

52492

T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

**SEZAI KARAKOÇ'UN
DİRİLİŞ DÜŞÜNCESİNDE
MEDENİYET ANLAYIŞI**

52492

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı
Doç.Dr. Mümtaz'er TÜRKÖNE

Hazırlayan
Muhittin BİLGE

ANKARA - 1996

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Muhittin BİLGE'ye ait "Sezai Karakoç'un Diriliş Düşüncesinde Medeniyet Anlayışı" adlı çalışma, jürimiz tarafından Kamu Yönetimi Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan

Üye

Üye

ÖZET

Hızla globalleşen dünyamızda devletlerin kendi kültür ve inançlarına yakın devletlerle diyaloga girmekte olduğu, ideolojik kamplaşma ve ayrışmaların yerini yavaş yavaş ortak kültür ve geleneklerden beslenen birlikteliklerin aldığı, hem reel açıdan hem de teorik temellendirmeler açısından müşahade edilen bir durumdur.

Biz bu çalışmamızda "medeniyet" olgusunun toplum ve devletler üzerinde nasıl etkili olduğunun ve medeniyetin dünyanın geleceğinde ne gibi bir rol üstlenebileceğinin değerlendirmesini düşüncesinin eksenine koymuş bir düşünür olan Sezai Karakoç'u incelemeye çalıştık. Bunu yaparken salt onun medeniyet yaklaşımını vermekten ziyade, medeniyete çeşitli yaklaşımlar, medeniyet tarihi ile ilgili farklı yorumlar ve medeniyet olgusunun özellikle de Batı uygarlığının Osmanlı Devleti ve devamında da Modern Türkiye'nin oluşumundaki fonksiyonlarını karşılaştırmalı ve çözümleyici bir yöntemle göstermeyi amaçladık.

Bu tez çalışması üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Sezai Karakoç'un hayat hikayesiyle sanatı ve kişiliği ele alınmıştır.

İkinci bölümde Karakoç'un söyleminde ekolleşen "Diriliş" düşüncesi ve bu düşüncenin ana hatlarını oluşturan; din, İslam, metafizik, toplum, devlet, millet, Doğu ve Batı gibi kavram ve kurumlara yaklaşımlar incelenmiştir.

Üçüncü bölüme ise, medeniyet ve modernleşmenin bir sorunsal olarak ele alınmasının tarihi, dîni ve sosyolojik nedenlerini de içeren, Batı ve İslam (özellikle de Osmanlı Devleti) uygarlığı arasındaki ilişkiye yer verilerek başlanmış, Toynbee, Fourier, Spengler, Guenon, Ahmet Cevdet Paşa, Ahmet Ağaoğlu, Ziya Gökalp gibi Doğulu ve Batılı düşünürlerin medeniyete ilişkin yaklaşımları ortaya konulmuştur.

Kültür ve Medeniyet dualizminin arka planında yatan zihinsel yaklaşımın tartışılmasıyla devam ettiğimiz bu bölümde, Sezai Karakoç'un medeniyet tezi ve bu tezin temellendiği öğeler diğer düşünürlerin yaklaşımlarıyla karşılaştırılarak ele alınmıştır. Daha sonra Fukuyama'nın "Tarihin Sonu" ve Huntington'un "Medeniyetler Çatışması" makalelerinin irdelendiği bu bölüm, Karakoç'un zikredilen makalelerle ilintisi ve Genel olarak İslam medeniyetinin özel olarak da Osmanlı'nın irdelendiği "medeniyetimizin büyük krizi" adlı geniş incelemesiyle son bulmuştur.

Sonuç olarak, toplumsal olayları ve olguları anlama ve açıklamada temel çerçeve olarak gördüğü "Medeniyet"i hem kavramsal hem de tarihi-sosyolojik cepheleriyle ele alan Sezai Karakoç'un, oldukça hacim tutan bu görüşlerinin irdelenmesinin, düşünce hayatımıza katkıda bulunacağı umulmaktadır.

ABSTRACT

In our world which rapidly turns into a global form, it is a observed position, both in the sense of reality and teoric foundations, that the countries are approaching to dialogue in between those who are near to their cutture and believes, and that the ideologic op-positions and seperations are slowly being replaced by alliances which are supported by common culture and traditions.

In this study we tried to investigate, Sezai Karakoç, an intellectual who has formed his axis of thought on how the foat of civilization is effective on the society and countries, and also on the evaluation of what a role civilization will play on the worlds future. While doing this, instead of giving a pure Sezai Karakoç and his civilization approach, we tried and aimed to show, with a comparative and analyzer method; various approaches to civilization, different comments about the history of civilization and the function of the civilization fact and especially the Western Civilization on Ottoman Empire and next on the formation of modern Turkey.

This thesis study consists of three parts. In the first part life story, art and personolity of Sezai Karakoç is considered.

In the second part the "Revival" idea which has been scholled by Sezai Karakoç's pronunciation and the approaches such as religion, Islam, metaphysics, society, state, people, West and East, which form the basic features of this idea are investigated.

The third part, has been begun by giving place to the relation between West and Islam (expecially Ottoman Empire) civilizations which includes also the historical, religions and sociologic reasons of handling problematical civilaziton and modernization and the app- roaches of western and Eastern. Intellectuals, such as Fourier, Speng- ler, Guenon, Ahmet Cevdet Paşa, Ahmet Ağaoğlu, Ziya Gökalp, re- lated on civilization is studied.

In this part where we continued with discussion on mental approach which lies an back-ground of Culture and civilization dualism, Sezai Karakoç's civilization thesis and the components founded by this thesis are considered by companisan with the approaches of other intellectuals After that Fukuyama's "The End of History" and Huntington's "The Clash of Civilizations" articles are investigatet in this part and it is ended by relation of Karakoç to these articles and his wide study of him named "The Great crisis of our Civilaziton" Where generally Islam Civilization and more commonly Ottomen is investigated.

As a result it's expected that considering Sezai Karakoç's comprehensive thoughts who has taken Civilization both conceptual and socio-historical sides to consider and who has seen civilization as a basic frame in understanding and expressing public events and facts, will serve too much to our idea life.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	
GİRİŞ	

I. BÖLÜM

SEZAI KARAKOÇ

1.1. SEZAI KARAKOÇ'UN HAYAT HİKAYESİ.....	5
1.2. SANATI VE KİŞİLİĞİ.....	12

II. BÖLÜM

DİRİLİŞ DÜŞÜNCESİNİN ANA HATLARI

2.1. DİRİLİŞ	17
2.1.1. DİRİLİŞ İNSANI VE EYLEMİ.....	19
2.1.2. DİRİLİŞ DÜŞÜNCESİNDE METAFİZİK ANLAYIŞ..	22
2.1.3. DİRİLİŞ DÜŞÜNCESİNDE TARİHİ YAKLAŞIM	25
2.1.4. DİRİLİŞ DÜŞÜNCESİNDE DİNİ YAKLAŞIM	30
2.1.4.1. Din ve İslam	30
2.1.4.2. İslam ve Müslüman	33
2.1.5. DİRİLİŞ DÜŞÜNCESİNDE DOĞU, BATI VE İSLAM..	35
2.1.6. DİRİLİŞ DÜŞÜNCESİNDE TOPLUM VE MİLLET....	37
2.1.7. İSLAMIN TOPLUM ANLAYIŞI.....	38
2.1.8. İSLAMIN MİLLET GÖRÜŞÜ	43

2.2. DEVLET.....	46
2.2.1. BİR KAVRAM OLARAK DEVLET	46
2.2.2. DEVLETİN KÖKENİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER.....	47
2.2.2.1. Olgu Kuramları	47
2.2.2.2. İrade Kuramları	48
2.3. DİN VE DEVLET	49

III. BÖLÜM

MEDENİYET

3.1. MEDENİYET VE MODERNLEŞME: Bir Süreçin Anatomisi .54	
3.1.1. İSLAM DÜNYASINDA MODERNİTE ETKİLERİ	54
3.2. KÜLTÜR VE MEDENİYET	59
3.2.1. Kültür Kavramı	59
3.2.2. Kavram Olarak Medeniyet.....	61
3.3. MEDENİYETE ÇEŞİTLİ YAKLAŞIMLAR	63
3.3.1. Batılı Aydınlar Açısından Medeniyet	63
3.3.2. Osmanlı Devleti Açısından Batı Medeniyeti ve Aydınların Durumu.....	67
3.3.3. Medeniyet İthalinin Mümkünlüğü ve Aydınlardan Öneriler.....	70
3.4. KÜLTÜR VE MEDENİYET KUTUPLAŞTIRMACILIĞINA BİR BAKIŞ.....	73
3.5. SEZÂİ KARAKOÇ'UN MEDENİYET ANLAYIŞI	81
3.5. "TARİHİN SONU"NDAN "MEDENİYETLER ÇATIŞMA- SI"NA ve "MEDENİYETİMİZİN BÜYÜK KRİZİ"	88
SONUÇ.....	104
KAYNAKÇA	107

ÖNSÖZ

Bu tez çalışması, Türkiye'deki çağdaş İslami düşüncede Sezai Karakoç'un Diriliş düşüncesinin yeri ve bu düşüncenin önemle vurguladığı medeniyet anlayışının; yerli ve yabancı düşünürlerin çeşitli medeniyet yaklaşımların da göz önünde bulundurularak incelenmesi amacıyla hazırlanmıştır.

Batı Medeniyetinin dünya sahnesine çıkıp başat bir güç olduğu son iki yüzyıllık süreçte, medeniyet olgusu, özellikle Batı uygarlığı dışında kalan toplumlarda, hem teorik hem de pratik açıdan önemli bir problematik olarak görülmüştür. Bu fenomenin genelde İslam medeniyetine özel olarakda Osmanlı devletine olan etkilerinin ontolojik ve epistemolojik bağlamda irdelenmesinin, halen ülkemizde devam eden medeniyet eksenli tartışmalara katkıda bulunacağı düşünülmüştür. Bu açıdan son yıllarda Batı düşünürleri tarafından da sık sık dile getirilen, tarihin Batının üstünlüğüyle sona erdiği / ereceği ve yerküremizdeki çatışma alanlarının sorumlusunun medeniyetler olduğu iddialarının da değerlendirildiği bu çalışmada, tüm bu görüşlerin Sezai Karakoç düşüncesinde nasıl temellendirildiğini ortaya koymaya gayret ettik.

Sezai Karakoç, tarihi olgu ve olayları değerlendirmede temel perspektif olarak ele aldığı medeniyet teziyle, Türkiye'nin yakın dönemlerde geçirdiği çok önemli kültürel kimlik değişimine ve onun doğal bir sonucu olarak görülen medeniyet tartışmalarına katkıda bulunacak bir düşünür olarak görülmektedir.

Bu düşünce adamının söyleminin, konuyla ilgili yaklaşımlara mütevazî bir katkıda bulunması umuduyla hazırladığım çalışmam sırasında yardımlarını esirgemeyen, tez danışmanım Sayın Doç. Dr. Mümtaz'er TÜRKÖNE'ye şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim.

GİRİŞ

Rönesans ve Reformla birlikte yeni bir paradigmanın sürecini başlatan Batı; Aydınlanma, Fransa İhtilali ve Sanayi inkılabıyla birlikte modern zamanlara damgasını vuracak bir oluşumu gerçekleştirmiş, teknolojik, kültürel, ekonomik ve sosyal alanların yanında, insanın varlığı algılama şeklinde de etkili olarak başat bir güç haline gelmiştir.

Sosyal bilimcilerin modernlik (modernite) diye adlandırdığı Batı'nın bu son ikiyüzyıllık serüveninin siyasal, bilimsel ve kültürel neticeleri, Batı dışı toplumlar tarafından da yine Batı'nın maddi ve manevi dayatmalarıyla taklit edilmeye çalışılmıştır. Batı uygarlık alanı dışında kalan özellikle de üçüncü dünya ülkeleri tarafından gerçekleştirilmeye çalışılan bu batılılaşma hareketi "modernleşme", bunun ideolojisi de "modernizm" olarak adlandırılmaktadır.

Toplumların tarihi ve kültürel tecrübeleri, konjonktürel durumlarıyla, Batı'nın o toplumları etkileme gücü, modernleşmenin her toplum için farklı bir şekilde seyretmesine neden olmuştur.

Genel olarak İslam dünyası özel olarak da Osmanlı Devleti'nde düşünsel yapıyı kökünden etkileyen "Aydınlanma" gibi bir değişim yaşanmadığı gibi doğal olarak, bu değişimin izdüşümü şeklinde ortaya çıkan ve toplumsal yapı üzerinde köklü siyasal ve bilimsel oluşumlar gerçekleştiren bir "sanayi inkılabı"da söz konusu olmamıştır. Ama yukarıda da belirttiğimiz gibi Batı dünyasındaki bu gelişmeler belki de en çok Osmanlı'yı etkilemiş, insanlığın ulaştığı en son merhale gibi görülen ve dayatılan Batı medeniyeti, Osmanlı devlet ricali ve mütefekkirleri tarafından da yakından izlenmeye başlanmıştır.

Batı karşısında, Batı'nın çok cepheli ve çok stratejili saldırıları karşısında, kendi iç bunalımlarının da etkisiyle, İslam medeniyetinin son büyük açılımı olarak görebileceğimiz Osmanlı Dev-

leti'nde meydana gelmeye başlayan çözülme, devlet ricalini çareler aramaya, çöküşün durdurulması için bir dizi tedbirlere başvurmaya sevketmiştir.

Önceleri askeri ve idari yapının düzeltilmesine yönelik başlatılan girişimler, giderek padişahın da konumunu içine alarak tüm siyasi, idari ve sosyal kurumların değiştirilmesi gerektiğini vurgulayan bir siyasi elit ve aydın hareketine dönüşmüştür. Meşrutiyet, tanzimat ve daha sonra modern Türkiye'nin kurulmasındaki batılılaşma hamleleri "medeniyet" ve "kültür" kavramlarıyla ilgili tartışmaları da hep beraberinde taşımış ve bu zemin artan bir yoğunlukla günümüze kadar gelmiştir.

Yüzyılımızın son demlerinde Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'da meydana gelen değişimler tüm dünyaya, tarihin ve ideolojinin, Batı Uygarlığının nihai üstünlüğüyle sona erdiğini (ereceğini) selettiren popülist ve akademik söylemleri de beraberinde getirmiştir.

Zaten aktüel boyutuyla tüm dünyaya kendini kabul ettirmiş gibi görünen Batılı değerlerin övülmesine, şimdi felsefi arka planlarla beslenen düşünce yazıları da eklenmiş, tüm dünya her koldan bir kuşatma altına alınmıştır. Artık yeni bir sistem arayışını boş bir çaba olarak gören bu yazılardan en ünlüsünün Fukuyama tarafından "Tarihin sonu" başlığıyla kaleme alınan makale olduğu söylenebilir. Fukuyama tam da "tarih sona erdi", "liberal demokrasi dünyadaki tüm çarpıklıkları sona erdirecek tek sistemdir" derken, yerküremizde çeşitli çatışma alanları başgöstermiş ve bu çatışmaların mucidi olan Batı'yı sorumluluktan kurtarmak için imdada başka bir siyasalbilimci, başka bir makaleyle yetişmiştir: Huntington ve "Medeniyetler çatışması"

Huntington meslektaşları gibi tarihin ve ideolojilerin sona erdiğini düşünmemekte ve fakat yeni bir safhaya girdiğini düşündüğü dünya siyasetinde meydana gelen, gelecek çatışmaların suçlusunun ise başka bir adreste aranmasını tavsiye etmektedir ki, bu adres "medeniyetler"dir. Ona göre suçlu Batı değil dünya siyasetine egemen

olan / olacak medeniyetler çatışmasıdır. Ve bu çatışmayı körükleyen de Batı'dan çok diğer medeniyetlerdir. Huntington da Fukuyama'nın felsefeye başvurduğu gibi tezini cazip hale getirmek için medeniyet tarihi yorumlarına başvurmakta ve bunları seçici bir tavırla kullanmaktadır. Dolayısıyla vurgu, çatışma alanlarına yapılmakta, hem tarihi-sosyolojik hem de düşünce anlamında reel bir somutluk olarak görülebilecek medeniyetler arası kaynaşma ve hoşgörü ortamları yok sayılmakta, böylece başka medeniyetlerin hakim olduğu dönemlerdeki insanlığı gönendiren uygulamaları görmezden gelinmektedir.

