp kendi mülkü haline getiriyor. Dahası mülkün gerçek sahibinin kendisi olduğunu ortaya koymak için de ada yerlilerine kendisi adadan ayrılırken toprakları paylaştırıyor ancak mülkiyetini onlara vermiyor. Yine yardımcısı olan Cuma'ya bu ismi kendisi veriyor ve onun dininide kendi dinine döndürüyor. Ancak Cuma'nın babası ve oradaki yerli halkların dinlerine dokunmuyor. Bu da adeta sömürge ideolojisinin simülasyonu gibi gözükmektedir. Mustafa Özel modern İngiliz sömürge

[458] Age., s. 25

zihniyetinin adeta bir şirket mantığı içinde hareket eden bir CEO olduğunu ileri sürer.[459] Aynı tarihlerde Hindistan'da kurulan İngiliz Doğu Hindistan Şirketini de bununla nirlikte düşünmek gereklidir. Robinson karakterinden yola çıkarak dışlayıcı /ötekileştirici ben idrakinin en temel özellikleri; I) Yer altı ve yer üstü her türlü zenginliğin kendisinin olduğunu iddia etmesi ve bunda kendi mülkiyetinde görecek kadar hak iddia etmesi. II) Yerel halkın bir bölümünü kendi inancı doğrultusunda değişime ve dönüşüme uğratması hatta onlara kendi tanımladığı anlam değer dünyası içinde hareket etmesi yönünde bazı bilgileri ve anlam çerçevelerini dikte etmesi ki bu aynı zamanda *medenileştirme misyonu* ile örtüşmektedir. III) Adeta kendisinden sonra işleri yürütecek vekil olarak koyduğu yardımcısı Cuma başta olmak üzere medenileşmenin pratik hayatta yansımalarından biri olan bir İngiliz gibi yeme, içme, giyim ve kuşam biçimleri sunması. IV) Her ne kadar diğer yerli kültüre göreli bir özerklik tanımış olsa bile o artık kendi tanımladığı bir çerçeve içinde biraz da o yerel kültürün kendi dinamiklerinden arındırılmış iddiası olmayan bir boyuta evrilmiştir. V) Doğaya hükmetme hırsının adeta bir saplantıya dönüştüğü ve F. Bacon'un *doğa ancak sırlarını işkence altında söyler* sözünü haklı çıkarırcasına doğa ile uyumun değil savaşın bir davranış kalıbı olarak sunulması. İşte Davutoğlu'nun ortaya koymuş olduğu ve özellikle Batı dünyası tarafından ve özellikle de sömürgeleştirme çağının ve hatta günümüzde İslamafobia ve diğer ırkçı tavırlar olmak üzere sergilendiği dışlayıcı / ötekileştirici ben idrakinin tarihi referans çerçevesini böyle izah edebiliriz. Bahsettiğimiz bu örneklem ile ilgili 90'lı yılların hemen başında yayınlanan önemli eserlerden biri olan Patrick Brantlinger'in çalışması[460] da özellikle kültürel ve endüstriyel sömürgeleştirmenin Crosoecu ayak izlerini ele alırken geldiğimiz noktada özellikle hümanizmin nasıl da bir çöküş yaşadığını briaz da edebi bie dille ele almaktadır. Hatırlanacağı üzere 90'lı yıllar aynı zamanda Huntington'un *Medeniyetler Çatışması* tezi ile Fukuyama'nın *Tarihin Sonu* tezinin vb tezlerinde yazıldığı yıllardır. Bu noktada artık Batı düşüncesi dışında kalan ancak özlelikle de İslam dünyasına yönelik anlama çalışmalarında alternatif düşüncelerinde çıkmaya başladığı dönemdir. Yine Ahmet Davutoğlu'nun hemen hemen aynı yıllarda önce İngilizce olarak yakın zamanda da Türkçeye çevrilen *Alternatif Paradigmalar* [461] skitabını da zikretmek gerekir. Bu tarihlerde ortaya çıkan bu tip anti tezinin de vücut bulduğu çalışmalar özellikle 2000'li yıllarda İslam dünyasında meydana gelen ilmi ve fikri canlanma ile eş zamanlı olarak siyasi canlanmalarında ele alınması

[459] Mustafa Özel, Roman Diliyle İktisat, (5), Küre Yayınları, İstanbul, 2020, s. 61.
[460] Patrick Brantlinger, Crusoe's Footprints (1), Routledge, Londra, 1990.
[461] Ahmet Davutoğlu, Alternatif Paradigmalar (2), Çev. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul, 2018.

gerekliliğini ortaya koymuştur. Tabi bu noktada 90'lı yılların ortasında Avrupa'nın göbeğinde yaşanan Bosna savaşı ve katiliamını da bu alternatif arayışlarında belli bir yere oturduğunu yine Bosna savaşı esnasında hem askeri alanda gösterdiği direnç ile hem diplomasi ve siyasi arenada elde ettiği hem başarı hem de duruş ile ancak özellikle de ahlaki duruşu ile Aliya İzzetbegoviç, İslam camiasına yönelik yeni bir umut olduğunu düşünmekteyiz. Zira savaş esnasında dahi ahlaki duruşunu kaybetmemesi Davutoğlu açısından da İslami bilgi paradigmasının nasıl bir insan ve develet adamı tipolojisi ortaya koyuyor onun yakini bir vücuda gelmiş hali olarak değerlendirmesi nedeniyle ayrı bir alakaya mazhar olmasına sebebiyet vermiştir. Hatta Davutoğlu'nun bir eserinin[462] hemen giriş kısmında yazdığı güç unsurları formülasyonunda *stratejik özne*ye tekabül eden bir mahiyette düşünüldüğünü iddia ediyoruz. Zira kitabın alt başlığı olan "*Türkiye'nin Uluslararası Konumu*" ismi bize bununla ilgili bir ipucu da veriyor. *Alternatif Paradigma* ile Türkiye'nin geniş perspektifli bir tarihi arka plan okumasını yapar ve Huntington ve Fukuyama benzeri tezlere cevap verilirken artık tarih sahnesinde ben de varım diyebilmenin şartlarını hatta reçetesini ortaya koyan *Stratejik Derinlik* ve bu kitap içinde kendini stratejik özne yapacak olan *Duruş*u [463] sağlayacak kavramsal çerçeveler. Bütün bu eserlerin ana düşüncesi daha önce "*neden geri kaldık neden bu haldeyiz*" gibi İslam ve Türk aydın camisından sorulan soruların birer pasif – savunmacı – muhasebe içeren ve sadece durum tasviri yapan eserler iken, Davutoğlu bunlardan neredeyse tamamı ile ayrılan bir tarzda eylem içeren, bir ilaç kullanım kılavuzu gibi aktif – nasıl yapmalı sorularının cevaplarını vermeye çalışıyor.

3.9.2. Hayy bin Yakzan ve İçselleştirici / Kapsayıcı Ben İdraki

Endülüslü filozof İbni Tufeylin yazmış olduğu bu kitap, tezimiz açısından özellikle İslam ben idrakinin Davutoğlu açısından en önemli özelliği olan İçselleştirici ve kapsayıcı olma özelliğini ortaya koyması açısından oldukça dikkate değerdir. Kitabın aynı zamanda Robinson Crusoe'ya ilham olduğu çoğu kez işlenmiştir. Hatta Ortaçağ skolastik düşüncesinden kurtulmak isteyen ve buna al ternatif üretmeye çalışan Batılı düşünürler için de özellikle *Naturel Theology* konusunda oldukça ilham verici olduğu da iddia edilmiştir. Hayy bir adada kendi varlık süreçlerini keşfetmeye çalışan ve Robinson'dan en önemli farkı adanın içinde doğmuş olmasıdır. Yani adaya yabancı bir unsur olarak değil onun

[462] Ahmet Davutoğlıu, Stratejik Derinlik, Küre Yayınları, İstanbul, 200.
[463] Ahmet Davutoğlu, Duruş: Gençlerle Baş Başa, Küre Yayınları, İstanbul, 2018.

içinde onunla uyumlu bir keşfediş süreci. Doğa ile uyumun en güzel örneği ise bir ceylan tarafından büyütülmüş olmasıdır. Hayy adanın içine doğmuş birisi olarak doğadan hareket ile kendi varlık bilincine ulaşmaya çalışıyor ve burada doğa üzerinde herhangi bir hâkimiyet ilişkisine rastlamıyoruz. Hayy kendini keşif yolculuğunun tabiat ile doğa ile bir uyumu iken Robinson adeta bir ekonomi – politik varlık olarak insanı ele alır. Hayy, medeni hayat içinde yaşadığı tecrübeler neticesinde insanın varlığın sadece süfli yani aşağı yönlerine odaklandığını görüp bunun en basit düzeyde bir var oluş düzeyi olduğunu ortaya koyarken, Robinson'da bu adeta tek bir var oluş kategorisi olarak ele alınır. Burada Frued'un medeniyetin insanın *id*den kaynaklı kötücül duygularını gizlemek için maske olarak kullandığı düşüncesi akla gelirken, Batı ve İslam dünyasındaki var oluş düzeylerine ilişkin temel farklılığı da ortaya koymaktadır. Zira İslam düşüncesinde de insanın *id*den kaynaklanan arzu ve heveslerinden bahseder ancak bu İslam düşüncesinde insanın sadece bir yönünü oluşturur. İnsanın bunu aşma kapasitesi her zaman vardır. Oysa Frued'un da burada vurguladığı üzere Batı düşüncesinde biraz Hıritiyanlığın insanın doğuştan günahkâr olduğuna dair ön kabulünün etkisiyle ancak çoğunlukla da mekanik dünya görüşünden kaynaklı çerçeve ve aydınlanma ile birlikte insanın sadece ekonomi – politik ve günümüzde sadece tüketim yönü ile ele alınması neticesinde sadece arzu ve dürtülerinin peşinde giden bir varlık olarak ele alınması durumu neredesey bütün dünyada kimliklerin ve kişiliklerin kaybolmasına sebebiyet vermektedir. Burada Hayy'ın hikayesi ile Robinson'un hikayesi arasındaki temel zihniyet farklılıklarından birisi de, Hayy'ın kendi içinde yaşamış olduğu doğayı anlama çabası içinde hisettiği metaifizik gerilimleri doğayı da kapsayarak aşma çabasında görürüz. Oysa Robinson daha baştan adaya dışarıdan gelen birisi olarak doğaya yabancı olmasının yanı sıra onu kapsayarak aşma değil adeta onu kendine bir mülk edinme davranışı ile ayrışmıştır. Adayı yerliller arasında pay etmesi ancak tapuyu onlara vermeyip her an dönecekmiş gibi kendisinde tutması dahi bunun en bariz örneği olarak görülebilir. Burada daha tezimiz içinde değindiğimiz *olmak* ve *sahip olmak* arasındaki temel farklılığa da denk gelmektedir.

İslam düşünce geleneği içinde Davutoğlu'nun *güçlü ancak esnek içselleştirici ben idraki* kavramsallşatırması kodunun çalıştığı ve kanaatimizce güzel bir örnek olarak da tarihte yerini alan Abbasiler döneminde kurulan ve başta Aristo ve Platon'un eserleri olmak üzere birçok eserin tercüme edildiği *beytül hikme* kurumunun ihdasında Halife Memun'un rüyasında Aristoteles'i görüp onunla ilmi konular üzerine konuştuğunun iddia edilmesi. Böyle bir rüyanın gerçek olup olmadığı bir yana esas olan başka bir medeniyetin kitaplarının ve düşüncelerinin kendi kodlarına uygun bir tarza dönüştürülerek tercüme

edilmesinde gösterilen esneklik ve kapsayıcılık meselesidir. Bu rüyada Aristoteles bir Müslüman din adamına benzer şekilde düşünülmüş ve tasvir edilmiştir. Bu şekilde dışarıdan bir aktarımın daha esnek bir şekilde alımlanması ama aynı zamanda da onu kapsayarak aşma düşüncesidir.

3.9.3. Saatleri Ayarlama Enstitüsü – Sahte Benlik ve Ben İdraki

Saatleri Ayarlama Enstitüsü romanı Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Türk edebiyat tarihindeki en önemli eserlerden biridir. Eser sadece edebi değeri olarak değil aynı zamanda toplumsal değişimin dinamiklerini doğru olarak ve dakik bir şekilde tasvir etmesinin yanında Türk toplumunun değişim sancılarını da ortaya koymuştur. Fakat bizim tezimiz açısından ise bunları da kapsayacak şekilde daha öte bir anlam taşıması itibariyledir. Şöyleki Tanpınar'ın roman için koymuş olduğu isim dahi tek başına bir dünya görüşünden başka bir dünya görüşüne geçişin işaretlerini vermektedir. Meselea *saat* kavramı Newtoncu mekanik dünya görüşünün en temel simgelerinden biridir. Zira saat sadece bir ölçü birimi olarak değerlendirilmemeli aynı zamanda doğaldan ve doğal olandan kopuşu da ifade etmektedir. Klasik medeniyetlerde çokça kullanılan güneş merkezli günün saatini tayin etme meselesi ya da İslami çerçeve içinde günü namaz vakitlerine göre belirleme davranışı yerine ondan tamamen farklı, mekanik ve aynı zamanda da doğadan bir nesneye referans göndermeyen ve kendi içinde günü itibari zaman dilimlerine bölen yeni bir zihniyetten bahsediyoruzdur. Tanpınar'ın vurgulamaya çalıştığı şey bir zihniyet bir değerler dizisi değişimidir. Zamanı itibari olana kaydırma ve o zaman dilimlemeleri içinde belli davranış kodlarının yerleşmeye başlaması. Toplumsal alışkanlıkların değişmesi. İnsan vücudunda bedene takübel eden bir yapının değişmesi gibi bir durumdan bahsediyoruz.

Bu zihniyet değişimini Mustafa Özel, Tanpınar'dan hareketle "*toplumsal jeolojinin merkezi değişiyor*"[464] şeklinde veciz bir şekilde ifade etmiştir. Bu romanın isminden yola çıkarak ele almamız gereken ikinci kavram ise *ayarlama* kavramıdır. Zira ayarlama bir şeyi bir şeye nispetle yapmaktır. Burada saat kelimesi ile değişen, dönüşen toplumun yapısından bahsederken bu değişimin ana yönü Batı Avrupa'dır. Toplumsal merkezin ağırlığı camiden, pazara kaymış ise o kayma yüzyıllardır içinde yaşadığın değerlerden artık dünyada neredeyse tek merkez olan ve dünyadaki belli başlı bölgelerin kendilerini ona göre ayarladıkları merkez artık Batı'dır. Ancak burada sorun ayarlananın kendi iradesi dışında

[464] Mustafa Özel, a.g.e, s. 281.

tarihin akışı içinde yaşadığı bir olaydır. Bu ayarlamayı yapan ise kendi kültürel ve endüstriyel ürünlerini bütün dünyaya pazarlayan batı'dır. Dolasıyla genelde bütün dünya özelde ise İslam toplumları ve daha da özelde Türkiye, batı için bir nesne konumundadır. Batı ise burada akışın yönünü, istikametini ayarlayan özne konumundadır. Bu kendisini başkasına göre ayarlama durumu tezimizde değindiğimiz olmaklık ve sahip olmaklık geriliminde bir yerlere oturduğu gibi dünyaca ünlü psikoterapist James Masterson'un *Kendilik Kuramı*nda da bir yerlere otuduğu düşüncesindeyiz. Çünkü Masterson'a göre bir bireyin kendiliğinin oluşumunda anne olan ilişkisi ve ona bağımlı olup olmaması çok önemlidir. Çünkü bebek kendisini annesinden ayrı bir varlık olarak algılamaya başladığı zaman ancak kendiliğinin doğuşundan bahsedebiliriz.[465] Eğer bu şekilde bir süreç olursa çocuğun kendiliğinin oluşumundan bahsedebiliriz. Tersi olursa o zaman çocuk kendi içinden gelen istekler ile değil annesinin kendisini nasıl algıladığı biçimde bir "*sahte benlik*" [466] oluşumuna gidecektir. Bu ise çocuğun daha sonraki yaşamında oldukça ağır sonuçları doğuracak olan bir kendine yabancılaşma sorununu gündeme getirecektir. İşte bu noktada Tanpınar'ın Saatleri Ayarlama Enstitüsü bu manada, gerçek kendilikten gittikçe uzaklaşan ve yeni nesillerin kendiliklerinin doğuşunun da sorun teşkil edeceği bir yabancılaşma sürecinin örneğidir. Bu aynı zamanda bir toplumu bedene banzetecek olursak, gerçek kendilik ile dayatılan kendilik ya da benzenilmeye çalışılan kendilikler arasında bir çatışmanın da ister istemez yaşanmasına sebep olacaktır. İşte Osmanlı'nın son zamanlarında olsun ve daha sonra Cumhuriyet dönemi Batı'dan aktarılan modernleşme çabalarının halk nezdinde etkili olamamasının sebebi bu iki kendilik tipi arasında yaşanan çatışmadan kaynaklanmaktadır. Davutoğlu'nun bir medeniyetin esaslı bir şekilde dönüşebilmesi için yani aktarılan kurumsal değerlerin etkili olabilmesi için toplumsal bilinçte bir benlik değişimine yol açması gerekliliğinden bahseder. Hatta bunu basit bir kimlik meselesi olarak dahi görmez. Bu değişim halini oldukça derinlerde yatan medeniyetlerin ben idraklerini oluştururken altta yatan zihni değerler dizisi olduğunu ifade eder. Bu zihni değerler dizisi değişmeden ki, biz burada toplumsal bilinçaltını da kullanabileceğimizi düşünüyoruz; yapılan kurumsal, formel değişimlerin etkili olamayacağını ifade eder. O yüzden sadece Osmanlı ve İslam dünyasında değil, sömürge politikalarının daha şiddetli uygulandığı dünyanın birçok yerinde Batı'ya karşı en basitinden şüphe ile yaklaşılmasını bu altta yatan değerler dizisi üzerinde görünürde bir

[465] James F. Masterson, Kendiliğin Doğuşu, Çev. Meltem Kamer Helvacıoğlu, Gülünay Akçalı, Psikoterapi Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 12 – 30.
[466] James. F. Masterson, Gerçek Kendilik, Çev. Pınar Üzeltüzenci, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2021, s. 35.

değişiklik varmış gibi görünmesine rağmen gerçekte böyle bir değişimin olmadığı gerçeğine bağlar.

> "*Kurumsal transferin ben – idraki değişimine yol açacağı kanaatini taşıyan modernistlerin geliştirdikleri teorik çerçevelerin, Batı – dışı medeniyetlerdeki direnci, özellikle de İslam dünyasındaki gelişmeleri açıklayamamasının temel sebebi de budur."* [467]

Kurumsal / formel aktarımlar zahiren bazı değişimlerin olduğunu gösterse bile bunu toplumun derin bilinçaltı süreçlerine etki etmediği sonucu doğmaktadır. Buna en güzel örneklerden birisi de, Osmanlı'nın son zamnalrında başlayan ancak asıl ağırlığını Cumhuriyetin ilk yıllarında gördüğümüz batılı kurum ve değerler dizisinin kurumsal / formel bazda aktarılasına rağmen bunun geniş halk kitleleri önünde şüphe ile karşılanmış olmasıdır. Zira toplumun ben idraki değiştirilmeden yapılan bu zahiri değişim ve dönüşümler çoğun olarak devlet ve halk arasındaki mesafeyi artırmaktan başka bir işe yaramamıştır. Bu noktada batı dünyasının da bizi batılı olarak algılamadığını düşünmek gerekiyor ancak bu daha sonra gündeme gelecek bir konudur. Fakat burada devleti yönetenlerin halk ile yaşadığı temel gerilimin pratik hayatta yaşanan çatışmanın ana sebebinin bu olduğu kanaatindeyiz.

3.9.4. Tarihi Bir Süreklilik Olarak Ben Şuuru, "Kend"Öz ve Ben İdraki Kavramları

Tarihi süreç olarak 12. ve 13. Yüzyıllar Aanadolu coğrafyasının en çalkantılı olduğu yıllara tekabül etmektedir. Haçlı seferlerinin yarattığı kaotik ortama bir de Moğol tehlikesi eklenince ortaya gerçek manada bir varoluş mücadelesini gerektirecek tarihi koşulların oluştuğu sebepler zincirini görebilmekteyiz. Moğol korkusu ile adeta Anadolu bir milletler kaynaşmasına sahne olmuştur. Bugün hemen hemen her kesimin sempati ile yaklaşıtığı Mevlana Celaleddin Rumi bile Moğol istilaları neticesinde Anadolu'ya sığınmış bir mültecidir. Gerek Arap coğrafyasından gerek İran coğrafyasından ve gerekse de Türkistan diyarından azımsanmayacak sayıda âlim bu dönemde Anadolu'ya iltica etmişlerdir. Hem bir bunalım yaşanırken ama aynı zamanda da Aanadolu bir fikri canlanmanın beşiği haline gelmiştir. Varlık / yokluk mücadelesi veren toplumların pür akıllları adeta Anadolu coğrafyasında bu mücadeleyi vermeye başlamışlardır. Bu fikri canlanma aynı zamanda bir "dil birliği" sorununu da gündeme getirmiştir. Nitekim Mevlana eserlerini Farsça yazarken Arap kökenli âlimler de eserlerini Arapça yazmışlardır.

[467] Ahmet Davutoğlu, Medeniyetlerin Ben İdraki, s. 32.

Yerel halk ise büyük oranda Türkçe konuşuyor idi. Ortak bir dil ortak bir mefkûre nasıl yakalanacaktı sorusu gerçek manada bir varlık sorusu olarak gündeme gelecekti.

Bu noktada tarih, kavramlarında tarihidir aynı zamanda. Her kavram belirli tarihi koşullar içinde ortaya çıkar ve zaman içinde bazı değişikliklere uğrasa dahi varlığını sürdürmeye devam ederler. Bu noktada Davutoğlu'nun kullandığı "Ben İdraki" kavramının da tarihi bir arka planı olduğunu göz önünde tutmalıyız. Özellikle sosyal bilimlerde kavramların ve düşüncelerin tarihi derinliği oldukça büyük bir önem arz etmektedir. Davutoğlu bu süreklilik ve derinlik düşüncesini şu şekilde ortaya koymaktadır;

> *"Medeniyetler tarihi içinde bir olgunun başlıbaşına özgün bir gelenek oluşturabilmesi için iki temel şart vardır: süreklilik ve tutarlılık. Süreklilik şartı tarihî olgunun oluşum öncesindeki kaynakları ile oluşum süreci ve olgunlaşma dönemindeki yapıları arasında varolan kesintisiz bir devamlılığı; tutarlılık şartı ise bu olgunun aynı dönemde yaşayan diğer olgulardan farklı bir iç doku ile kendi içinde tutarlı bir bütünlüğü gerekli kılar"*[468]

Süreklilik sosyal bilimler açısından özellikle batı dışı medeniyet havzalarının kendi varlık bilinçlerini ortaya koyabilmeleri açısından oldukça önemlidir. Zira süreklilik aynı zamanda bir hafıza ilişkisidir. Süreklilik zinciri koptuğu zaman toplumsal var oluşun hafızasıda bir nevi silinmiş olur. Bu süreklilik ilişkisi bağlamında ben idraki kavramına baktığımız zaman her ne kadar yabancı dillerde karşılığı bulunsa bile biz Türk – İslam düşünce geleneği içinde ele almaya çalışıyoruz. Bu noktada Davutoğlu ile aynı zincirin önemli halkaları olduğunu düşündüğümüz Fahreddin Razi'nin özellikle İbni Sina'nın "*uçamayan adam*" meselinde olduğu üzere ve yine Yunus Emre'nin şiirsel ifadeler ile de olsa "*kend – öz*" kavramlarına eğileceğiz. Gerek Fahreddin Razi dönemi olsun gerekse de Yunus Emre dönemi olsun farklı coğrafyalarda ve farklı dillerde yazıp, konuşmalarına rağmen kullandıkları kavramların birbirine nasıl da süreklilik ve tutarlılık zinciri ile bağlı olduğunu göstermeye çalışacağız.

Fahreddin Razi'ye göre, "*kendilik bilinci, her türlü bilgiyi önceler; kendini bilmeyen bir şeyi de bilemez; çünkü bilmek, bildiğini bilmekle başlar.*"[469] Dolaysıyla Razi'ye göre kişinin kendini bilmesi her türlü bilginin hem öncelidir hem de diğer bilgileri bilmenin gerek – yeter şartıdır. Bunu Yunus Emre Divanın'da halk dilinde de çokça söylenen "*ilim, ilim bilmektir, ilim kendin bilmektir. Sen kendini bilmez isen ya nice okumaktır*" şeklinde aynı düşünce çerçevesi içindedir. Davutoğlu'nun kullandığı manada

[468] Ahmet Davutoğlu, Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya ve Osmanlı Tarihi, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi Cilt: 2, 1999, s. 2.

[469] Mehmet Zahit Tiryaki, Uçamayan Adam: Fahreddin Razi'de Ben Şuuru, Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi, Cilt: 6, Sayı:1, 2020, s.26.

ben idraki ise bir ilke olarak bir tür *varlık bilincidir*. "*Dolaysıyla her ben – idraki tabii bir kimlik haline dönüşebilirken, her kimlik bir ben - idraki bilincine ulaşamamaktadır. Bir kimliği ben – idrakine dönüşmesi psikolojik ve zihni dönüşümün de tam bir bütünlük içinde ve iç bilinçten kaynaklanan şahsiyetle bütünleşen bir süreci gerekli kılar."*[470] Bu süreklilik ilişkisi bu tanımın içinde de mündemiçtir. Dikkat edilecek olursa Davutoğlu bir şahsiyet oluşabilmesi için iç bilinçten kaynaklanması gerekliliği üzerinde durmaktadır. Bu noktada her üç isminde başka bir ortak noktasına dikkat çekmemiz gerekmektedir. Gerek Fahreddin Razi'nin yaşadığı dönem gerek Yunus Emre'nin yaşadığı dönem İslam ve Anadolu coğrafyası için oldukça kaotik bir durum arz etmektedir. Benzer kaotik dönemin Davutoğlu'nun akademik hayatının başında olduğu 90'lı yılların başından itibaren gerek soğuk savaşın bitmiş olması neticesinde dünya ölçeğinde bir kaosun yaşanması gerekse de 11 Eylül saldırıları neticesinde İslam dünyası üzerinde oluşan koatik durum ve yakın zamanda Arap baharı ile yaşınılan süreç tam bir karmaşa ve varoluş mücadelelerinin yaşandığı dönemdir. Fahreddin Razi döneminde yaşanan çoklu bakış açısının ki İhsan Fazlıoğlu buna *perspektif realizmi* demektedir; fikri planda bir çalkantı yaşanmasına sebep olurken Yunus Emre döneminde Anadolu coğrafyasında yaşanan sarsıntılar ve her toplumun kendi varoluş durumunu özellikle dil üzerinden yapılan çalışmalar ile ortaya koymaya çalışmasına neden olmuştur. Nitekim şiirde olsun, edebiyatta olsun ve felsefe alanında olsun Türkçe yazma konusunda bir duyarlılığın olduğu aşikardır. Bu duyarlığın karşıt tepkileri de beraberinde getirdiğini de bahsi diğer olarak ifade etmek gerekir.