Ülkemizin önde gelen şair ve düşünürlerinden Sezai Karakoç, 1960 Nisanında çıkardığı ilk Diriliş dergisinden bugüne kadar hem şiirleri hem de düşünceleriyle özellikle İslamcı aydınlar üzerinde oldukça etkili olmuş; müslüman insanın kişiliği, eylemi, sanat ve fikir istikameti üzerine yazdıklarıyla "Diriliş ekolü" diye adlandırılan bir akımın doğmasına yol açmıştır.

Sanattan siyasete, sosyolojiden tarihe, tasavvuftan ekonomiye kadar oldukça geniş bir yelpazede eserler kaleme alan Sezai Karakoç, toplumsal olgu ve olayları anlama ve açıklamada tâ başından bu yana temel çerçeve olarak "medeniyet"i almıştır. Medeniyeti hem epistemolojik, hem de tarihi-sosyolojik boyutlarıyla ele alan Karakoç; medeniyet tarihi, kültür ve medeniyet ilişkisi, medeniyetler çatışması ve uzlaşması ile ilgili yazdıklarıyla oldukça özgün düşünceler ortaya koymuştur. Maalesef geniş bir kitleye ulaşamadığı için yeterince tartışmaya açılmayan bu fikirler, Huntington'un teziyle yeniden siyasalbilimcilerin ilgisi haline gelen "medeniyet" vakıasına oldukça kapsamlı bir bakışı haiz özellikler taşımaktadır.

Biz bu çalışmamızda Karakoç'un medeniyet yaklaşımını bütün boyutlarıyla sergilemeye çalışırken, çözümleyici ve karşılaştırmalı bir yöntem izleyeceğiz. İlk önce Sezai Karakoç'un "Diriliş" diye adlandırdığı söyleminin ana hatlarını ortaya koyacağız.

Bunu yaparken karşılaştırmalı ve çözümleyici bir metod uygulamayacağız; çünkü Diriliş söylemini inceleme sebebimiz Karaoç'un medeniyet hakkındaki düşüncelerinin daha iyi anlaşılmasına yöneliktir. Bu nedenle metodumuzu medeniyet bölümünden itibaren uygulayacağız. Daha sonra medeniyet ve kültürün, hem kavramsal hem de tarihi-sosyolojik boyutlarını yerli ve yabancı düşünürlerin fikirlerine de yer vermek suretiyle ele alacağız. Kültür ve medeniyet kutuplaştırmacılığının zihinsel ve tarihsel arka planını da sorgulayacağımız çalışmamızda, Karakoç'un yazdıklarıyla diğer düşünürlerin görüşleri arasında karşılaştırmalarda bulunarak koşutluk ve zıtlıkları sergilemeye çalışacağız.

Tarihi olgu ve olayların açıklanmasında temel çerçeve olarak ele aldığı medeniyeti temellendirmede, oldukça yetkin bir zihinsel çaba ortaya koyan Karakoç'un, bu çabasına dikkat edilmesinin, düşünce dünyamıza katkıda bulunacağına inanıyoruz.

I. BÖLÜM

SEZAI KARAKOÇ

1.1. SEZAI KARAKOÇ'UN HAYAT HİKAYESİ

Sezai Karakoç, *Diriliş* dergisi'nin son döneminde kaleme aldığı "Hatıralar"ına şöyle giriş yapar:

"İnsanın kendini anlatması, şehirleri anlatmak, toplumu anlatmak çağı anlatmak demek. Yaşanan çağı anlatmak demek. Nice geçmiş zaman insanların hatıralarını ya da hayatlarını yansıtan kitapta belki de çalاکalem geçilen birkaç satırın, o günün toplumunu anlatmak açısından ne denli önem taşıdığına hep şahit olmuşuzdur".⁽¹⁾

Sezai Karakoç, 1933 yılı Mayıs ayında Diyarbakır'ın Ergani ilçesinde dünyaya gelmiştir. Babasının Muhammed Sezai olarak koyduğu ismi, daha sonra nüfus kaydına ağabeyinin ismi olan, Ahmet'i alarak Ahmet Sezai olarak geçer. Ağabeyinin ismi ise Mehmet Şefik olarak kaydedilir. Babası Yasin Bey, Annesi ise Emine Hanım'dır. Babası ticaretle uğraşmaktadır.

Bir-iki yaşındayken Ergani'den Maden'e taşınırlar. Çocukluk döneminden hatırladığı ilk şeylerin Maden'den başladığını söyler.⁽²⁾ 1934'te geldikleri Maden'den, 1937'de tekrar Ergani'ye geri dönerler. 1939 yılında ise Piran'a taşınırlar; 1940 yazında ise yine Ergani'ye dönerler. 1944 yılında Ergani'deki ilkokulu bitirir. Ergani'de ortaokul ve lise yoktur. Bundan dolayı parasız yatılı sınavını kazandığı Maraş Ortaokuluna devam eder ve 1947 yılında mezun olur. Daha sonra yine parasız yatılı olarak devam ettiği Gaziantep Lisesi'ni 1950 yılında bitirir. 1947 yılında lise birinci sınıfta iken küçük ağabeyinin ölmesi

(1) KARAKOÇ, Sezai: "Hatıralar", *Diriliş Dergisi*, S. 1, 25 Temmuz 1988, s.12. Karakoç'un haftalık *Diriliş* dergisinin 1. sayısında başladığı ve 133 sayı süren hatıraları, *Diriliş*, 133. sayı ile yayınına ara verdiği için yarım kalmıştır.

(2) KARAKOÇ, Sezai: "Hatıralar", *Diriliş Dergisi*, S. 20, 5 Aralık 1988, s.7

kendi ifadesiyle "sürekli bir hüznün yüreğine konuk olmasına sebep olur"⁽³⁾

İlkokul beşinci sınıfta iken Latin alfabesi ile çıkmış bir kıraat kitabından 15 günde kendi kendine Kur'an okumayı öğrenen Karakoç'un okumaya olan bu ilgisi ortaokul ve lisede de artan bir hassasiyetle devam eder. Ortaokulda Mehmet Akif, Ziya Paşa, Namık Kemal, Büyük Doğu dergileri ve İslamiyetle ilgili eserlerle haşır neşir olan Karakoç, lise birinci sınıftan itibaren Batı edebiyatına da açılır. Shakespeare'in bütün piyesleri, Duhamel'in bazı eserleri, Andre Gide'in "Dünya Nimetleri" lise 1. sınıfta iken okulun kütüphanesinden alıp okuduğu eserler arasındadır.

Lise ikinci sınıftayken okulda çıkan bir duvar gazetesinde yazılar yazmaya başlar. Ağabeyinin ölümünün verdiği hüznle içten içe bir şiir oluşumunu da yaşayan Karakoç, lise 3. sınıfta Mehmet Leventoglu imzasıyla Büyük Doğu dergisine bir şiir gönderir ve yayınlanır. Böylece ilk şiiri de lise sonda yayınlanmış olur.

Lise bitince babasıyla, Ankara'da bir yıl önce açılan İlahiyat Fakültesi'nde okumasını kararlaştırırlar. Ancak maddi imkanları yoktur. Babası eğer ilahiyatta okuma konusunda bir burs sağlayamazsa o zaman kırk kişiyi burslu okutan Siyasal Bilgiler Fakültesi'nin sınavına girmesini söyler. O İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin Felsefe Bölümüne yazılmayı istemektedir. Çünkü İstanbul'u sevmekte ve çok sevdiği Necip Fazıl Kısakürek'in Büyük Doğu hareketinin yakınında bulunmayı arzulamaktadır.

Tüm bunlar konuşulduktan sonra İsanbula gider, orada kırk gün kalır; bu arada diğer okullarda okumasının maddi açıdan mümkün olmadığını anlayarak , Siyasal Bilgiler Fakültesi'nin İstanbul'da da yapılan sınavına girer ve 13. olarak kazanır.

SBF'yi kazanınca İstanbul'dan Ankara'ya gider ve 1950'nin Kasım ayında fakülteye başlar. Bu arada kendi kendine şöyle bir karar alır: İlahiyat ve Felsefe Fakülteleri'nde okuyamadığı, bursu sebebiyle SBF'yi tercih etmek zorunda kaldığı için SBF'de sınıfı

(3) KARAKOÇ, Sezai: "Hatıralar", "Diriliş Dergisi", S. 34, 13 Mart 1989, s.7

geçecek kadar ders çalışacak, tüm ağırlığını sosyolojiye verecektir.⁽⁴⁾

1952 yılında 19 yaşında ve Mülkiye ikinci sınıfta iken oldukça ses getirecek Monna Rosa adlı şiir üzerinde çalışır. Kendi ifadesiyle çağdaş bir Leyla ile Mecnun denemesi olan bu dört bölümlük şiirin son bölümünü 1952'yi 53'e bağlayan gece tamamlar. Bu sıralar Milli Kütüphane ve Fransız Kültür Derneği'nin kütüphanesinde kitap okumaya da devam etmektedir. 1953-54 kışı bir dergi çıkarma fikri zihnini meşgul etmektedir; ama bunu gerçekleştirecek maddi gücü yoktur. Bu sırada onun bu niyetini öğrenen tanınmış bir tüccardan dergi çıkarması için kendisine maddi yardım edebileceğini bildiren bir mektup alır, fakat böyle bir yardımla çıkaracağı dergide özgür hareket edemeyeceğini düşünerek kabul etmez. Daha sonra aynı tüccarla tavsiyesi üzerine, okul arkadaşı olan Mehmet Şevket Eygi ilişki kurar ve dergiyi çıkarmaya karar verir. Yeni Ay isimli bu dergi çıktığı sıralarda Tunus İstiklal Savaşı sürmektedir. Karakoç'un derginin orta sayfalarında o günlerde aktüel olan Tunus ve Cezayir İstiklal savaşları için yazdığı "Bir Milletın Basübadelmevti" adlı yazısı yayınlanır. Karakoç daha sonra bir sistem haline getireceği "Diriliş" söylemi için, hatıralarında şunları söylemektedir:

"İşte diriliş fikri bende o yıllardan itibaren oluşmaya başladı. Bir yanda ülkemizde İslâmı özleyen aydınlar üzerinde büyük bir baskının bulunmasından doğan umutsuzluk, öte taraftan Tunus ve Cezayir'in bağımsızlık savaşlarında Fransızların yaptığı zulüm ve katliamlar, halkın çektiği çile, bende, ancak metafizikten politikaya kadar geniş kapsamlı diriliş atılımının bir çıkış, bir kurtuluş yolu bulmaya imkân vereceği düşüncesini doğurmuştu"⁽⁵⁾

Dergi ideolojik içerikli olduğu için toplatılır kaygısıyla Mehmet Şevki Eygi tarafından ilk önce savcılığa bir nüsha götürülür; savcının: "deli misiniz? derhal derginiz toplatılır ve siz de içeri gi-

(4) KARAKOÇ, Sezai: "Hatıralar", *Diriliş Dergisi*, S. 42, 5 Mayıs 1989, s.7

(5) KARAKOÇ, Sezai: "Hatıralar", *Diriliş Dergisi*, S. 56, 11 Ağustos 1989, s.11

tersiniz"sözü üzerine savcının gönderdiği iki polis eşliğinde bütün dergiler imha edilir; böylece ilk dergi macerası da sona erer.

Siyasal son sınıfta iken bir takım nedenlerden dolayı Haziran bitirme imtihanlarının sadece ikisine girer; diğerlerini beklemeden Ergani'ye döner. Eylül ayı bütünleme sınavlarında ise vergi dersinden geçer not alamadığını öğrenince kalan iki dersin sınavına da girmez; böylece son sınıfı ikinci defa okumak zorunda kalır. Siyasal son sınıfı ikinci kez okuduğu 1955 yılında "Şiir Sanatı" adlı dergiyi çıkarır. Bu arada arkadaşlarıyla birlikte, sık sık Ankara'ya gelen Necip Fazıl'ı ziyaret etmektedir. Şiir Sanatı büyük ilgi görmesine rağmen, mali imkansızlık nedeniyle iki sayı çıkar ve kapanır.

1955 yılının yazında okulun Mali Şube bölümünden mezun olur. Burslu okuduğu için Maliye Bakanlığı'nda çalışmaya başlar. Aynı yıl Maliye müfettiş muavinliği sınavını kazanır ve 1956 yılbaşından on beş gün önce Ankara'dan yeni tayin yeri İstanbul'a gelir. 1956 yılında ailesini de yanına almıştır ve Fatih'te oturmaktadır. 1957 yılı baharında annesini kaybeder. Bu onda ölüm temasının ön plana çıkmasına şiir ve yazılarının metafizik bir havaya bürünmesine neden olur.

İşi gereği çeşitli turnelere çıkar; Anadolu'nun bir çok yerini dolaşır. 1960 yılının Nisan ayında masrafını maaşından karşıladığı aylık "Diriliş" dergisini çıkartır. Böyle bir dergiyi neden çıkarma ihtiyacı duyduğunu şöyle anlatır:

"Yeni bir nesil gelmişti. Ortam otuz yıl öncesine göre çok değişmişti. Düşünüşte bir tazelenme ve yenilenmeye ihtiyaç vardı. Bir süredir daldığım metafizik düşünceler de kendini ifade için beni zorluyordu. Bu fevkalâde şartlar içinde doğdu diriliş. İlk anda ismi yadırgandı. Hortlama gibi dehşet duyanlar oluyordu ismi duyunca. Ya da sanki amentüde bir unsur olarak düşünülebilir gibi geliyordu onlara. Mecazi anlamda, tarihi anlamda dirilişi düşünemiyorlardı. "Basubadelmevt" in karşılığı olarak "diriliş"i bulmuştum, "ölümünden sonra dirilme" anlamına. Tabii ki sadece metafizik anlamda değil, tarihi-sosyolojik anlamda da kullanıyordum.⁽⁶⁾

(6) KARAKOÇ, Sezai: "Hatıralar", *Diriliş Dergisi*, S. 84, 23 Şubat 1990, s.11

Diriliş iki sayı çıktıktan sonra kapanır. Bu kapanışta ihtilal dönemi hassasiyetinin önemli etkisi vardır.

Sezai Karakoç aynı yıl askere gider. Ankara'da Yedek Subay okulunda başladığı askerliğini Ağrı Karaköse'de kıta hizmetiyle tamamlar. 1961'de askerlik dönüşü tekrar memurluğa dönme kararı alır ve 1962'de İstanbul'da yeniden memuriyete başlar. Bu sırada haftalık olarak yayınlanan Yeni İstiklal dergisinde yazıları da yayınlanmaktadır.

1963 yılında babasını kaybeder. 1965 Haziran ayında yazma çalışmalarına engel olarak gördüğü işinden istifa eder. 1966 yılı Mart'ında Diriliş'i aylık düşünce ve edebiyat dergisi olarak yeniden çıkartır. Mart 1967'de maddi sebeplerden dolayı dergiyi kapatmak zorunda kalır. Dergi İslâmı alışılmış şekilde ele alışın dışına çıkarak yeni bir düşünce yolu ve tarzı olarak oldukça ses getirir.

Dergi kapandıktan sonra dergideki seri makaleleri toplayıp bir yayınevine kitap olarak basmayı teklif eder. "İslamın Dirilişi" ve "İslam Toplumunun Ekonomik Struktürü" böylece basılır. 1967 Mayıs-Haziran aylarında akşam üstleri Yenikapı'ya iner. Deniz kenarındaki kahvelerde "Hızır ile Kırk Saat" adlı şiir kitabını yazar. Kitap o yaz basılır. Daha sonra Necip Fazıl'ın ısrarıyla, yeniden çıkmaya başlayan Büyük Doğu dergisinde yazılar yazar ve bunları "Kıyamet Aşısı" adı altında toplayarak bastırır. Bu arada "İslamın Dirilişi" adlı eseri 63. maddeden dolayı toplatılır ve mahkemeye çağrılır. İstanbul 4. Ağır Ceza Mahkemesi'nin ilk celsesinde büyük bir gençlik topluluğu duruşmayı izler. Ardından, dergi ve gazetelerdeki yazılarının toplandığı "İslam-Farklar-Dirilişin Çevresinde" adlı kitaplarının biraraya getirilmesinden oluşan "Yazılar" adlı kitabından dolayı dava açılır ve kitap toplatılır. Daha sonra Necip Fazıl Bey'in isteğiyle Sabah gazetesinde sütun başlığı altında günlük yazılar yazmaya başlar; sonra bu yazıları da "Sütun" adlı kitapta toplar. Sabah gazetesinden 1969'da ayrıldıktan sonra "Mağara ve Işık" adlı eserini teşkil eden "Hz. Yusuf'un Düşü ve Dağ Çağrısı" adlı yazılarını yazar. Buhar ayında da "Gül Muştusu" adlı uzun şiirine başlar; sonra

bu iki eserini kitaplaştırır.

1969 yılında *Diriliş*'i üçüncü kez aylık olarak çıkarmaya başlar. Dergi 16 sayı çıktıktan sonra 1971 Ocak ayında kapanır. 1971 yılında sık sık Ankara'ya gidip gelir ve tekrar Ankara'da memuriyete başlar. Ankara'da ikinci memuriyet hayatında yazdığı şiirleri "Zamana Adanmış Sözler" adlı kitabında toplar. Bu arada mahkemeleri İstanbul'da devam etmektedir. Mahkemeler devam ederken basında da kitap ve davalar hakkında yazılar çıkmaktadır. O sıralar Adalet Partisi Genel Başkan Yardımcısı ve Trabzon milletvekili olan Prof. Osman Turan yeni İstanbul gazetesindeki "Bilmez Kişiler" başlığı altındaki baş yazısında "İslamın Dirilişi" adlı eserin yeni düşünceler getirdiğini, ilmi ve fikri değerleriyle yeni bir çığır açtığını yazar.⁽⁷⁾

Sezai Karakoç bir yandan memuriyete devam ederken öbür yandan da mahkemeye meşgul olmaktadır. Daha önce İslam'ın Dirilişi ve Yazılar adlı eserlere verilen beraat kararı 12 Mart'tan sonra Yargıtay tarafından bozulur. Sonunda İslamın Dirilişi davasından bir yıl, bir ay, on gün mahkumiyet, bir yıl da sürgün cezası alır; 1971 affına kadar süren bu mahkemeler, afla birlikte sona erer. 1973 seçimlerinden sonra memuriyetten istifa ederek İstanbul'a döner. Eylül 1974'te *Diriliş* dergisini tekrar çıkartır. Dergi 18 sayı çıkar ve kapanır. Bu tarihten sonra *Diriliş* çeşitli zamanlarda değişik periyotlarla aralıklı olarak çıkmaya devam eder. Bir ara 7 Ocak 1983 - 17 Haziran 1983 tarihleri arasında günlük gazete olarak 161 sayı yayınlanır. En son dönemi ise 23 Temmuz 1988 - 5 Şubat 1992 tarihleri arasında 133 haftalık sayının yayınlandığı dönemdir.

Diriliş dergilerinde yayınlanan yazılarını oluşturduğu 41 kitaplık bir külliyata sahip olan Sezai Karakoç'un son dönemdeki 133 sayılık *Diriliş*'te yayınlanan, bazıları dizi şeklindeki yazılarının bir çoğu henüz kitaplaştırılmamıştır.

Çıkardığı *Diriliş* dergileri ve yayınladığı kitaplarla İslami kesimde bir döneme damgasını vuran, gerek sanat, edebiyat ve gerekse

(7) KARAKOÇ, Sezai: "Hatıralar", *Diriliş Dergisi*, S. 113-114, 15-28 Eylül 1990, s.26

düşünce yanıyla kendisinden sonra gelenler üzerinde de yoğun etkisi görülen Sezai Karakoç, İslam medeniyetinin dirilişi için öngördüğü çözümlerin teorik plandan reel plana çıkması için, bir parti kurmanın zorunlu olduğunu düşünmüş, böylece mevcut İslamcı partilerdeki tutum ve programları da tasvip etmediğini gösteren bir yaklaşım sergilemiştir.

Karakoç, toplum hakkındaki düşüncelerinin hep teoride kalmaması için böyle bir girişimin bir zaruret ve görev olduğunu ifade ederek, 26 Mart 1990 günü İçişleri Bakanlığına yapılan başvuru ile resmen kurulan "Diriliş Partisi"nin, kurucu genel başkanı olarak aktif politikaya atılmıştır. Sanat ve Fikir adamlığından siyasi eyleme geçme sürecinin nasıl olduğuyla ilgili bir soruya Karakoç'un cevabı şu şekilde olur:

"Kişilik bir bütündür; bunlar ayrı süreçler değil, aynı kişiliğin çeşitli şartlarda ve çeşitli görevlerde aldığı tavırlardır. Hele bizim dünyaya geldiğimiz çağda, sanatçı kişiliğini dolaysız toplum görevi kişiliğinden ayırmak mümkün değildir."⁽⁸⁾

Röportajın devamında eyleminin yeni olmadığını, Aysberg gibi su altında oluşan 30 yıllık düşünsel bir arka planının olduğunu da belirten Karakoç'un bir parti lideri olarak tutumu da oldukça farklı bir özellik arzetmektedir. O parti kurmadan önceki medya karşısında gösterdiği müstağni ve ön plana çıkmama tavrını, parti kurduktan sonra da sürdürmeye devam etmektedir. Bu tutumunun parti olgusu ile bağdaşmayan bir davranış olduğu, parti faaliyetlerinin mutlaka reklam ve propagandaya dayanması gerektiği gibi düşüncelere de Diriliş Partisi'nin her şeyiyle diğer partilerden farklı olduğu, olması gerektiği argümanlarıyla karşı çıkmaktadır. Gazete ve televizyonlarda görünmek yerine İstanbul ve Ankara'daki Parti merkezlerinde periyodik olarak gerçekleştirdiği sohbetleri tercih eden Karakoç'un parti kurması, kendi kulvarındaki diğer partiler tarafından da hoş karşılanmamış, zaten reklamdan uzak olan tavrından dolayı geniş bir

(8) Zaman Gazetesi, 12 Ocak 1992

okuyucu kitlesine ulaşamayan Karakoç, partizan zihniyetten dolayı aynı düşünceye sahip insanlar tarafından da -özellikle Diriliş Partisi'nin kurulmasından sonra-görmezlikten gelinerek adeta yok sayılmaya mahkum edilmiştir.

Diriliş Partisi, yeterli sayıda il ve ilçede örgütlenme sağlayamadığı için, kurulduğundan bu yana hiçbir seçime katılamamış ve halen sohbetlerle, bazen de Sezai Karakoç'un bazı illerde gerçekleştirdiği açık hava konuşmaları ile faaliyetlerini sürdürmektedir.

1.2. SANATI VE KİŞİLİĞİ

Sezai Karakoç'un düşünce yanını sanatından ayırarak incelemek pek mümkün değildir. Çünkü onun şiirinde düşüncesinin izdüşümleri, düşünce yazılarında da şairane bir üslubun yansımaları sık görülen bir durumdur. O, şiirde ve düşüncede birbirinden ayrılmaz bir ödevin sorumluluğunu şöyle anlatır:

"Sanat tutumum, genel dünya görüşümün bir bölümünden başka bir şey değildir. Onu bir sesin, yeni bir sesin sırtına yüklemekten ibarettir. Benim şiirim, aşk, hürriyet, yaşayış ve ölüm gibi varolmanın dinamitlendiği noktalardaki trajik espiyi, irrasyonala ve absürde bulanmış (MUTLAK), zaptetmektir".⁽⁹⁾

Sezai Karakoç'un ilk şiirlerini yayınlamaya başladığı 1950 sonrası dönem, Orhan Veli ve arkadaşlarının şiir anlayışının egemen olduğu bir dönemdir. 1950'li yılların sonuna doğru, "İkinci Yeni" olarak adlandırılacak, dilin imkanının alabildiğince kullanıldığı, zengin imgelemelerle kurulan, çarpıcı imajlara sahip bir şiir akımının ortaya çıktığı görülür. Başını, Sezai Karakoç ve onun Mülkiye'den sınıf ve sıra arkadaşı Cemal Süreya ile Turgut Uyar, Edip Cansever, İlhan

(9) KARAKOÇ, Sezai: "Edebiyat Yazıları II, İstanbul, 1988, s.36

Berk gibi şairlerin çektiği bu yeni akım, etkisini, o günden bugüne sürdürecektir bir şiir açılımına yol açmıştır.

Sezai Karakoç başlangıçta dilin imkanlarını kullanma açısından İkinci Yeni içerisinde değerlendirilebilse de kültüre, medeniyete ve inanca farklı yaklaşımları ile onlardan ayrılmış, İslam düşüncesinden beslediği öz ve o güne kadar hiç bir İslamcı şairin kullanmadığı orjinal bir form ve üslupla yepyeni bir şiir kurarak, kendinden sonra gelen kuşaklar üzerinde bir etki sahası oluşturmıştır. O kendisiyle İkinci Yeni arasındaki ilginin, aynı dönemde şiir yazması ve biçim bakımından bazı ortak yanlara sahip olmaktan ibaret olduğunu söyler.⁽¹⁰⁾ Ona göre:

"Şair, sadece felakete uğramış ulusu için ağıt yakan, ağlayan biri değildir, onu ayağa kaldırmak için başını yükselten, toplum minberine çıkan kahramandır da, umutlandırandır, mustular saçandır".⁽¹¹⁾

Şair milletin kalbidir; atan nabızı, çarpan yüreğidir." ⁽¹²⁾

O şairlerin hep yüce olanı ararken o yüceliğe uygun bir ahlakın peşinde olmaları gerektiğini de söyler. Estetik damgalı ve mühürlü bir ahlakın...⁽¹³⁾

Onun şaire yüklediği işlevle yazara ve aydına yüklediği işlev arasında bir paralellik olduğu görülür. Ona göre yazar; birkaç bin metre derinlerde kömür çıkaran, denizin dibinde sünger arayan, bendini yıkmış suya karşı çıkan insan gibidir. Görevi de çağın hay-siyetini kurtarmaktan başka bir şey değildir. O kalemi ele almanın kolay, fakat onun dağdan ağırlığını taşımanın zor olduğunu söyler. Bunun için de kalem, çağın sahibidir diyerek, yazarın çağının üzerinde düşünme ve düşündürme zorunluluğunu vurgular. ⁽¹⁴⁾

(10) KARAKOÇ, Sezai: "Hatıralar", *Diriliş Dergisi*, S. 73, 8 Aralık 1989, s.8

(11) KARAKOÇ, Sezai: *Edebiyat Yazıları I*, a.g.e. s.46

(12) KARAKOÇ, a.g.e., 1988, s.47

(13) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.45

(14) KARAKOÇ, Sezai: *Sütun*, İstanbul, 1989, s. 26-27

Şiir yazmanın yanı sıra şiir üzerine de yoğun düşünceler içinde olduğu görülen Karakoç'a göre şiir; hakikatin, yüzülebilecek bir derisi değil, çıkarıldığında insan hakikatinin hayattan yoksun kalacağı kalbidir. Şiir hakikatin doğa ve tarih içinde atan nabzı, çarpan yüreğidir. (15)

Sezai Karakoç'un gerek şiir, hikaye ve piyeslerinde gerekse de düşünce yazılarında zengin bir bilgi dağarcığına sahip olduğu görülür. Onun bu özelliğini şair Cemal Süreya şöyle anlatır:

"Bulgucu adam, belki de ülkemizde tek bulgucu (...)

Türkiye'de sağın, özellikle de mukaddesatçı kesimin içinde yalnız. Bir başına, hiç bir ortaklığa girmez. Dışarıda ve yukardadır. Düşüncesini de öfkesini de hemen ortaya koyar. (...) Yaşama konumu olarak tek ve benzersiz.

...
Dışarıya karşı bağnaz değil. Her şeyi tartışabilirsiniz. Kimseyi küçük düşürmez (...) . Öyle bir müslüman ki Marx da bilir, Nietzsche de bilir, Rimbaud da bilir. Salvador Dali de sever. Nazım da okur. Sıkışmış ve sakıştırılmış deha".(16)

Hatıralarından öğrendiğimize göre daha çocukluğunda başlayan bir yalnızlığı vardır Sezai Karakoç'un; oyun oynamayı pek sevmez; oyunlara da pek katılmaz; diğer çocuklar gibi oyuna dalıp evine geç kalmaz. Okul yıllarında da aynı sıkılganlığının sürdüğü söylenebilir. Gösterişi ve şovu sevmeyen bir mizaça sahiptir. Bu mizaç onun en belirgin özelliklerinden biri olmaya bugün de devam etmektedir. Bunun içindir ki Sezai Karakoç bugüne kadar (Parti kurulduktan sonra yapılan iki röportaj hariç) hiçbir dergi ve gazetenin röportaj teklifini kabul etmemiştir. Kendisiyle sadece bir röportaj yapılmış, o da 1964'de Kilis'te yayınlanan bir taşra gazetesinde (Kent) çıkmıştır. Sezai Karakoç'un bu tavrının nedenlerini mizaç hakkında kaleme aldığı bir yazıda görmek mümkündür:

(15) KARAKOÇ, Sezai: *Edebiyat Yazıları I*, a.g.e., s. 18

(16) SÜREYA, Cemal: 99 Yüz, Naklen, "İzdüşümler", 2000'e Doğru Dergisi, 11 Aralık 1988,

"Mizaç insanın damgasını vurur davranışlara. Kişilik damgasındaki nüansları belirler. (...) zenginlik kazandırır tavır alışlara. (...) Ama mizaç, tek başına egemen olduğu zaman, yani ona oluşa bağımlı bir ton, bir fon olmaktan çıktığı vakit, artık başka bir oluşun, bozuluş olgusunun mayası olur. Güçlendiren, dayanıklı kılan bir katkı olmak yerine, çürüten, saptıran, kabalaştıran, yoksullaştıran bir doku olur.