Kavramların tarih içindeki sürekliliği Davutoğlu açısından önemli bir alandır. Zira bir ben – idraki oluşumu ve idrake dayalı bir medeniyet dönüşümü ya da bir yabancılaşma karşısında direnç olacak şey bu benlik bilincinin yani idrakinin farkına varılmasıdır. O yüzden Davutoğlu;

> *"1991 yılında Jakarta'da sömürgeci dönemden kalan Flamanca kitapların yoğun bulunduğu bir sahafda 1926 yılında basılmış ilginç bir hatırat ve değerlendirme kitabı bulmuştum. O gün sadece bir misyonerin İslam dünyası gözlemleri açısından önemli görerek aldığım ve bir yolculuk esnasında seri şekilde okuduktan sonra kütüphaneme yerleştirdiğim bu kitap iki sene sonra Huntington'ın "Medeniyetler Çatışması" başlıklı makalesi yayınlanınca bir kez daha dikkatimi çekti. Her iki eserin kavram ve mantık dokusu, asrın başında yaşamış batılı bir misyonerle, asrın sonunda yaşamış batılı bir akademisyenin İslam dünyası gözlemlerini mukayese edebilmek açısından son derece ilginç bir mukayese zemini oluşturuyordu. Herşeyden önce her iki eserin başlığı da aynı temel unsuru barındırıyordu: Medeniyetler Çatışması"*[471]

[470] Ahmet Davutoğlu, a.g.e., s. 32
[471] Davutoğlu, a.g.e., s. 19.

Özellikle Batılı sosyal bilimcilerin ve medeniyet araştırmacılarının bu zihni arka planda yatan sürekliliğe dikkat çekmektedir. Öylesi bir sürelilik ki bu sadece görünmeyen birtakım arka plan şemaları olarak ya da felsefi düşünceler olarak görünür bir şekilde eser isimlerinin dahi neredeyse bire bir aynı olacak şekilde bir zihni çerçeveyi yansıtmaktadır. Hatta bu noktada Davutoğlu enteresan bir noktaya daha dikkat çekerek;

> "*Basil Mathews'in Young Islam on Trek: A Study in the Clash of Civilizations1 (Hareketlenen Genç İslam: Medeniyetler Çatışması Üzerine Bir Çalışma) başlığını verdiği çalışması ile Huntington'ın makalesinde Clash of Civilizations2 (Medeniyetler Çatışması), daha sonra yayınladığı kitabında ise The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order (Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması) başlığını verdiği çalışması arasında diğer medeniyetlerle -ve özellikle de İslam medeniyeti ile- ilgili bir tahayyülat sürekliliği vardı ve birinin misyoner diğerinin akademisyen olması da, birinin asrın başında, diğerinin asrın sonunda yaşamış olması da çok büyük bir farklılık doğurmamaktaydı.*"[472]

İster bir akademisyen olsun isterse de bir gezgin zihniyetin aynı olduğuna dikkat çekmektedir. Ve yine asrın sonundaki bakış açısı ile asrın sonundaki bakış açısının adeta birbirinin kopyası olduğundan da bahsetmektedir. Bu kopya bakışın Arnold Toynbee'nin kullandığı tabirle "ben – merkezci yanılsama" olarak değerlendirdiğinden de bahsetmektedir. Burada Davutoğlu temek sorun olarak Batı'nın özellikle İslam dünyasına bakarken yaptığı metodolojik hatadan da bahsediyor. Zira Batı'nın kendi perspektifinden ve kendi değer yargılarından hareketle bir İslam aradığı ve bunun doğal sonucu olarak da bulamadığı için sorunu, İslam toplumu ve düşüncesine bağlama gibi çok temel bir hataya düştüğünü ifade eder. Bütün bunlarla beraber Davutoğlu, medeniyetlerin bu tip baskı altında kaldığı ve başka ben – idrakleri tarafından işgale uğramalarının önündeki en büyük engelin daha doğru ifade ile direnç noktasının ben – idraki olduğunu oldukça net bir biçimde ifade eder. Çünkü Mathews'in Cumhuriyetin ilk yıllarında yapılan devrimleri bir *medeniyet ihtidası* dönüşü olarak ifade ettiğini belirten Davutoğlu, Türkiye'nin kendi elitinin içine düştüğü çelişkiyi de ifade ediyor. Bu çelişki Batılı aydın ve gözlemcilerin nezdinde Türkiye'nin girişmiş olduğu modernleşme çabaları bir ihtida olarak görülürken, Türkiye içindeki bu düşünceleri taşıyan aydınların çelişik durumlarını da ortaya koymuş oluyor. Dolasıyla burada aydın elit tarafından geniş halk kitleleri, batılı aydınların ifadesi ile medeniyet ihtidası Türk modernleşme taraftarı aydınlar için ise ulaşılması gereken bir gaye olarak; kurtulunması gereken daha doğrusu zihniyetinin değiştirilmesi gereken bir *iç – öteki*dir artık. Zaten daha sonraki Türk siyasi hayatında bu karşıtlık çok ana bir eksen olarak sürüp gidecektir. Oysa Davutoğlu, bu tür modernleşme çabaları ne geçmişte ne de

[472] Davutoğlu, a.g.e., s. 20.

şimdi ve gelecekte bir sonuç vermeyecektir. Sadece aydınlar ile halk arasında bir ayrışma bir kutuplaşma aracı olarak sürüp gidecektir. Burada esas olan bireylerin ve toplumların varoluşundan kaynaklı olan bir ben – idraki dönüşümünün yapılıp yapılamayacağı meselesidir. Her ne kadar İslam'ın karanlık bir Ortaçağı olmadığına dair artık ciddi kanıtlar olmasına rağmen Batı Avrupa'nın karanlık Ortaçağ sonrası dönemde başlattığı özellikle din ekseninde ve dine karşı gibi gözüken reform ve Rönesans hareketleri ve akabinde bilim devrimi ve aydınlanma ve sanayi devrimleri gibi aşamalardan geçerek tarihi bir kırılma yaşanıyormuş gibi görünür olsada gerçekte bir tarihi gerçekliğin bir değerler dizisi olmasından ziyade bir perspektife dönüşmesi hikâyesidir. Daha açık ifade edecek olursak, Ortaçağın skolastik düşüncesinin paradigması yeniçağ ile birlikte bir perspektife dönüşmüştür. İşte Davutoğlu'nun ortaya koymaya çalıştığı daha doğrusu kendisinin yapmaya çalıştığı İslam hayat görüşünün tarihte ortaya koyduğu yapılar ile irtibatı tekrar kurmak ve bu irtibatı yenidünya ile ilişkilendirebilmek. Ben – idrakinin de böyle bir tarihi derinliği olduğunu ifade edelim. Gerek Fahreddin Razi'nin, İbni Sina'nın "uçamayan adam" düşünce deneyine yaptığı eleştiride ortaya koyduğu tanımlama, gerek Yunus Emre'nin şiirlerinde ortaya koyduğu "kend – öz" kavramı, ben – idraki ile tarihi derinlik noktasında bir sürekliliğin son halkası gibidir.

Burada bizim dikkat çekmek istediğimiz nokta klasik İslam düşünce geleneğinde de kullanılan *lafız – mefhum* ayrımıdır. Lafız ağızdan çıkan söz, kelime iken mefhum, o sözün, kelimenin içeriği ve hangi dünya görüşünün varlık – değer dünyası içinden geldiğine dair bilgi verir. İşte Yunus Emre'nin beytinde ifade ettiği *kendini bilmek*in mefhumunu da buradan yakalayabiliriz. Zira şöyle bir soru soralım ve diyelim ki kendini bilmezsen ne olur? Mesela toplumsal anlamda kendini bilmeme hali nasıl bir duruma yol açar? Buna yakın zamanda günlük hayat içerisindei haberlerde ve sosyal medyada yer alan bir haber üzerinden cevap vermeye çalışalım. Haber şu şekilde "*İstanbul'da kimliğini gizleyen bir şahıs gizli bir şekilde iyilikler yapıyor.*" Ve bu haber *Yerli Robin Hood* başlığı ile veriliyor. Türkiye'de yabancı bir iyilik hareketini anlatmak için yabancı bir kültürün kahramanı örnek olarak kullanılıyor. Bu haber Türkiye'de veriliyor ve kimlik olarak Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan kişilerce paylaşılıyor. İşte bu durum lafızın olduğu ancak mefhumun kaybolduğu bir kendini bilmeme halidir. Zira daha öncede Davutoğlu'undan aktardığımız gibi "her ben – idraki bir kimliğe ulaşabilir ancak her kimlik bir ben – idraki oluşturmaz." Mesela başka bir örnek ise yine toplum içinde aşk hikâyelerine örnek olarak *Romeo ve Julliet* örneğinin verilmesidir. Toplumsal kendilik bilinci ortadan kalkınca ve sadece lafız düzeyinde var olup ancak mefhum düzeyinde bir

işaret ettiği anlam – değer dünyası yok ise burada modern ifadeler ile söylecek olursak bir yabancılaşma sözkonusudur. O zaman şu sonuca varabiliriz ki Türkiye'de bir iyilik yapıldığında bunun sembolü Robin Hood'tur. Bu konuda bir başka örnek ise, Karadeniz bölgesinde yeni doğan kuzuyu, doğanın olumsuz şartlarından korumak için sırtındaki küfede taşıyan genç kızın *Yerli Heidi* şeklinde haber ajansları tarafından lanse edilmesidir. Kişinin taşıdığı kimliğin burada hiçbir önemi yoktur. Hatta belki Yunus Emre bugünde yaşasa bu tip durumlarda bu şekilde davranan kişiler hakkında taşıdığı kimliğe değil referans aldığı analam – değer dünyasına bakarak o kişinin İngiliz olduğunu söyleyebilir. Dolasıyla *masallar, meseller ve misallar* hangi kültüre referans alınarak veriliyor ise kişi ya da toplum o kültürün parçasıdır. Lafız da ne kimlik taşırsa taşısın. Bir diğer hususta, kend – öz ya da kendilik bilinci ya da kendini bilmek, refleksif bir durumdur. Yani sanıldığının aksine bilincin eşlik ettiği bir durum değil aksine bir refleks gösterme halidir. Mesela bir kişi senin inancına, kutsallarına ya da değer verdiğin birisine hakaret ettiği zaman berilen refleksif tepkiden bahsediyoruz. Önemli noktalardan birisi de kendilik kişinin ya da toplumların birlik olmasını sağlayan temel etkendir. Eğer o kendilik bilinci olmazsa, bireysel kendilikde, toplumsal kendilikde dağılır. Mesela bu konuda Kant'ın insanın zihnindeki görüleri ve kavramları bir birlik altında topladığımız bir yapıdan bahseder ve bizim birliğimizi sağlayan bu yapıdır şeklinde düşüncesi olduğunu da hatırlamak gerekir.

3.9.5. Sahip Olmak ve Olmak(lık) Arasında Ben İdraki

Genel felsefi düşünce içinde "ontoloji" varlık bilgisi olarak "tabiatta ne var" sorusu üzerinden ilk başlarda var olmuştur. Varlık bilgisi ve onu konu alan "ontoloji" ilk başlarda genel olarak insandan bağımsız bir düşünce alanı olarak ortaya çıkmıştır. Daha sonra özellikle Descartes ile birlikte bu düşünce biçimi "insana bağımlı" olarak yoluna devam etmiştir. Meşhur "düşünüyorum öyleyse varım" sözü bunun somut tezahürüdür. Çünkü insandan bağımsız bir varlık alanı değil insan olarak "ben"in düşündüğü varlık kavramı ortaya çıkmıştır. Yani varlık(lar) ben düşündüğüm için benim düşünceme konu oldukları için vardırlar. İnsandan bağımsız bir varlık alanı kurgulamak artık mümkün değildir. Bu manada "siyasal ontoloji" ise siyasal alanın genel varlık alanında nereye oturduğu ile alakalıdır. Hangi alanlar siyasal alanın içinde olacaktır hangi alanlar olmayacaktır. "Siyasal" olanın dışında neler bırakılacaktır ve neden gibi soruların mevzubahis edildiği bambaşka bir noktaya evrilecektir.

Daha geniş bir çerçeve içinde siyasal ontoloji kavramına bakacak olursak, tanrısal olan ile insan ve doğa arasındaki ilişki nedir ve nasıl olmaktadır? Ve bu ilişki siyasal alanda nasıl kurgulanacaktır? Aristoteles'ten başlamak üzere Marx'a kadar birçok düşünür insan ile doğa arasındaki ilişkiyi ele alırken bir bakıma siyasal ontoloji alanına da katkıda bulunmuşlarıdır. Siyaset tanımı ile de yakın bir ilişki içinde bulunan siyasal ontoloji, antik Yunanca da politika terimi, eski Yunan'ın siyasal birlikteliğini ifade eden polis ile yakından ilişki içindedir. Burada polis herhangi bir siyasal birlikteliği ifade eden bir yaşama biçimi değildir. Bir farkındalık bir seviye belirtisidir aynı zamanda. Polis, yine Antik Yunanca bir kavram olan *physis*ten yani doğadan kopmuş hatta bir bakıma onun boyunduruğu altından kurtulmuş üst seviye bir birlikteliği ifade eder. Bu manada daha sonra yeniçağ bilim ve siyaset anlayışının değişmesiyle birlikte Antik Yunan'ın bu düşüncesi farklı bir formda yeniden hayat bulacaktır. Yani insanın tabiki burada, doğadan kopmuş artık üst seviye birliktelik içindeki insanı kastediyoruz; doğadan özgürleşerek kendi aralarında bir *uzlaşma* ile bir araya gelerek bir siyasal form oluşturdukları düşüncesi yaygınlık kazanmaya başlayacaktır. Bu ise doğadan ayrı başka bir varlık alanına işaret etmektedir.

İnsanın sadece doğadan bağımsızlığını kazandığı ve kendi arasında bir uzlaşıya vararak üst seviye bir siyasal alan oluşturması doğal olarak yöneten – yönetilen ilişkisini de gündeme getirir. İşte yukarıda bahsettiğimiz üst seviye bilinç durumuna erişmiş siyasal birlikteliklerde bu ilişki doğa dışında güçlere daha doğrusu insanın kendisi dışındaki güçlere atfederek açıklanma yoluna gidilmez. Bu siyasal birlikteliklerde tanrısal ya da doğaüstü güçlere başvurmak oldukça nadir bir durumdur. Bu manada da insan doğayı da egemenliği altına alır ve mekânda yayılma olayı gerçekleştikçe insanlar arası ilişkilerde farklı ve derinlikli boyutlar almaya başlar. Burada dikkat edilmesi gereken nokta insanın kendi belirlenimi ile ortaya çıkan bu siyasal alanda tamamen tanrıdan ya da doğadan bağımsız bir durumdan bahsetmiyoruz. Özellikle antikçağ ve ortaçağ boyunca tanrı buyruklarının doğal ve siyasal alanda uyumu hep göz önünde bulundurulmuştur. Yani tanrısal *kosmos*un doğada ve siyasal alanda yansımaları hep aranılmıştır. Bu kosmos arayışının İslam özellikle de Osmanlı dünyası içindeki merkezinde *adalet* kavramı olmuştur.

Davutoğlu'nun kullandığı siyasal ontoloji alanında da değerlendirilebilecek olan "ben idraki" kavramı bir siyasi entite olarak varlık sahasında kullanılmıştır. Modern dönemde özellikle Batılı siyasal kavramların tahakkümü altında bulunan siyasal alanda yeni bir arayışın da yansımasıdır. Siyasal alanda modern siyasal kurumların var olduğu

günümüzde Davutoğlu'nun ben idraki kavramı adeta ontolojik kategoride yer alan bir *ruh* olarak tekrar siyasal alanda en azından söylemsel manada var olmaya başlamıştır. 18. Yüzyılda ortaya çıkan ve 19. Yüzyılda zirveye tırmanan ve hatta 20.yüzyılın ortalarına kadar da tahakkümünü sürdüren moderrn siyasal anlayış daha çok epistemolojik zeminde kendini kurgulamıştır. Adeta antik dünyanın beden ve ruh ayrımına benzer şekilde siyasal kurumlar bir bedene tekabül edecek şekilde bir epistemolojik kurgu olarak karşımızda durmaktadır. Ancak yine Davutoğlu'nun *Medeniyetlerin Ben İdraki* kitabında da ifade ettiği üzere özellikle Türkiye ve Rusya örneklerinden yola çıkarak siyasal alanı özellikle kimlik temelli tanınma ilişkilerinden daha bir üst bir boyutta ele aldığı "ben idraki" kavramını ontolojik kategoride bir entite olarak tarif etmektedir. Ve bu kategoride ben idraki, kimliğin çok ötesinde adeta daha derin bir hafıza ilişkisi olarak; bir toplumun, medeniyetin; tanrıya, doğaya ve insana bakış açısı ile ilgili olduğunu ifade etmektedir. Bir benzetme kullanacak olursak, siyasal kurumlar bir beden ise ve bu beden modern epistemeolojik temele dayanıyor ise ben diraki ise adeta görünmeyen bir ruh gibi sisteme canlılık veren unsurdur. Ancak buradaki en önemli nokta beden ise zihin arasındaki uyumsuzluktur. Yapay zekâ çalışmalarından yola çıkarak söyleyecek olursak zihinsel alt yapı uyumlu olmadığı bir bedende var olmaya çalışıyor. İşte bugün Türkiye böylesine bir kriz halini yaşamaktadır. Devlet ve siyasal alan bir beden misali modern batılı epistemoloji ile yapılandırılmış iken, arka planda yer alan zihinsel program bambaşka kodlar ile çalışmaktadır. Dolasıyla beden ve zihin arasında bir bunalım hali yaşanmaktadır. Yapay zekâ terimleri ile ifade edecek olursak yine yazılım ve donanım arasında uyumsuzluk yaşanmaktadır. Yazılım olan ben idraki uyumlu olmadığı donanım olan bedende bunalım yaşamaktadır. Bu bunalım halide kendini bir varlık krizi olarak göstermektedir. Bu durumu Cemil Meriç "izmler idrakimize giydirilmiş deli gömleğidir" cümlesi ile ifade etmektedir. Bu tespit özellikle imparatorluk bakiyesi olan bir devletin modern batılı tarzda kendini kurgulaması ama aynı zamanda da tarihininde bilinçaltında yatan unsurların kendini ifade eder olmasıdır. Frued'un *Günlük Hayatın Patolojisi* kitabının isminden esinlenerek kendini günlük hayat içinde zaman zaman bilinç düzeyine çıkarmıştır. Bu durum devlet ve toplum arasında gerilimlere yol açmıştır. Yukarıda alıntıladığımız Cemil Meriç'in cümlesinde de olduğu gibi toplumun derin bilinçaltı hafızası olan ben idraki ile modern kurguya dayalı siyaset alanı, toplumların özellikle de Türkiye'nin derin kriz alanı olarak düşünülebilir. Çünkü toplum ve devlet farklı yazılımlardan hareket etmektedir. O nedenle de batılı birçok materyalist bakış açısının yumuşatılması ya da toplumun bu manevi ihtiyacının giderilmesi

için Cemil Meriç'in "izmler" dediği birtakım yine batılı felsefi akımlar yer bulmaya başlamıştır.

Davutoğlu'nun ontolojik bir entite olarak kurguladığı ben idraki, görünüşte metafizik bir kavram olarak düşünülse bile ondan daha ziyade *minimal metafizik* diyebileceğimiz bir tarzda dünyada insanoğlunun özellikle de bir medeniyet içindeki davranış kodlarını vermesi anlamındadır. Toplumların ve onunda üstünde medeniyetlerin derin bağlanışlarının, tutum ve davranışların zeminin de ne olduğunun tespitine yönelik bir sağlam zemin arayışı. Siyasal alanda bir var oluş biçiminin ifade ediliş tarzının ortaya teorik bir biçimde konulmasıdır. Tabiata, hayata ve genel manada varlığa karşı bir pozisyon alma ve bir nevi kendini konumlandırma meselesidir ben idraki kavramı. Davutoğlu'nun yapmaya çalıştığı birtakım metafizik meselelerin ispatlanması değil, Tanrı, âlem, tabiat, hayat vb kavramlara ilişkin inançların temelinde yatan kodların bir nevi ifşası ve bunun siyasal alanda ve tabiki ahlaki bir duruş olarak nasıl bir yönelim içersinde olunacağının görünür kılınmasıdır.

Aslında 19.yüzyılın temel paradigmaları olan pozitivist – determinist yaklaşım biçimi bu tip özcü arayışlara imkan tanımadığı gibi yumuşak yaklaşacağı bir düşünme tarzı da değildir. Özellikle metafiziğin sonunun geldiğine dayalı düşüncesi ve modernist paradigmalara karşı olan postmodernist, post-yapısalcı ve yapıbozumcu yaklaşımlar bile bu şekilde özcü tavırlara ve düşünüş biçimlerine karşı çıkmaktadır. Fakat gelinen noktada özellikle savaşların ve çevre felaketlerinin ve gelir dağılımındaki eşitsizliğin tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar yıkıcı olması bu tür metafizik ilkeleri yeniden tarih sahnesinde ve tabi ki siyasal alanda görünür kılmaya başlamıştır. Bir manasıyla anti temelci, anti özcü yaklaşımlar dahi metafiziksiz siyaset kavramsallaştırmalarına rağmen, ontolojik kavramlara yer vermek zorunda kalmışlarıdr. Bu noktadan itibaren de artık ontolojisiz siyaset alanından bahsetmek yerine farklı ontolojilerin olduğu siyaset anlayışını kabul etmek mecburiyetinde kalınmıştır. En azından bir yaklaşım biçimi olarak bunu görmekteyiz.

Burada önemli bir diğer nokta ise, farklı siyasal ontolojilerin farklılıkları da gündeme getireceği için "*merkezciliği*" dağıtacağı düşüncesidir. Farklı siyasal ontolojilerden ve varlık anlayışından bakmak aynı zamanda çoğulculuğun da gerek düşünüş alanında gerekse de felsefi ve siyasi boyutuyla dünyanın gündemine gelebilmesi imkânını taşır. Farklılıklardan kaynaklı siyasal kavramsallaştırmaların, muhtelif siyasi pozisyonlarını anlamada ve yine kendi konumumuzu da anlamada ve anlamlandırmada daha derinlikli bir farkındalık kazandıracağı da aşikârdır. Bir nevi *onotolojiler arası*

diyalog kavramını Gadamer'in *Diyalojik Ufuk* ya da Dallmayr'ın *Monoloğun Ötesinde* isimlendirmesine atıfla gündeme getirir. Gerek Davutoğlu'nun *ben idraki* kavramsallaştırması gerek Dallmayr'ın *Monoloğun Ötesine* geçme çabaları da ve gerekse de Richard Falk'un *Yeni Kosmopolis* önerisi bizlere farklı ontolojilerden kaynaklı bir siyasal zeminin imkânını verdiği gibi başka ontolojilerden kaynaklı ifadelendirme biçimlerini daha makul bir şekilde ortaya koyabilmeyi ve karşıdakini de bu makuliyet ölçüleri içinde görebilme imkânını da gündeme getirir.

Davutoğlu'nun ben idraki çerçevesi sabit hiç değişmeyen çağdan çağa aynı kalan bir öz gibi algılanmamalıdır. Aslına bakılırsa burada ben idraki bir *insanlık durumu*na gönderme yapmaktadır. Her devrin gerçeklerinin ve özellikle de insan psikolojisinin ve toplumsal yapının göz önüne alındığı *varoluşsal gerçeklik*lere tekabül etmektedir. Sadece akla ya da herhangi soyut bir alana hapsedilecek bir durum değil, insanın hissi olan ve estetik dışa vurumlarının hepsinde kendisini gösteren bir haldir. Bu anlamıyla ben idraki, Husserlci bir okuma ile insanın kendisi ve dünya ile ilgili *yönelimselliği*ni de ifade etmektedir. Bu yönelimsellik bir başkasını ikna ya da yolundan çevirmek anlamında değil de kendi durumunun bu dünyada, doğaya, insana ve hatta Tanrı'ya karşı yönelimsellik manasındadır ve bu yönelimsellik dünyada bir tavır ve tutum, davranış kalıbı olarak kendini ifade etmektedir. Bu yönelimsellik hayatın tüm alanlarında tezahürü olan bir nevi "arka plan" kaynak hükmündedir. Burada bir metafor kullanacak olursak Ben İdraki şehrin farklı noktalarına su sağlayan baraj göleti gibdir. Neticede insanlar evlerinde, işyerlerinde su kullanırken onun bir kaynağı olduğunu bilirler ancak onu her zaman hazır ve nazır bir biçimde günlük hayat içinde görmezler. Baraj göleti ise formu itibariyle aynıdır ancak onu besleyen su kaynakları sürekli akışkan ve devingen bir biçimdedir. Veyahutta başka ama yakın bir metafor olarak okyanus ve iklim örneğini kullanacak olursak, her okyanusun, iklim kuşağının sıcaklığı, içinde bulundurduğu minareller ve barındırdığı canlılar itibariyle farklılık arz etmektedir. O okyanus ya da iklim kuşağı çok farklı akışkanlık ya da devingenlik içinde olsalar bile imkânları bellidir. Bu imkân hem bir sınırı ifade eder ama aynı zamanda da ötekinin ufkunu görebilmeyi, onu anlamayı ve kendine dönük olarak da farklı imkânların da kapısını aralar.

Burada gözden kaçırılmaması gereken bir başka nokta ise, gerek Davutoğlu'nun Ben İdraki çalışması başta olmak üzere çalışmalarının genelinde gerekse de yukarıda ismini zikrettiğim isimlerin vb ekollerin çalışmalarında; siyasal olanın yerine ontolojik bir belirlenim ya da ikisi arasında bir yer değiştirme ya da birinin diğerini yerinden ettiği bir durumdan bahsetmiyoruz. Siyasal olanın içindeki ontolojik olanın yerinin belirlenmesi ve

bu belirlenim içinde neden farklı tutum ve davranışların olduğunun ortaya konulabilmesidir. Ve buradan yola çıkarakta siyasal alanında dâhil olduğu bütün insani belirlenim alanlarında çoğulculuğun olduğunun farkına varılmasını sağlamaktır. Nasıl ki eğitim alanında bireysel farklılıklardan bahsediyor isek aynı şekilde medeniyetlerinde bir kişilikleri ve kişiliklerinin biçimlendiği bir ontolojik arka plan olarak da farklılıkları mevcuttur. Küresel yönetişim ancak bu farklılıkları bilmeyi ve tanımayı öngörerek olabilir. İnkâr ve baskılama ya da medeniyetler – toplumlar arası değer yargısı içeren hakimiyet ve hiyerarşik tavırlar, dünyayı çok da iyi yerlere taşımadığı en azından son bir asırlık tecrübe içinde kendini göstermiştir.

3.10. Avrasyacılıktan Afro-Avrasyacılığa: Ahmet Davutoğlu'nun Ben İdraki ile Nikolay Trubetskoy'un Rus Ben İdraki Karşılaştırması

Esasen bir dil bilimci olan Trubetskoy, 20. yüzyıl başında yaşamış özellikle Avrupa merkezci karşıtı düşünce yapısı ile bilinmektedir. Avrupa merkezci düşünce çerçevesinin ve yaşam biçiminin bütün dünyaya yayılmakta olduğunun ilk şahitleri olarak yaptığı tespitler dikkate değerdir. Zira tıpkı Davutoğlu'nda olduğu gibi Batı medeniyetinin kendini evrensel bir medeniyet olarak dayatmasına temelden karşı çıkmaktadır. Medeniyetlerin birbirinden ayrım noktaları nelerdir? Medeniyetleri birbiri ile mukayese ederken onları ileri – geri şeklinde adlandırmak doğru mudur? şeklinde eleştirel sorular etrafında düşüncelerini şekillendirmiştir. Bu sorular biri Türk ve Müslüman, diğeri Rus Ortodoks olan ve biri 20. yüzyıl sonunda ve 21.yüzyıl başında diğeri ise 20. yüzyıl başında yaşamış olan ancak üç aşağı beş yukarı aynı sorulara cevap aramaya çalışan iki düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Trubetskoy daha çok dil temelli olarak bu konuları ele alırken, Davutoğlu bir dünya görüşü bağlamında felsefi – teolojik arka planı da dikkate alarak bir siyaset teorisi ortaya koyması yönüyle ayrışırlar. Aslında bu sadece iki düşünürün uğraştığı sorularda değil bu yüzyıl başında ve sonunda Avrupa dışında birçok düşünür – yazar – araştırmacı tarafından bir süreç olarak Batılılaşma ile uğraşan herkesin ortak sorunu haline gelmiştir. Bununla birlikte Trubetskoy'un özellikle Avrupa merkezci tezlere karşı oldukça şiddetli denilebilecek karşı çıkışları başta Levi Strauus olmak üzere Edward Said'e kadar birçok düşünür üzerinde etkisi olduğu da iddia edilmektedir. Bu manada Trubetskoy'un düşüncelerinin bugün *Avrasyacılık* olarak da tanımlanan bir ekolünde kaynağı olma gibi bir durumu da söz konusu olmuştur. Tıpkı Davutoğlu'nun kendisinin kavramsallaştırması

olan *Afro–Avrasya* kavramı gibi Avrupa merkezci düşünceye alternatif bir bakış açısı sunduğu görülmektedir.

Trubetskoy, Avrupamerkezci düşünceye karşı çıkarken kullandığı *"Avrupai Şovenizm ve Kozmopolitizm"* kavramı tıpkı Richard Falk'un 2000'li yılların başında kullandığı *"Sahte evrenselcilik"* kavramına yakın bir anlam taşımaktadır. Her ne kadar şovenizm ve kozmopolitizm birbirinden ayrı kavramlar olarak görülseler bile Trubetskoy'a göre aralarında bir farklılık olmadığı gibi bir madalyonun iki yüzü gibi olduklarını ifade etmektedir.[473] Ona göre şovenist çerçevede düşünen birisi "kendi kültürünün dünyadaki en iyi kültür ve aynı zamanda da en gelişmiş kültür olduğuna bir iman meselesi gibi bakarken; kozmopolit, milletler arasındaki farklılıkları reddetmektedir. Hatta kozmopolite göre böyle bir farklılık var ise bunun ortadan kaldırılması gerektiğine inanır.[474] Bu kozmopolit tanımı aynı zamanda Davutoğlu'nun da çokça atıfta bulunduğu Arnold Toynbee'nin "*Ben Merkezci Yanılsama*" kavramını hatırlatmaktadır. Burada şovenist ve kozmopolit aynı düşüncenin sadece derece olarak birbirinden farklı kavramlarıdır. Şovenist daha çok etnik bir gruba gönderme yaparken, kozmopolit beşer üstü bir göndermede bulunur. Bu anlamda, bir toplumun medeni dünyaya dahil olabilmesi için işte bu şovenist ve kozmopolit düşüncenin arka planında yatan kendi medeniyetinden kopup, katılınmak istenen medeniyete ihtida edilmesi gerektiği noktasında aynı düşünürler. Çünkü bu olması gereken bir durumdur. Gerek şovenist açısından gerekse de kozmopolit açısından temelde olan kültür Roma – Germen kültürüdür. Dolaysıyla medeniliğin ölçüsü de bu kültüre benzeme ya da benzememe arasındaki çizgide yatmaktadır. Burada şovenizm ile kozmopolit düşüncenin psikolojik olarak bir egosantrizm dediğimiz psikolojik arka plana sahip oldukları görülmektedir. Bu egosantrik psikoloji, kendisini ve medeniyetini evrenin merkezi olarak gördüğü gibi yaratılış harikası ve en kâmil şekli olarak da gördüğünü[475] bilmek gerekir. Bu nedenle de herhangi başka bir medeniyetin mensubu olan kişi ya da bir bütün olarak bir toplumun medeniyet ihtidası yaşayabilmesi için bir ön koşul olarak katılacağı medeniyetin biricik evrensel ve en kâmil medeniyet olduğunu kabul etmesi gerekir. Ve onda var olan mükemmellik öğelerini de kendisine adeta klonlaması gerekir. Oysa ki gerek Trubetskoy'dan etkilenmiş olan L. Strauus gerekse de yine 20.yüzyıl başında çağdaşı olarak O. Spengler Batı'nın Çöküşü adlı eserinde benzer vurguları yaparak böyle bire bir aktarımın mümkün olamayacağını söylemektedirler. Trubetskoy, sadece Batı için

[473] Nikolay Trubetskoy, Avrupa ve Beşeriyet, Küre Yayınları, İstanbul, 2012, s.15.
[474] N. Trubetskoy, a.g.e., ss.15-16.
[475] Trubetskoy, a.g.e., s. 19.

geçerli olmayan bu tür tutumların diğer toplum ve kültürlerde de görülebileceğini ve bunlarında mücadele edilmesi gerek bir düşünce olduğunun altını çizmektedir. Fakat bu noktada Trubetskoy bir noktaya daha dikkat çeker. O da bir tür aşağılık kompleksi diyebileceğimiz tarzda katılmak istenen medeniyete duyulan hayranlıktır. Bu hayranlığın da mücadele edilmesi gereken hastalıklı bir düşünce olduğunu[476] mealen ifade eder. Böyle bir şeyin mümkün olamayacağını yani hiçbir toplumun kendi varlığını ortadan kaldıracak bir işe kalkışmayacağını ifade eder. Bunun ancak zor kullanarak yapılabileceğini dahası onun bile kesin sonuç üretmeyeceğini düşünür. Bu noktada Trubetskoy, 500 Spartalı filminde de oldukça canlı bir şekilde resmedilen Kral Leonidas'ın kendisinden kat be kat üstün olan ve halkı tarafından adeta bir Tanrı olarak da görülen Pers Kralı ve ordusuna teslim olmayıp "gel de al" diyerek yaptığı çıkışı hatırlatır.[477]

Bütün bunlara rağmen, Batı tipi yaşam biçiminin tüm dünyada gittikçe artan bir hızda yayılmasını da ele almaktadır Trubetskoy. Yani Batı kendi medeniyetini bir yaşam biçimi olarak nasıl oluyor da bu kadar kolay bir şekilde ve çoğu zamanda gönüllü olarak kabullenilmesini sağlamaktadır? Bu noktada Trubetskoy, adeta Freud'un medeniyet kavramına yüklediği olumsuz bir anlam olarak yani Batı'nın kendi kötücül özelliklerini maskelemek için bu kavramı bir aparat olarak kullandığını hatırlatırcasına; kavramları maskeleyerek bunu yaptığını iddia etmektedir. Bizde de Mehmet Akif Ersoy'un İstiklal Marşı'nın bir bölümünde geçen "*medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar*" benzetmesini de hatırlamak gerekir. Kavramlar ile maskeleme işine Trubetskoy örnek olarak, "*kendilerini beşeriyet, kendi kültürlerini evrensel medeniyet, kendi şovenliklerini kozmopolitizm olarak adlandırarak*"[478] maskelemektedirler. Bu durum bize aynı zamanda Osmanlı'nın son dönemlerinde ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerinden yaşanan "*Batı'nın sadece tekniği alalım*" sorunsalı etrafında yapılan tartışmaları da akla getirmektedir. Bu "*evrensellik, medeniyet, ilerleme*" gibi kavramlarla diğer toplumlar tabiri caiz ise aldatılmışlardır. Bu kavramların Avrupa merkezci düşüncenin etnosantrik şovenizminin maskelenmiş hali olduğunun görülmesi özellikle de aydınlar tarafından görülmesi gerektiğinin altını önemle çizer. Ve bu noktada çok önemli bir tespitte bulunarak "*bir halkın, diğer bir halk tarafından inşa edilmiş olan kültüre tam olarak katılması, bu*

[476] Trubetskoy, a.g.e., ss. 22-23.
[477] A.g.e., s. 23.
[478] A.g.e., s. 24.

halkların antropolojik olarak birbiriyle birleşmesi olmaksızın gerçekleşmeyeceği"[479] düşüncesini ortaya atar.

İlerleme ile ilgili olarak gerçekten önemli tespitler ortaya koymaktadır. Batı'nın bilim kisvesi altında etnoloji, antropoloji ve kültürel çalışmalar aracılığıyla en kâmil medeniyetin Batı olduğunu kanıtlamaya çalıştıklarını iddia ederken, aslında bazı komik durumlara düştüklerinin de altını çizer. Ona göre eğer ilerleme sürekli devam eden bir olgu ise bunun özellikle sonunun nerede biteceği nerden bilinebilir? Fakat Avrupalılar'ın bu ilerleme tablosunun tamamlandığını iddia ederek aslında bir mucizeye imza attıklarını söyler. Avrupa düşüncesinin ve biliminin adeta ilerlemenin başını ve sonunu bulduklarını iddia ederek bir mucizeyi gerçekleştirdiklerini[480] alaycı bir üslup ile ortaya koyar. Avrupalı bilim insanlarını buna sevk eden ana düşünce ise ona göre, daha önce de ifade ettiğimiz egosantrik psikoloji olduğunu düşünür. Bu manada Davutoğlu'nun yine Toynbee'den alarak kullandığı "*değişmeyen Doğu imajı, ben merkezci yanılsama ve ilerleme paradigması*"[481] Batı'nın kendini ezeli ve ebedi üstünlük savının bir nevi Trubetskoy'un ortaya koyduğu düşünce ile benzer olmasıdır. Trubetskoy'un bir diğer önemli tespiti ise Batı'nın özellikle medeniyet canlanması yaşadığımız 1950'li yıllardan sonra ama özellikle 1990'lı yıllardan sonra kendi bilimsel paradigmasını sorgulaması gerekirken bundan uzak durması üzerine yaptığı vurgudur. Her ne kadar Trubetskoy 1938 yılında vefat etmiş olsa dahi bunu öngörebilecek kadar ileri görüşlü bir düşünürdür. Zira Batı'nın adeta bir tabiat üstü vahiy almış görüntüsü veren insanlığın gelişme – tekâmül yani ilerleme çizgisinin başının ve sonunun tespiti meselesi başlı başına sorunludur. Kurulan ilerleme şeması Trubetskoy'a göre egosantrik psikolojinin etkisi altında adeta içinden çıkılmaz bir hale gelmiştir. Çünkü Avrupalılar sadece kendilerini ve kendi kültürlerini beşeriyetin doruk noktası olarak kabul ederek geleceği de geçmişi de dondurmuş oluyorlar. Oysa ilerleme bir akışı gerektirir. Kendilerini ilerleme zincirinin doruk noktası görerek insanlığın tüm gelişme zincirinin tamamlandığına inanıyorlar.[482] Oysa geliştirdikleri ve adeta kutsal bir veri gibi inandıkları ilerleme şemasının bir safsata olabileceği noktasında hiçbir düşünceleri mevcut değildir. Bu durum ona göre Avrupalıların geliştirdikleri bilimin kusurlu olmasından kaynaklıdır. Özellikle sosyal bilim alanında geliştirdikleri yöntem ve araştırmalar, kendilerinin adeta bir kutsal veri olarak kabul ettikleri Roma – Germen

[479] A.g.e., s. 25.
[480] A.g.e., s. 29.
[481] Ahmet Davutoğlu, Batıdaki İslam Çalışmaları Üzerine, Marife Dergisi, Yıl. 2 Sayı. 3, 2002, ss. 39-52.
[482] Trubetskoy, a.g.e., ss. 29-30.

kültürünün insanlığın gelişiminin zirvesi olduğu ön koşulunu vermek üzerine kurulu olduğunu iddia etmektedir. Ve bu haliyle "optik yanılsama" ya neden olmaktadır. Ve diğer kültürlere bakarken birtakım bozulmalar ve çarpıtmalar kaçınılmaz olmaktadır.

Avrupa merkezci düşüncenin üstünlük iddiasının temel noktası olarak kaba kuvvet ki bugün askeri güç olarak devşirebiliriz; ortalama bir Avrupalının psiko-ontik yapısına gömülü olduğunu düşünür Trubetskoy. Mesela Roma askeri geleneklerine de geçmiş olan ve Keltler'in kültüründe önemli bir yeri olan Latince bir tabir olan "*vae victis*" (altta kalanın canı çıksın, mağluplara vah olsun)[483] buna en güzel örneği teşkil etmektedir. Avrupalı'nın bu bilinçaltında adeta yer etmiş olan kuvvete dayalı "boyun eğdirme" en güzel ifadelerinden birini de F. Bacon'un "*vincimus naturam parendo*" (boyun eğdirdiğimiz tabiata egemen oluyoruz)[484] sözünde görülebilir. Zira bu söz, yeni dönemin şafağında söylenmiş önemli bir söz olarak düşünülmektedir. Yine Bacon'ın bir başka eserinde, "*Kurulumuzun gayesi olayların sebepleri ve gizli saikleri hakkında bilgi edinmek, mümkün olan her şeyi yapabilmek için, insanın tabiat üzerine hakimiyetinin sınırlarını genişletmektir*."[485] şeklinde ifade etmektedir. Burada dikkat edilecek olursa Batı, doğayı kontrol etmeyi adeta bir ihtiras ile Antik Yunan'dan beri arzulamaktadır. Bunu Trubetskoy'un tarifi ile Avrupalı'nın psikolojisine gömülü olduğunu düşünerek açıklamak mümkün olduğu gibi yine psikolojide çok yaygın olan bir kavram "toplumsal bilinçaltı" kavramı ile de açıklamak mümkündür. Bu boyun eğdirme ihtirasını "*Antik dönemlerde ve orta çağlarda sihir ve büyü ile; Rönesans'tan itibaren ise bilim ile*"[486] düşünülebilir. Gerçekten de Batı dünyasının özellikle de modern düşüncenin başlangıcında olan düşünür ve bilim adamlarının hayat hikayelerinde oldukça tuhaf denilebilecek bir yaşam sürdükleri bilinmektedir. Dolaysıyla bunların yetiştikleri kültürel ortamdan tutun da aile yapılarına oradan toplumsal bilinçaltlarında yatan temel arzu ve isteklerine odaklanmak önem arz etmektedir. İşte gerek Trubetskoy gerekse de Davutoğlu bu psiko–ontik yapıyı/şemayı gördükleri için "Ben İdraki" kavramına odaklanmışalardır. Toplumların birbirinden temel ayrım noktası olarak ben idrakini ve onun toplumsal, iktisadi, siyasi yapılardaki tezahürlerine odaklanmaya çalışmışlardır.

Trubetskoy, benlik kavramını ele alırken onu tıpkı maddenin en küçük birimi olan atom ya da canlılığın en küçük birimi olan hücre gibi ele alır. Yani bir topluma, medeniyete

[483] A.g.e., s. 31.
[484] Francis Bacon, Novum Organum, çev. Sema. Ö. Akkaş, Ankara, Doruk Yayınları, 2002, s. 94.
[485] Francis Bacon, Yeni Atlantis, çev. Hamit Dereli, İstanbul, MEB Yayınları, 1966, s. 47.
[486] Ali Biraderoğlu, Tarih ve Değişim, Kayseri Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, Kayseri, 2013, s. 97.

hayatiyetini veren ana unsurlardan biridir. Tıpkı İbn-i Haldun'un asabiye kavramına benzer bir şekilde kullanır. Zira İbn-i Haldun'da asabiye kavramını toplumlara hayatiyet veren bir unsur olarak kullanır. Benliği, "*bölünemez ve tekrar edilemez"*[487] bir unsur olarak bir insanın duyu organları ile idrak edebileceği bir olgu olmamakla birlikte felsefi ve toplumsal olarak inceleme kapsamına alınabilecek bir olgu olarak değerlendirir. Trubetskoy, benliği sadece bireysel anlamıyla değil tek tek bireyselliklerin toplamına tekabül eden bir medeniyet benliği de olabileceğinin ve bu yanıyla da Batı düşüncesinin özellikle bu kısmı ya görmezden geldiğini ya da onu çarpıtarak ele aldığını dile getirir. Tıpkı Davutoğlu gibi Trubetskoy'un da benlikleri medeniyetlerin ayırıcı vasfı olarak kullandığını söyleyebiliriz. Trubetskoy, benlik kavramı konusunda salt bir psikolojik olgu olarak yaklaşmasa bile yaptığı tanımlar psikolojik olgular tarafına daha yakın düşmektedir. Zaten burada Batı dünyasının eksik bir noktası olarak gördüğü ve Batı tipi bilgi ve bilim anlayışının ihmal ettiğini düşündüğü benlik kavramını münhasıran bir alanda incelemek gerektiğini düşünür. Çünkü her toplumun, medeniyetin tecrübi alanda yansıdığı bir benliği ya da benlikleri vardır. İşte bunun içinde multi disipliner bir çalışma yürütülmesi gerektiği bunun koordinesinin de personoloji[488] alanının yapması gerektiğini düşünür. Bunun Avrupa merkezci düşünce yapısından kurtulunulması için gerekli olduğunu düşünür. Bu noktada, Trubetskoy tarafından ortaya atılan düşünce; toplumların ve medeniyetlerin benliklerinin birçok veçhesi olduğu ve bu veçhelerin zaman zaman belli yönelimler içerisine girerek toplumsal bir var oluş ortaya koyarlar. Çünkü ona göre benlik belli bireyselleşmelerin mekân ve zaman içinde girilen ilişkilerin toplamıdır. Burada Trubetskoy yaşadığı dönem itibariyle de bir Avrupa eleştirisi yapıldığı için Husserl'in *Avrupa Bilimlerinin Krizi'*ni ve yine Husserl'in Fenomenoloji'deki kavramlarından olan *Yönelimsellik* ile de yakın benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. En doğal anlamıyla Yönelimsellik bir şeyin öz bilincine doğru yapılan akli bir harekettir. Bu akli hareket kendini belli bir zaman ve mekân dahilinde gösterir ve bu gösterme biçimi de benliğin dışa yansıyan kısımları olarak değerlendirilebilir. İşte sosyal bilimler bu dışa yansıyan kısımları inceleme alanı yapsalar dahi arka planında yatan benliği ve ben idrakini dikkate almadıkları müddetçe yanlış çıkarımlar yapacaklardır. Burada Trubetskoy, hem batı bilimsel yönteminin hem de diğer medeniyet havzalarında meydana gelen inceleme türlerinin düştüğü bir ikilem olan benlik ve fiziki mekan ilişkisinde hangisinin öncelikli olduğu ya da hangisinin hangisini belirlediği sorununu beyhude bir sorunsal olarak görür ve asıl olanın "*bu ikisi arasında*

[487] Nikolay Trubetskoy, Rus Ben İdraki, çev. Vügar İmanbeyli, Küre Yayınları, İstanbul, 2020, s. 12.
[488] A.g.e., s. 13.

ilişki ve bağıntıyı ortaya koymak"[489] olduğunu söyler. Bu bağıntı – ilişki ortaya koyulabilirse işte o zaman benlik ile onun tezahür ettiği Husserl'in tabiriyle *hayat dünyası* arasındaki ilişkide ortaya konulmuş olur.

Bu hayat dünyası araştırmasında yöntem olarak benliğin statik ve dinamik tarafları ortaya konulmalıdır. Bu yapılmalıdır ki benliği ve o benliğin zamanda ve mekânda tezahürü doğru biçimde ortaya konulabilsin. Burada kritik noktalardan biri de benliğin hayat dünyası içinde ortaya çıktığı anda bir bireyselleşmenin söz konusu olduğu ve bireyselleşmenin de o toplumu – medeniyeti meydana getiren birçok özelliğin belli veçhe ya da veçhelerinin ön plana çıktığının bilinmesi gerektiği hususudur. Yine kritik öneme haiz bir konuda Trubetskoy'un örtük bir biçimde Avrupa toplumlarının her ne kadar içinde farklı etnik unsurlar barındırsa bile Asya ve diğer çok etnikli ve çok benlikli toplumları anlamada eksik kalacağıdır. Bir toplumun – medeniyetin farklı farklı özellikleri olacağı gibi belli zaman dilimlerinde ve mekanlarda belli özellikleri ön plana çıkacakken diğer özellikleri daha geri planda kalacaktır. Örneğin bunu kendi toplum ve medeniyetimiz üzerinden düşünecek olursak bir İmparatorluk anlayışının çok benlikli yapısından bugün sadece belli bir etnik temelli ulus devlete geçiş yapmış olmamızdır. Trubetskoy bunu çok benlikli toplumların içinde bir benlik türünün zaman içinde benlikler havuzundan sıyrılıp bir benliğin kendini bireyselleştirmesi ile ifade edecektir. Örneğin daha da özelleştirecek olursak, eğer Osmanlı'nın çok etnikli olan yapısının içinden özellikle son dönem kurtuluş teolojileri diyebileceğimiz; Ümmetçilik, Türkçülük, Osmanlıcılık akımlarından Türkçülüğün kendini bireyselleştirebilmesi ile alakalıdır. Ancak bu diğer veçhelerin ortadan kalktığı anlamına gelmiyor sadece kendine bir hayat dünyası kuramadığı için geri planda kalıyor. Psikoloji tabiriyle söyleyecek olursak baskın karakter ulus etrafında kenetlenmek olan Türkçülük olurken, çekinik karakterler ise hayat alanı içinde olan ancak şimdi bu hayatiyetini zaman ve mekân ilişkisi içinde ifade edemeyen Osmanlıcılık ve Ümmetçilik olarak düşünebiliriz. Trubetskoy'un bu şekilde çok benlikli yapılara yaptığı ithaf ile yine Avrupa merkezci düşünce yapısına alternatif bir kavram olarak Avrasyacılığı ikame etme çalışmalarının da bir ürünüdür. Zira Avrasyacılık bir nevi onunla hayatiyet alanı yakalamıştır diyebiliriz. O, Avrasyacılığı bir dünya görüşü olarak değerlendirir. Öylesine bir dünya görüşü ki bu; bir felsefi – düşünsel sistem olduğu gibi bunlara ampirik tecrübe sağlayan bir de pratik eylemeler dizisini de içeren bir sistemdir. Ve dahası aynı zamanda manevi yönü de bulunan bir dünya görüşüdür.[490] Bununla Trubetskoy, Rus ben

[489] Age., s. 13
[490] Age., ss. 15-16.

idrakinin bir parçası olarak gördüğü Turani unsurlar olan Türk etkisini de görmezden gelmemek gerektiğini vurgulamak gerekir ve bu haliyle Trubetskoy'un Rus Ben İdraki çalışması bizdeki Avrupa merkezci düşünce yapısına itiraz niteliğinde olan Medeniyetçi söylemin eş değeridir diyebiliriz. Gerek Davutoğlu gerekse de Trubetskoy, bu yükselen medeniyetçi söylemin farklı coğrafyalarda yükselmiş sesleri olarak görmek mümkündür. Ve yine ben idraki kavramına yaptıkları atıf ve atıfla da medeniyetlerin karakterini belirleyen unsurun bu olduğunu ifade etmeleri noktasında da ortaktırlar. Eğer bir medeniyet değişim ve dönüşüm geçirecekse bu ben idrakinde meydana getirilecek nüfuz ile alakalıdır. Nitekim Davutoğlu, "*Görüldüğü üzere bu değişiklikler, formel ve kurumsal anlamda bir değişime sebebiyet verselerdi yeni bir ben idraki oluşturamadığı buraya nüfuz edemediği takdirle dirençle karşılacaktır*."[491]

Ben idraki ile Davutoğlu oldukça içsel bir sürece işaret etmektedir. Yani birisinin bireye dayatması neticesinde olan bir konu değil tamamen kişinin ontolojik bilinci ile alakalıdır. Bu anlamda Davutoğlu, kimlik ile ben idraki arasında ayrım göz etmektedir.