Bedenden, fizikten gelen mizaç coşkuları denetlemelidir. Mümkündür ki bu coşkunluk hakikatı gölgeleyen bir sapışın başlangıcı olsun (...) Mizacı yok etmek olağan değildir kuşkusuz. Ama onu da müminleştirmek, mümin kılmak fırsatına sahiptir ruhumuz. Bütün yeteneklerimiz gibi mizacımızı da eğitmeliyiz. (...) Bize kişiliğin kapılarını da bu eğitim açacaktır."⁽¹⁷⁾

İşte bu mizacından dolayı Sezai Karakoç hep mütevazı bir yaşamı tercih etmiş, kariyer sahibi olmasına rağmen hep maddi sıkıntılar içerisinde yaşamıştır. Kendisinin haberi olmadan hakkında yapılan bir takım girişimlere de sıcak bakmamış, insanlara minnet duymayacağı bir sessizliği tercih etmiştir. Gazateci yazar Ömer Öztürkmen, 15 Eylül 1975 tarihli "Ortadoğu" gazetesinde "Cumhurbaşkanına Açık Mektup" başlığıyla hakkında bir yazı neşreder. Bu başyazının gayesi Sezai Karakoç'u zamanın Cumhurbaşkanı Fahri Korutürk'e tanıtmak; Çankaya köşkünde bir kültür müşavirliği kurulacak olursa (ki Öztürkmen'e göre böyle bir müşavirlik gereklidir), Karakoç'un bu göreve getirilmesi için bir nevi kamuoyu oluşturmaktır. Öztürkmen bu ilginç yazısında Karakoç'u şu ifadelerle anlatır:

"Bir Sezai Karakoç vardır Sayın Cumhurbaşkanım. ... Kendi halinde, alçak gönüllü bir insandır Sezai Karakoç ama alelade bir insan değil. Milletlerin tarihinde ancak beşyüz yılda, bin yılda bir tesadüf edilen ve bu mesut tesadüfle o milletlerin kültür ve sosyal hayatlarında büyük değişikliklere sebep olan bir sanat ve fikir adamıdır o.

Karakoç, bizim sanat ve düşünce hayatımızda Mevlana ve Yunus'tan beri eşine ve benzerine rastlayamadığımız bir şair, bir mütefekkindir. O yalnız Türkiyemiz için değil, dünya edebiyatında ve çağdaş düşünce alaminde daha şimdiden baş köşeyi alacak

(17) KARAKOÇ, Sezai: *Diriliş Mustusu*, İstanbul 1980, s.41

insanüstü bir kamiliyet ve şahsiyettir (...) O, bizim dünyaya tanıtacağımız ve iftihar edeceğimiz büyük bir dehadır.

"Sezai , batı düşünce ve sanat hayatında büyük tesirler bırakan ve hâlâ aşılamayan bir Heidegger, bir Schopenhauer, bir Rimbaud bir T.S. Eliot'u çok çok gerilerde bırakmış, onları fersah fersah aşmış bir fikir ve sanat mucizemizdir.

İşte böylesine bir değer, bir değil bin Nobelle hakkını veremeyeceğimiz bu büyük insan, şu anda Cağaloğlu'nda 8 metrekarelik bir odada ve ondan çok daha geniş olmayan bir evde Türk toplumuna yeni sanat eserleri kazandırmanın sancısını çekiyor."

Büyük bir kısmını alıntılıdığımız bu yazı Karakoç'u hiç de hoşnut etmemiştir. Çünkü dünya nimetleri onun için pek anlam ifade etmemektedir. Bir de kendisiyle ilgili yoğun duygusallık ifadeleri taşıyan övgülü yazıları oldum olası hiç sevmemiştir. Ömer Öztürkmen'in bu yazısına da gösterdiği tepkiyi hatıralarından öğreniyoruz:

"O arkadaş, bana Cumhurbaşkanı'dan benim namıma böyle bir talepte bulunacağını söyleseydi, elbette asla razı olmazdım. Bütün hayatı boyunca müstağni davranmış benim gibi biri için böyle bir talep alçaklık olurdu. Bir dava adamı için bunlar züldür. Ben, dâva adamı, neyi var, neyi yok, davası uğruna sarfeder ve hiç kimseden bir şey beklemez, inancındayken benim adıma bir talepte bulunmak, beni tanımayanları yanıltmaz mıydı?" (18)

(18) KARAKOÇ, Sezai: "Hatıralar", *Diriliş Dergisi*, S. 127-128, 20 Ağustos 1991, s.21

II. BÖLÜM

DİRİLİŞ DÜŞÜNCESİNİN ANA HATLARI

Sanattan siyasete, sinemadan ekonomiye, tarihten felsefeye, tasavvufa, mimariden musikiye, sosyoloji ve psikolojiye kadar geniş bir yelpazeyi içeren "Diriliş Tezi"nde, bazı temel kavramlara özellikle vurgulamalarda bulunduğu, bu kavramların değişik açılardan çeşitli tanımlarının ve açıklamalarının yapıldığı görülür. Bu kavramların incelenmesi "Diriliş Tezi" ve onun özellikle vurguladığı "Medeniyet" olgusunu açıklamada bize kolaylık sağlayacaktır.

2.1. DİRİLİŞ

Sezai Karakoç'a göre Diriliş, bir yaşama tarzı davasıdır; kış ortasında bahar hazırlığına, mükemmel ve ebedi olana bir çağrıdır. Somutluk davası olan bu yaşam davası, aç kalan bir insanın karnını doyurma sorunu kadar somut ve zorunluluğa sahip olmadıkça da, başarılı olup açılımını yapmış sayılamaz. Soyutla başlar; ama orada donup kalmayarak, soyut ve somutun birleşimi olan bir senteze ulaşır. Bundan dolayı da çoğulcudur. Teori ve pratiğinde tam bir netlik ve uyum vardır. ⁽¹⁾

Diriliş; bozulmuş, sapmış, ezilmiş, boğulmuş ve bu hastalıklı haliyle tabiatın ve zaruretlerin kölesi haline getirilmiş tarihi ve metafizik vaziyet alışını yeni bir mayalanmayla sağlıklı bir yapıya dönüştürme girişimidir. ⁽²⁾

(1) KARAKOÇ, Sezai: *Diriliş Muştusu*, a.g.e., s.21

(2) KARAKOÇ, Sezai: *Gündönümü*, İstanbul, 1985, s.23

Ona göre Diriliş "uyanış" ve "yeniden doğuş" terimleri ile ifade edilebilecek bir kavramdan daha öte bir anlam taşımaktadır. Bu farklılık sadece bir dil mesafesi veya isimlendirme farklılığı değildir. O, "uyanış"ın, bireyin içinde bulunduğu durumu fark etmeye başlaması ve kendi halini sezişi olarak tanımlar. Zihni bir aydınlanmanın bu uyanışı sağlayabileceğini söyleyen Karakoç, bu uyanışın kendi başına kurtuluşu getiremeyeceğini öne sürer. Uyanış, kurtuluşunun gerekli şartlarındandı; ama yeterli değildir. Uyanış, dirilişin bir muştusudur; Diriliş ise, uyanışla kurtuluş arasındaki ilerleme ve oluşma vetiresidir. Yeniden doğuş ise ona göre, Rönesans anlamında kullanılmaktadır. O, yeniden doğuşa örnek olarak Avrupa Rönesansı alınması durumunda ilkin zihni ve entellektüel anlamda bir uyanışla, bir aydınlanmanın başladığının görüleceği düşüncesindedir. Ona göre, Rönesans, eski bir medeniyetin karanlıkta kalmış çizgilerini yoklaya yoklaya, onu yeni bir yorumla yeni bir oluşa götürme faaliyetleri bütünüdür. Yani Rönesans aynı medeniyetin kendi içinde oluşan bir değişimdir. Bu açıdan Tanzimat'ın Rönesans diye değerlendirilmesi yanlış bir yorumlamadır. Çünkü burada kendi kültür ve medeniyetinden hız alma durumu değil tam tersine onu terk edip, başka bir kültüre adapte olma yönünde bir değişim söz konusudur. Bu sebeple diriliş ve yeniden doğuş kavramları birbirine yakın gibi dursalar da aynı kavramlar olarak düşünülemezler. Yeniden doğuş, bir medeniyetin, başka hiçbir medeniyet ve unsurun asimile edici etkisi araya girmeden, kendi kendine sönme durumunda, yeniden bir hamle ve kendini tazeleme işidir. Diriliş ise, bir medeniyetin, başka bir medeniyetin eritici etkisiyle asimile edilecek bir duruma gelmişken, tekrar ayağa kalkıp, kurtuluşa ermesi demektir. Birinde bir duraklama ve yeniden hız kazanma hali, diğesinde ise bir varoluş söz konusudur. Bu bağlamda Diriliş bir rönesansı ve uyanışı da içinde bulundurmaktadır.⁽³⁾ Bu sebeple o, Diriliş'in sadece geçmişin tekrarı değil yeni bir oluşum olduğunu söyler. Fakat bu köksüz ve temelsiz geçmişle ilintisi olmayan anlamda değil, eskimez

(3) KARAKOÇ, Sezai: *Sütun*, İstanbul, 1989, s.452, 453

bir yeniliği içinde barındıran bir oluşumdur.⁽⁴⁾ O, bundan dolayı, Diriliş'in yeni kavramlar getirmeyi doğrudan doğruya amaç edinmediğini söyler. Diriliş bundan daha çok, kavramlara yeni bir bakışı öne almaktadır. Onların gerçeğini arama kaygısı, tabiidir ki Dirilişi, kavramların yeni bir yorumuna ve yeni anlam tanımlamalarına götürecektir. Fakat Diriliş, asıl kavramların özüne ulaşılarak yenilenmesini ve tazelenmesini, yeni kavramların gelişi ve getirilişi gibi görmektedir.⁽⁵⁾ Dirilişin bir ruh olduğunu söyleyen Sezai Karakoç'a göre, şartlar ne kadar ağır olursa olsun onları zorlayarak toplumları ayağa kaldıracak olan da Diriliş Ruhu'dur. Ve aslolan da ruh olduğu için ruhun düşmanları ne denli güçlü olursa olsunlar, bu savaş ruh cephesinde asla yitirilmeyecektir. Çünkü ruh aşkla, Tanrı aşkıyla diridir. Tanrı aşkı onun varoluş sebebidir ve Tanrı'dan aldığı güçler de hiçbir zaman yenilmeyecektir.⁽⁶⁾ Ona göre Allah sevgisi insan maneviyatı ve gücünün esasıdır. O olmadan ruhun sağlıklı bir yapıya ulaşması mümkün değildir. Bütün sevgiler, Allah sevgisini aramanın provasıdır. Birbirinden kopuk tüm varoluş ve hareketleri tesbih taneleri gibi anlam ipine dizen kimyanın Tanrı sevgisi olduğunu söyleyen Karakoç'a göre;

"Tanrı sevgisi bakırı altın yapan simyadır. Bakır ruhları altın ruhlar haline getiren simya. Tanrı sevgisi ne çok pencereci, ne çok ışıklı ilâhi bir yapıdır ki, bir yandan arı duru, tertemiz bir metafiziğe, Allah'ın birliğine açılırken, öte taraftan ahlâkın en yücesine, estetiğin en kalıcı olanına ardına kadar açılır".⁽⁷⁾

2.1.1. DİRİLİŞ İNSANI VE EYLEMİ

Gözlediğim insan: Diriliş insanı diyen Sezai Karakoç'a göre bu insan, bir fantezi, bir lüks, ya da bir hayal olmayıp insanlığı rotasından çıktığı yörüngeye oturtacak bir hakikat eridir:⁽⁸⁾

(4) KARAKOÇ, Sezai: *İnsanlığın Dirilişi*, İstanbul, 1987, s.126

(5) KARAKOÇ, Sezai: *Gündönümü*, a.g.e. s. 36, 37

(6) KARAKOÇ, Sezai: *Çağ ve İlham II*, İstanbul, 1986, s.107, 108

(7) KARAKOÇ, Sezai: "Allah Sevgisi", *Diriliş Dergisi*, S. 63, 29 Eylül 1989, s.2

(8) KARAKOÇ, Sezai: *Gün Saati*, İstanbul, 1986, s.92

"O, somut ve dinamik bir metafizikle, soyuta açık, suplesli bir fiziği teoride ve pratikte dengeleyen, bozulmuş olan bu dengeyi yeniden kuracak olan yeni insanlığın yeni prototipidir".⁽⁹⁾

Karakoç, onun gelmesinin tarihi olduğu kadar fizik ötesi açısından da bir zaruret olduğunu söyler:

"Çünkü o gelmediği takdirde, gelecek olan, alt-insandır, insan-dışıdır. Beklenen, insan-üstü değil, insandır. İnsanın ve insanlığın kendi idealarını bir çile yüksek fırınında arıttığı anın insanı. Yeni insan ve eski insan."⁽¹⁰⁾

Diriliş insanının özgürlüğünün diğer özgürlüklerdeki yanıtıcı ve kaynağını kendinde bulup kaybeden durumlardan farklı bir öze sahip olduğunu söyleyen Karakoç'a göre:

"Kendinde başlayıp, kendinde biten kendinde doğup kendinde batan özgürlük, fiziğin ve içgüdü zaruretlerinin özüyle dolu olarak, gerçekte, tutsaklıktan başka bir şey değildir. Oysa, Tanrı önünde, Tanrı'dan alınan görevle gelen özgürlük, mutlak özgürlükten öz almış, hamuruna maya katmış gerçek özgürlüktür.

Özgürlük diriliş insanı için, bir sorumluluktur. Sorumluluk da özgürlük.

Diriliş insanı, ancak Tanrı'ya karşı sorumlu bilir kendini. Başkalarına karşı olan sorumlulukları, ancak bu sorumluluktan, doğarlarsa, bağlayıcı olabilirler onun için.

Özgürlüksüz sorumluluk doğuran her ideolojiden nefret eder. Tıpkı sorumsuzluk doğuran özgürlükten nefret ettiği gibi.

Kişileri, eşyayı, düşünceleri putlaştırmanın amansız düşmanıdır. Herkesin hakkının bittiği yerde onun hakkı başlayabilir ancak. Ondan da vazgeçerse, artık erdemli bir diriliş eri olmaya başlamış demektir o".⁽¹¹⁾

İşte, bu "Diriliş İnsanı"na yeni bir sosyal doku oluşturma umudunu bağlar Karakoç. İslam uygarlığının yücelik ideasını yeniden diriltecek olan bu diriliş insanının düşünceleri diğer düşüncelerden ayrıldığı gibi, eylemi de ayrılık arz etmektedir. Karakoç'a göre diriliş

(9) KARAKOÇ, Sezai: *İnsanlığın Dirilişi*, a.g.e., s.134

(10) KARAKOÇ, Sezai: *Gün Saati*, a.g.e., s.93

(11) KARAKOÇ, Sezai: *İnsanlığın Dirilişi*, a.g.e., s.135

eylemi, kişiliğin dışa vuruşu, kimliğin belirlenişi ve varoluş üzerindeki ısrardır. Tek tek durmadan bilinçlenerek çoğalacaktır diriliş insanı. Yalnız başına olmak onu asla yıldırmayacak, gerçek artışın yollarını ararken nicelik değil niteliğin üzerinde duracaktır. Bu nitelik, nicel bir çoğalmayla dünyayı kaplasa da, diriliş eyleminde en ufak bir gevşemeye sebep olmayacaktır. Diriliş eylemi, pasif değil, sakindir. Şamata ve patırtılar, onun ruhuna en uzak davranışlardır. Bu eylem, eldeki meşaleyi, en elverişsiz şartlarda bile söndürmeden yüksekte tutma girişimidir. Ve bu yöntemde asla gerilemeden yavaş ama güvenli bir ilerleyiş söz konusudur. (12)

Diriliş eyleminin sürekli bir boykotla bilinmezliğe mahkum edileceği üzerinde duran Sezai Karakoç, bu boykotun diriliş insanını umutsuzluğa düşürmemesi gerektiğini söyler:

"Bugün için gerçeğin düşmanları veya hırsızları kazanmış gibi görünseler de, gelecek, hatta yakın gelecek, onları yalanlayacak ve gerçek zaferin ne tarafta olduğunu onlara gösterecektir." (13)

Diriliş insanı ve Diriliş eyleminin sonucunda oluşacak Diriliş toplumunun, Diriliş sitesinin en güçlü yanını oluşturacağını söyleyen Karakoç, duvarları ve maddi yanları sağlam ama toplumu ve bireyi çürümüş olan bir sitenin uzun ömürlü olamayacağını, ancak ruhça sağlıklı bireylerin oluşturduğu bir toplumun dinamizminin böyle bir siteyi ayakta tutabileceğini söyleyerek Diriliş insanına görevini bir kez daha hatırlatır:

"Diriliş Toplumunun üyesisin sen. O toplum şimdilik hiç ortalıkta gözükmese ve senden başka o toplumun üyesi olmaya aday tek kişi olmasa da. Değil mi ki sen varsın, o toplum vardır. Bir tohum halinde bir potansiyel halinde de olsa Diriliş Toplumu vardır.