> "*Kimlik ile ben idraki arasında açık bir fark sürece medeniyetlerin dış dünyaya yansıyan psikolojik ve sosyolojik arka planını görmezlikten gelmek demektir. Bu iki kavram iki farklı bilinç düzeyini gösterir. Kimlik, sosyal tanınma düzeyinde gerçekleşen ilişki bağımlı bir bilinç olarak iki tarafı gerektirirken; ben idraki bir karşı tarafa ya da sosyal tanınmaya ihtiyaç duymayan bir bireysel şuur halidir*."[492]

Burada Davutoğlu'nun yaptığı ayrım çok önemlidir. Zira insanların ya da devletlerin – medeniyetlerin belli bir değişimi – dönüşümü yaparken bunu içten bir saikle mi yoksa dışarıdan fiziki dayatmalar neticesinde mi yapıyor? Bu hem kişilerin hem de medeniyetlerin karakteri üzerinde etki etmektedir. Eğer içten gelen bir saik ile yapılıyorsa orada bir bilinç halinden bahsetmek mümkündür. Kişinin, Trubetskoy'un ifadesiyle bireyselleşme imkanını yakalamış olması onu hayat dünyası içinde sağlıklı bir biçimde ifade edebilmesine de yol açar. Aksi takdirde, hastalıklı ve sürekli anomali durumu yaşayan hastaya benzer bir hal ortaya çıkar. İşte bir toplumun ve onun örgütlenmiş hali olan devletin medeniyet seviyesine ulaşabilmesi için Davutoğlu, "*Kendi ben idrakiyle hayat dünyası arasında ilişki kurabilmiş devletler medeniyet olabilme potansiyeline ulaşmış olmaktadırlar*."[493] Ayrıca bunu yapabilen toplumlar kendi vatandaşları ile de sağlıklı ilişki kurabildikleri gibi diğer toplumlar ile de sağlıklı ilişkiler geliştirebilirler. Ayrıca kriz ve bunalım anlarında da yine sağlıklı kriz yönetimi ve çözüm reçeteleri oluşturmaya müsaittirler. Bu manada Davutoğlu, İslam ve Batı ben idrakleri arasında yaptığı ayrımda

[491] Ahmet Davutoğlu, Medeniyetlerin Ben İdraki, Küre Yayınları, İstanbul, 2018, s. 33.
[492] Age., s. 32.
[493] Age., s. 35.

her ikisi içinde güçlü ifadesini kullanırken; İslam için esnek sıfatını uygun görürken, Batı için sert sıfatını uygun görmektedir. Buna sebep olarak da, bir medeniyetin sert olması olarak nüfuz edilmesi zor ama aynı zamanda kendisi de oldukça dışlayıcı bir karaktere sahip olmasından; esnek derken de, nüfuz edilebilir ama aynı zamanda kendisi de içselleştirme kapasitesine sahip olarak nüfuz edebilir mahiyette olması demektir. Örneğin 11 Eylül saldırılarından sonra ABD Başkanı Bush'un "ya bizdensiniz ya onlardan" ifadesi, bu dışlayıcı karakterin son yıllardaki oldukça ofansif karakteri olarak karşımızda durmaktadır. Yine çokça üzerinde durduğumuz Huntington' un Batı ve Diğerleri çalışması da bunun akademik boyutunu temsil etmektedir. Tam tersine olarak İslam medeniyetinde özellikle İslam'ın ilk yıllarında hızlı yayılış göstermesini Davutoğlu bu esnek ama güçlü ben idraki ile açıklamaktadır. Hz. Ömer'in özellikle fethedilen topraklarda var olan kurumsal yapıyı yıkmadan sistem içine dahil edebilme becerisi bunu göstermektedir. Bu anlamda, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren mesela İranlı bürokratlar devlet içinde çok üst düzeyde görevler edinmişlerdir. Burada Hz. Ömer İran'ın devlet tecrübesinden ve İranlı bürokratların tecrübesinden faydalanma yoluna gitmesi bir tarafa İran halkının ben idrakinin de dönüşmesine vesile olmuştur. Öyle ki ateşe tapma gibi İslam dini açısından oldukça radikal bir noktada bulunan bir medeniyetin insanları İslam gibi tek tanrılı bir dini benimseyebilmişlerdir. Davutoğlu'na göre, bu ancak bir ben idraki değişimiyle yapılabilir. Ben idrakinde değişim meydana getirmeyen hiçbir değişim bir bilinç haline gelmeyeceğinden yaşama şansına ya da sağlıklı olarak var olma şansına sahip olamayacaktır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Trubetskoy ile aynı dönemde yaşamış ve Batı'nın çöküşte olduğunu ifade eden Spengler medeniyetlerin birbirine aktarılamaz özellikleri olduğunu söylemesi her ne kadar doğru gibi gözükse de ve hatta Trubetskoy bu düşünceye yakın bir şekilde ve daha da sert bir tavırla medeniyetlerin ben idrakinin atom gibi hücre gibi en temel yapı taşı olduğu ancak bunun bölünemez ve tekrar edilemez olduğu düşüncesi de kanaatimizce oldukça sert bir tavırdır. Elbette medeniyetlerin karakterinde ya da toplumsal bilinçaltında değişmeden devam eden süreklilik arz eden unsurlar bulunsa dahi bunların tekrar edilemez olduğu düşüncesi çok da doğruluk payı taşımamaktadır. Her ne kadar şartlar ve zaman değişse bile belli durumların tekrar edilebilir olması bugün bize bilimsel düşüncenin de imkanını sağlamaktadır.

3.10.1. İdeal Ben – Gerçek Ben Bağlamında Trubetskoy ve Davutoğlu'nun Ben İdraki Kavramının Karşılaştırması

İdeal ben ve gerçek ben kavramları çoğunlukla psikoloji biliminin kavram ağı içinde olmasına rağmen açıklayıcılığı hasebiyle de diğer bilim dallarında da özellikle de sosyal bilimler alanında kullanılabilmektedir. Felsefenin çok eski çağlarından beri insan benliği tartışma konusu olmuştur. Hatta klasik Yunan felsefesinde *psüke* denilen kavram İslam düşüncesinde çoğunlukla nefs olarak çevrilmiş ve nefs psikolojisi diyebileceğimiz bir tür kişilik oluşum şemaları çıkarılmaya çalışılmıştır. İnsan bireyinin doğuştan boş bir levha olduğunu iddia eden düşünürler olduğu gibi dünyaya bazı kavram ve şemalar ile donanımlı olarak geldiğini iddia eden iki ana düşünce etrafından kümelenen görüşler, Kant'ın hem boş bir levha olduğunu hem de yeni inşa edilecek bilgilerin belli kategoriler altında verili olarak alınabileceğine dair daha çok arabulucu bir görüşte zaman içinde ortaya çıkmıştır. Fakat her ne olursa olsun, insan benliğinin belli bir akışkanlık içinde olduğu kabulü vardır genel olarak. Zira *insan kendi toplumunun, kültürünün ürünüdür* görüşü hakimdir. Bu akışkan olan benlik zaman içinde kendi potansiyeli dahilinde belli özellikleri kazanarak donuklaşmaya başlamaktadır.

> "*İnsan doğduğunda tertemiz bir öze, berrak, akışkan su gibi bir mahiyete sahiptir. İnsanın doğuş anında sahip olduğu cevher (öz), onun özbenliğini oluşturur. Akışkanlığı ve her şey olmaya yatkın mahiyeti itibariyle suya benzetilen insanın özbenliği, şuuraltının inşa edilmesi sürecinde, donmaya, şekillenmeye ve içinde bulunduğu kabın (genetik ve memetik matriks) şeklinin alacak şekilde buz kristalleri oluşturmaya başlar*."[494]

İşte bireyin bilinçaltı süreçlerinin aktif bir şekilde oluşmaya başladığı ilk çocukluk dönemlerinden itibaren edindiği duygu, düşünce kısacası kendi hayat dünyası onun ideal benliğinin de oluşması sürecidir. Fakat bu süreç tıpkı Platon'un idealar dünyasını anımsatır bir biçimde bireyin mükemmeli zihnen kurgulaması sürecidir. Birey aynı dönemde hızlı bir fiziksel büyüme sürecinde olduğu için düşünce dünyası ve fiziki dünyası arasında denge kurulamadığı takdirde, kişilik bunalımı dediğimiz durum ortaya çıkmaktadır. Nasıl ki bireylerin düşünce – duygu dünyası ile fiziki dünyası arasında bir kopukluk olursa işte o takdirde kişilik bunalımı dediğimiz bunalım hali ortaya çıkmaktadır aynı şekilde medeniyetlerinde böyle bir bunalıma düşmeleri mevzubahistir. Bu durum ideal ben ile gerçek ben arasındaki kopuşu da ifade etmektedir. Tezimiz bünyesinde de iddia ettiğimiz gibi Avrupa merkezci düşünme biçimi kendini ayrı bir konuma oturtarak insanlığın bütün bir hafızasından kopardığı gibi; başta İslam dünyası olmak üzere kurgulanan ilerlemeci

[494] Selim Uzunoğlu, Kişiliğin Deşifresi, Morpa Yayınları, İstanbul, 2006, s. 118.

tarih felsefesi ile de onların da kendi idealleri ve gerçekleri arasındaki bağın koparak medeniyetsel bunalıma düşmelerine de sebebiyet vermiştir. Avrupa açsından ise kendi ideal beni ile gerçek benini evrensel bir gerçeklik olarak dayatıp geri döndürülemez bir süreç olarak algılanmasına neden olmuştur. Halbuki,

> "*Hakiki ben idraki, kişiye (veya halka) dünyadaki gerçek yerini işaret edecek; ona ne kâinatın ne de arzın merkezi olduğunu gösterecektir. Fakat bu ben idraki, kişinin genel olarak insanların (veya halkların) tabiatını idrak etmesini sağlayacak; sadece kendini idrak eden öznenin değil, ona benzer başka kimselerin de merkez veya en üst aşamada olmadığı gerçeğinin anlaşılmasına yol açacaktır*."[495]

Bu manada, hakiki ben idraki kişinin veya toplumların gerçek bir kendilik bilincine sahip olması öteki ile de kuracağı sağlıklı ilişkinin temellerini oluşturacaktır. Kendi gerçek ben idrakini sahip olmayan birey ve toplum tezimiz içinde de örneklerini sunduğumuz üzere sahte benlikler üreterek öteki ile doğru ve rasyonel ilişki kurma ihtimalini yakalayamayacaktır. Davutoğlu da bu konuda önemli bazı tespitlerde bulunur. Ünlü psikoloji kuramcısı olan Laing'ten yorumlayarak *bölünmüş benlik* kişinin sahte benlik üretmesine neden olacaktır. "*Kendi vücudu ile yabancılaşan kişi zaman içinde kendi şahsi süreklilik unsurlarını da kaybetmekte ve kendini sürekli olarak kendi dışında tanımlanmış bir sahte benlik (false-self) ile algılamaya çalışmaktadır."*[496] Kişinin iç benliği ile dış benliği arasında bağlantı koptuğu zaman bunalım artmakta ve ötekiler ile kurduğu ilişki de yapaylaşmaktadır. Davutoğlu, Türkiye'nin yaşamakta olduğu çok yönlü bunalımı da bu iç ve dış benlik arasındaki kopuştan[497] kaynaklandığını düşünmektedir. Burada kişinin iç benliği daha önce de vurgulamaya çalıştığımız gibi düşünce ve duyguların toplamı iken dış benlik yaşadığı mekân anlamında topluma ve o toplumun kültürüne denk düşmektedir. Toplumsal düzeyde ise iç benlik toplumun tarihi yani hafızası iken dış benliği ise yaşadığı mekân ile ilgilidir. İşte nasıl ki birey kendi bedeni ile böylesi bir yabancılaşma sürecinde bunalıma düşerse, aynı şekilde kendi tarihi hafızası ile yabancılaşan toplumlarda aynı şekilde bunalıma düşmektedirler. Bu anlamda, dışarıda üretilen sahte benliğin sürdürülebilmesi için de sürekli ötekiler hatta düşmanlar gerekli olarak görülmektedir. Bu ise sürekli bir *benlik bölünmesi* ile sonuçlanacaktır. "*Ama tarih/mekân boyutundaki her kopuşun yeni bir benlik bölünmesi doğurduğunun farkına varamıyoruz*."[498]

Bu noktada, Trubetskoy'da çok klasik bir düşünce olan ve gerek Hint düşüncesinde gerekse de özellikle Antik Yunan'da Sokrates felsefesi çerçevesinde *kendini tanı, kendini*

[495] Trubetskoy, age., s. 21.
[496] Davutoğlu, Stratejik Derinlik, s. 59.
[497] Age., s. 59.
[498] Age., s. 60.

bil felsefesini bir temel olarak almaktadır. Ve bu anlamda, gerek Trubetskoy ve gerekse de Davutoğlu; Avrupa merkezci düşüncenin kendi benliğini yani tarihini ve hafızasını diğer toplumlara evrensel bir gerçek olarak dayatarak, onların kendiliklerini ifade etme becerilerini ortadan kaldırdığını ve bu nedenle de Avrupa merkezci düşüncenin aşılabilmesi için toplumların ve medeniyetlerin kendini bilmelerine ve tanımalarına yani tarihi hafızaları ile iletişime geçmelerine olanak tanınmalıdır düşüncesini paylaşırlar. Hatta bu konuda çok farklı bir alan olmasına rağmen tarihi bir derinliği ifade etmesi açısından üstelik hemen hemen Trubetskoy ile çağdaş olan Halide Edip Adıvar'ın düşünceleri de çok manidar. Yaklaşık bir asır önce yazdığı bir oyunda,

> *"Mes'ut eden değil, meşgul eden bir medeniyet. Kafasının içinde bir fikir, kalbinin içinde bir his bırakmayan, mütemadiyen uçuran, koşturan, yediren, içiren medeniyet...Bir an için durup düşünen adam burada bu medeniyetin sırf insanları harekete esir eden bir esir tüccarı olduğunu hissediyor. Düşünmeye meydan vermemeli, durmamalı…Çünkü durursak içimizde yemekle doymayan, su ile harareti bitmeyen bir açlık ve susuzluk olduğunu hissedeceğiz."*[499]

Burada Trubetskoy da tıpkı Halide Edip Adıvar gibi Avrupa'nın kendi ben idrakini diğer toplumlara siyasi bir formasyon olarak dayattığı vakit o toplumlar hayattan haz almaz adeta bir hapishanede yaşıyorlar hissine kapılırlar. Bu siyasi formasyon öyle bir hal almıştır ki Avrupa ve Batı kendisi bir tür büyük birlikler olma yolunda ilerlerken veya korumaya çalışırken; mesela, Birleşik Krallık, ABD, Avrupa Birliği, Sovyetler Birliği gibi, diğer toplumlara medeni olmak ve uluslararası meşruiyet kazanmak istiyorsanız ulus olmanız gerekiyor düşüncesini her fırsatta ortaya koymalarıdır. Klasik imparatorluk yapılarını paramparça ederken kendileri devasa bünyeler olarak kalmaya çalıştılar. İçinde bulunduğumuz günlerde Rusya'nın, Ukrayna'ya yaptığı saldırı aslında eski imparatorluk bilincini ortaya koymaya çalışan Rus ben idrakinin de tarihi sürekliliğini ortaya koymaktadır. Zira Ukrayna bir ulus devlet olarak ayakta kalmaya çalışırken ve Batı tarafından desteklenirken; Rusya büyük imparatorluk idealini bu ulus devleti tanımayarak hayata geçirmeye çalışmaktadır. Bu konuda Davutoğlu oldukça öngörülü bir şekilde şu tespiti yıllar önce yapmıştır.

> *"Öte yandan Rusları ıssız Kuzey Denizinin meçhul halkı olmaktan çıkararak önce bir kıta devleti, sonra da bir dünya gücü haline getiren en temel amillerden biri de Ukrayna üzerinden geçerek gerek Doğu Avrupa gerekse de Karadeniz'e müdahil olma gücü kazanmalarıdır. Soğuk savaş sonrası dönemde Rusya için en ciddi zaaf Ukrayna'nın, dolaysıyla da Volga dışında kalan ve özellikle Dinyeper ve Dinyester nehirleri ile bunların arasında kalan bölgelerin kaybı ile ortaya çıkmıştır."*[500]

---

[499] Mustafa Özel, Niteliğin Egemenliği: Uygarlığın Yaktığı Uluslar, Nihayet Dergisi, İstanbul, Nisan 2022, s. 6.

[500] Davutoğlu, Stratejik Derinlik, s. 193

Yukarıda Trubetskoy ve Halide Edip açısından benzer durum tanımları bir başka açıdan da toplumsal psikolojilerde meydana gelen yıpranmalarında önemli bir yeri vardır. Çünkü her ikisinin de yaptığı tespitler, ki yaptıkları tanımlama tam olarak psikolojik rahatsızlıkların işaretlerini taşımaktadır. Trubetskoy bu durumu,

> *"Bir kültür, yabancı psişik yapıya sahip bir halka aktarılır aktarılmaz özgünlüğünün bütün anlamı kaybolmakta ve kültürün değerlendirilmesi de değişmektedir…Kibre, halkların ve kültürlerin eşit olduğu fikrini inkara, kısacası egosantrik böbürlenmeye dayanan bir şovenizm"*[501] *ortaya çıkmaktadır şeklinde değerlendirir.*

Bu manada, diğer bir gözden kaçırılmaması gereken noktada bu egosantrik kibir ve böbürlenme duygusunun Avrupa'nın sadece kendisinin muttali olduğuna dair yıkılmaz bir inanç beslediği bilme yönteminin biricikliği hususudur. Zira burada da öteki toplumların hayatı bilme ve anlamlandırma yöntemlerinin de bilimsel olmadığı gerekçesiyle dışlanmaması gerektiği açıktır. Trubetskoy, eğer bu yapılmazsa hakiki ben idraklerini ifade edemeyen toplumlar, sahte ilişkiler ortaya koyacaktır.

> *"Çünkü hakiki ben idrakinin olmadığı durumlarda kaçınılmaz olan kendini aldatma ve içsel uyumsuzluk, her zaman insanı manevi olarak çirkin kılar. Böyle bir ben idraki, insanın ulaşabileceği hem pratik hem de yaşamsal hem de teorik en yüksek bilgelik noktasıdır. Zira diğer her türlü bilgi yanıltıcı ve faydasızdır."*[502]

Böylelikle toplumlar kendilik bilinci ile dünyadaki en yüce ve en yegâne amacı yerine getirebilirler. Her toplum kendi ben idrakini gerçekleştirmek ister ya da Husserlci manada *yönelimselliği* ona doğrudur. Ben idraki ontolojik tabanda insanları ve toplumları da eşit seviyede görmenin alt yapısını oluşturur. Dolaysıyla herkes kendi ben idrakinin farkında olur ve bilirse yaşam alanı içinde yerini de doğru bir şekilde tayin edebilir. Bu manada da ötekinin de yerini bilir ve tanır. Bu durumu Davutoğlu,

> *"Tarih hafızası ve bilinci zayıf olan bir toplumun tarihe kendi var oluş çizgisini ve damgasını vurabilmesi çok güçtür. Tarihi akışı belirleme konusunda iddialı ve etken toplumlarla tarihi akış tarafından belirlenen iddiasız ve edilgen toplumlar arasındaki en önemli fark tarihi algılayış biçimleridir."*[503]

Bu yerini tam olarak bilememe durumu toplumsal ve medeniyetsel huzursuzluğunda kaynağıdır. Tarihi hafızası zayıflamış etken olmayan toplumlar, patolojik olarak küçük zaferleri büyük bir olay olarak değerlendirirken geçmişte kalmış kayıpları ise bir korku olarak hep yaşamaya devam ederler. Davutoğlu, Avrupa düşüncesinin bu noktada örneğin Fransızlar'ın ne Napolyon'un zaferlerinin abartılarak yaşanması ne de Napolyon'un yenilgilerinin hüznü ile hareket etmemeleri nedeniyle bunalıma düşmedikleri

[501] Trubetskoy, age., s. 29
[502] Trubetskoy, age., s. 21
[503] Davutoğlu, age., s.60

ve tarihin akışında rol oynadıklarını iddia eder. Yine bizim yaşadığımız bunalımı ise bir milli maçtan büyük destanlar yaratmak ile Sevr korkusunu sürekli yaşamak arasında patolojik bir durum olarak tanımlamaktadır. Tarih bilinci zayıfladıkça, toplumların tıpkı bireylerde olduğu gibi kendilerine olan öz güveni azalır ve hayatı sürekli olarak zafer – hezimet düalitesinde yaşamaya başlarlar. Bu konuda da yine Alman toplumunu örnek gösteren Davutoğlu,

> *"Daha yakın dönemden misal verirsek hem Hitler'in olağanüstü askeri zaferlerini, hem de bu zaferlerden sonra gelen ve Alman milletini tüm dünya önünde tahkir ederek bölen ve lanetleyen hezimeti bizzat yaşayan Adanuer, Brandt, Schmidt ve Kohl gibi Alman liderler bu zafer – hezimet sarkacının onulmaz gelgitini sürekli yaşasalardı acaba Almanya bugün tarih sahnesine ve tarihi akışa tekrar ağırlığını koyabilen bir ülke olabilir miydi?"*[504]

Tarihin akışında etken bir özne olarak var olamayan toplumlar, akışın kendilerini sürükledikleri yerlere doğru savrularak uzun dönemli planlamalar ve stratejiler gerçekleştiremezler. Burada tabi başka ben idraklerinin tarihi akışının içinde sürüklenen toplumların aydınları açısından durum daha vahim bir hal almaktadır. Bu noktada da Trubetskoy çok önemli tespitler yapmaktadır.

> *"Çoğu zaman kendi halklarının özgün milli kültürlerinin tamamen önemsiz olduğunu düşünen aydın kesimleri görmekteyiz. Onlar yalnızca kendi halklarının ne pahasına olursa olsun devlet bağımsızlığı elde etmelerine "büyük halklar" ve "büyük güçler" tarafından "devleti olan halklar kitlesinin tam yetkili mensubu" olarak kabul görmelerine ve hayatlarındaki her alanda bu "büyük halklara" benzemelerine çalışmaktadırlar. Bu çeşitler muhtelif halklarda bulunabilir, ama özellikle "küçük", hele Roma – Germen olmayan halklarda sık sık tezahür etmekte; bilhassa biçimsizleşerek neredeyse karikatür şeklini almaktadır."* [505]

Aslında bu anlatılan sürecin Osmanlının son yüzyılından itibaren Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde de yaşandığını görmek mümkündür. Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi fikri akımlarını bir haliyle bu açıdan da okumak gereklidir. Trubetskoy'un yaptığı tespitler aslında Türkiye'nin Cumhuriyete geçiş ile hatta Osmanlı'nın modernleşme çabaları ile ilgili dönemlere oldukça benzer niteliklere işaret etmektedir. Zira tarihin akışı içinde benzemeye çalıştığı ya da psikolojik tabirle söylemek gerekirse öykündüğü medeniyete karşı kendini adeta mahkûm hissetmeye başlar ve kurtuluşun ancak ona benzemekle onun gibi yapmakla olacağına inanmaya başlar. Bu ise o toplumun kendilik bilinci yani ben idrakinde zayıflamaya başlar. Bu ise tam olarak emperyal düzenin istediği durumdur.

> "*Zira devlet bağımsızlığını elde etmek tek başına bir amaç olamaz. Eğer tek başına amaç bu olur ve bu uğurda milli kültür de feda edilirse ciddi bir bunalım*

[504] Age., s. 61.
[505] Trubetskoy, a.g.e., s. 27.

ortaya çıkmaya başlar. Hakiki Avrupalılara tam olarak benzemek için kendi halkına çoğu zaman ona ruhen yabancı Roma – Germenlerin ideolojilerini, sanatlarını ve maddi yaşamlarını da empoze etmek bir süreç olarak devam eder. Geriye bir tek anadil kalır ki o da zamanla Roma – Germen kelime ve biçimsiz yeni sözcüklerin ortaya çıkması ile sonuçlanacaktır."[506]

Bu durum Davutoğlu'nun medeniyetleri ben idrakleri veçhesinden mukayeseli tahlile[507] tabi tuttuğu *zayıf ben idraki* kategorisine denk düşmektedir. Zayıflayan ben idraki ile toplumlar kendi bireysel tarihi bilinci ile rabıtayı koparacak ve sonuç olarak başka bir bilincin altında yabancı olarak mevcudiyetini muhafaza edecektir. Zira katılmak istediği medeniyet Toynbee'nin ifadesiyle *onu kendi bünyesine hakiki manada almaya yanaşmayacaktır* ve bu şekilde kendi tarihine ve tecrübesine yabancılaşmış bir hal ortaya çıkacaktır. Davutoğlu açısından ben idraki demek kilit bir rol demektir. Özellikle de Soğuk Savaş sonrası dönemde hızlanan ancak daha çok 20. yüzyılın neredeyse tamamına dağılacak şekilde tarihin sonunun değil tam tersine akış hızının artacağına işaret ile bu kavramın *medeniyet canlanmalarında* kritik rolü olduğudur. Davutoğlu'nun bu çabası medeniyetçi açıklama çerçeveleri içinde değerlendirilmektedir.[508] Burada önemli bir diğer nokta ise toplumların ben idraklerini tarihi seyir içinde birleştiren ve nesiller arası dolaşıma sokan alim prototipinin önemidir. Bu durumu Trubetskoy "*halk için kültür değil, kültür için halk"*[509] söylemi ile dile getirmekte ve milli ben idrakinin özgünlüğünün üstelik yapay kültürcülük ile ortadan kalkması olarak tarif etmektedir. Davutoğlu açısından ise bu durum *medeniyet harmanlaması* için oldukça önemli bir konudur.

"Gazzali, hem kendisine kadar yaklaşık dört asır süren bir harmanlama sürecinde ortaya çıkan birikimi çok iyi anlamaya çalışmış, hem onları eleştirel gözle tahlili etmiş hem de sistemleştirme arayışını hayatının sonuna kadar sürdürmüştür…. Benzer bir durum Batı düşüncesinde Kant için geçerlidir."[510]

Yine Osmanlı döneminde çok farklı etnik unsurlara dayalı birçok uluslu imparatorluk yapısı mevcut iken medreselerde okutulan eserler ve alimler çok büyük oranda aynı idi. Yani İstanbul'da bir medresede okutulan bir eser ve alim ile Bosna'da ya da Bağdat'ta okutulan aynı idi. Daha geniş çerçevede ise İslam dünyasının ünlü seyyahı İbn-i Battuta, Endülüs'ten Türkistan'a kadar aynı kitap ve alimlerin okutulduğunu aktarmaktadır. Dolasıyla İslam medeniyeti bu haliyle bir siyasi ya da fiziki bir medeniyetin ötesinde bir *kültür medeniyeti* olma vasfını taşıyordu. Davutoğlu açısından alim – düşünür

[506] Age., s. 28.
[507] Davutoğlu, Medeniyetlerin Ben İdraki, ss. 39-50.
[508] Vugar Imanov, Rusya'nın Medeniyetsel Kimlik İnşası Olarak Avrasyacılık, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2007.
[509] Age., s. 29.
[510] Ahmet Davutoğlu, Duruş, s. 139.

prototipi sadece siyaset bilimi ya da medeniyetin kültürel kodlarının aktarılması açısından önemli değil aynı zamanda alim – düşünür prototipi bir medeniyetin gücünün bileşeni olan *stratejik zihniyete* de alt yapı oluşturmaktadır. Çünkü stratejik zihniyet bir manada *stratejik bilinç* demektir. Bu zihniyet bir medeniyetin, toplumun varlığının sürdürülmesi için ve aynı zamanda da varoluşsal tehdit durumlarında krizden çıkış yollarının oluşturulabilmesi açısından da önemlidir ve kendisi bizatihi *stratejik*tir.