Toprağa düştün, ana rahmine düştün bir kere. Doğuş kaçınılmazdır. Ölü doğmamak için çevrendeki boğucu bungenluğa diren. Bu direniş, bir gün dirilişinden nasibini alacak olumluluk bilincine erecektir.

(12) KARAKOÇ, Sezai: *Diriliş Muştusu*, a.g.e., s.7, 8

(13) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.9

Mühletini iyi kullan. Ölümün aralığından verilen mühleti. Kendini mühletsiz bırakırsan, yani mühletini eşyanın çekimine kaptırıp elden kaçırırsan, yaşamın ve varoluşun, anlamını yitirir. Ve o vakit, ölüm sınavında kurumuş bir çınar gibi devrilirsin.

Oysa, asıl varoluş, o sınavdan sonra yaşam deneylerinin toplam armağanına kavuşacağın günü, bugünden, çırlıçıplak ve yoksul bir kınanma saatine çevirmeye gönülün razı olacak mı, ya da nasıl razı olacak?

Burdaki işini unutma; işin, ölümden sonraki o büyük şölen geometrisinden bir gölge düşürebilmek buraya. Diriliş Toplumu, böyle bir simetri muştusudur. Kendini bu muştuya adadığın ölçüde sen sensin. Yoksa başkasını kendinde konuk etme mutsuzluğuna mahkum olacaksın ömür boyu. Oysa sen bu dünyada tutsaklığını değil, özgürlüğünü belgelemek için bulunmaktasın".⁽¹⁴⁾

2.1.2. DİRİLİŞ DÜŞÜNÇESİNDE METAFİZİK ANLAYIŞ

Latince "metaphysika" olarak adlandırılan metafiziğin şekilsel anlamı, Aristoteles'in öğrencilerinin, onun ölümünden sonra kitaplarını dizerken, "ilk felsefe" adını verdiği ve varlığın ilk nedenlerini incelediği kitaplarını; "İkinci felsefe" adını verdiği, doğa hakkındaki düşüncelerini kapsayan kitaplarından sonraya koymalarından kaynaklanmıştır. "Varlığın ilk ilkeleri"ne ayrılmış olan bu kitaplar genel anlamda doğanın ötesinde ya da üstünde bulunan bir varlık olarak Tanrı'yı ele alır. İlk felsefeye tahsis edilmiş olan bu kitapların, her şeyin ilk prensiplerini ve doğanın ötesinde olanı araştırdıkları olgusu, "metafizik" terimiyle ilgili olarak sonradan farklı etimolojik yorumların oluşmasına yol açmıştır.⁽¹⁵⁾ Duyusal olanın üstünde ve ötesinde olanı irdeleyen, varlıkları veya fenomenleri bize göründükleri şekilde değil de, özleriyle araştırmayı konu edinen metafiziğin ileri sürdükleri, kuşkusuz, tarih boyunca bir çok tartışmalara neden olmuştur. Kant, Comte gibi düşünürlerin metafiziğe olan itirazlarını metafizikçiler metafiziği eleştirenlerin de yine metafiziksel

(14) KARAKOÇ, Sezai: *Makamda*, İstanbul, 1985, s.14, 15

(15) AJDUKIEWICZ, Kazimierz: (Çev: Ahmet CEVİZCİ) *Temel Kavramlar ve Kuramlar* Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994, s.76-77

bir yaklaşımda bulunduklarını söyleyerek cevaplandırmışlardır. Olayların sadece fizik düzene ve matematik terimlerle açıklanabilecek formüllere indirgenemeyeceğini dile getiren metafizikçiler, insanın, varlığı bir problem olarak görüp, varoluşunun sırrını araştırmacı özelliğini kaybetmediği sürece metafiziğin, bir bilme etkinliği olarak varlığını ve önemini koruyacağını ileri sürmüşlerdir.⁽¹⁶⁾

Aristo'dan bu yana değişik yorumlarla dile getirilen metafizik Sezai Karakoç'ta da önemli bir yer tutar. Onda metafiziğin hem ontolojik hem de epistemolojik olarak ele alındığı ve olayları açıklamada reel hayatla dengeli bir platforma oturtulduğu görülür. Hayatın, ölümün ve bütün değişikliklerin fizik anlamı olduğu gibi bir de metafizik anlamı ve amacı olduğunu söyleyen Sezai Karakoç,⁽¹⁷⁾ müsbet bilimlerin şarlatanlarının bulunduğu gibi, metafiziğin de sahtesinin, sapmış ve bozulmuşunun olabileceğini anlatır. Ona göre metafiziği ve fiziği kendi alanlarındaki işlevlerini göz önünde bulundurarak kullanmak gerekir. Bu alanların farklı oluşu, iki alemin de farklı olduğunu göstermez, aksine iki alem arasında güçlü bir ilişki ve alışveriş vardır.⁽¹⁸⁾

"Bizim metafiziğimiz, Tanrı ve ahiret inançlarıyla şah damarında gürül gürül canlı bir kan akan bir metafiziktir: İslam uygarlığının temel ilkesi olan mutlaklık aleminin bu dünya penceresinden görülen manzarasıdır. Bu dünya, aslında o dünya metnine bir çıkma, bir dipnotudur."⁽¹⁹⁾

Karakoç, metafiziği keyfi olarak değil, bir temele dayalı sistem olarak görme eğilimindedir. Bu sistem ve temellerin tarih aynasında, din çerçevesinde görüldüğünü ve dinlerin birbirleriyle karşılaştırılıp ayıklanması halinde de İslâm'ın bütün gerçekliği ve aydınlığıyla ortaya çıkacağını dile getirerek, metafiziğin, akıl, akıldan önce ilham ve

(16) BOLAY, S. Hayri: *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ankara 1987, s.174

(17) KARAKOÇ, Sezai: "Tanrı Düzeni ve Metafizik I", *Diriliş Dergisi* S.6, 29 Ağustos 1988, s.2

(18) KARAKOÇ, Sezai: "Tanrı Düzeni ve Metafizik II" *Diriliş Dergisi*, S. 7, 5 Eylül 1989, s.2

(19) KARAKOÇ, Sezai, *Edebiyat Yazıları I*, İstanbul 1988, s.6

ilhamdan önce de vahiyle aydınlanacak bir konu olduğunu söyler⁽²⁰⁾ ve fizik ile metafizik arasındaki ilişkiye parmak basar:

"Nasıl kainatta Allah'ın koyduğu düzen ve kanun değişmiyorsa, fizik için böyle bir kural varsa, onun maneviyattaki karşılığı olan metafiziğin değişmez oluşum kuralları vardır.

Kainatı ve fiziği aşmak, yine Allah'ın kudreti dahilindedir. Metafizik, ancak O'ndan gelen bir mesajla muhtevasını sağlamlıkla kazanır". (21)

Karakoç bu mesajın kaynağını da vahiy ve İslam dininde görür. İslam insanının, bu metafizik ile fizik dünya arasında kurulacak ilişkiyi bir denge içerisinde algılaması gerektiğini özellikle vurgulayan Karakoç'a göre, metafiziğe dalıp fiziği, fiziğe de dalıp metafiziği kaybetmemek gerekir. O bu kaygısını şöyle dile getirir:

"Metafizik konulara dalıp güncel konularını ihmal eden bir topluluğa, Ulu Peygamber: "geçmiş kavimler ve milletler bu tip tartışmalar yüzünden mahvolup gittiler" derken bu gerçeği belirtiyordu. Tarih, uygarlık ve büyük devlet batışlarında bu gerçeğin somut örneklerini vermiştir bize.

Bir başka anlatımla, gaibe inanmak, hazırı inkar demek olmamalıdır. Tersine de doğru, fiziği kaybedecek kadar metafiziğe dalmak, son uçta, insana metafiziği de kaybettirir. Metafiziği yadsıyacak, yitirecek kadar fiziğe dalmak, hatta daha ileri giderek, fiziği metafizik gibi alarak yüceltmek, sonuçta fiziği de kaybettirir insana.

.....

Antikite, fiziği, fiziğin sembolizasyonu ile içinden vurulmuş bir metafiziğe veya makro alem mitolojisini metafizik gibi alma yanılgısına kurban etti. Rönesans sonrası Batı uygarlığı ise metafiziği fiziğe, Doğu'da ise mistik bağlantı fiziği zincire vurdu. Bu, aşırıya gidişler veya yaklaşım çizgisine varamayıklar, insan için gerekli realite ve mistiklik; fizik ve metafizik dengesini sarstı, yıktı. Oysa fizikte Tanrı'nın verisidir, metafizik de. Bu ilahi bağış ve verileri iyi değerlendirmek borcundadır insan. Ve bu değerlendirmekten doğacak dengeyi yitirmeme çabasını sürdürme onun en büyük gereğidir".⁽²²⁾

(20) KARAKOÇ, Sezai: a.g.m., s.2

(21) KARAKOÇ, Sezai: a.g.m., s.2

(22) KARAKOÇ, Sezai: *İnsanlığın Dirilişi*, a.g.e, s. 133, 134

Böyle bir anlayışın metafizik bir mizaç ve gerilimle tamamlanacağını vurgulayan Karakoç, bu mizaç ve gerilimin birbirine bağlı olmakla birlikte bir noktadan sonra ayrıldığını, metafizik mizaçın bir dinginliğe ve statikliğe de tekabül edebileceğine karşılık metafizik gerilimin, ruhu statik bir yorumlayıştan dinamik bir tavır alışı, aktif bir kavrayış, kucaklayış ve değiştirme arzusuna götürecek bir hal olduğunu söyler.⁽²³⁾

Görüldüğü gibi Sezai Karakoç bozulmamış metafiziğin muhteva ve dinamizminin vahye bağlı olduğunu söylemekte ve bu çerçevede sonradan müslüman olan Fransız düşünür Rene Guenon'dan ayrılmaktadır. Guenon'a göre metafizik "Dolaylı veya dolaysız her şeyin zaruri olarak bağımlı olduğu külli ilkelerin bilgisidir".⁽²⁴⁾ Fakat bu külli ilkeler hakkında net bir tanımlama getirmeyen Guenon'un "din"i, bu ilkelerden ayrı tutarak, metafiziğin din olmadan da olabileceğini, dinden beslenmeyen bir metafiziğin, Batılılar gibi bir dinleri olmayan Doğu toplumlarına yetebileceğini ve bu bağlamda metafiziğin dinden daha deruni bir boyuta sahip olup, dinin metafiziğin yerini tutamayacağını ileri sürmesi,⁽²⁵⁾ Sezai Karakoç'la arasındaki din ve metafizik yaklaşım farklılığını açıkça ortaya koymaktadır. Guenon'un, dini metafiziğin hususi bir biçimi olarak görme eğilimine karşılık, Karakoç'ta metafizik, anlamını, doğruluğunu ve ilkelerini vahiyde ve dinde bulan bir anlayış durumundadır.

2.1.3. DİRİLİŞ DÜŞÜNCESİNDE TARİHİ YAKLAŞIM

İngiliz tarihçi ve düşünür Edward Carr'a göre: "Tarih, tarihçinin de içinde bulunduğu, hiç durmadan hareket eden bir

(23) KARAKOÇ, Sezai: *Çağ ve İlham I*, İstanbul, 1987, s.90

(24) GUENON, Rene: (Çev: Fahrettin ARSLAN), *Doğu ve Batı*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1991, s.49

(25) GUENNON, Rene: a.g.e., s.124

süreçtir. Geçmişle gelecek arasında bir söyleşi, bir diyalogtur".⁽²⁶⁾

Carr, tarihte içiçe geçmiş olgular ve yorumları vurgulayarak, Housman'ın "Olgusal doğruluk bir ödevdir, erdem değil" sözünü hatırlatır ve "Tarih yorum demektir", der.⁽²⁷⁾

Sezai Karakoç'ta da tarih hem felsefi açıdan hem de vakıa ve yorum açısından önemli bir yer tutar. Ona göre: "Tarih bir seremoni aracı değil, bir çıkış noktası fideğidir. Ego şişirici değil, erdem öğreticisidir".⁽²⁸⁾ Tarih duygusu ve duyarlılığının toplum ve milletler için varoluşlarını idrak etme ve çizgilerini belirlemede önemli bir etken olduğunu gören Karakoç, tarihteki tekerrür ile tabiattaki tekerrür arasında da bir karşılaştırmada bulunur. Ona göre, tabiattaki tekerrür düzenli ve göze batıcı olduğu için, insanlar ona karşı daha dikkatli bir şekilde önlemlerini almak imkanına sahiptirler. Oysa tarih salt bir tekerrürden ibaret değildir ve tarihteki tekrarlar daha komplike ve yeni unsurlarla yüklü olarak kimi zaman da ansızın geliverirler. Ve işte burada ortaya sağlam bir yorum anlayışının gerekliliği çıkar. Sezai Karakoç karşılaşılan olayların, detaylarından soyulup aslına irca edilemediği zaman, daha önceki benzerleriyle karşılaştırılamayacağı düşüncesini şöyle dile getirir:

"Tarihi olayları, hele daha vakti gelmeden anlamak, sıradan bir iş değildir. Hatta bu sadece bir bilim ve uzmanlık işi de değildir. Hayat içinde tarihte yoğrulmuş olmak, tarih sezgisine sahip olarak, toplumun geleceğiyle ta yürekten ilgilenmek ve gerçekleri gözardı etmemek gibi üstün nitelikler isteyen bir kadronun, adeta yorumlama ve amaçlama dehasına sahip olması gerekir".⁽²⁹⁾

Ona göre, tarihi, aşırı şekilde egosantrismine alet eden ve bundan dolayı da kanlı ütopyalar peşinde koşan kişi ve toplumlar,

(26) CARR, H. Edward: (Çev: Misket Gizem GÜRTÜRK), Tarih Nedir, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s.146

(27) CARR, H. Edward: a.g.e., s.30

(28) KARAKOÇ, Sezai: *Çağ ve İlham II*, a.g.e., s.136

(29) KARAKOÇ, Sezai: *Gün Saati*, a.g.e., s.48

kendilerine ve insanlığa zarar vermişler, bundan sonra da vermeye devam edeceklerdir. Onun bu konudaki yaklaşımı şöyledir:

"Bir toplumun, bütün manevi ve medeni varlığıyla kendi benliğini insanlık bütünü içinde idrak etmesi başka, karanlık tarih çağlarını bahane ederek, onu tekrür edecek bir tabiat olayı gibi düşünme yanlışlığına ve çılgınlığına kapılarak birtakım trajik maceralara kalkışmalar başkadır. Biri, tarihi mevsim mevsim izlemekse, öbürü tarihi kara kış yapmak demektir. Birincisi ak tarihse, öbüründeki kara tarihtir".⁽³⁰⁾

Sezai Karakoç tarih ile ideal arasındaki bağlantıya da dikkati çekerek, tarihin ideal olduğu haller bulunduğu gibi, idealin de tarihinin, daha doğrusu ana kaynağını tarihten alacağı hallerin olabileceğini söyler. Bu, idealin, çoğu zaman tarihi, gerek içeriği, gerekse de konumu ve amacı açısından değerlendirip hesaba katacağını ileri süren bir yaklaşımdır:

"Tarihle ideal arasında ilişkiler vardır. Ve bu sürekli. Çok boyutludur. Tarihçi ekoller, çoğu kez aşırılığa gidip, tarihi som ve saf olarak, ideal yapmak istemişlerdir.