> *"Bugün bütün sofistike iletişim imkanlarına rağmen kültür havzamızda böylesi bir etkileşimin izlerini göremiyoruz. İslam dünyasında aynı dönemde farklı mekanlarda yaşayan alimler arasındaki bilgi alışverişinin yoğunluğuna bugün ulaşmak mümkün değil. O zaman kurulan posta sistemleri vasıtasıyla alimler arasında yazışmaların olduğunu biliyoruz*."[511]

Bu cümleden de anlaşılacağı üzere bir medeniyetin kendi ben idrakini taşımada alimlerin ve düşünürlerin gerek bireysel çalışmaları gerekse de birbirleri ile yaptıkları yazışmalarda bu bilinci yaymada ve yaşatmada farklı coğrafyalarda olunsa dahi mümkün kılmıştır. Bu yine tezimiz içinde ele aldığımız ve aydınlanma düşüncesi ve Batı tipi düşünce çerçevesinin önemli bileşeni olan zorunlu nedensellik anlayışının ihmal ettiği bir yön olarak bağlantısal bir yaşamdaşlık çerçevesidir. Yani belli bir ağ içerisinde ya da iklim de diyebiliriz fikrin, düşüncenin dolaşıma çıkması ve Davutoğlu'nun tabiriyle *medeniyet harmanlaması*na imkân vermesidir. Bu durum benlik bütünlüğünü sağladığı gibi ulus fikrinin çok ötesinde yaşamdaşlık dediğimiz bir benlik bilincinin sürdürülmesidir. İbni Sina ile Biruni farklı etnik kökenlere sahip olmalarına rağmen aynı bağlantısal yaşamdaşlığın bir parçası olarak bir tür ben idrakinin sürekliliğinin sağlamışlardır. Aynı durum, İbni Arabi, Evhadüddin Kirmani ve Ahi Evran arasındaki bağlantısalllık için de geçerlidir. İşte Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet döneminde gerek Türkiye içinde ideolojik ayrımlarda gerekse de İslam coğrafyasının bütününde bu bağlantısallığın ortadan kalkmış olması ve etnik asabiyetlerin ön plana çıkmış olması bu ben idrakinin parçalanmasına yol açmıştır. Oluşan kriz durumunu aşacak büyük teoriler ve bir harmanlama yapacak çaba da ortaya çıkamamıştır. Bu durum Batı düşüncesi içinde böyleydi. Yine tezimiz içinde vurgulandığı üzere Aydınlanma dönemine kadar Avrupalı düşünürler kendilerini dünya tarihinin bir parçası olarak görürken; o tarihlerden sonra yazılan özellikle düşünce tarihi eserlerinde İslam düşüncesini yok sayma yoluna gittikleri gibi kendilerini de biricik ve evrensel medeniyet olarak çoğu zaman da askeri yöntemler ile dayatmaya kalkmıştır. Bu dayatmalar diğer toplumların benlik bilincinde ve tarihi hafızalarında bulanıklığa ve hatta bunalıma yol açmıştır. Buna bir de Batı medeniyetinin kendi içinden kaynaklı sorunlar da

[511] Davutoğlu, Duruş, s. 141.

eklenince iş içinden çıkılmaz hale gelmeye başlamıştır. Bugün insanlık bu krizi nasıl aşacağı ile ilgili çözümler üretmeye çalışmaktadır. Özellikle karşılaştırmalı çalışmalar bu noktada oldukça büyük önem taşımaktadır.

3.11. Ahmet Davutoğlu'nun Ben İdraki Kavramının Yeni Siyasal Ontoloji Arayışlarındaki Yeri

Siyasi olarak Liberalizm ekonomik olarak da Kapitalizm ikili ayağında yürüyen modern ve çağdaş dünya sisteminde geldiğimiz durumda en önemli noktalardan birisi de kültürün *endüstrileşme* ile beraber yol yürümesidir. Hatta bu noktada siyasetin dahi endüstrileşen bir yönü ön plana çıkmaya başladı. Dahası *akademik pazar* gibi ifadelere sıkça rastlanır oldu. Liberalizm/Kapitalizm ikilisine dayanan çağdaş dünyamızda özellikle tüketim bir tür var olmanın adeta koşulu gibi sunulma yoluna gidilmiştir. Yani tüketim bir varlık kategorisi olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle lüks tüketimin nihai bir hedef olarak konulduğu ve devletlerin de bu lüks tüketim araçlarına ulaşma noktasında çeşitli vasıtalar kullandığı bu her türlü endüstrileşmiş toplumda metafizik ya da felsefi manada bir *teleolojik* gaye de ortadan kalkmış demektir. Gözden kaçırılmaması gereken bir hususta bu tüketim toplumununda kendine has alışkanlıklar, davranışlar ve duygular kodları ile birlikte ortaya çıkmış olmasıdır. Tıpkı Norbert Elias'ın *Uygarlaşma Süreci*nde anlattığı gibi medeni yaşayış ilk önce belli saray ve köşklerde yaşanılan ve zamanla ulaşılcak hedef gibi Batı toplumuna sunulmasında olduğu gibi bugün de tüketim toplumunun bu kalıpları da bu sefer Batı dışı toplumlara bir ölçüt olarak konulmuştur. Burada temel anlayış *ölçütü koyan ölçüyüde belirler* şeklinde düşünmek gerektiği kanaatindeyim. Bu sadece gündelik hayat kalıpları olarak değil aynı zamanda modern Batılı tarzda bir devletin siyasi kalıpları olarak da düşünmek gerekir. Dolasıyla da Batılı düşünüş, yaşayış tarzı bir geçerli ölçüt olarak ya da bir tedavi için gerekli ilaç propektüsü gibi düşünülebilir. Bu manada gerek kişiler gerekse de devletler *sahip olmaklığı* ile var olacaklardır. Yani var olmanın ölçütü sahip olmaktır. Ve neye sahip olunacağı ise bellidir artık. Eğer modern bir birey ya da devlet olmak istiyor iseniz verilen ilacı içmek ya da ölçütü uygulamak gerekecektir. Bu tip bir ilişki içinde ise ister istemez hegemonik ve hiyerarşik bir yapılanma kaçınılmaz olacağı gibi o bireyin ve toplumun, medeniyetin; doğayla, Tanrıyla ve diğer insanlarla ilişkisi de o ölçütler kapsamında olacaktır. Mesela Antik Yunan felsefesinde ve hatta İslam felsefesinde beden aşılması gereken bir aşama ya da kurtulunulması gereken bir hapishane hükmünde iken, modern düşünüş ve çağdaş yaşam ile artık *ruh* kavramı silikleşmiş hatta ortadan kalkmış ve sadece beden ve bedenin tatminine yönelik tüketim kalıpları ön plana çıkmıştır.

İşte Davutoğlu'nun kullandığı manasıyla ben idraki böyle bir kalıp içerisinde gerçekleşemez. Çünkü ben idraki basit tüketim alışkanlıklarının ötesinde ve bedene yönelik haz tatminlerinin alt yapısı olan sahip olma düşüncesinin temel ontolojik bir kategori olan ben idrakinin önünde engeldir. Batı dışı toplumların özellikle İslam dünyasının bunalıma girmesinin temel noktalarından biri de bu sahip olmaya dayalı kategorinin bedeni hatta basit manada zihni de aşan yönü olan ben idraki ile çatışması durumudur. Davutoğlu özellikle küreselleşme olgusu ile birlikte dünyada gittikçe silikleşmeye başlayan Batı dışı toplumların bir bunalım evresinden geçtiklerini ifade etmektedir. Bu ifade ediş biçimini ise yeni bir tür tepki biçimi olarak değil dünyada ilk küreselleşme deneyimi olarak gördüğü Büyük İskender'in fetihlerinden sonra da verilen tepkiler ile benzeştiği yönünde bir delil de getirmektedir. Nitekim Büyük İskender'in fetihleleri neticsinde ölçek olarak kat be kat büyüklüğe ulaşan antik dünyada verilen üç ana tepki türü olduğundan bahseder. Bunlar; *stoik tepki, sinik tepki,epiküryen tepki*. Burada Davutoğlu sadece devlet ya da toplum bazında bir tür tepkiden bahsetmemektedir. Burada bahsettiği tepki özellikle bireyin durumu ile de alakalıdır. Bireyin bilincine ve kalıpsal olarak gelen bilinçaltı yapısının bir nevi bir meydan okuma ile karşı karşıya kalması meselesidir. Ve bu meydan okuma karşsıında verilen üç tür tepkidir. Stoik tepki burada bir nevi varolan durumu bunalıma düşmyecek şekilde anlama ve anlamlandırma çabasıdır. Çünkü antik Yunan'ın çok küçük denilebilecek şehir devlet siyasi birimini parçası olan bir bireyden bir anda Hindistan'dan Mısır'a kadar uzanacak olan küresel bir yapının bireyi olmak. İşte stoik tepki bu yeni duruma yeni cevaplar aramak için atılmış bir adımdır. Stoik tepki bir anda çok büyük bir ölçek genişlemesi ile karşı karşıya kalan devlet, toplum ve bireyin, bir *homonia / concordia* kavrmlarında yatan mana ile "*insan türünü aile veya kardeşlik çerçvesinde bir araya getiren "gönüllerin birliği" retoriğiydi"*[512]

Davutoğlu'na göre, "*bu felsefi tepkinin siyasi değeri kendini işte tam bu noktada göstermiştir. İmparatorluk yapısı içinde bulunan farklı insan toplulukları ortak ve paylaşılabilir değerlere kavuşturularak siyasi meşruiyet bunalımının aşılabilmesiancak böylesi bir kapsayıcı söylem ile olabilirdi. Bir Makedonyalı ile bir İranlının, bir Yunan ile bir Mezopotamyalının, bir Hintli ile bir Mısırlının ortak bir siyasi otoriteye itaat edebilmesi evrensellşme potansiyeli olan yeni bir siyasi ve felsefi söylemi gerekli kılıyırdu."*[513] İşte Davutoğlu bu tespitini daha yakın bir zamanda yayınlanan bir kitabında "*Sistemik Deprem ve Dünya Düzeni"* ismiyle, dünyanın şu an içinde bulunduğu bunalım durumunu da

[512] Ahmet Davutoğlu, Medeniyetlerin Ben İdraki, Küre Yayınları, İstanbul, 2018, s. 161
[513] Davutoğlu, a.g.e., s. 162

açıklamak için kurgulamıştır. Çünkü stoik tepki yeni ortaya çıkan duruma daha içselleştirici bir tepki verirken diğer bir tepki türü olan *sinik tepki* daha içe kapanmacı ötekini yok saymaya yakın bir tavır olarak değerlendirmektedir. Dolaysıylada dünyada bugün bir bunalım var ise ki vardır, bu bunalım ancak ötekileride içselleştirici bir bakış açısıyla aşılabilir. İşte modern Batı dünyasının yaklaşık 250- 300 yıldır özellikle İslam ve Doğu dünyasına karşı kapsayıcı ya da içselleştirici bir tavır ile yani stoik tepki ile değil de daha kapanmacı ve dışsallaştırıcı sinik tepki vermesi neticesinde tarih tekrar etmiştir. Bundan çıkış yolu da ötekinin de kendini ve kendilik duygusunu, günlük hayat içinde herhangi bir yargılamaya ya da eleştiriye, aşağılamaya muhatap olmadan özgürcü ifade edebilmesine ve daha geniş ölçekli olarak da siyasi kurumlarda ve teorilerde bu kendiğini görmek ister. Burada anahtar kavram her yapının kendilik ifadesi olan ben idrakini toplumsal ve medeniyetsel düzeyde ifade ortaya koyabilmesidir. Ve bu ifadelendirme ile de ötekinin de bir ben idrakine ulaşarak ortak ve evrensel bir tasarımı ortaya koyabilmektir. İşte modernizm bu ortak evrensel tasarımı ve o tasarımın en önemli dışa vurumu olan siyasi yapılanmada kendi dışındaki bütün kategorileri zaman zaman oldukça şiddetli tavırlar ile yok sayması bugün içinde bulunduğumuz dünyanın bunalımana bir çözüm üretememktedir.

Bu kültür bağımlı ve bu kültüründe sinik tepki tavrına daha yakın duran Batı Avrupa dışında neredeyse hiçbir aktör kabul etmeyen dışlayıcı tavır, adeta her türlü epistemeolojik bilme yöntemini sadece bir kategori içinde değerlendirmiştir. Bu kategori ise bana uyuyorsa, benim koyduğum ölçütlere uyumlu ise ancak hayatiyet kazanır aksi takdirde arkaiktir, geridir kategorisi olarak Antik Yunan'ın medeni – barbar ayrımını tekrar gündeme getirmketdir. Zira daha öncede vurguladığımız gibi Antik Yunan'da kendi konuştukları dili "logos"un delili olarak görürken, kendi dışında anlaşılmayan bir dil konuşan ötekini ise bu "logosa" sahip olmayan barbar olarak nitelendirmektedir. Dolasıyla Modern Batı medeniyetinin büyük oranda niceliğe dayalı olarak ve neredeyse sadece ölçülebilir olana odaklı olarak ortaya koyduğu "yeni logos" ta da bu şekilde bir ayrım süreklilik arz etmesi bakımından dikkat çekmektedir. Özellikle *objektif* olmaya dayalı bu niceliksel süreklilik küresel bir eğitim ağı ile de mekanda çok geniş alanlara yayılma fırsatını yakalamıştır. İşte antik dünyadan en önemli farklılıkta burada yatmaktadır. Çünkü küresel manada benzer eğitim kurumları ve müfredatı ve hatta ders kitapları tarihte eşi benzeri görülmemiş bir tektipleşme ile karşı karşıya bulunmaktayız. Marshall Hudgson'ın "Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek" isimli kitabının tamamında ortaya koyduğu üzere bugün Hindistan'dan daha küçük bir yüzölçümüne sahip olmasına rağmen Avrupa bir kıta

olarak kabul edilmektedir ve bu kabul dünya genelinde de aynı şekilde sürmektedir. Yine Fas birçok Avrupa ülkesinden daha Batı'da yer almasına rağmen kesinlikle bir Batı ülkesi olarak kabul edilmemektedir. İşte tüm bunlar objektivite başlığı altında kurgulanmış birtakım *minimal ilkelerdir*. Bu ilkeleri kabul etmezsen hiçbir şekilde Batı'nın bir parçası olmazsın ve geri bir toplum en hafif tabirle tabi, kabul edilirsin. Bu eğitim vasıtasıyla küresel hegemonya kurma çabalarının önemli bir ayağı üniversite ve liselerde özellikle sosyal bilimler alanında okutulan ders kitaplarının hem kendileri hem de içerikleri ile ilgilidir. Mesela, bir düşünce tarihi kitabı Antik Yunan ile başlar oradan Ortaçağa geçer, Rönesanstan modern çağa ve oradanda günümüze gelir. Ancak bu düşünce tarihinde hep Batı ve onun kendisine köken olarak kabul ettiği Antik Yunan dünyası özne konumundadır. Belki biraz insaflı olanlarında o da çok kısa olacak şekilde İslam düşüncesi de kendine yer bulur. Belki birazda Çin düşüncesi. Onlarda Batı dünyasına etkileri oranlarında ele alınırlar. İşte bu şekilde Batı Kanonu diyebileceğimiz kitaplar, seriler dünyanın hemen hemen bütün üniversitlerinde değişmez bir çerçeve olarak kabul edilmektedir. Bu özgüvensizlik tam da Davutoğlu'nun vurguladığı kişinin kendiğinin doğumuna engel teşkil eden, ben idrakinin önündeki engellerdir. Bu yüzden de Batı düşünce tarihi bilinmeli ancak onunla mukayese içinde kendi düşünce tarihinin de bilinmesi gerektiği üzerinde durur. İşte bu nedenle de özellikle klasik İslam düşünce ve siyaset eserlerinin okunması, anlaşılması, anlamlandırılması ve tarihi perspektif içinde bir çerçeveye oturtulması gerekmektedir. Bu ben idrakinden kaynaklı bir *dünya görüşü* için elzemdir. Bu dünya görüşünün sürekli kılacak olan klasik ile olan irtibattır. Burada klasikten bahis bir nevi *hafiza* ile irtibatın kurulmasıdır. Çünkü Davutoğlu'na göre klasikler bir zihin inşası gayretinde insanlık birikiminin adeta kilometre taşları gibidirler.[514] Ayrıca klasiklerin medeniyetler arası etkileşimde de önemli bir yeri olduğunu düşünür. Ancak özellikle Modern Batı medeniyetinin kendini *niceliğe dayalı yeni bir epistemolojik bilgi anlayışı* ile tecehhüz etmesi ile diğer medeniyetler ile olan etkileşim düzeyi ve kalitesi düşümüştür. Özellikle İslam ve Doğu dünyasının kendilerine etkisini arka plana alma hatta Hegel'in ifadesiyle yok sayma yoluna dahi gidilmiştir. Daha öncede değindiğimiz gibi bu yok sayma, görmezden gelme ya da etkisi oranında değer verme yaklaşımı bir süre sonra küresel eğitim çevrimi ile de dünya sathına yayılmış, İslam ve Doğu dünyasının kendisi dahi kendi hafızası ile irtibatı en alt düzeye inmiştir. Özellikle 2000'li yılların başlarından itibaren İslami camiada bu manada klasik eserler ile irtibatın sağlanabilmesi için klasik eserlere

[514] Ahmet Davutoğlu, Medeniyetlerin Ben İdraki, s. 129

yönelim artmıştır. Davutoğlu'nun siysaet ve uluslararası ilişkiler alanında verdiği gayretin bir benzeri bilim tarihi ve felsefe alanında İhsan Fazlıoğlu ve ekibi tarafından yapıldığını da unutmamak gerekir. 2018 yılında yayınlanan *İslam Düşünce Atlası* buna örnek olarak verilebilir. Zira bu eser düşünce alanında Batı Kanonu inkar edilmeden ancak kendi tecrübesini merkeze alan ve Batı'nın, İslam düşünce tarihi üzerine yaptığı bölümlemeride kabul etmeyen yine bu manada alternatif bir çerçeve sunan bir eser olarak dikkat çekmektedir. Osmanlı'nın zayıflaması evresinde ortaya çıkan Batı bilimi ve tekniği ve bunlara dayalı olan her alanda hakimiyet çerçevesine sahici cevaplar üretemeyen Osmanlı – Türk aydını belki de bu noktada ilk defa sahici bir cevap verme bir alternatif ortaya koyma becerisini göstermeye başlamıştır. Kanaatimize göre ilk dönem tepkiler düşünce boyutu zayıf daha çok duygusal tepkiler olarak görülebilir. Zira ya inkâr boyutu ön plana çıkıyordu ya da tamamen kabul boyutu. Ve uzunca süre hatta Cumhuriyetin ilk 60 – 70 yılında bile bu iki kanat çatışmasını sürdürmüştür ve sürdürmektedir. Ancak soğuk savaş döneminin sona ermesi ve İslam dünyasında meydana gelen ilmi ve fikri canlanmalar hem Batı bilim dünyasının dikkatini çekmiş hem de İslam dünyasının kendi içinde yeni bir sorgulama yapma imkânını yakalamasına sebep olmuştur. Fakat Davutoğlu, Batı'nın bu İslam dünyasına ve Doğu Asya bölgesine ilgisini biraz anlamlandırma krizi olarak görürken biraz da kendisinin *akademik pazar* dediği benim ise *siyaset borsası* dediğim durum ile alakalıdır.

Şunu kabul etmemiz gerekir ki, Kapitalizm ile birlikte kurulan "Kültür Endüstrisi" tüketimi toplumların adeta olmazsa olmazı bir kategori olarak ortaya çıkarmıştır. Tüketim toplumlarında da özellikle ihtiyaçların çoğalması lüks tüketime olan ihtiyacın artması ve ihtiyaçların da ilelebet giderilebileceğini dair bir devlet garantisinin sağlanmış olması yine önemli bir durumdur. İnsanlarında kitle iletişim araçlarıyla bu tüketim endsütrisine bilinçli bir şekilde yönlendirilmesi tüketim ürünlerine ulaşımı kolaylaştırmış ve bu yönlendirmeler sayesinde de tüketim için kullanılan araçların da çeşitlenmesine vesile olmuştur. Bu noktada devletlerde devreye girmiş ve çeşitli garantiler ortaya koyarak bu tüketim zincirinin devamlılığını sağlamaya çalışmıştır. Ulus-devletlerin kendi içerisinde bu tüketim kültürüne yani kapitalist ekonomik sistemin devamlılığını sağlamak için kredi, taksit gibi olanakları sunmasının yanı sıra iktisadi, siyasi, hukuki ve sosyal yapıları da yine bu şekilde bu tüketim zincirinin devamlılığını sağlayacak şekilde korunmasını sağlayacak önlemler ve tedbirler almışlardır. Burada tüketim toplumunun şu özelliğine dikkat çekmek lazım, tüketim toplumu insanların yaşam tarzlarını, gündelik hayatlarını, alışkanlıklarını değiştirirken insanların da diğer insanlarla olan ilişkisini ve madde ile olan ilişkisini ve

genel anlamda da bunların en temelinde yer alan insanın kendi ruhu ile olan ilişkisini değiştirmiştir. Bu noktada Debord'un değişim değeri ve kullanım üzerine kullanmış olduğu ifadeyi açıklığa kavuşturmak gerekiyor. "*beden ruhun paralı askeriyken, sonunda savaşı kendi çıkarı için yürütür hale gelmiştir*" yani burada insan bedeninin ön plana çıkmış olması ruhun arka plana atılmış olması anlamına gelirken, bunun sonucu olarak da sadece bedensel haz ve isteklerini ön plana çıkarılması noktasına gelinmiştir ve hayat da işte bu bedenin hazlarını giderecek şekilde yani özellikle bedensel arzuları giderecek şekilde bir "*hayat alanı*" inşa edilmeye başlanmıştır. İşte bu durum Davutoğlu'nun, Edmund Husserl'den ödünç alarak kullandığı ve yine Husserl açısından "Batı Bilimi"nin kriz alanı olarak da tarif ettiği *hayat dünyasının*, bilimsel alana müdahelesi ile sonuçlanmaktadır. Dolasıyla tüketim endüstrisi dediğimiz bu kapitalist sistem özellikle bedensel hazların tatmini noktasında oldukça ileri noktalara gitmiş ve *ilerlemeci tarih* anlayışı adeta insan bedenine uygulanmış ve insan bedenide gittikçe ilerleyen hatta mükemmelleşen bir boyuta doğru ilerlemiştir. İnsanın bu şekilde sadece bedensel varlığı ile ele alınması insanın kendisine *yabancılaşmasını* doğurmuştur. Gerek antik Yunan düşüncesinde gerekse de İslam düşünce geleneğinde insan bu dünyada kendi anlamını bulması açısından bir *var olma* kaygısı taşımaktadır. Hatta insan, Şeyh Galib'in ifadesiyle "üç beş damla kan ve binbir endişe" içinde olan bir varlıktır. Yani insan bir var olma kaygısı içindedir. Aksi takdirde insanın kendi kendine yabancılışması kaçınılmazdır. Bu da yine Davutoğlu'nun "Ben İdraki" kavramsallaştırmasında, bireylerin ve toplumların var olma kaygısı anlamına da gelecektir. Zira birey ya da toplum ancak *kendi beni*ni idrak edebilirse *başka benlikler* tarafından işgal/istila edilmezler. Bugün İslam dünyasının içinde bulunduğu ana bunalım alanlarından birisi de işte bu başka benlikler tarafından işgal/istila edilme durumu yani kendi kendine yabancılaşmasıdır. Bu duruma oldukça dakik bir şekilde dikkat çeken Debord, *Gösteri Toplumu* isimli eserinde,

> "*İktisadın toplumsal yaşam üzerindeki tahakkümünün ilk aşaması, bütün insan gerçekleştirimlerinin tanımlanmasında var olmaktan sahip olmaya geçen bariz bir bayağılaşmaya yol açmıştır. Toplumsal yaşamın, iktisadın birikmiş sonuçları tarafından bütünüyle işgal edildiği bugünkü aşama ise sahip olmaktan, gibi görünmeye doğru genel bir kaymaya neden olmuştur. Öyle ki bütün fiili sahip olmaklar dolaysız itibarlarını ve nihai işlevlerini bu gibi görünmekten almak zorundadır. Aynı zamanda tüm bireysel gerçeklikler, doğrudan doğruya toplumsal güce bağımlı olan ve onun tarafından biçimlenen toplumsal gerçeklikler haline gelmiştir. Bu durumda, bireysel gerçekliğin ortaya çıkmasına ancak kendisi değilse izin verilir."*[515]

[515] Guy, Debord, *Gösteri Toplumu*, çev: Ayşe Ekmekçi ve Okşan Taşkent, İstanbul, Ayrıntı Yayınevi, 2014, s. 39-40

İnsan bedenine ve bu bedeninin ihtiyaçlarının ön plana alınmasının tarihsel sürecinde özellikle Antik Yunan düşüncesinde insan bedeninin, ruh için bir hapishane olarak algılanması ve yine Hıristiyan Ortaçağ düşüncesinde ise Kilisenin de ağır baskısı ile bedenin ve bedensel hazların kaçınılacak şeyler olarak görülmesi; uzunca bir süre insan bedeni üzerine olumsuz algılar oluşturulması sonucunu doğurmuştur. Oysa ki özellikle Rönesans heykel ve resimlerinde insan bedeninin çıplak bir şekilde ve her yerde tasvir edilmeye başlanması bu klasik düşünceye özellikle de skolastik düşünceye bir meydan okuma olarak algılanmaktadır. Zaman içinde iktisadi ve teknolojik gelişmeler ile insan bedeni üzerinden ciddi tüketim kalıpları oluşturulan günümüze kadar bu meydan okuma sürmüştür. Ve bugün geldiğimiz noktada son 20 yıl içinde "Yapay Zeka" ve "Transhümanizm", "Robotizm" gibi kavramlar artık bir beden olarak insanın da aşılmasını gündeme gelmiştir. Hatta sadece beden olarak değil bir bilinç olarak da insanın aşılması gerektiği düşüncesi hakim olmaya başlamıştır. 20.yüzyılın başında ilerleme fikrinin, iki dünya savaşında milyonlarca insanın ölmesine ve yine milyonlarca insanın sakat kalmasına ve daha sonra hatta günümüzde çevre ve toplum felaketlerinin artık insan varlığını tehdit eder boyuta ulaşması neticesinde büyük bir çöküş yaşamıştır. Özellikle fen bilimlerinin sürekli kesinlik arayışı ve herşeyi açıklayabilme düşüncesi çökmüş ve bununla bağlantılı olarak da dünyada kurulması artık kaçınılmaz olan cennet vaadi düşüncesi de akamete uğramıştur.