Bir de buna karşıt olanlar vardır ki, bunlar ideali ya som bir mantık ve akıl sistemine bağlamak, ya da tarihten tam sıyırmak, tarihin iz ve etkilerini içinden çekmek istemişlerdir. Bu da başka bir aşırılıktır".⁽³¹⁾

Karakoç tam bu ifrat ve tefrit aşamasında "din"in tarih ile ilişkisine değinir ve onun gerçek dengeyi kurduğunu, tarihi kendi içerisinde yeterince, gerekince ve olmadığında bir boşluk kalması durumunda barındırdığını söyler.⁽³²⁾

Sezai Karakoç, "Dirilişin Çevresinde" adlı kitapta yer alan "İslam ve Tarih" adlı yazısında, dinlerin tarihe bakışı ve tarihte olan ilişkilerini inceleyerek, diğer dinler ile İslam arasındaki yaklaşım

(30) KARAKOÇ, Sezai: *Gün Saati*, a.g.e., s.58

(31) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.59

(32) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.97

farkını ortaya koymaya çalışır.

Sezai Karakoç, dinlere bir bakış atıldığında, İslam kadar tarihle, vakayla (fait) mahrem bir ilişki kurabilmiş başka bir dinin bulunamayacağını ileri sürer. Ona göre Budizm, dinlerin felsefi bir perspektifi şeklinde, mefhum ve tarih halinde bir dindir. O, mısırlıların esareti altında inleyen yahudilerin, kurtuluşu dinden beklemelerini, "siyasi tarihle dinin ilk alakası" olarak değerlendirir. Ancak bu kurtuluşun gerçekleşmesinden sonra Yahudilik dini, ırki-itikadi bir hüviyete büründüğünden, tarihle, vakayla fiili bir bağlantı kurmuşsa da, itikadi bir illiyet kuramamış, tarih, dini yatağından çıkarmış, ama ona kült katamamıştır. Böylece Musevilikte tarih, inanca bir öz olarak girememiş, onu sadece dışardan kuşatan bir çerçeve olarak kalmıştır.

Hristiyanlık içinse tarih, sadece bir yıldan, Hz. İsa'nın doğumundan ibarettir. Hristiyanlık, zamanı, sosyal ve tarihi bir kategori, insani bir kategori olarak idrak edememiştir. Onun için zaman Hristiyanlıkta tarihi değil natureldir. Yani bu din, zamanın eşya yönünü görmüş, çerçevesini tesbit etmiş, en özel vasfının, siyasi - tarihi vasfının katına çıkamamıştır. Allah, tarihin bir noktasında, Hz. İsa şeklinde görünmüştür; inancından dolayı, tarih bu dine, bir nokta olarak girebilmiştir. Sezai Karakoç tarihin Hristiyanlıkta, Hz. İsa'nın hayatı ile sınırlı kalmasını şöyle açıklar:

"Hz. İsa'dan önce, tarihin var, fakat kendisinin yok olduğunu bilen Hristiyanlık, kendisinin tarih boyunca var olduğunu iddia ve izah edemediği için, kendisi gibi gerçeği söylemek durumunda olan veya olması gereken bir teorinin tarihin büyük bir parçasında bulunmaması da tuhaf kaçacağından, tarihi, Hz. İsa'nın hayatı dışında görmezlikten gelmiş, bir nevi inkar etmiştir". (33)

Bu yaklaşımın sonucu olarak da, insanın hayatı ve tarihi olaylar, bir şizofrenin ruhu ve kafası gibi ikiye bölünmüştür: Dini kısım, dini olmayan kısım.

(33) KARAKOÇ, Sezai: *Dirilişin Çevresinde*, İstanbul, 1988, s.100

Netice olarak, Hristiyanlık ve Yahudilik tarih ve olay karşısında yenik düşmüş, tarihin onları değiştirmesine ve kendilerine çizdiği çerçeveye razı olarak, meydanı ona terk etmişlerdir.

Sezai Karakoç'a göre, Budizm, Yahudilik ve Hristiyanlığın haberli olmadığı, dinin özünde bulunan, tarihi hesaba katma ve tarihin aktifliğini unutmama durumu yalnız İslâm'da görülmektedir. Yalnız İslamdadır ki, tarih, dîni bir "ödev" sahibi olmuştur. O, İslam'ın zamanı görev sahibi bir hâle getirdiğini şöyle anlatır:

"İslamiyete "vakit dini" dense yeridir. Öbür dinler tarihi sürüklemişlerdir, tarihi yürütememişlerdir. Tarihi yürüten tek din İslâmdır. İslâm kendini nasıl insana teklif etmişse, onun şahsında bir kere de tarihe teklif etmiştir. Namazın vakitlenmesi, gün şuurunu; Cuma, hafta şuurunu; oruç, ay şuurunu; bayram, yıl şuurunu; hac ömür şuurunu getirmiştir. Daha ileri bir adım atılarak, pratiğin içinde tarihe bir yer bırakılmıştır. Zaman oldukça, vakit geldikçe gelip doluracaktır. Din, tarihe bir pencere açmıştır. Cuma namazında "hutbe", siyasi ve tarihi oluşları dinin içine katar; yani, din bir bakıma da tarih boyunca uzayan bir şerittir. Öbür dinler, tarihî birer enstantene oldukları halde, İslam, bir periyot, bir vetiredir. Hac, keza müslümanların toplu ve tarihi içtimai davranışlarını dine katan bir harekettir; yani İslam, ilk defa olarak tarihe kült eklemiş, tarihin kafasını şartlandırmış (zamanı müslümanlaştırmış) bir evrensel harekettir. Öbür dinlere göre tarih bir eşyadır, bir objedir. İslâma göre, tarih mükellef, tarih muhataptır. Velisi insan olan çocuktur tarih. İslâma göre tarih tıpkı insandır"⁽³⁴⁾

Karakoç, tarihi ve kendisini Hz. Adem'le başlatan İslam'ın, Hz. İbrahim'in hareketini bir durak, Hz. Musa'nın hareketini bir durak, Hazreti İsa'nın hareketini başka bir durak olarak gördüğünü söyleyerek, Hz. Adem'le başlayıp, Hz. Peygamber'le tekamülünü son ucuna getiren İslam'ın, bugün esir durumda olduğu tespitinde de bulunur.

"Hristiyanlık, tarihi yürüten despot güçlerin kanun ve emirlerine oy veren ve oy verdiği için kendisine bir takım haklar tanınan bir vatandaş durumundadır. İslâm ise bu güçlerin yaptığını, tarihin gidişini beğenmeyen bir harp tutsağı durumundadır, bir (hors la loi) dir. (...)

(34) KARAKOÇ, Sezai: *Dirilişin Çevresinde*, a.g.e., s.98

İslam, insanlık için, nihai inkılaba gebedir. Tarih bitmemiştir ve mümkündür ki, İslam (belki ilkin Afrikada), tarihten biat isteyecektir".⁽³⁵⁾

Görüldüğü gibi Karakoç, tarihin bitmediğini söyleyerek, "medeniyet" bölümünde daha detaylı ele alacağımız Fukuyama'nın ünlü "tarihin sonu"⁽³⁶⁾ tezinde ileri sürdüğü insanlığın tarih boyu süren arayışının Batı liberal demokrasisiyle son bulduğu ve tarihin, batı medeniyetinin üstünlüğüyle kapandığı düşüncesini, ondan yirmi yıl önce kaleme aldığı bu yazısında adeta sezgilemiş ve sözkonusu yaklaşımın yanlışlığını, tarihin İslam için bitmediğini ortaya koymaya çalışmıştır.

2.1.4. DİRİLİŞ DÜŞÜNCESİNDE DİNİ YAKLAŞIM

Sezai Karakoç'un, düşünce yapısını oluşturmaya çalışırken "din"i temel referans olarak aldığı görülür. Bunu yaparken de, "din"in, insanlık için ne kadar önemli olduğunu ve "Allah indinde din İslamdır" hadîsi doğrultusunda, tarihi ve sosyolojik tesbit açısından İslâm'ın dışındakilerin "din" olmadıkları veya olamadıkları ya da din olmaktan çıktıklarını göstermeye çalışır.

2.1.4.1. Din ve İslam

"Din"i; dar anlamda sadece inanç sistemi olarak değil, insan ve toplumun bütün hayat fenomenlerini, insana verilmiş özgürlük sınırlarını da zedelemeyen ve yöneten ilahi bir düzen olarak gören Sezai Karakoç, İslam dininin başlıca özelliklerinin, ezelî ve ebedi tek bir Yaratıcıya, Yaratıcının insan için tertip ettiği "mutlak bir düzen"e ve biçimlerin son şeklini aldığı, bütün hesapların görüldüğü

(35) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.101

(36) FUKUYAMA, Francis: (Çev: Yusuf KAPLAN) Tarihin Sonu mu?, Rey Yayıncılık, Kayseri 1993

ebedi bir gelecek ve öte dünyaya inanma ve bu inançlara göre yaşama olduğunu söyler.⁽³⁷⁾ Karakoç'a göre:

"Bütün bu ve buna bağlı özellikleriyle, İslâm'ı, o, bütününde ahlaki, içtimai, siyasi hatta iktisadi sistemler bulundurduğu halde, bu sistemlerden birine irca mümkün değildir. İslâma, onun bir ahlâkı var diye sadece ahlâk deyip geçilemez. Onun bir devlet düşüncesi ve tek-lifi var diye, bir devlet doktrinidir denip geçilemez (...) Bu nevi adlandırmalar, bir kısmını içine alsa bile bir kısmını dışında bırakır. Bunun içindir ki, İslam vak'ası, bu vak'alardan ayrı, bu vak'aları da çevresinde toplayan, bunları da mutlaklaştıran ve gerçek yerine oturtan, "sui generis" bir vak'adır. Buna ayrı bir isim vermek gerekir vak'a adı olarak ki o da dindir. O halde, tarihçi ve sosyologların, Allah'ın koyduğu, mutlak ölçüye uygun olarak, İslâmı bir din saymaları doğrudur. Onlar bu noktada aldanmamışlardır. Fakat onların al-dandığı nokta bundan sonra başlar. Onlar İslama din demekle yetinmemişler, din olmayan, belki dine benzeyen, şüphesiz insan ru-hundaki dine mahsus yeri haksız olarak zapt ve gasp etmiş bir takım batıl inanış sistemlerine din adını vermişlerdir. İşte yanıldıkları nokta buradadır".⁽³⁸⁾

Karakoç, bundan sonra dinlerin tahliline geçerek, İslam ile diğer dinler arasındaki farkı ortaya koymaya çalışır.

Ona göre, tarihçi ve sosyologların din adını verdiği Yahudilik ve Hristiyanlık ilk bakışta "din"in tarifine en çok yaklaşanlardır. Bunun sebebi de, bunların, gerçek din olan İslâm'ın ilk şekillerinin bozulmuş, saflığını kaybetmiş ve aslından kopmuş durumları ol-malarıdır. Yani onlar çıkışlarında "din"dirler; fakat tarih koşullarında "din"liklerini kaybetmişlerdir. Yahudilik, bir millet ütopyası ve siyasi bir ideal söylemi haline gelmiş, Hristiyanlık da dinin temel özelliklerini işlevsiz, bir süs biçiminde bünyesinde taşıyan bir ahlâk sistemi olmuştur. Öteki dünya inancı tamamen kaybolmuş Ya-hudilikte din, sadece bu dünyada yahudilerin, öbür insanlara hükmetmesini sağlayacak siyasi bir ideal olmuştur. Hristiyanlık da başlangıçtaki hakiki dinin "günah" duygusundan kurtulamayan in-

(37) KARAKOÇ, Sezai: *İslam*, a.g.e., s.7

(38) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.8, 9

sanlara psikolojik rahatsızlıklarını giderici bir ahlak ve ruhi tatmin mekanizması durumundadır. Hristiyanlıkta alt yapıda hep bir mekanizmanın tekrar edildiği görülür. Baba mahkum eder, oğul kurtarır; Kutsal kitap mahkum eder, papaz kurtarır, affeder. Yani din, bir parçası insanı mahkum edici, öbür parçası kurtarıcı, iki parçalı psikolojik bir "med ve cezir" hadisesinden ibarettir. Böylece Hristiyanlığın Tanrı hakkındaki fikrinin olumsuz olduğu görülür; çünkü gerçek bir yaratıcıda bulunması gereken ilk özellik, eserine koyduğu iyiliğin kötülüğe baskın ve başat olma özelliği, Hristiyanlığın Tanrı anlayışında yoktur. Onun anlayışına göre Tanrı insanı, baştan suçlu yaratmıştır; yani başat özellik kötülüktür. (39)

Karakoç'a göre, eski Yunan dini yani çok tanrıcılık da din adını almaya layık değildir; çünkü Yunan dini, din olmaktan çok bir mitolojidir.

"Yunan tanrıları, insan ruhunda ve muhayyilesindeki, tabiat güçlerinin sürekli etkilerinin ilkin soyutlaştırılmış, sonra da konk-releştirilmiş iz düşümleridir, gölgeleri ve hayalleridir." (40)

Karakoç Yunan mitolojisinin din gibi tabiat üstü bir karakter taşımadığını, tabiatın, sembolik ve değer hükümlerine bağlanmış sürrealist bir yorumundan başka bir şey olmadığını söyler. Ona göre bu realiteüstüdür ama tabiat üstü değildir; bu özelliğiyle de bir din olmaktan çok; ilkel bir evren anlayışı ve ilkel bir ilim teorileri bütünüdür. (41)

Sezai Karakoç, Çin ve Hint tanrılarının da yine insanla tabiatın savaşından doğan "savaş öcülerinden" ibaret olduğunu söyler. Ona göre Çin ve Hint tanrıları, Yunan tanrılarının bir arabıdır. İkisinin de tanrılarının kaynağı tabiattır; aralarındaki fark da birinin öbürüne

(39) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.8, 10

(40) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.10

(41) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.10

göre daha karamsar, öbürünün de berikine göre daha "optimist" bir ruhla "düş" sistemini kurmasıdır. onun yaklaşmasına göre:

"Yunan tanrıları (+) olarak kabul edilirse, Hint ve Çin tanrıları (-) tanrılardır. Bu simetrik sisteminin tam orta noktası, yani (o) noktası, tanrısız din olan, saadetin nirvanaya yani sifıra ulaşmakta olduğunu iddia eden Budizmdir. Nitekim, Doğu tanrıları hiç iyilik yapmaz, tutumları hep menfidir. Doğulunun yaptığı sadece, bu tanrıların şerlerinden korunmak, felaketlerine çarpılmamak için, onlara yatıştırıcı sunuşlarda bulunmaktır".⁽⁴²⁾

Karakoç, Doğu ve Yunan tanrılarını böyle tasvirledikten sonra, Hristiyanlık ile Doğu dinleri arasında bir eylem benzerliğini vurgulayarak, nasıl ki Hristiyanlık Tanrıdan ve dinden bir kaçış, bir kurtulmaya çalışma ama bir türlü kurtulamama ise, Doğu dinleri (Taoizm, Brahmanizm, Konfüçyüs dinleri) de, aslında tabiattan bir kaçış, bir kurtulma çabası ve fakat bir türlü kurtulamama olayıdır, der.⁽⁴³⁾ Ona göre Yunan Politeizmi insanın tabiata med ve cezri, Doğu politeizmi ise, sadece cezridir. Hristiyanlık da, insanın din karşısındaki ebedi cezrinden başka bir şey değildir diyen Karakoç, bu inanışların hiç birisine "mutlak gerçekler sistemi" olan dinin adının verilmesinin uygun düşmeyeceğini söyler.⁽⁴⁴⁾

Sezai Karakoç, "gerçek din" in İslam olduğunu dile getirdikten sonra; İslam ve müslüman üzerinde durarak, bu konuda oldukça geniş bir manifesto oluşturan düşünceler sergiler.

2.1.4.2. İslam ve Müslüman

Sezai Karakoç yazılarında sık sık müslüman bir insanın nasıl olması gerektiğini, müslüman aydının tavrını, Muhyiddini Arabi, Mevlana, İmam-ı Rabbani ve İmam-ı Gazali'ye de referanslarda bulunarak göstermeye çalışır. O'na göre müslüman:

(42) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.11

(43) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.11

(44) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.11

"Vücudunda bir kıyamet taşıyan, ötenin sarsıntısını duymamış kişilere bir kıyamet aşılaman ve onları en şiddetli bir kıyametle sarsan bir kıyamet adamıdır".⁽⁴⁵⁾

O, Kur'an'ın kıyameti sık sık anmasının müslümanda, diğer dinlerdeki kıyamet anlayışından daha farklı bir şuur oluşturduğunu ve diğer dinlerde kıyametin kainatın sonuna dair bir bilgi olmaktan öteye gitmezken İslam'da kıyamet inancı ve duygusunun hayatın içine girdiğini söyler. Bu şuurla donanmış müslüman, her saat, yaratıcısının karşısına çıkacakmışçasına, bir hazırlık içindedir.⁽⁴⁶⁾ Sezai Karakoç İslam insanını sadece bu yönüyle ele almaz. Ona göre müslüman, derin ve köklü metafiziğiyle bir şahsiyet olduğu kadar, tarih bilinci ve toplum dokusuna yaklaşımıyla da sosyal bir insan prototipidir.⁽⁴⁷⁾ İslam dininin, bir aydınlar dini olduğunu söyleyen Sezai Karakoç'a göre, bilmek, müslümanın birinci ödevidir. Bilmekten korkmamalı, tembelliğin telkin edeceği her türlü cehalet saplantısından kurtulmak için, "oku" diye başlayan Kur'an'dan başlayarak bütün İslam klasiklerini okumalıdır. İkinci ödevi Doğuyu bilmek ve özümsemek olan müslümanın, üçüncü ödevi de Batıyı bütün değerleriyle araştırmak ve tanımak olmalıdır.⁽⁴⁸⁾ İslam insanının bir çağrı, İslam tarihinin de bir çağrının tarihi olduğunu söyleyen Sezai Karakoç,⁽⁴⁹⁾ yüzlerce yıldır bu şuuru yitirerek, tarihten çıkma tehlikesiyle karşı karşıya gelen müslümanı yeniden çağırır:

"Müslüman, tekrar ayağını Arz'a bas, tekrar Arz'a bas. Çünkü Arz, her zamandan daha çok bugün sana muhtaçtır. Sen ayağını bu yaşlı dünyanın bağrından çektiğinden beri, o, titreyişler, sarsıntılar, korku ve heyheylet içinde, tekrar ayağını bas ki, dünyanın kalbi, bu düzensiz çarpıntısını durdursun. Sen Arz'ın kalbisin. Sen gidersen

(45) KARAKOÇ, Sezai: *Kıyamet Aşısı*, İstanbul, 1986, s.8

(46) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.9

(47) KARAKOÇ, Sezai, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, İstanbul, 1986, s.33

(48) KARAKOÇ, Sezai: *Sütun*, a.g.e., s.399

(49) KARAKOÇ, Sezai: *Diriliş Neslinin Amentüsü*, a.g.e., s.33

Arz, durmuş bir saate ve kalbe dönecektir".⁽⁵⁰⁾

2.1.5. DİRİLİŞ DÜŞÜNCESİNDE DOĞU, BATI VE İSLAM

Düşünür Rasim Özdenören'e göre, Doğu medeniyeti, birçok mütefekkir tarafından, İslam medeniyetinden farklı görülmemiştir. Doğu medeniyeti denilirken, birçok yazar, Çin, Hint ve İslam medeniyetlerinin tümünü birden kastetmiştir. İlk kez Sezai Karakoç Batı medeniyetini tam teknik anlamda, hem coğrafi, hem kavramsal kategorik bir anlamda kullanmıştır. Onun Doğu medeniyeti derken kategorik olarak kastettiği şey, Çin ve Hint medeniyetidir. İslam medeniyetini ise, ayrıca İslam Medeniyeti olarak zikretmiştir. Bu farklılığı bize gösteren ilk defa Sezai Karakoç'un mukayeseli yazıları olmuştur.⁽⁵¹⁾

Gerçekten de Sezai Karakoç'un eserlerinde Doğu-Batı ve İslâm karşılaştırmaları ve tahlilleri oldukça hacimli bir yer tutar. Biz burada, yazarın bu yaklaşımlarını bütün ayrıntılarıyla sergilemekten ziyade, çalışmamızın ileriki safhalarına faydalı olacağı düşüncesiyle, onun, kavramlara yüklediği anlamlara işaret etmekle yetineceğiz.

Sezai Karakoç, tarihe aklın iki büyük prensibi olan özdeşlik ve çelişmezlik açılarından bakıldığında, dünya kıtaları arasında bir iş bölümünün bulunduğu görüşündedir. Ona göre; Doğu, yani Asya (en saf haliyle Çin ve Hint) aklın özdeşlik prensibi etrafında toplanmış, çelişmezlik ilkesini latan bir halde, sırf özdeşlik prensibinin ayarlayıcısı olarak kullanmaktadır. Batı yani Avrupa ise, çelişmezlik ilkesini esas almış. özdeşliği bir değişimin nirengi noktası olarak kullanmıştır. Bu yüzden de Doğu'da idealin eskide olduğu eskiye yaklaşıldığı ölçüde gerçekleştiği düşüncesi hakimdir. Doğu'da "ata-

(50) KARAKOÇ, Sezai: *Kıyamet Aşısı*, a.g.e., s.42

(51) ÖZDENÖREN, Rasim: *Yedi İklim Dergisi*, S. 44, 45 Kasım-Aralık 1993, s.70

lar" vardır; oğulun tek işi atalara uyması, onları kendi şahsında gerçekleştirmeye çalışmasıdır. Karakoç bunu şöyle anlatır:

"Din, Atalar Dinidir. Atalar ilahlaştırılır. (Konfüçyüs ahlakı). En büyük fazilet, hiçbir şey yapmamak, wu-wei'dir. (Teoizm Prensibi). Hayatın sonu ve ideal noktası, ulaşılması gereken son nokta, Nirvana, yani yokoluş, hiçleşme, yani sıfırdır (Budizmin temeli). Hiç değişmemek, statik durum: Doğulunun yüzyıllarca çalışması bunun içindir. Batı ise, bunun aksine yenicidir, hakikat geçmişte değil gelecektir (A. Gide ve R. M. Rilke) Hakikat yoktur, yapılır (W. James). Doğu mutlakçı olduğu halde Batı rölativisttir. Bu yüzdendir ki, din mutlak bir sistem olduğu için, Batı, dinini bile Doğudan almıştır".⁽⁵²⁾

Sezai Karakoç, bu sebepten dolayı Batı'nın, eşyadaki rölativiteleri tesbit demek olan müsbet bilimlerde ve onun sonucu olan teknikte aşamalar kaydettiğini belirtir. Ona göre tarih, Batıya göre, inkılapların (revolüsyonların) tarihidir. Doğu için ise, gerçek ve değer, hiç değişmeyen bir ölçüye sahiptir; yani bir oluş veya varlık, Doğuda, değişmediği ölçüde değer kazanırken, Batı'da değiştikçe ve değiştiği ölçüde değerli, güzel ve iyidir.⁽⁵³⁾

Sezai Karakoç, İslam, bu anlamda ne Doğulu, ne de Batılı olarak görülebilir der. İslam'ın, onların dışında ve üstünde, kendi başına var olan, suigeneris, aklın iki prensibini de yapıları ve şiddetleri ölçüsünde çalıştıran, temelinde "özdeşlik" prensibini bulundururken, çelişmezliği de yapısal bir prensip olarak koruyan, mutlakçılık ve rölativizmin sulh noktalarını yakalamış, geçmişle gelecek arasına soylu bir köprü kurmuş bir din ve dünya görüşü olduğunu söyleyen Karakoç'a göre:

"Doğu bir akıl miyopluğu, Batı bir akıl hipermetropluğu iken İslâm, sıhhatli bir akli kucaklar. Bu yüzden, doğru görmek için, Doğunun, bir Batı gözlüğü, Batının da bir Doğu gözlüğü takması gerektiği halde, İslâmın ve müslümanların ne Doğu ve ne Batı gözlüğüne ihtiyacı vardır. İslam, hakikatı çıplak görmek demektir. Doğu özdeşlik ve Batı çelişmezlik demekken, İslam gerçek ve tam akıldır.

(52) KARAKOÇ, Sezai: *İslam*, a.g.e., s.93

(53) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.94

Doğu sadece anatomi ve Batı sadece fizyoloji iken, İslam canlı vücuttur. Diğer bir deyişle, Doğu natür-mort, Batı non-figuratif, İslam portre'dir".⁽⁵⁴⁾

Karakoç, bu nedenlerden dolayı İslam'ın sırf Doğulu ve sırf Batılı veya ikisinin uyuşması sayılamayacağı düşüncesindedir. İslam'ın bir ortalama değil, "orta" olduğu görüşünü ileri süren Karakoç, bütün yönlerin, orta için olduğunu belirtir. Sağ ortaya göre sağ, sol ortaya sol ortaya göre soldur. Doğu ona göre Doğu, Batı ona göre Batı'dır. Bu nedenle de Sezai Karakoç'a göre, Batı fikir adamlarının en büyük yanılması, İslamı, herhangi bir Doğu sistemi sanmalarından kaynaklanır.⁽⁵⁵⁾

2.1.6. DİRİLİŞ DÜŞÜNCESİNDE TOPLUM VE MİLLET

Sezai Karakoç "İslam Medeniyeti"ni oluşturacak süreçte, İslam insanından İslam toplumuna, İslam toplumundan İslam millete ve devletine, İslam devletinden nihayet islam medeniyetine kadar geniş bir etik, epistemolojik ve ontolojik yaklaşım tablosu ortaya koyar. İnsanın toplumsuz yaşayamadığı realitesinden yola çıkan Karakoç, anne sütünden beslenen bir çocuğun bu sütteki bir hastalıktan ya da eksiklikten etkilendiği gibi, kişinin de toplum yapısındaki bir sağlıksızlık ve noksanlıktan etkileneceğini vurgular. İnsanlık tarihinin bilinen çağlarından bu yana toplum üzerine düşünme ve toplumu ilerletme çabalarına da değinen Karakoç, bu çalışmalar sonucunda ortaya çıkan birtakım yeni toplum modellerinin uygulanmasının o toplumun ruh ve madde şartlarına uygun olmaması durumunda felaketine neden olacağını düşünür. Bir modelin başka

(54) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.94

(55) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.95

bir toplum tarafından taklit edilebileceği düşüncesinin daha da büyük bir paradoks olduğu anlayışında olan Sezai Karakoç'a göre:

"Taklit, kendi zamanını yitirmek, başkasının zamanından yararlanabileceğini sanmak yanılgısıdır. Taklit, ansızın olmak ve çok kısa sürmek şartıyla kaçınılmaz olabilir. Ama, sürekli olarak bir toplumu yaşatan ilke olması mümkün değildir. Toplumu ayakta tutacak olan, kristalleşmiş tecrübe ve yoğunlaşmış, adeta hikmet hazinesi haline gelmiş bilgi birikiminin, özgün bir repertuar olmak zorunluluğu vardır. Başkasının hayat tecrübesinden yararlanmak mümkündür, fakat taklit, hayatı yürütmeye yeterli bir güç sağlamaz insana. Hayat, son derece sert şartlarla doğrudan doğruya karşılaşmak ve adeta onlarla boğaz boğaza gelmek suretiyle yürütebilecek bir reel programdır. Hayatın taklidi hayat olamaz. Hayatın taklidi yeni hayatlara değil, daha çok ölüme götüren delik deşik bir yoldur".⁽⁵⁶⁾

Böyle bir taklidin müslümanları son iki yüz yıldır çok acı sonuçlara götürdüğünü ve tarihle olan ilişkilerini kestiğini söyleyen Karakoç, İslam toplumu ile diğer toplumlar arasında da karşılaştırmalarda bulunur.

2.1.7. İSLAMIN TOPLUM ANLAYIŞI

İnsanlara, farklı modellerin esintisine kapılıp sağlıklı toplum denemeleriyle felaketlerini hazırlamamaları için, ilahi kattan, vahiy yoluyla, peygamberler aracılığıyla ideal toplum modellerinin bildirildiğini dile getiren Karakoç, bu modellerin aslında ilk peygamberden, son peygambere kadar aynı ve tek bir model olduğunu söyler. Yani öz aynıdır. Fakat giderek daha gelişmiş, yozlaşan taraflar dökülmüş, alttan filizler vermiş, gençleşip yenilenmiştir. Sonunda bu model, en son ve en mükemmel şeklini almıştır ki bu da "İslam Toplumu"dur. Karakoç böyle ideal ve belirlenmiş bir modelin statikliği ve

(56) KARAKOÇ, Sezai: "Toplum V", *Diriliş Dergisi*, S. 23, 26 Aralık 1988, s.5

yeniliklere açık olmayacağı itirazı ihtimalini de düşünmüş olacak ki, düşünürlerin ve bilim adamlarının toplum üzerine düşünceler ve öneriler getirmesi yolunun bu modelin gelişile tıkanmamış olduğunu söyler.⁽⁵⁷⁾ O, bu modelin, düşünür ve bilim adamlarının özgürce ortaya koyacakları fikirlerin, insanlar ve toplumu fırtınada bir harman misali savurmasını önlemek için, adeta bir temel sınır belirlediğini, geriye insanlığın açılımı için geniş bir alan bıraktığını ileri sürerek şöyle der:

"İle de uç ve aşırı modelleri arama züppeliğini seçecekler hariç, bilge ve düşünürler çalışmalarını bu sınırlar içinde yaptıkça topluma yararlı olmuşlar, dışa taşıkça da toplumları maceralara sürüklemişler, onların bağrında onarılmaz yaralar açmışlardır. Nasıl insanda tansiyonun bir alt ve üst sınırı varsa toplumda da oluşların kümелendiğı ve odaklandığı olumlu muhtevanın da bir tabanı ve tavanı vardır ki o ilahi toplum modeli, vahyin peygambere çizdiği tablo, bize, üzerine düşünme özgürlüğü ile beraber bunun ideal bir örneğı olarak bağışlanmışır".⁽⁵⁸⁾

Görüldüğü gibi Karakoç'un "model" anlayışı, bir "şablon"dan, katı bir çerçeveden daha çok, "ilke" niteliğı ağır basan, "öz" üzerinde vurguda bulunan bir anlayıştır. Onun bu yaklaşımı "model" başlıklı yazıda daha ayrıntılı bir şekilde görülür; Ona göre:

"Peygamber sitesi ebedi modeldir. Ama değişik zamanlarda ve mekanlarda, iklimler ve çağlarda, ülkeler ve şartlarda ister istemez model, başka bir görünüm altında ortaya çıkacaktır. Buna razı olmaz da, görünüşün en ayrıntılı durumuna kadar tıpi tıpına geçmiş canlandırmaya kalkışırsanız, asıl amacı kavramıyorsunuz, bizzat sistemin ruhunda mevcut olan ilahi rahmeti görmüyorsunuz demek olacaktır. İnsan, zamana bağışlanmış genişlik ve kımıldama özgürlüğünden, kaskatı kesilip kalmama kimyasından habersiz olmalı ki, sistemin içindeki, kendi kendini ebedi olarak tazeleme mucizesini bir bid'at ya da yâd sistemden etkileniş sansın.