Fakat kanaatimize göre 21.yüzyıl başından itibaren özellikle yapay zeka benzeri çalışmalar ile bu düşünce yeniden canlanmıştır. Hatta *insanlık artık son icadını* yapacak şeklinde bir iddia gündeme gelmiştir. Öyle ki, Yuval Hariri *Homo Deus* kitabını neredeyse bu final ile bitirir ve mealen der ki, "bizler biyolojik olarak varlığını sürdüren son insanlar olabiliriz" iddiasını gündeme taşımıştır. Dahası 1999 yılında ilki çekilen daha sonra 2003 ve 2005 yıllarında diğer serileri çekilen ve dünyada ciddi bir etki yaratan *Matrix* filmi, bu insan bedeninin sınırlılıklarını aşma, bildiğimiz insanın sonu ve insan bilincinin farklı ortamlarda "yaratılması" ve hatta bu filmden etkilenen başka yapay zeka üzerine çekilen filmlerde, insan bedeninin dahi üretilmesi gibi kimine ütopya, kimine inanılmaz fantastik gelen düşünceler de artık çok kabul edilemez olarak görülmemektedir. Fakat kanaatimizce, her ne kadar yapay zeka vb isimler ile anılsada bahsi geçen filmlerde oldukça teknolojik öğelerin kullanıldığı sahneler olsada; hiçbir film ya da kitap bir "ide" yani bir düşünce – felsefe barındırmıyor ise güzel görsel şovların olduğu sahneler dışında pek bir şey vaad etmeyecektir. Bu nedenle bahsi geçen filmlerde adeta "*medeniyetler çatışması*" tezini hatırlatır tarzda bol miktarda gönderim vardır. Hatta filmin yapımcısı olan Wachowski

kardeşler buna işaret ederek, "filmi daha anlayabilmek için, biraz Platon, Descartes ve Kant gibi felsefi arka planı ve daha çokta Yahudi – Hıristiyan teolojisini bilmek gerekir" şeklinde ifade etmişlerdir. Burada İslam dünyası açısından temel sorunlardan biri ve belki de en önemlesi daha modernite ile yüzleşmede başarı sağlayamamış İslam toplumlarının bu fikirler ve bu fikirlerin doğuracağı sonuçlar ile nasıl mücadele edeceği meslesidir. Dahası modern dönemin dayattığı kurumsallık içinde yani Husserl'in hayat alanı dediği Batılı hayat alanının inşa ettiği bir dünyada kendi *ben idraki*ni dahi ortaya koyamamış olan İslam dünyası, bu yeni durum ile nasıl yüzleşecek ve baş edecektir. Zira Davutoğlu'nun ifadesiyle "*bir ben idrakinin oluşmasını sağlayan nihai etken de, kurumsal ve formel alan değil, bir bireyin varlık sorunsalını anlamlı bir çerçeveye oturtan dünya görüşüdür."*[516] Dolasıyla İslam dünyası açısından yaklaşık 250 yıldır kendi ben idrakini devşireceği hayat alanı, görünür olmaktan çıkmış halde iken bu yeni meydan okuma ile nasıl yüzleşeceği meselesi çok büyük bir önem arz etmektedir.

Daha önce de vurguladığımız gibi insanın varoluşu tam olarak bir varlık boyutu ile ele alınmadığı takdirde yani varlık sorusuna, varlık bilincine herhangi bir cevap üretmeyen hiçbir sistem uzun süreli bir şekilde ayakta kalamaz veyahut istenilen dönüşümleri ve değişimleri yapması beklenemez. Bu noktada Ahmet Davutoğlu'nun medeniyetlerin *ben idraki* kavramsallaştırması ile ortaya koyduğu "*bir ben idrakinin oluşmasını sağlayan nihai etkende, kurumsal ve formel alan değil, bireyin varlık sorunsalını anlamlı bir çerçeveye oturtan dünya görüşüdür."* Bu durum Erich Fromm'un *sahip olmak* ve *olmak* arasındaki dikotomisi arasında bir benzerlik olduğunu düşünüyoruz. Çünkü nasıl ki Davutoğlu ben idraki kavramını medeniyetlerin dönüştürücü ve kurucu ilkesi olarak görüyorsa aynı şekilde Eric Fromm açısından da bir benlik bilincinin oluşabilmesi için *sahip olmak* ve *olmak* ki, biz bunu *kendi olmak* olarak düşünebiliriz; arasındaki sorunu çözmesi gerekmektedir. Çünkü Fromm'a göre modern – kapitalist – endüstriyel toplum bu iki gerilimi çözmediği için birçok sorunu içinde barındırmaktadır. Sahip olmak modern kapitalist toplumda bir şeye sahip olmaklık üzerine dayalı olan ve sadece tüketimi odak noktasına alması ve hazza dayalı bir toplum inşası, insanın *olmaklığının* yani bilincinin ve hatta ben idrakinin önündeki en önemli engeldir. Fromm, "*Sahip Olmak ya da Olmak*" adlı kitabında insanın sahip olduklarının bizzat iyi insanın kendisine tekabül etmeyeceğini hatta aksine sahip olmanın, insan olmanın önündeki en büyük engellerden birisi olarak

[516] Ahmet Davutoğlu, Medeniyetlerin Ben İdraki, Küre Yayınları, İstanbul, 2018, s. 32

görmektedir.[517] Çünkü sahip olmanın, insanların sahip olmaya teşebbüsleri oranda kendi olmaklıklarına ya kendileri olmaktan uzaklaştırdığını söylemektedir

Dolayısıyla Fromm'a göre insanın ve toplumların ve o topluma yön veren teorilerin öncelemesi gereken şey sahip olmak değil *kendilik olmak*lığının oluşmasını sağlayacak ortamın olaştırılmasıdır. Çünkü sahip olmanın bir sınırı bir sonu yoktur ve bu nedenle de insanı tatmin etmeyen yani tatminsizlik üreten bir sistemdir. Mesela eşyaya, eşe, çocuğa, arkadaşa herhangi bir bilgi türüne sahip olmak sevgiye, şan ve şöhrete; makam ve mevkiye sahip olma gibi her türlü şeyi bunun içerisinde düşünebiliriz. Bunların hepsi Fromm'a göre insanın kendi olması önündeki engellerdir. Fakat buradan şu sonuç çıkmamalıdır; insan herhangi bir şeye sahip olmamalıdır anlamı çıkmamalıdır. Elbette insan bazı şeylerin sahibi olmalıdır ama bu sahip olmaklık, olmaklığın önüne geçmemelidir veya da başka bir tabirle söyleyecek olursak olmaklığın önünde bir perde, bir duvar vazifesi görmemelidir. Aşılmaz bir bariyer olarak konulmamalıdır sadece olmaklığı destekleyecek mahiyetteki sahip olmalık bu anlamda Fromm için önemlidir. Erich Fromm bir başka açıdan ise önemli noktaya daha dikkat çekmektedir. İnsanın *özne* olma durumu ile *nesne* ya da *yabancılaşma* durumu ile karşılaşmasını *aktiflik- pasiflik* kavramları ile açıklamaktadır. Mesela bir manzarayı içsel huzur için seyreden insan dışsal olarak yani dışarıdan bakıldığı zaman pasifmiş gibi görünmesine rağmen *öz*ünde aktiftir. Çünkü o kişinin ilgisi tamamen kendisine, kendi içine doğrudur. Kalsik İslam düşüncesinde bu duruma insanın *kendi içine düşmesi* manasında *teemmül* kavramı ile karşılanmaktadır. Bununla birlikte sırf pazarlamak için bir bilginin peşinde koşan insan aktif görünmesine rağmen *öz*ünde pasiftir. Çünkü onun ilgisi, alakası kendi içine doğru değil, kendi dışına doğrudur. Kendi içsel süreçleri değil dışarıda bir amaç için hareket etmektir. Fromm'un bir diğer önemli tespiti ise, modern – kapitalist - tüketime odaklı endüstri çağının iki yaılgısından bahsetmektedir. Birincisi, insanların tüketim de var olabileceğini ve tatmin olacağını varsaymasıdır. Yani insan ne kadar tüketirse o kadar var olur. İkinci yanılgısı ise, insanın bireyselliğini, bencilliğini ne kadar çok yaşarsa o kadar yaşadığı topluma katkıda buluncağını, toplumsal uyuma ve barışa, huzura katkıda bulunacağını iddia edeceği yanılgısıdır.[518] Fromm, insanın sadece tüketim ile birleylere sahip olma üzerine dayalı bir toplum – medeniyet inşası sadece "tatminsizlik" yaratır. Çünkü bir insan birşeye sahip oldukça hep daha fazlasını istemeye hatta ileri aşamada kendisi olmayanı da istemeye talep etmeye başlayacaktır. Bunu da bir toplum inşası çerçevesinde bir teori ile koyulması dünyada bugün hala çok acı

[517] Erich Fromm, Sahip Olmak ya da Olmak, çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 209
[518] Fromm, a.g.e., s. 23 - 25

sonuçları olan eşitsizliklerin doğmasına sebebiyet vermektedir. Tatmin olmayan *bencil dışarıya hakim olmak* üzere kurulu sistem toplumlar ve medeniyetler arasında da bu nedenle çatışmalara, gerilimlere neden olmaktadır. Şunu da eklememiz gerekir ki, Fromm bu sahip olma ve bunun sonucunda kendi olmayana bencilce hakim olma çabası sadece belli ülkelerin değil sanayileşme/endüstrileşme yolundaki her toplumda söz konusudur. Sosyalist rejimlerinde tersine bir süreçle bunu yaptığını iddia eder. Sosyalizmin eşitlik idealinin başka bir psikiyatrik çözümleme ile kıskançlık duygusunun eşlik ettiği bir tür bastırma işlemi olduğunu söyler. Bu noktada kanaatimizce Frued'un *medeniyet* kavramı için benzer bir ifadelendirme yaptığını dikkatlerden kaçırmamak gerekir. Frued, medeniyetin aslında toplumların vahşi ve acımasız duygularını bastırma amaçlı bir paravan işlevi olduğunu dile getirir.[519] Genel manada bir tatminsizlik duygusu, kişinin tüketim yoluyla tatmin olmaya çalışması ve bunun içinde sürekli bu tatmine yönlendiren bir faaliyet içinde olmasıdır. Bu nedenle de, daha çok yemek, daha çok istemek, daha çok arzu etmek gibi sürekli tatmin ihtiyacı hisseden bir durum ile karşı karşıya kalınması mukadderdir. Burada hemen tarihi bir referans olarak zihinimize İbni Haldun getirmek gerekiyor. Çünkü İbn-i Haldun da her bir ihtiyacın her biri lüks ihtiyacı başka bir ihtiyacı doğuracağı kısır bir döngüden bahseder. Çünkü gerek İbni Haldun'da gerekse de Klasik düşüncede insanı konfora yönlendiren herşey aynı zamanda bir çürümeyi de beraberinde getirir. Ve toplumlar, devletler, medeniyetler lüks ihtiyaçları giderme adına çürümenin ilk adımını da atmış olurlar. Sürekli sahip olma dürtüsü ile hareket eden kişi ve toplumalar bir süre sonra şöyle bir duygu ile karşı karşıya kalmaya başlarlar. Eğer ben sahip değilsem o zaman bir hiçim.mealen Fromm'un cümleleri ile söylersek "ben, sahip olduğum ve tükettiğim şeyler dışında hiçim."[520] Burada hemen benzer düşünceleri Amerika'da uzun yıllar kalan ve Amerikan toplumunu gözlem yapma imkanı bulan Adorno ve Horkheimer'da da görmekteyiz.

> *"Bu ülkede insan ile onun iktisadi yazgısı arasında hiçbir ayrım yoktur Hiç kimse servetinden gelirinden konumundan ve fırsatlarından başka bir şey değildir insanların bilincinde iktisadi maske ile onun gerisinde olan maskeyi takan da dahil en ince çizgisine varıncaya kadar örtüşür herkes kazandığı kadar eder ve ettiği kadar kazanır insanlar ne olduklarını ancak iktisadi var oluşlarının iniş çıkışları aracılığıyla öğrenir"* [521]

[519] Sigmund Frued, Uygarlığın Huzursuzluğu, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul, 2011, s. 42
[520] Fromm, a.g.e., s. 52.
[521] Theodor Adorno, Max Horkhaimer, Aydınlanmanın Diyalektiği, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 177.

Erich fromm'un daha önce bahsettiğimiz tüketim odaklı endüstriyel toplumların ikinci yanılgısı olan bireysel bencilliğin son sınırlarına kadar götürülmesi modern toplumun en önemli çöküş yaşadığı alanlardan birisidir Çünkü bireysel bencilliği ne kadar yaşanırsa toplumsal uyum ve ahenk o kadar artar varsayımın da yanılmıştır. Çünkü bugün günümüzde toplumsal yaşam bütün parametreleri bunu yanlışlamaktadır. Özellikle toplumdaki bireyler arasında herhangi bir güven duygusu bugün tesis etmek eskiye nazaran oldukça zor bir durumdur. Hatta sırf bu durumla ilgili batılı siyaset teorilerinde yeni fikiler ortaya atılmaya başlanmıştır. Batı toplumunun, medeniyetinin çökmemesi için bununla ilgili yeni bir ahlaki teoriler, yeni bir dayanışma duygusunun yeniden tesisi gibi ve insanlar arasında yeni bir güven duygusunun tesis edilmesi gerekliliğine duyulan ihtiyaç daha da sık vurgulanır, işlenir hale gelmiştir. Çünkü insanın kendilik bilincine engel teşkil ettiği görülen sahip olma dürtüsü, insanın; madde ile bilgi ile hatta yaratıcıyla ve diğer insanlarla sağlıklı bir ilişki kurulamaması durumudur. Tam da bu noktada Ahmet Davutoğlu'nun ortaya koymuş olduğu medeniyetlerin kurucu ve dönüştürücü ilkesi olarak *ben idraki* kavramı hemen hatırlanması gereklidir. Çünkü burada *ben idraki* kişinin *Tanrı* ile, *Evren* ile ve *Öteki* ile kurduğu ilişkinin adıdır. Oysa *sahip olma* dürtüsü daha az önce de bahsettiğimiz gibi kişinin kendi olmasının önündeki en önemli bariyerlerden birisidir. Davutoğlu'nun *ben idraki* kavramıyla Fromm'un *olmaklık* kavram arasında bir paralellik olduğunu düşünüyoruz. Çünkü işlev olarak her ikiside daha önce *teemmül* kavramıyla ifade ettiğimiz üzere insanın içine dönük referans barındırmaktadır. Bu içe yönelik eylem Davutoğlu açısından medeniyetlerin ayırıcı vasfı olan ben idraklerine yansımasının tezahürü neticesinde sacayağı mahşyetinde Tanrıya, doğaya, ötekine giden bir yoldur. Buradan hareketle toplumlar ve medeniyetler bir *duruş* ortaya koyarlar. Ve bu duruşun adıda *dünya ve hayat görüşü* şeklinde kavramsallaştırılır. Bu görüş bir kez kurulduğu zaman artık bir kaynak gibi bir prototip üretilmesine ve ondan yola çıkarak da toplumun, medeniyetin devamına giden yolu açacaktır. Davutoğlu'nun medeniyetlerin ben idraki noktasında bu farklılık onların işte bu dünya/hayat görüşünün cisimleşmiş halidir. Sadece tüketime dayalı ve sahip olmanın adeta hırs haline geldiği dışsal hakimiyeti dayalı bir çerçeve ancak önce doğaya daha sonrada ötekine karşı uzlaşmaz, çatışmacı bir tutumun yerleşmesine sebebiyet veriri. Ancak daha içsel ve hakimiyet ilişkisine dayanmayan bir çerçeve hem doğaya karşı daha müşfik hem de ötekine karşı daha uzlaşmacı bir tavır ortaya koyar. Aksi takdirde sürekli biriktirmeye ve tüketmeye dayalı anlayış bir süre sonra hem içinde bulunduğu topluma karşı hem de ötekine karşı yıkıcı eylemler içerisinde bulunabilir. Günlük hayat için bazı basit cümlelerde dahi bunun yansımalarını görebiliriz. Mesela "ben

biliyorum, ben seviyorum, ben inanıyorum tipindeki cümleler ile "benim bilgim var, benim sevgilim var, benim inancım var" cümleleri arasında mahiyet açısından oldukça derin anlam farklılığı vardır. İlk tip cümlelerde insan kendi eyleminin bir öznesi iken ikinci cümlede kendi dışında edilgen yani nesneleşme hatta bir tür yabancılaşma söz konusudur. İlk tip cümleler insanın kişiliğinin ve kendiğinin kurucu unsurları iken ikinci tip cümlelerde, kişilik ve kendilik dışarıda bırakılar ve salt maddi olana yönelinme söz konusu olur. Çünkü sahip olma duygusu ya da dürtüsü, kendini ancak madde olan üzerinden ifade edebilir. Hatta Herbart Marcuse bu durumu, "*insanlar kendilerini sahip oldukları mal, mülkle tanımakta; kendi özlerine, otomobilleri, modern evleri ve mutfak araçları ile varmaktadır. Bireyi topluma bağlayan mekanizmatemelden değişmiş ve toplumsal baskı, yaratılan yeni ihtiyaçlara kurulu olarak yapılandırılmıştır.*"[522] Bir diğer sorun ise burada ifade etmek gerekir, *maddenin yüceltilmesi* sorunudur. Özellikle makinenin oluşturmuş olduğu o büyüleyici etki onun düzeltilmesini gündeme getirmiştir insanlar makinanın getirmiş olduğu teknik üstünlükler hayata getirmiş olduğu birtakım ve kolaylıklar neticesinde her şeyi bilen her şeye hakim olabileceğini düşünen bir psikolojik ruhsal yapıya sahip olmaya başlamışlardır ve bu da makinanın gücünün artması ile ve insanın gücünün azalmasına insanın kendisinin bizatihi önemsiz hale gelmesine sebebiyet vermiştir işte Daha önce de vurguladığımız gibi özellikle yapay zeka çalışmalarıyla artık insan ne bedenine de ne de zihnine ihtiyaç duyulacak. Hatta bir noktadan sonra insan artık dünyada fuzuli bir varlık olarak görülmeye başlanacaktır. burada bu yüceltme duygusuyla insan aslında kendi oluşturmuş olduğu makineyi yücelterek makinedeki o mükemmelliği kendisinde görmek istemiş ve ona sahip olarak onda var olduğunu düşünüdüğü mükemmelliği kendisine transfer etmek istemiştir. Dolayısıyla makina ve genel manada da maddenin kendisi insandan daha önemli bir hale geldiği içindir ki tabii bilimlerdeki işte bu ilerleme paradigmasının insani bilimlere de yansımış olması kaçınılmaz olarak önümüzde durmaktadır. Bu noktadan itibaren de insanın kendisi gözardı edilmeye başlanmış ve insanın *öznelliği* ve *özneliği* ortadan kalkmaya başlamıştır. Bugün bu durum bütün küre ölçeğinde insanın kendisinin *şeyleşmesi yabancılaşması* sorununu bir gerçeklik olarak önümüze koymuştur.

[522] Herbert Marcuse, Tek Boyutlu İnsan, İleri Endüstriyel Toplumun İdeolojisi Üzerine İnceleme, çev. Seçkin Çağan, May Yayınları, İstanbul, 1968, s. 37.

SONUÇ

1990'lı yıllardan itibaren dünya genelinde siyaset biliminden, tarihe; felsefeden, uluslararası ilişkilere kadar birçok sosyal bilim alanında medeniyet temelli düşünce ve analizlerin yaygınlaşmaya başladığını görebiliriz. Avrupa merkezci söylemlerin ciddi sorgulamalara kapı aralandığı bu yıllarda BM nezdinde başlatılan 'Medeniyetler Arası Diyalog' Projesi de bunun küresel çapta bir dalgaya dönüşmesine neden oldu. Medeniyet temelli birçok toplantı, konuşma, seminer ve makaleler yazılmaya başlandı. Bu medeniyetin tekrar tarihe geri dönüşü anlamına gelmektedir. Fakat bu medeniyet temelli analizler ve düşünceler iki farklı merkezde toplanmaya başladığını da görmek gerekiyor. Biri 'çatışma' eksenli olarak ele alırken konuyu diğeri 'uzlaşmacı' tarzda ele almaktadır. Çatışma tezinin en önde gelen ismi Samuel Huntington, özellikle Batı ve İslam medeniyetlerinin eninde sonunda bir çatışma içine gireceklerini öngörüyordu. 90'lı yılların yankı uyandıran çalışmalarından biri olan Francis Fukuyama'nın 'Tarihin Sonu' tezi ise tarihin artık aktığı ırmağı bulduğunu, o coşkun akış döneminin son bulduğunu tabir caizse 'suyun yatağını bulduğunu' iddia ediyordu. Oysa Davutoğlu, bu iddia ile de hesaplaşacak bunun bir 'yanılsama' olduğunu vurgulayıp tarihin bir sona ve durulmaya değil tam tersine her zamankinden daha hızlı bir akış içerisinde olacağını iddia etmiştir. Burada önemli olduğunu düşündüğümüz bir başka nokta ise bu değişimin daha doğrusu tarihin akış hızının Fukuyama'yı değil Davutoğlu'nun öngörüsünün haklı çıktığı yönünde. Bu öylesine bir hız ki teknoloji alanında dahi on yıl önceki teknoloji ile bugün arasında ciddi farklılıklar oluşmuştur. Ve belki de on yıl sonra bambaşka şeyleri konuşuyor olacağımızdır. Aslında Batı'nın kendisinin ortaya hız merkezli değişimler dahi bu tarihin akış hızındaki ivmelenmeyi anlatmaya yeter. Öyle ki eski çağlarda bir asır ölçeğinde olabilecek gelişmeler artık 10 yıllar ile ifade edilebilecek zaman dilimlerinde gerçekleşiyor. İşte tam da bu noktada önemli gördüğümüz nokta Davutoğlu'nun kendisinin eserlerinde ve söylemlerinde de yer bulan bu hızın insanlığın hayrına olmadığı hususudur. Çünkü insanlık birçok teknolojik atılım yapmış, dünya çapında iletişim olanakları çok artmış dünyanın herhangi bir yerinde olan olaydan anında haberdar olabilme imkânı ortaya çıkmış olmasına rağmen; zengin ile yoksul arasındaki fark tarihin daha önce hiçbir döneminde olmadığı kadar açılmaya başlamıştır. Bir taraftan uzay çalışmaları ve öteki gezegen ve galaksilere gidilme hesapları yapılırken diğer tarafta temiz su ve gıda bulamadığı için ölen milyonlarca çocuktan bahsedilmektedir. Burada Batı'nın doğaya, insana ve Tanrı'ya bakışındaki farklılık özellikle rol oynamaktadır. Bu aynı zamanda Davutoğlu'nun medeniyetlerin

kurucu ilkesi olarak gördüğü 'ben idraki' kavramının toplumları birbirinden ayıran temel bir ayrım noktası olarak görmesi ile de yakından alakalıdır. Çünkü Davutoğlu, medeniyetleri birbirinden ayırmada bu üç kavram ile olan ilişkisine odaklanmak gerektiğine dair vurgusu çok önemlidir. Bu nedenle de medeniyetlerin kavramlarını birbirinin yerine kullanmak çok doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Dolasıyla bir medeniyetin kavramı bir başka medeniyete tam olarak birebir tercüme edilemez. Mesela, 'ego' kavramının yerine 'nefs' kavramı kullanılması gibi yanlışlıklar yapılmaktadır. Yine 'nation' kavramı da 'millet' kavramı ile ancak yakın anlamlı olabilir. 'Foundation' ise çoğunlukla 'vakıf' olarak çevrilse dahi tam olarak karşılığı olmadığı gerçektir. Hatta siyaset bilimi alanında 'republic' kavramının tam karşılığı da 'cumhuriyet' değildir. Batı dünyasının kendi ben idrakinden kaynaklı doğaya, insana ve tanrıya bakışı ile şekillendirdiği hayat dünyası bambaşka tecrübelerden geçerek bugünlere gelmiştir. Her ne kadar medeniyetler arasında insan olmaklıktan kaynaklı bir ortak taraflar olmasına rağmen kavramların farklı tecrübelerden geçerek oluşturulmuş olması gerçeği ile karşı karşıya olduğumuzu bilmek gerekir. İşte Davutoğlu'nun kavramsallaştırması bu manada önemlidir. Her ne kadar Davutoğlu'nun ben idraki kavramsallaştırmasını özcü bir karaktere sahip olduğunu iddia ederek eleştiren çalışmalar olsa dahi kanaatimizce Davutoğlu toplumları ve medeniyetleri statik bir kimliğe sahip varlıklar olarak ele almamaktadır. Davutoğlu'nun yapmaya çalıştığı değişim içindeki sürekli olanı ortaya koyabilmektir. Bunu yaparken ise o medeniyetin üç soruya verdiği cevabı ve üç soru etrafında şekillenen anlama ve bilme ihtiyacına tekabül eden; ontoloji ve epistemoloji anlayışları arasındaki farklılıkları ortaya koyabilmektir. Bu noktada yapılan eleştirilerin bazılarının ideolojik yaklaşma nedeniyle yanılsama içinde olduklarını görebilirken büyük çoğunluğunun felsefi arka planı gözden kaçırdıklarını görebiliriz. Zira günümüzde felsefi hermenötik ve benzeri yaklaşımlarında olduğunu düşünecek olursak bahsettiğimiz durum daha da net bir şekilde görülebilecektir. Zira Gadamer'in ortaya koyduğu felsefi hermenötik anlayışında bir insandan bir medeniyete kadar herkes kendi tarihi tecrübesi içinde olayları ve olguları anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Burada dikkatlerden kaçtığını düşündüğümüz husus şudur ki, farklı medeniyet biçimlerinin varlığı ortada iken ve bunların farklı bir dünya görüşü etrafında şekillendiği de görülüyorken neden bu tip ayrım noktaları çatışma ve özcü kavramları ile yan yana düşünülmektedir? Asıl olan medeniyetlerin ayrım noktalarını ve bazen de birbirine tercüme edilemeyen kavram dünyasının bir ayrım olarak düşünülmeden aynı zamanda birbirini anlamada bir "*iç görü*" kazanma çabasıdır. Ve diğer taraftan da bu *iç görü* ile benmerkezci illüzyon çarpıtmasından kurtulma çabasıdır. Anlama ve

anlamlandırma karşıdakini de anlamayı gerektirir. Bunun içinde karşıdakini kendi değer ve hayat dünyası içinde elden geldiğince anlamaya çalışmaktır. Böyle bir çaba ancak gerçek bir evrenselcilik iddiası taşıyabilir. Çünkü Dallmayr'ın düşüncesinde batı düşüncesi bugün her ne kadar evrensellik iddiasında bulunsa dahi bu '*sahte evrensellik*' ötesine geçememektedir.

Davutoğlu'nun ben idraki kavramsallaştırması belli bir ırka dayalı olmayan hatta belli noktalarda dini farklılığa dahi dayanmayan bir medeniyetsel kimlik ifadesinin yeniden yorumlanmış ve çerçevelenmiş halidir. Bu aynı zamanda tek boyutlu değil çok boyutlu, tek kültürlü değil çok kültürlü bir dünya görüşünün yeniden inşa edilme çabası olarak da değerlendirilebilir. Batı'nın bir dünya görüşü olarak bütün diğer medeniyetleri etkisi altında alması ve hatta onları yok sayması karşısında yaklaşık üç asırdır bir geri çekilme yaşayan İslam ve Doğu dünyasının aydınları 20. yüzyıl başında her ne kadar fikri olarak birtakım fikirler ortaya atmış olsalar bile bunlar bir bütünlükten uzak kalmışlardır. Dahası kendi içlerinde birbirlerini dışlayan bir fikri taraftar grubu inşa etmişlerdir zaman içinde. Özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra bağımsızlıklarını kazanan Müslüman ülkeler yine de fikri olarak ve yönetici elit kesim olarak Batı'ya bağımlı halde kalmaya devam etmişlerdir. Bu çerçevede bir medeniyet fikri bazı olumsuz çağrışımlar olmasına rağmen İslam düşünürleri arasında hep var olmuştur. Ve bu medeniyet fikri İslam medeniyetinin ana kurucu ilkelerine dayanan bir hayat görüşü olduğu vurgulanmıştır. Ancak Davutoğlu'nun ben idraki kavramsallaştırmasına kadar bu çerçeveler genelde Batı'yı aşırı yeren düşünceler şeklinde olmuş İslam ve Batı'nın ayırıcı vasıfları üzerine daha çok edebi değeri olan ancak felsefi arka planı zayıf betimlemeler yapılmıştır. İşte Davutoğlu 90'lı yıllarda medeniyet kavramının Batı entelektüel camiasında da yeniden ele alınıp yorumlanması ile birlikte bu işi ciddiye almış ve yeni bir çerçeve ve felsefi arka plan ile birlikte düşünsel faaliyetlerini yapmıştır. Avrupa merkezci aşırı düşünce dünyasının tıkanıklıklarını aşmaya çalışan bazı Batılı bilim insanları İslam ve Doğu medeniyetlerine ağırlık vermeye çalışmışlardır. İşte Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi bu bağlam içinde gelişmiş ve faaliyet göstermeye başlamıştır. Her ne kadar Avrupa merkezci düşünce bu alan içinde de zaman zaman kendini sürdürmeye devam etse bile değişimin kaçınılmaz olduğu aşikardır. Ekonomik eksenin de yavaş yavaş Avrupa ve Amerika ayağından Asya – Pasifik bölgesine kayıyor olması da bu gerçeği ortaya koymaktadır. Dolasıyla Batı dışı toplumları kendi anlam değer dünyaları içinde ele almak elzem hale gelmiştir. Batı'nın bile isteye tarihin dışına ittiği bölgeler ve medeniyetler yeniden bir canlanma süreci içine girmiş ve yeniden tarih sahnesine çıkmaya başlamışlardır.

Tezimizde bu canlanışın Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi açısında ne anlam ifade ettiği önemli bir sorunsal idi. Yine bu sorunsalın arka planında yatan felsefi arka plan temel olmak üzere bilim tarihi ve bilim felsefesi ile birlikte doğaya ve insana bakıştaki radikal değişimde problem olarak ele alınmıştır. Bu değişim ile birlikte Klasik Siyaset Teorisinden farklılığı hususu da araştırılmaya değerdi. Dahası üniversitelerde Siyaset Bilimi ana bilim dalında alt bir disiplin olarak yer alan Karşılaştırmalı Siyasetten farkı ve bu farkın özellikle Avrupa merkezci bakış açısı odağında geliştiğini ortaya koyabilmekte bir sorun olarak gündeme getirilmesi gerekirdi. Her ne kadar Karşılaştırmalı Siyaset alanında bir mukayese varmış gibi gözükse dahi asıl olan bu mukayesenin yine Avrupa değerlerine nispetle yapılıyor olmasının ortaya konulması gerekiyordu. Oysa Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi bir değer etrafında merkezlenen bir düşünce ekolü değil daha çok her medeniyeti kendi hayat dünyası içinde ele almayı hedefleyen ve bu anlamda belki de "merkezsiz" diyebileceğimiz bir yaklaşım ile ortaya çıkması gerektiği hususu özellikle ele alınmaya çalışıldı. Çünkü yeni dünya düzeninde ve Batı entelektüel dünyasının yaşadığı fikri fakirleşme ve daha önce oluşturulan anlam çerçevelerinin adeta boşa çıkması bunu gerekli kılıyordu. Bu manada Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi alanının başlatıcısı ve en önemli temsilcilerinin düşüncelerinin incelenmesi de önemli bir noktaydı. Ayrıca bu düşünürlerin ve akademisyenlerin ortaya koydukları eserler ve bu eserlerin yöntemleri önemli bir hususdu. Bu vasıta dünyanın değişik yerlerinde bulunan bu entelektüellerin birbirleri ile olan irtibatları da önemli bir araştırma konusu idi. Özellikle bu alanda dünya literatürüne katkı yapmış insanların Türkiye'de 2006 yılında "Medeniyet ve Dünya Düzenleri" uluslararası toplantılara iştirak ederek önemli makaleler ile katkı vermiş olmaları da gündeme getirilmiştir.

Ahmet Davutoğlu'nun sadece bir düşünce ve bilim insanı olarak değil bir politika yapımcısı olarak hem dış işleri bakanı olması hem de kısa da sürse başbakanlık yapmış olması bunu bir teorisyen kimliğinden çıkarak uygulayıcı konumunda da bulunduğu noktası dikkate getirilmiştir. Özellikle önceki dönemlerin aksine "ritmik diplomasi" kavramı ve yine "komşularla sıfır sorun" vizyonu ile özellikle İslam dünyası ve Afrika ile daha özel bağlar ihdas edilmeye çalışılmıştır. Ancak bu Avrupa ve Asya'nın ihmal edilmesi anlamına gelmeyecek tam tersine Davutoğlu'nun ifadesiyle Türkiye, bir 'köprü ülke' konumundan 'merkez ülke' konumunda değerlendirilmesi gerektiğine dair düşüncelerine tanıklık edecektir. Kendisinin oldukça stratejik bir tanımlama olarak gördüğü 'Afro-Avrasya' kavramsallaştırması bu merkez ülke konumunu pekiştiren bir durum olarak ortaya konulacaktır. Yani Doğu – Batı ekseninde Asya ve Afrika'nın; Kuzey - Güney

ekseninde ise Avrupa ve Ortadoğu'nun merkez ülkesi konumundadır Türkiye. Bu çerçeve içinde Davutoğlu Avrupa merkezci düşünce çerçevesine tarihi karanlıktan aydınlığa giden bir süreç olarak gören ilerlemeci tarih felsefesine karşı çıkarak dünya kamuoyunda hatırı sayılır çalışmalar yapmıştır. Bu manada Davutoğlu Avrupa düşünce dünyasının yer vermeye takdir ettiği kadar tarih sahnesinde olmaya rıza göstermeyerek yeni bir çerçeve inşa etmeye ve kurduğu Bilim ve Sanat Vakfı bünyesinde yaptığı çalışmalarla da yeni bir aydın tipolojisi oluşturmaya çalışmıştır. Hatta denilebilir ki günümüzde kendisine muhalif olan öğrencilerini de dahil edecek olursak medeniyet kavramının bu denli Türk düşünce dünyasının gündemine girmesine ve belli oranda da dış politika başta olmak üzere siyaset üzerinde etkili olmasına olanak sağlayacak yolu açmıştır. Bilim ve Sanat Vakfı'nda kurulan araştırma merkezleri olan; Medeniyet Araştırmaları Merkezi, Küresel Araştırmalar Merkezi, Türkiye Araştırmaları Merkezi, Sanat Araştırmaları Merkezi, merkezlerin isimleri dahi bu iddiayı ispatlamaya yeterli olduğu kanaatindeyiz. Bu manada özellikle muhafazakâr entelektüel kesim arasında ayrıcalıklı bir konum elde ettiklerini düşünmek yersiz olmaz. Burada Davutoğlu yeni bir aydın tipolojisi oluşturma çabası ile tarihi derinliği olan bir ben idraki oluşturma gayreti içinde olduğu dikkatlerden kaçırılmaması gereken önemli bir konudur. Bu bağlamda kurguladığı medeniyetsel kimlik oluşturma gayreti, belli bir ırk temelinde değil daha önce imparatorluk tecrübesi içinde ve İslam çatısı altında kendini ifade etmiş olan bütün toplumlara yönelik bir çabadır. Bu manada daha önce imparatorluk kimliği altında esnek ve kapsayıcı ben idraki altında kendini ifade etmiş olan gayri Müslim ve gayri Türk unsurları da bu kapsamda değerlendirmiştir. Aksine tavrı Avrupa merkezci ve ilerlemeci çizgide gördüğü için eleştirmiştir ve hatta Batı'nın katı ve aynı zamanda da dışlayıcı ben idraki gömleğinin bu topraklara giydirilmesi çabası olarak ve boş bir çaba olarak görmektedir. Bu manasıyla dahi Davutoğlu 'medeniyetler çatışması' tezine cevap vermektedir. Gerek kendi içinde gerekse de dış politika ve birtakım sivil toplum hareketleri ile bu çatışmacı teze karşı argümanlar devreye sokulmuştur. Buna en güzel örnek olarak vize muafiyet anlaşmaları yapmak, bazı ülkeler ile ortak bakanlar kurulu toplantıları düzenlemek ve tıpkı Avrupa Birliği'ne benzer şekilde ortak bir pazar oluşturma çabaları gösterilebilir. Medeniyet temelli bir ben idraki oluşturma çabası Davutoğlu açısından küreselleşme olgusu karşısında tarih sahnesinden tamamen silinme ve ülke kimliği açısından da bir bölünme/parçalanma görüntüsüne son verme amaçlı olarak da devreye alınmıştır. Bu manada Davutoğlu çok incelikli bir işçilik ve üslup oluşturduğu hem dünya bilim camiası tarafından gördüğü itibar hem de dış politika konusunda aldığı tepkilerden anlaşılmaktadır. Öyle ki başbakanlığı bırakmış ve hatta partisi ile ayrı

kulvarlara düşüp ve günümüzde farklı bir siyasi oluşum kurmuş bir akademisyen ve siyasetçi olarak eserleri ve makaleleri itibar görmekte hem de sık sık yabancı devlet adamları tarafından ziyaret edilmektedir.

Davutoğlu'nun düşüncesinde Türkiye içe kapanmacı bir politika takip ettiği vakit medeniyetsel kimliğini tehlikeye atmış olacak ciddi ayrılık ve çatışma noktalarının oluşacağını ve devlet ile millet ayrışmasının yoğun bir şekilde yaşanacağını düşünmektedir. Bu da özgün bir medeniyetsel kimliğin yaşam süresinin yani hayat dünyasının ortadan kalkması gibi bir tehlike barındıracağının bilincindedir. Aşırı milliyetçi içe kapanan bir politika ile Türkiye'nin ve dünyanın ciddi bir medeniyet bunalımı yaşadığını düşünen Davutoğlu; bu bunalımı aşmanın yolu olarak kuşatıcı ve içselleştirici politikaların uygulanması gerektiğini vurgulamaktadır. Bunun özgün bir medeniyet olarak var olmanın önemli bir koşulu olduğunu ortaya koymaktadır. Dolasıyla bu yolla hem Türkiye hem de dünya sahip olduğu zenginliğin farkına varacak bir 'medeniyet harmanı' oluşturarak yeni bir düzen oluşturma yolunda üstelik kimseyi tarihin dışına itmeden ve ötekileştirmeden yapabileceğini söylemektedir.

Nedensellik/zorunluluğa dayalı bilgi anlayışı hangi alan olursa olsun; onu, bir bütünün parçası olarak görmektense parçalarına ayırarak analiz etmekte daha sonra kendi oluşturduğu formlara sokarak bir düzenlilik atfetmektedir. İnsanın varoluş tarzı içinde üretmiş olduğu birçok alan vardır. Bunlar sanattan, felsefeye, bilimden, siyasete birçok alanı kapsamaktadır. Tezimiz açısından ise Siyaset ve onun Teorisi bu varoluş biçimlerinden birisidir. Bu anlamda siyaset ve ondan üretilen teori de belli bir bütünün parçası ya da bir varlık alanıdır diyebiliriz. Fakat ilk cümlede de zikredildiği gibi nedensel/zorunluluk açısından bakıldığı zaman siyaset belli bir nesneye tekabül etmektedir. Siyaset belli bir dünya görüşünün belli bir alana yansıması olarak değil sadece bir biçimsel form olarak ele alınmaktadır. Bu epistemolojik yaklaşım Batı'nın kendi hegemonyasını kurması açısından Doğu ve İslam dünyasına biçtiği bir elbisedir. Bu şekilde parçasına ayırarak kendi oluşturduğu çerçeve içinde anlama faaliyeti bir nesne olarak ele alınacak ve açıklamaya çalıştığı her ne ise onu ancak kısmi olarak açıklayabilecektir.

Siyasetin özellikle de klasik İslam siyaset düşüncesi içinde ahlaktan kopuk olarak ele alındığı vakit konu daha da açıklanamaz hale gelecektir. Bu anlamda da soru sadece "nedir" sorusunun cevabı olarak aranılmaya başlanacaktır. Zaten modern düşünce birkaç asırdır bunu yapmaktadır. Oysa bir medeniyeti bütüncül bir şekilde anlamanın yolu sadece nedir sorusu sorularak cevaplanabilecek bir soru değildir. Belki siyaset bilimi açısından nedir sorusu bir cevap teşkil edebilir anacak eğer teori gibi içinde felsefi açıklamayı da

içeren ve bir medeniyetin anlam değer dünyasına atıf yapan kavramlar olunca; nedir sorusu yeterli olmayacaktır ve bunun yanında ve ötesinde "nasıl", "ne yapmalı", "ne olmalı", "nasıl yapmalı" sorularını da içermelidir. Bu manada siyaset teorisi ve onun dayandığı felsefi dünya görüşü olgusal dünya dediğimiz fiziksel olanın sınırları dışına çıkacaktır. Bu nedenle de metafiziksel soruları içerisinde barındırmaktadır. İşte tam da bu nedenle modern siyaset bilimi ve düşüncesi olayı nedensel/zorunluluk bağlamında tamamen olgular dünyası içinde değerlendirdiği için İslam dünya görüşünden kaynaklı siyaset teorisini ya görmezden gelmekte ya da sorularını kendi çerçevesine uymadığı için değersiz kabul etmektedir.

Bu nedenle de modern siyaset bilimi bizim açımızdan psikolojiden devşirdiğimiz bir kavramla ifade edecek olursak İslam siyaset teorisi ve o teorinin dayandığı dünya görüşü/metafizik çerçeveye karşı "dikkat eksikliği" rahatsızlığına duçar olmuştur. Çünkü dikkatini sadece fiziki/gözlenebilir/olgusal olana odaklayınca diğerleri özellikle de değer bağımlı ve ahlak ile ilintili siyaset düşüncesi ve teorisi dikkatinin ve odağının dışında kalmaktadır. Odak dışında kaldığı içinde tıpkı ışığın aynada kırılması misali, Batı düşüncesi açısından da kendi zihni çerçevesi ve bilim anlayışı açısından adeta İslam dünya görüşünü ve ondan kaynaklanan alanları kırılma misali değişik çarpıtmalara maruz bırakmaktadır. Bu çarpıtmalar neticesinde de büyük yanlış çerçeveler ve bunalımlar hatta alt üst oluşlar yaşanmıştır. Batı kendi çarpıtılmış aynasındaki görüntüyü hakikat zannedip diğerini kendi çerçevesine göre düzeltme çabasına girmiştir. Bunu da bilimcilik olarak yapmaya çalışarak meşruiyet zemini oluşturma çabasına girmiştir.

İşte tam bu noktada, Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi çalışmaları bu çarpıtılmış aynayı düzeltme daha doğrusu her medeniyetin ya da toplumun kendi anlam değer dünyası içinde (Husserl açısından bu hayat dünyasıdır) anlamanın imkânını araştırmışlardır. Salt bilimcilik iddiası ile değil; felsefi çerçeve, teorik çerçeve ve teorinin dayandığı dünya görüşünü anlama çabaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Yeni ve anlamlı olmasının yanında ümit vaat eden de bir alan olarak değerlendirilebilir. Bir varlık alanı olarak siyaset ve onun kavramsallaştırılmış alanı olarak teorisi birçok farklı alanın bir bütünlük içinde anlaşılmasını mecburi kılmaktadır. Dünyanın içinde bulunduğu sorunlar karşısında her düşüncenin kendi bağlamı içinde ele alınması zorunluluğu da bunu gerekli kılmaktadır.

17. yy. ile başlayan süreçle birlikte niteliklerin insanlık açısından bir öneme haiz olmadığı, asıl olanın gözlenebilir olgular olduğu düşüncesi ile ilk başta doğa alanında daha sonra ise özellikle kültür ve insani bilimler alanında bir nicelleşme eğilimi baskın olmaya başlamıştır. 18. yy'dan itibaren de Felsefenin diğer bilimler üzerindeki otoritesi de

sarsılınca baskınlık tamamen fen ve doğa bilimlerine geçmiştir. Bu geçiş esnasında da ona öncülük eden Batı düşüncesinin bilim yapma ve üretme tarzı sömürgecilik hareketleri ile de yaygınlaşmaya başlamıştır. Gözlemlenebilir olgular üzerinden hareket etmek ve o düşünce ile bilim yapmak fen ve doğa bilimleri alanında insanoğlunun önüne çok önemli alanlar ve fırsatlar açtığı inkâr edilmese de sosyal ve insani bilimler alanında tam bir kaos ortamı oluşmuştur. Doğa ve fen bilimleri alanında nasıl bir kesinlik anlayışı hâkim olmuş ise insana da aynı bakış açısı ile bakılması bir o kadar anlam çerçeveleri üzerinde yıkıcı etkiler bırakmıştır. Çünkü bilim yaparken ya da bir olayı anlamaya, anlamlandırmaya çalışırken fen ve doğa bilimlerinde nispeten nesnel olma derecesi daha yüksek olabilmektedir. Ancak insan ve toplum konusunda aynı nesnellik pek mümkün olamamaktadır. Çünkü her bilim üreten insan da belli bir kültür ve medeniyet perspektifi içinden bakmaktadır. Her düşünür ya da bilim adamı kendi çağının kendi toplumunun ürünüdür. Bu manada mutlak olarak bir nesnellik söz konusu olamamaktadır. Özellikle teknoloji alanında ortaya çıkan muazzam gelişmeler ve bunun insanların günlük yaşamında hemen neticelerinin görülmesi ve bunun insanların hayatında büyük kolaylıklar sağlamış olması Batı medeniyetinin kolay reddedilemeyen bir hale gelmesini sağlamıştır. Bu durum Batılı toplumlara da kendilerinde daha önce hiçbir toplum ve medeniyette görülmeyecek derecede bir özgüven patlamasına ve daha da ötesinde Toynbee'nin ifadesi ile bir "Ben Merkezci Yanılsama" hali oluşturacaktır. Kendi kurduğu anlam çerçevelerinin; evrensel, vazgeçilemez, geri döndürülemez bir yapıda olduğunu düşünmeye başlamışlardır. Tarihi de kendi kurdukları bu çerçeve içinden kategorilere ayırarak toplumları tarih içinde kendi çerçeveleri içinden değerlendirmeye; ölçmeye, biçmeye, değerlendirmeye başlayacaklardır.

KAYNAKÇA

Adorno, T. ve Horkhaimer, M. **Aydınlanmanın Diyalektiği**, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010.

Androutsos G. **William Harvey (1578-1657): Discoverer of Blood Circulation**, Hellenic J Cardiol, 2012.

Ardıç, N. **Modernite, Kimlik, Siyaset (içinde): Ahmet Davutoğlu'nun Medeniyet Söylemi**, Küre Yayınları, İstanbul, 2013.

Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.

Arslan, İ. **Çağdaş Doğa Düşüncesi**, Küre Yayınları, İstanbul, 2012.

Aslan, N. **Eylem ve Düşünce Açısından 20. Yüzyıl**, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2012.

Bacon, F. **Novum Organum**, çev. Sema O. Akkaş, Doruk Yayınları, Ankara, 2002.

Bacon, F. **Yeni Atlantis**, çev. Hamit Dereli, MEB Yayınları, İstanbul, 1996.

Bauer, T. **Dünyanın Tekdüzeleşmesi**, çev. Mücahid Kaya, Albaraka Yayınları, İstanbul, 2021.

Bauer, T. **Müphemlik Kültürü**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020.

Bauman, Z. **Akışkan Hayat**, çev. Akın Emre Pilgir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018.

Bauman, Z. **Küreselleşme – Toplumsal Sonuçları**, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 2014.

Baykara, T. **Osmanlılarda Medeniyet Kavramı**, Akademi Kitabevi, İzmir, 1999.

Bayle, P. **The Dictionary Historical and Critical**, Garland Publishing Inc., New York-London, 1984.

Berardi, F. **The Soul at Work, From Alienation to Autonomy**, Cambridge MA: The MIT Press, 2009.

Bernal, D. **Tarihte Bilim**, çev. Tonguç Ok, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2009.

Bernstein, R. **Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis**, University of Pennsylvania, 1983.

Bıçak, A. **Felsefe ve Tarih**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2004.

Biraderoğlu, A. **Tarih ve Değişim**, Kayseri Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, Kayseri, 2013.

History, New York: Guilford Press, 1993.

Braudel, F. **Maddi Uygarlık - Gündelik Hayatın Yapıları**, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, İstanbul, 2017.

Brecht, A. **Political Theory**, Princeton University Press, New Jersey, 1970.

Bumin, T. **Felsefe Tarihinde Modernite ve Sorgulanışı**, Seminer, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Sayı:8, 1993.

Bumin, T. **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, ????.

Burke, P. **Rönesans**, çev. Özkan Akpınar, Babil Yayınları, İstanbul, 2000.

Byung, C. H. **Psikopolitika**, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2019.

Byung, C. H. **Yorgunluk Toplumu**, çev. Selim Karlıtekin, Açılım Kitap, İstanbul, 2015.

Camus, A. **Başkaldıran İnsan**, çev. Tahsin Yücel, Varlık Yayınları, İstanbul, 1967.

Cardini, F. **Avrupa ve İslam**, çev. Gürol Koca, Literatür Yayınları, İstanbul, 2004.

Caroll, J. **Ego and Soul**, Harper Collins Publishers, 1999.

Carr, E. H. **Yirmi Yıl Krizi 1919-1939**, çev. Can Cemgil, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.

Carrel, A. **İnsan Denilen Meçhul**, çev. Zeynepgül Atsız, The Kitap Yayınları, İstanbul, 2019.

Colin, A. Ronan. **Bilim Tarihi**, çev. Ekmeleddin İhsanoğlu ve Feza Günergun, Tübitak Yayınları, Ankara, 2005.

Collingwood, R. G. **Doğa Tasarımı**, çev. Kurtuluş Dinçer, İmge Yayınları, Ankara, 1999.

Cushing, J. T. **Fizikte Felsefi Kavramlar Cilt II**, Çev. B. Özgür Sarıoğlu, Sabancı Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.

Çakmak, C. Cengiz. **Copernicusçu İlk Bildirim**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2012.

Çeşmeli, I. **Erdemin Kökeni: Bernard Mendeville'in Hünerli Siyasetçileri,** Beytulhikme Philosophy Circle Beytulhikme Int Jour Phil, Cilt: 7, Sayı:1, 2017.

Çüçen, A. Kadir, **İnsan, Bilim ve Teknoloji**, Dergah Dergisi, Ekim, 1994, ss. 33-40.

Dallmayr, F. **Being in The World: Dialogue and Cosmopolis**, The University Press of Kentucky, 2013.

Dallmayr, F. **Border Crossings: Toward A Comparative Political Theory**, Lexington Books, Boston, 1999.

Dallmayr, F. **Dünya Düzeni ve Vatandaşlık: Ulus – Devletin Ötesinde Yeni İmkânlar**, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, Sayı:2, İstanbul, 2007.

Dallmayr, F. **Police and Praxis**, The MIT Press, London, 1984.

Dallmayr, F. **Toward a Comparative Political Theory**, Lexington Books, ABD, 1999.

Dallmayr, F. **Voegelin's Search for Order, Margins of Political Discourse** Suny, 1989.

Dallmayr, F. **Why The Classics Today? Lessons from Gadamer, (Medeniyet ve Klasik içinde)**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2007.

Daston, L. and Park, K. **Wonders and Order of Nature 1150-1750**, New York: Zone Books, 1998.

Davutoğlu, A. **Alternatif Paradigmalar**, Küre Yayınları, İstanbul, 2018.

Davutoğlu, A. **Batı'daki İslam Çalışmaları Üzerine**, Marife Dergisi, Cilt: 2, Sayı: 3, Konya, 2002.

Davutoğlu, A. **Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hıristiyanlık**, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, İstanbul, 2000.

Davutoğlu, A. **Civilizational Revival in the Global Age (Civilizations and World Order içinde)**, F.Dallmayr, M.Akif Kayapınar, İsmail Yaylacı (Ed.), Lexington Books, İngiltere, 2014.

Davutoğlu, A. **Duruş: Gençlerle Yüz Yüze**, Küre Yayınları, İstanbul, 2017.

Davutoğlu, A. **İslam Dünyasının Siyasi Dönüşümü: Dönemlendirme ve Projeksiyon**, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, Sayı:1, İstanbul, 2002.

Davutoğlu, A. **İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması**, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, Sayı:1, İstanbul, 1996.

Davutoğlu, A. **İstanbul Şehir ve Medeniyet içinde İstanbul Fetih ve Medeniyet**, İstanbul, 2016.

Davutoğlu, A. **Küresel Bunalım**, Küre Yayınları, İstanbul, 2012.

Davutoğlu, A. **Küresel Çağda Medeniyet Canlanması**, Anlayış Dergisi, Sayı: 37, İstanbul, 2006.

Davutoğlu, A. **Küreselleşme, Zihniyet Bunalımı ve Demokrasi**, Adamlar Düşünce Kültür ve Edebiyat Dergisi, Sayı:7, 2017.

Davutoğlu, A. **Medeniyet Dönüşümü Uluslararası Düzen Bunalımı ve İslam Dünyası**, Küre Yayınları, İstanbul 2018.

Davutoğlu, A. **Medeniyetler Arası Etkileşim ve Klasikler, Medeniyet ve Klasik içinde**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2016.

Davutoğlu, A. **Medeniyetler ve Şehirler**, Küre Yayınları, İstanbul, 2016.

Davutoğlu, A. **Medeniyetlerin Ben İdraki**, Divan İlmi Araştırmaları Dergisi, Sayı:1, 1997.

Davutoğlu, A. **Medeniyetlerin Ben İdraki**, Küre Yayınları, İstanbul, 2018.

Davutoğlu, A. Neo-Osmanlıcılık ve Büyük Güçlerin Stratejileri, Medyascope YouTube Kanalı, www.https://youtu.be/BN9SakvhO2g.com, (06.04.2022).

Davutoğlu, A. Ölümünün 10. Yılında Cengiz Dağcıyı Anma Programı, Karar TV YouTube Kanalı, www.https://youtu.be/F2pE8ILVczY, Erişim Tarihi. 11.04.2022.

Davutoğlu, A. **Rewriting Contemporary Muslim Politics: Twentieth – Century Periodization,** Border Crossing Toward a Comparative Political Theory (içinde), (Ed. Fred Dallmayr), Lexington Books, ABD, 1999.

Davutoğlu, A. **Sistemik Deprem**, Küre Yayınları, İstanbul, 2020.

Davutoğlu, A. **Sosyal Bilimlerin Evrenselliğine Yönelik Metodolojik Bir Kritik ve Sosyal Bilimlerin İslamileşmesi Meselesi,** (Bilgi Bilim ve İslam Tartışmaları içinde), İslami Araştırmalar Vakfı Yayınları, 2005.

Davutoğlu, A. **Stratejik Derinlik**, Küre Yayınları, İstanbul, 2001.

Davutoğlu, A. **Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı**, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, Cilt: 2, Sayı:7, 1999.

Davutoğlu, A. **Tarihe Kayıtlar: TBMM 15 Temmuz Darbe Araştırma Komisyonu'na Verilen Cevap**, Küre Yayınları, İstanbul, 2017.

Davutoğlu, A. **Tekerrür Eden Tarihsizlikten Kendini Fethe: İdris Küçükömer ve Sivil Toplum Anlayışı**, İdris Küçükömer'in Sivil Toplum Düşüncesine Katkıları Çalıştayı Bildirileri, İstanbul, 1998.

Davutoğlu, A. **Teoriden Pratiğe Türk Dış Politikası Konuşmaları**, Küre Yayınları, İstanbul, 2013.

Davutoğlu, A. **The Clash of Interests: An Exploration of the World (Dis)Order**, Intellectual Discourse 2, 1994.

Debord, G. **Gösteri Toplumu**, çev: Ayşe Ekmekçi ve Okşan Taşkent, İstanbul, Ayrıntı Yayınevi, 2014.

Dellaloğlu, B., **Poetik ve Politik Sözlük**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2020.

Der Spiegel, **Prof. Heidegger'e 1933'te neler oldu?**, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993.

Descartes, R. **Tabiat Işığı İle Hakikati Arama**, çev. Mehmet Karasan, MEB. Yayınları, 1966.

Durukan, K. **Doğu – Batı İkilemine Dört Bakış**, Everest Yayınları, İstanbul, 2006.

Eagleton, Z. **Tanrı'nın Ölümü ve Kültür**, çev. Selim Dinginoğlu, Yordam Kitap, İstanbul 2014.

Ebu Süleyman, A. A. **İslam'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı**, çev. Fehmi Koru, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.

Eisenstadt, S. N. **Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim**, çev. U. Coşkun, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2007.

Elias, N. **Uygarlaşma Süreci Cilt I**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Ercan, F. **Para ve Kapitalizm**, Devin Yayınları, İstanbul, 2005.

Ergin, F. **İktisat Nazariyesi,** İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, İstanbul, 1950.

Erişirgil, M. E. **Descartes ve Kartezyenler**, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006.

Euben, R. L. **Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and The Limits Of Modern Rationalism**, Princeton University Press, New Jersey, 1999.

Euben, R. L. **Journeys To The Other Shore: Muslim and Western Travelers In Search of Knowledge**, Princeton University Press, New Jersey, 2008.

Euben, R. L. **Mapping Modernities, 'Islamic' and 'Western'**, Lexington Books, ABD, 1999.

Falk, R. **Dünya Düzeni Nereye?**, çev. N. Domaniç ve N. Arhan, Metis Yayınları, İstanbul, 2005.

Falk, R. **Kargaşa ve Medeniyet Çoğulculuğu**, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, Sayı: 2, İstanbul, 2007.

Falk, R. **Monoloğun Ötesinde: Karşılaştırmalı Bir Siyaset Teorisine Doğru**, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, Cilt: 2, Sayı: 35, 2013.

Falk, R. **Sahte Evrensellik ve dışlanmanın Jeopolitiği**, çev. Fatih Bayram, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, Sayı: 2, 1998.

Fara, P. **Bilim: Dört Bin Yıllık Bir Tarih**, Metis Bilim, İstanbul, 2012.

Fazlıoğlu, İ. **Akıllı Türk Makul Tarih**, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2020.

Fazlıoğlu, İ. **Kayıp Halka**, Paperense Yayınları, İstanbul, 2015.

Fazlıoğlu, İ. **Kendini Aramak**, Paperpense Yayınları, İstanbul, 2015.

Fazlıoğlu, İ. **Razi Krizini Aşmak: Mevlana'nın Arayışı İçin Yeni Bir Yorum**, Düşünen Şehir Dergisi, Sayı: 12, Kayseri, 2020.

Fazlıoğlu, İ. **Soruların Peşinde**, Papersense Yayınları, İstanbul, 2015.

Fazlıoğlu, İ. **Üç Boyutlu Medeniyet Tasavvuruna Giriş: Medeniyetlerin Ayrıştırıcı İlkesi Olarak Theo – Ontoloji, Kendilik Arayışı**, Papersense Yayınları, İstanbul, 2015.

Fazlıoğlu, İ. **Yeni Bir Medeniyet, Yeni Bir Teo-Ontoloji**, Anlayış Dergisi, Sayı: 33, İstanbul, 2006.

Foucault, M. **Entellektüelin Siyasi İşlevi**, çev. Ferda Keskin Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.

Foucault, M. **Kelimeler ve Şeyler**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, İstanbul.

Foucault, M. **Özne ve İktidar**, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.

Foucault, M. **The Order of Things**, Routledge Publications, New York, 2005.

Francisco A., **Martin Luther and Islam: A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics**, Leiden: Brill, 2007.

Friedell, E. **Antik Yunan'ın Kültür Tarihi**, Çev. Necati Açа, Dost Yayınları, Ankara, 1999.

Fromm, E. **Hürriyetten Kaçış**, çev. Ayda Yörükan, Tur Yayınları, Ankara, 1988.

Fromm, E. **İnsan Olmak Üzerine**, çev. Şükrü Alpagut, Say Yayınları, İstanbul, 2019.

Fromm, E. **İtaatsizlik Üzerine: Özgürlük Neden Otoriteye Hayır Demektir?**, çev. Nurdan Soysal, Say Yayınları, İstanbul, 2018.

Fromm, E. **Rüyalar, Masallar ve Mitoslar**, çev. Aydın Arıtan ve Kaan Ökten, Arıtan Yayınevi, İstanbul, 1992.

Fromm, E. **Sahip Olmak ya da Olmak**, çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yayınevi, İstanbul, 2003.

Fromm, E. **Tanrılar Gibi Olacaksınız: Eski Ahit Üzerine Radikal Bir Yorum**, çev. Bozkurt Leblebicioğlu, Say Yayınları, İstanbul, 2019.

Frued, S. **Uygarlığın Huzursuzluğu**, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul, 2011, s. 134.

Gadamer, H. G. **Hakikat ve Yöntem**, I. Cilt, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayıiları, İstanbul, 2008.

Garin, E. **Astrology and Renaissance**, çev. C. Jackson ve J. Ailen, Londra, 1990.

Gilpin, R. **Küreselleşme, Medeniyetler ve Dünya Düzeni**, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, Cilt: 12, Sayı: 23, İstanbul, 2007.

Giofranco, P. **Devlet, Doğası ve Geleceği**, çev. Abdurrahman Babacan, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.

Giroux Henry, **Utopian Thinking under the Sign of Neoliberalism: Towards a Critical Pedagogy of Educated Hope**, Democracy & Nature, 9(1), 2003.

Goody, J. **Batıdaki Doğu**, çev. B. M. Angılı ve İ. M. Bezgin, Dost Yayınları, Ankara 2002.

Goody, J. **Tarih Hırsızlığı**, çev. Gül Çağalı Güven, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2007.

Gökçe, E. U. T**ürk Dış Politikasında İki Entelektüel Siyaset Adamı: İsmail Cem ve Ahmet Davutoğlu**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul, 2019.

Görgün, T. **İslam ve Batı İlişkileri Çerçevesinde Medeniyet Meselesi**, Endülüs Yayınevi, İstanbul, 2018.

Görgün, T. **Osmanlı Perspektifinden Modern Devletin Oluşum Süreci**, İslam Siyaset Düşüncesi Seminerleri, İlem Tv, Erişim Tarihi: 30.01.2021.

Görgün, T. **Türkiye'de İslam Düşünce Geleneği**, Tire Kitap, İstanbul, 2020.

Griffel, F. **İslam'ı Düşünmek ve Bir Dini Anlama Denemesi**, çev. Mücahid Kaya, Albaraka Yayınları, İstanbul, 2021.

Habermas, J. **Modernity: An Unfinished Project - The Post-Modern Reader**, St. Martin's Press. London, 1992.

Hallaq, W. bin. **İmkansız Devlet**, Babil Kitap, İstanbul, 2019.

Hampton, J. **Political Philosophy**, Westview Press, Colorado, 1997.

Hartog, F. **The Memoires of Odeysseus**, University of Chicago Press, Chicago, 2001.

Hartog, F. **The Mirror of Herodotus**, University of California Press, Berkley, 1988.

Harvey, D. **The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Culturel Changes**, Oxford - Basic Blackwell, Oxford, 1989.

Hayek, F. **Özgürlüğün Anayasası**, BigBang Yayınları, İstanbul, 2014.

Hazm, İ. **Ahlak ve Davranış Tarzları**, Diyanet Yayınları, 2012.

Hegel, F. G.W. **"Descartes", Cogito**, çev. Doğan Şahiner, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.

Hegel, F. G.W. **Lectures on the History of Philosophy**, çev. E. Haldane, F. Simson ve Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, London, 1896.

Hegel, F. G. W. **Tarih Felsefesi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006.

Heidegger, M. **Bilim Üzerine İki Ders**, çev. Hakkı Ünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.

Heidegger, M. **Metafiziğin Üstesinden Gelmek, Heidegger Paris'te**, çev. Birdal Akar, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2014.

Heidegger, M. **Hümanizm Üzerine**, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, İstanbul, 2013.

Heidegger, M. **Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı**, çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa, 2001.

Heidegger, M. **Sanat Eserinin Kökeni**, çev. Fatih Tepebaşılı, Babil Yayınları, Erzurum, 2003.

Heidegger, M. **Varlık ve Zaman**, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2018.

Heller, E. **Arabeskler ve Tılsımlar: Batı Kültüründe Doğu'nun Tarihi ve Öyküleri**. (çev. D. .K.Kucur), İmge Kitabevi, İstanbul, 2000.

Henry, J. **Bilimsel Devrim ve Modern Bilimin Temelleri**, çev. Selim Demir, Küre Yayınları, İstanbul, 2015.

Hentsch, T. **Hayali Doğu**, çev. Aysel Bora, Metis Yayınları, İstanbul, 1996.

Hill, C. İngiliz Devrimler Çağı (Demokratik Devrimden Sanayi Devrimi'ne 1530 – 1780), çev. Lale Akalın, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2016.

Hobsbawn, E. **Günümüz İdeolojilerinin Bunalımı**, çev. Süleyman Seyfi Öğün, Türkiye Günlüğü, Sayı: 23, Ankara, 1993.

Hobbes, T. **Leviathan**, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.

Jesseph, D. Hobbes and the Method of Natural Science", s.88

Hodgson, P. E. **Theology and Modern Physics**, aktaran, Mehmet Bulgen, **Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2018.

Hooke, R. **Micrographia: Some Physological Descriptiorıs of Mirıute Bodies**, London, 2003.

Hugo, V. **Sefiller (2 Cilt)**, çev. Volkan Yalçıntoklu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2020.

Huizinga, J. **Rönesans Sorunu**, çev. Zeynep Küpüşoğlu, Gergedan, Sayı:13, 1988, ss. 28-34.

Huntington, S. **Üçüncü Dalga, Yirminci Yüzyıl Sonunda Demokratlaşma**, çev. Ergun Özbudun, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, Ankara, 2002.

Husserl, E. **Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe**, çev. Önay Sözer, Afa Yayınları, İstanbul, 1994.

Husserl, E. **The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology**, çev. David Carr, Northwestern University Press, 1970.

Huteau, M. **Reformcu Filozof ve Anarşist Coğrafyacı: Clemence Royer ve Kropotkin Tartışıyor**, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2020.

Imanov, V. Rusya'nın Medeniyetsel Kimlik İnşası Olarak Avrasyacılık, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), **Marmara Üniversitesi**, İstanbul, 2007.

İzzetbegoviç, A. **Doğu Batı Arasında İslam**, çev., Ketebe Yayınları, İstanbul, 2019.

Kahraman, H. B. ve Keyman, E. F. **Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite**, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, Sayı: 2, 1998, ss. 63-75.

Kalın, İ. **Batı'daki İslam Algısının Tarihine Giriş**, Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, Sayı: 15, Cilt: 2, 2003, ss: 1-51.

Kalın, İ. **Ben, Öteki ve Ötesi**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016.

Kant, I. **Political Writings**, Cambridge University Press, Cambridge, Cambridge, 1991.

Kapust, D. **Comporative Political Theory in Time and Place**, Helen M. Kinsella (Ed.), Palgrave Macmillan, ABD, 2017.

Karatani, K. **Derinliğin Keşfi**, çev. Devrim Çetin Güven ve İnan Önder, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Kaya, M. C. **Makam Sevgisi ve Riya (İhya'dan Bahisler)**, Bisav TV, Erişim Tarihi: 29.10.2021.

Kayapınar, M. A. **Modern Siyaset Tasavvurunun Mekanizmacı Arka Planı**, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, Cilt: 18, Sayı: 35, 2013, ss. 1-42.

Kempski, J. V. **Siyaset Felsefesi**, çev. Doğan Özlem, Günümüz Felsefe Disiplinleri, der. Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1997.

Keyman, F. Mutman M. ve Yeğenoğlu, M. **Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Khun, T. **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1972.

Kılıç, T. **Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021.

Kindleberger, C. P. **Çılgınlık, Panik ve Çöküş: Finansal Krizler Tarihi**, çev. Ümit Şensoy, İş Bankası Yayınları, 2013.

Knutsen, T. L. **Uluslararası İlişkiler Teorisi Tarihi**, çev. M. Özay, Açılım Yayınları, İstanbul 2006.

Koca, E. **Fizik ve Siyaset İlişkisi: Locke'un Siyaset Felsefesinin Newtoncu Kökleri**, Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları, Sayı: 33, 2017, ss. 927-945.

Koyre, A. **Bilim ve Devrim Newton**, çev. Nur Küçük, Salyangoz Yayınları, İstanbul, 2006.

Koyre, A. **Yeniçağ Biliminin Doğuşu**, çev. Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1 994, s. 63.

Köktürk, M. **Millet ve Milliyetçilik**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2016.

Köse T., Duran, B. ve Okumuş A. **Stratejik Zihniyet: Kuramdan Eyleme Stratejik Derinlik** (1), Küre Yayınları, İstanbul, 2014.

Kraut, R. **Aristotle: Political Philosophy**, Oxford University Press, Oxford, 2002.

Kriegel, B. **Klasik Siyasi Felsefe Metinleri**, çev. Zühre İlkgelen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

Kutluer, İ. ve Görgün, T. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Medeniyet Maddesi. www.islamansiklopedisi.org.tr, Erişim Tarihi. 11.05.2020.

Latouche, S. **Dünyanın Batılılaşması**, çev. Temel Keşoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993.

Lazzarato, M. **Borçlandırılmış İnsan İmali**, çev. Murat Erşen, Açılım Kitap, İstanbul, 2009.

Machiavelli, N. **Hükümdar**, çev. Selahaddin Bağdatlı, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1985.

Machiavelli, N. **Prens**, çev. H. Mutluay, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2004.

Maggee, B. **Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008.

Marcuse, H. **Özgürlük Üzerine Bir Deneme**, çev. Soner Soysal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013.

Marcuse, H. **Tek Boyutlu İnsan, İleri Endüstriyel Toplumun İdeolojisi Üzerine İnceleme**, çev. Seçkin Çağan, May Yayınları, İstanbul, 1968.

Melville, H. **Moby Dick (Beyaz Balina)**, çev. Sabahattin Eyuboğlu ve Mina Urgan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006.

Meriç, C. **Jurnal (2 Cilt)**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Meriç, C. **Kültürden İrfana**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

Meriç, C. **Umrandan Uygarlığa**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Merry E. ve Wiesner, H. **Erken Modern Dönemde Avrupa**, çev. Hamit Çalışkan, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2009.

Michelet, J. **Rönesans**, çev. Kazım Berker, BEB Yayınları, İstanbul, 1989.

Mirandola, İnsanın Değeri Üzerine Söylev, syf.14-16

Morrison, S. **Muslim Selbstverstandnis: Ahmet Davutoğlu answers Husserl's Crisis of European Sciences**, The Muslim World, 104 (Ocak-Nisan) 2014.

Nasr, S. H. **Bilgi ve Kutsal**, çev. Yusuf Yazar, İz Yayınları, İstanbul, 2001.

Nasr, S. H. **İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı**, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 2019.

Newberg, A. **Neurotheology**, Columbia University Press, New York, 2018.

Nietzsche, F. W. **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, çev. Gülperi Sert, Doğu Batı Yayınları, İstanbul,

2012.

Nietzsche, F. W. **Deccal**, çev. Oruç Aruoba, Hil Yayınları, İstanbul, 1986.

Olin Hill A., H. Hill B. **March Bloch and Comparative History** , The American Historical Review, Cilt:85, Sayı:4, 1980, ss. 828-846.

Özel, İ. **Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma**, Şule Yayınları, İstanbul, 2006.

Özel, M. **Dünyanın Düzeni Değişiyor**, www.yenişafak.com, 07.05.2006.

Özel, M. Edebiyat, İdeoloji ve Siyaset (1. Oturum), Bisav TV, Erişim Tarihi: 03.11.2021.

Özel, M. İktisat ve Edebiyatta Muhacir Müteşebbis, Bisav TV, Erişim Tarihi: 03.11.2021.

Özel, M. Medeniyetler ve Dünya Düzenleri Uluslararası Sempozyumu Açılış Konuşması, 12.05.2006, Cemal Reşit Rey Konser Salonu, İstanbul.

Özel, M. **Niteliğin Egemenliği: Uygarlığın Yaktığı Uluslar**, Nihayet Dergisi, İstanbul, 2002.

Özel, M. **Roman Diliyle Siyaset**, Küre Yayınları, İstanbul, 2018.

Özel, M. **Romanperver İktisatçı**, Küre Yayınları, İstanbul, 2018.

Pagden, A. **The Image of the Barbarian** içinde **The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology** (Bölüm 2), Cambridge University Press, 1982, ss.15-26.

Pamuk, O. **İstanbul: Hatıralar ve Şehir**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.

Parel, A. ve Keith, C. R. **Under the Upas Tree**, Sage Publications, Londra, 1992.

Piaget, J. **Çocukta Karar Verme ve Akıl Yürütme**, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, Palme Yayıncılık, İstanbul, 2007.

Poggi, G. **Devlet, Doğası, Gelişimi ve Geleceği**, çev. A. Babacan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.

Raphel, D. D. **Problems of Political Philosophy**, The Mcmillan Press Ltd, London, 1976.

Ricoeur, P. **Oneself as Another**, Çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992.

Roberts, J. M. **Avrupa Tarihi**, çev. Fethi Aytuna, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2010.

Rodinson, M. **Batı'yı Büyüleyen İslam**, çev: Cemil Meriç, Pınar Yayınları, İstanbul, 1983.

Rodinson, M. **Muhammed**, Doruk Yayınları, İstanbul, 2008.

Rousseau, J.J. **İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, MEB Yayınları, İstanbul, 1989.

Rousseau, J.J. **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, çev. Rasih Nur ileri, Say Yayınları, İstanbul, 1982.

Said, E. **Oslo'dan Irak'a ve Yol Haritası**, çev. Murat Uyurkulak, İstanbul, Agor Yayınları, 2005.

Sarıbay, A. Yaşar. **Politik Teori, Modernite ve Etik**, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Sayı:4, ss. 55-60.

Sartre, J. P. **Çağımızın Gerçekleri**, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Vedat Günyol, Can Yayınları, İstanbul, 1973.

Schumacher, E. F. **Aklı Karışıklar için Kılavuz**, çev. Mustafa Özel, Küre Yayınları, İstanbul, 2018.

Schmitt, C. **Siyasal Kavramı**, Metis Yayınları, İstanbul, 2019.

Scott, G. **The History and Philosophy of Social Science**, Routledge, London, 1991.

Shapin, S. **Bilimsel Devrimi**, çev. Ayşegül Yurdaçalış, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2000.

Shayegan, D. **Yaralı Bilinç**, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2018.

Sloterdijk, P. **Kapitalist Dünyanın İç Evreninde Küreselleşmenin Felsefi Bir Kuramı**, çev. İlknur Aka, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2008.

Sorokin, P. A. **Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri**, çev. Mete Tunçay, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1972.

Spengler, O. **Batı'nın Çöküşü I**, çev. Giovanni Scognamillo, Dergah Yayınları, İstanbul, 1978.

Spinoza, B. **Mektuplar**, çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi, İstanbul, 2014.

Steinweg, M. **Tutarsızlıklar**, çev. Erkal Ünal, İthaki Yayınları, İstanbul, 2019.

Şiriner, İ. ve Diğerleri, **Politik İktisat ve Adam Smith**, İstanbul, 2010.

Tabakoğlu, A. **Osmanlı Medeniyeti Siyaset – İktisat- Sanat İçinde Osmanlı Mirası**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2005.

Tanah, Başlangıç 32:25-30. https://incil.info/kitap/gen/32 Erişim Tarihi: 13 Kasım 2021; https://www.jw.org/tr/kutuphane/kutsal-kitap/bi12/kitaplar/Başlangıç/32/ Erişim Tarihi: 13 Kasım 2021.

Tanili, S. **Yüzyılların Gerçeği ve Mirası 3. Cilt 16. - 17. Yüzyıllar: Kapitalizm ve Dünya**, Alkım Yayınevi, İstanbul, 2007.

Tanpınar, A. H. **Saatleri Ayarlama Enstitüsü**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2017.

Tanpınar, A. H. **Sahnenin Dışındakiler**, Dergâh Yayınevi, İstanbul, 2010.

Tilly, C. **Zor Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu**, çev. Kaan Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara, 2001.

Toulmin, S. **Kozmopolis**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.

Toynbee, A. **Medeniyet Yargılanıyor**, çev. Ufuk Uyan, Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1980.

Trubetskoy, N. **Avrupa ve Beşeriyet**, Küre Yayınları, İstanbul, 2012.

Trubetskoy, N. **Rus Ben İdraki**, çev. Vügar İmanbeyli, Küre Yayınları, İstanbul: 2020.

Trusted, J. **Fizik ve Metafizik**, çev. Seval Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul 2016.

Uzunoğlu, S. **Kişiliğin Deşifresi**, Morpa Yayınları, İstanbul, 2006.

Valensi, L. **Venedik ve Bab-ı Ali: Despot'un Doğuşu**, (çev. A.T.Arnas). Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1994.

Valery, P. **Bugünkü Dünyaya Bakış**, çev. Vahdi Hatay, Tur Yayınları, Ankara, 1988.

Vico, G. **Yeni Bilim**, çev. Sema Önal, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2021.

Wallerstein, I. **Avrupa Evrenselciliği, İktidarın Retoriği**, Aram Yayıncılık, İstanbul, 2007.

Wallerstein, I. **Modern Dünya Sistemi**, çev. Latif Boyacı, Yarın Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Watson, P. **Fikirler Tarihi**, çev. Komisyon,Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017.

Westfall, Richard S. **Modern Bilimin Oluşumu**, çev. İsmail Hakkı Duru, Tübitak Yayınları, Ankara, 2008.

Williams, R., **Anahtar Sözcükler**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

Wilton, R. ve Harley, T. **Science and Psyhology**, Routledge, New York, 2018.

Wolf, J. **An Introduction Political Philosophy**, Oxford University Press, New York, 1996.

Yosuf, D. M. **Davutoglu's Paradigm, Winkel's Episteme and Political Science in Malaysia**, Asian Journal of Social Science, Sayı:35, 2007.

Yurdusev, N. **Uluslararası İlişkiler Öncesi**, **Devlet, Sistem, Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar**, Der. Atilla Eralp, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.

Yücesoy, H. **Ortaçağ İslamı'nda Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti Dokuzuncu Yüzyılın Başlarından Abbasi Hilafetine Kadar**, çev: Ahmet Demirhan, Klasik Yayınları, İstanbul, 2016.

Zizek, S. **Violence**, Picador, New York, 2008.