Her yüzyılda bir yenileyecinin geleceğı müjdesi, bu model stilizasyonuna, yeni bir üslup sergilemesine izin ve işarettir".⁽⁵⁹⁾

(57) KARAKOÇ, Sezai: "Toplum", *Diriliş Dergisi*, S. 19, 28 Kasım 1988, s.4

(58) KARAKOÇ, Sezai: a.g.m., s.13

(59) KARAKOÇ, Sezai: "Model", *Diriliş Dergisi*, S. 119-120, 31 Ekim 1990, s.2

Sezai Karakoç, İslam toplumundaki "model" tipinin, yeni açılımlara imkan tanıyan bir özü içinde barındırdığını ve vazgeçilmez olanın şekil değil, bu öz olduğunu belirttikten sonra bu toplumun tanımlanmasına geçer. Ona göre, İslam, tek kişiye seslenmekle yetinmemiş, toplum olarak da varlığını sürdürmesinin önemini vurgulayarak, kişi-toplum ve devlet ilişkisini düzenleyecek ilkeler koymuştur. Ona göre İslam, önce kişiyi, onunla birlikte toplumu maddi ve manevi bir sağlık içinde tutmaya önem vererek, birçok buyruk, armağan ve cezalarla bunu sağlamayı hedeflemiştir. Buyruklar ve yasaklar zorlamayla değil, bireyin benimsemesiyle yerine getirildiği için de adeta doğal bir İslâm toplumunun doğmasına sebep olur.⁽⁶⁰⁾ İslam insanının sürekli bir öte dünya aşısıyla ritm halinde olduğunu sık sık vurgulayan Karakoç, İslam toplumunun da bu ahiret şuuruyla ilişkisine değinerek şunları söyler:

"İslam Toplumunun temel özelliği, hiç kuşkusuz ahiret inancının şuur altından şuurun en üst tabakasına kadar insan psikolojisini kaplamış olması gerçeğidir".⁽⁶¹⁾

Bu sebepten dolayı İslam toplumu insanının, maddeci değil, ruhçu olduğu fikrinde olan Karakoç, bu toplumla diğer toplumlar arasında mukayeselerde bulunur.

Ona göre Grek toplumu, tabiatı, Roma ise, tarihi putlaştırmıştır. Hareketli ve buluşçu Grekler, tabiat-mitoloji sentezini tarih gibi yorumlama yanılığısına düşmüşler bu yüzden de ağırlığını tarihe vererek, imparatorluk idealiyle büyük bir ordu kurmasını başaran Roma'ya yenik düşmüşlerdir. Roma, ise yoğun tarih anlayışını inancın üzerine çıkartarak, imparatora tanrılık izafe edecek kadar gurur sapkınlığına düştüğü için, bütün şaşasına rağmen, inancından başka kuvveti ve fısıltısından başka silahı olmayan hristiyanlık

(60) KARAKOÇ, Sezai: "Toplum III", *Diriliş Dergisi*, S. 21, 12 Aralık 1988, s.4

(61) KARAKOÇ, Sezai: "Toplum IV", *Diriliş Dergisi*, S. 22, 19 Aralık 1988, s.3

karşısında aciz kalmıştır.⁽⁶²⁾

Tarihi bir erdem öğreticisi görüp, tarihi olayları anlamak için büyük bir dikkat ve şuura sahip olmanın, toplumların geleceğindeki önemine dikkati çeken Karakoç, tarihi mevsim mevsim izlemek düşüncesinin bir izdüşümü olarak da dünden bugüne tabloya bakışını şöyle devam ettirir."

"Yeni çağlarda da Batı, Roma'dan kalan mirasla, tarih övücü, soyluluk gururu ile Dünyayı zaptetmek için harekete geçti. Nietzsche uyarmıştı oysa Avrupa'yı, ama üstünde güneş batmayan imparatorluğun sahibi olmakla dünyalara sığmayan İngilizler, üstün ırk ideolojisi ile ayağa kalkan Almanlar, Roma'yı diriltmek iddiasıyla ortaya çıkan İtalyanlar bir kez daha dünyayı ve Avrupa'yı ateşe verdiler. Filazofun aşırı tarih düşmanlığını ve arkaik grek coşkuluğuna çağrısını, diyanizos diriltmeciliğini çılgınlıkla damgalayıp tarihi iman ve metafiziğin yerine koyma, daha büyük bir deliliğin, cihan harplerinin patlak vermesine sebep oldu".⁽⁶³⁾

Toplumların hatıralarını tarihin oluşturduğu ve çağ ile tarihini uyuşturamayan, tarih altında ezilen veya tarihi inkar eden toplumların uzun soluklu olamayacağından hareket eden Sezai Karakoç, bu kez tesbitlerini Hristiyanlık toplumu için yapar. Ona göre Hristiyanlığın sağlıklı bir toplum oluşturamamasının arka planında onun, zaman içinde Hz. İsa'yı dinin özü haline getirerek, tabiatı sembolik ifadelerde bir tarih vakasına, onu da inançla özdeşleştirmeye varan tutumu yatar. Bu anlayış devlet ve toplum hayatını büyük ölçüde Hristiyanlığın dışına çıkartarak, dinin bir nevi kişi ahlakı olarak kalmasına yol açmıştır. Tabiatı yok sayış ya da tabiatı adeta putlaştırma, tarihi inkar veya tarih saplantıları, Batı medeniyeti toplumlarının tarihle ve tabiatla hiçbir zaman uyum sağlayamamalarına neden olmuştur.⁽⁶⁴⁾ Sezai Karakoç Batı toplumlarını değerlendirirken, İslamdan ayrı bir kategori olarak ele aldığı Doğu toplumlarını da irdeleyerek şu saptamaları yapar:

(62) KARAKOÇ, Sezai: "Toplum V", *Diriliş Dergisi*, S. 23, 26 Aralık 1988, s.4

(63) KARAKOÇ, Sezai: a.g.m., s.4

(64) KARAKOÇ, Sezai: a.g.m., s.5

"Doğu düşüncesi topluma tâ en eski çağlardan beri farklı bir takım açılardan bakmıştır. Evrensel uyumla insan arasında bir ilişki kuran eski Çin düşüncesi, ister istemez uygarlığı bir nevi baba uygarlığı, atalar töresi, insanın en büyük ödevini de atalarına uyma olarak tesbit etmiştir. Hint mistik bir bıçakla, aşılması güç toplum katlarına bölünmüştür. Mısır ve İran toplumları kudret ve faydanın din ve oterite aracılığıyla toplumun ayrılmış katlarına yayıldığı donmuş toplumlar olmak özelliğini çağlar boyunca kaybetmiyorlardı. Mezopotamya halklarının üstüne ise adeta bir gök geometrisi düşmüş ve onları bir takım bölmelerine ayırmıştı".⁽⁶⁵⁾

Her toplumda insanlığın başlangıcından bu yana ismi bilinen ya da bilinmeyen Peygamberler ve onlara inanan insanların, bu türlü yanlış inançlardan veya yetersiz evren anlayışlarından doğan toplumlara kritik bakışlarını yönelttiklerini belirten Karakoç'a göre Allah'ın vahyi veya ilhamı ile bu insanlar, toplumdaki katılaşmayı ve bölmeleri yıkarak, Allah'ın önünde üstünleşme bakımından yarışma eşitliğini ve özgürlüğünü getirmişlerdir. O, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve nihayet Hz. Muhammed'in gerçek toplumların kurucusu olduklarını belirtir. Tabiatı, tarihi ve mucizeyi (mitolojiyi) yerli yerinde ve olumlu bir plana oturtan İslam toplumunun bazı özelliklerinin diğer toplumlarla benzerlik taşımasının kaçınılmazlığına da değinen Karakoç, bu ortak özelliklerin yanına, müslüman, toplumu daha güçlendiren ve soluklandırıcı özellikler katarken, öbür toplumlar bu özellikleri sıfıra indiren özellikler eklerler, der.⁽⁶⁶⁾

Sezai Karakoç, İslam toplumu ile diğer toplumlar arasındaki, dini, tarihi ve sosyolojik farklılıkları ortaya koyduktan sonra İslam medeniyetinin en önemli yapıtaşlarından birisi olarak gördüğü millet kavramına dikkati çeker.

(65) KARAKOÇ, Sezai: *Çağ ve İlham I*, a.g.e., s.54

(66) KARAKOÇ, Sezai: "Toplum III", *Diriliş Dergisi*, S.21, 12 Aralık 1988, s.5

2.1.8. İSLAMIN MİLLET GÖRÜŞÜ

Millet kavramı, Arapça "mille" kelimesinden türetilmiştir. Mille, "bir söz" manasına gelmektedir. Dolayısıyla "millet" belirli bir sözü ya da vahiy kitabını kabul eden bir insan topluluğu demektir.⁽⁶⁷⁾ Millet kavramı sözlüklerde din, şariat, tarikat gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Osmanlı Türkçesinin en önemli sözlüğü olan Kâmus-ı Türki, "din" ve "millet" kavramlarını aynı anlamda kullanır. Millet kavramı Kur'an'da daha çok "din" anlamında kullanılmaktadır. Bu kavram hakiki ya da gerçek din (Bakara: 125, 135) anlamında olduğu gibi; Yahudi ve Hristiyanların dini (Bakara: 120) manasına da gelmektedir. Kâmus-ı Türki'ye göre "millet", bir "din"e bağlı çeşitli ırk ve dile mensup toplulukların ortak adıdır; İslam milleti gibi. Ümmet ise, bir dine mensup çeşitli toplulukların her birisi için kullanılan bir kavramdır. Türk ümmeti gibi. Kâmus-ı Türki'nin yazarı Şemseddin Sami, "İslam milletleri" (mille-i İslamiye) yerine "İslam milleti" (millet-i İslamiye); "İslam ümmeti" yerine ise "İslam Ümmetleri" (Ümm-i İslamiye) denilmesinin daha doğru olacağını söyler.⁽⁶⁸⁾

19. yüzyıla kadar hiç bir ırkı, etnik grubu ya da aynı dili kullanan bir topluluğu tanımlamak için kullanılmayan, "millet" kavramı, batılılaşma hareketleri ile beraber, bu yüzyıldan itibaren anlam değişikliğine uğramıştır. Millet terimi "ümmet", ümmet terimi ise "millet" yerine kullanılmaya başlanmıştır. Sezai Karakoç millet kavramının Batı dillerinde gerçek karşılığının olmadığını ve Batı medeniyetinin bugün bile millet kavramını henüz anlayamamış olduğunu öne sürerek dünya tarihinde ilk defa millet kavramını ve görüşünü getirerek, tam anlamıyla bir milletin doğuşunu sağlayan Kur'an ve İslam olduğunu söyler. Ona göre Batı literatüründe millet kelimesi yerine kullanılan "nation" sözü, daha çok kan, dil, coğrafya

(67) LEWIS, Bernard: (Çev: Fatih TAŞAR), *İslamın Siyasi Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1992, s.62

(68) ŞEMSEDDİN, Sami, *Kâmus-ı Türki*, İstanbul 1992, s.1400

gerçeği gibi milletin maddi boyutunu oluşturan tabii özelliklerinden birinin veya birkaçının meydana getirdiği örgüyü temel alır. Bu da gerek teorik, gerekse de pratik anlamda Batı medeniyeti'nin "millet" kavramını gerçeğiyle anlayamadığının bir göstergesidir.⁽⁶⁹⁾ Karakoç İslamın "millet" anlayışı ile karşılaştırıldığında tam bir primitiflik içinde gördüğü Batının "millet" anlayışının, onların medeniyet buhranı geçirmelerinin de en büyük nedeni olduğundan hareketle, Batının elinde bulunan teknolojik gücün İslam topluluğunun elinde bulunması durumunda insanlığa acı, savaş ve mutsuzluk yerine, huzur ve erdemi getireceğini öne sürer. O, bu iddiasını temellendirmek için İslam'ın insanları içiçe dairelerden ibaret gördüğünü dile getirerek şöyle devam eder:

"Birinci ve en büyük daire, insanlık dairesidir. İnsanlar, bir tek asıldan gelmişlerdir ve aralarındaki dil ve gelenek farkları, sırf, bir varlık çeşitliliğinden ileri gelmektedir. (...). İnsanların birbirlerine göre bu farklılıkta bulunmaları, insan olmaları bakımından eşit olmalarına engel değildir. Nitekim, İslam teklifine muhatap olmak bakımından, hiçbir ırk, hiçbir renk, hiç bir insan öbüründen ayrı tutulmamıştır. (...) İnsanların, Hz. Adem'in soyundan gelmelerinin Kur'an'da anlatılması, sadece bir mit olsun diye değildir. Bütün insanların din karşısında aynı sorumluluk ve aynı katılma ödevinde bulunmalarını geliştirmek içindir".⁽⁷⁰⁾

İkinci dairenin "millet daireleri" olduğunu söyleyen Karakoç, bunun da İslam ve küfür milleti diye ikiye ayrılan iki milletten oluştuğunu belirtir. Ona göre bu anlayış, ırk, kan, renk, dil ve gelenek farklılıklarını inkar etmek değil, milletin oluşmasında esas faktörün inanma ve bu inancı, şuur, irade ve eşyaya işleme özelliklerini taşıma olduğunu vurgulamaktır. Karakoç, buradan İslam milleti ve ümmetinin özelliklerine geçerek şunları söyler:

"İslam milleti, ilk insandan başlayarak, bugüne kadar, Allah'ın varlık ve birliğine inanan, Peygamberleri ve kutsal kitapları tanıyan, kendi dönemlerindeki Peygamberlerin getirdikleri vahiy gerçeklerini benimseyerek onların istediği bir düzeni gerçekleştiren

(69) KARAKOÇ, Sezai: *Dirilişin Çevresinde*, a.g.e., s.102

(70) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.103

bütün insanların meydana getirdiği büyük inanmışlar topluluğudur.
(...)

Millet, İslâm toplumunun objektif adı olduğu halde, "ümme" subjektif adıdır. Yanlış anlaşılacak için, buradaki subjektif kelimesini gerçek ve terim anlamında kullandığımızı belirtelim, yoksa keyfi anlamına gelen subjektiflik sözkonusu değildir. Millet İslam topluluğunu meydana getiren kişilerin genel özelliğinden hareket edilerek varılmış bir kavramdır. Ümme ise bu büyük tarihi topluluğun, kronolojik bir sıra takip eden bölümlerine de denk düşen, topluluk başlarına, Peygamberlere izafe edilmesinden doğan bir kavramdır. Hz. Musa'nın ümmeti, Hz. İsa ümmeti, Hz. Peygamberin ümmeti gibi. Demek ki, ümme ve millet kelimeleri, bazı düşünürlerin sandığı ve ısrar ettikleri gibi ayrı toplulukların adı değil, aynı topluluğun birbirinden ayrılmaz, biri öbürünü bütünleyen, biri mümin ve inanç, öbürü peygamber ve tarih açısından bakan iki adıdır".⁽⁷¹⁾

Sezai Karakoç, "millet" kelimesiyle yetinilmeyip buna "ümme" kavramının da eklenmesindeki sebebin, milletin oluşumunda inancın tek başına yeterli olmaması, peygamberlerin örneklik etmelerinin de gerekmiş olmasında yattığını belirtip, aralarındaki bu yakınlık ve dayanışmayı tespit ettikten sonra, İslam milletin özelliklerini ele alır. Ona göre, İslamın sadece bir inanç sistemi olmayıp bir hukuk ve devlet düzeni de getirmiş olması İslam topluluğunu tam bir millet haline getirmektedir. Hristiyanlıkta ise din ile devletin ayrı oluşu bir millet teşekkülüne izin vermemektedir. İslamın millet görüşünün açık bir millet görüşü olduğunu dile getiren Karakoç, Yahudilikteki kapalı millet anlayışının bu görüşle bağdaşmayacağını söyler. İslam milletine katılmak için her hangi bir ırka mensup olmak değil, insan olmak yeterlidir. Böylece diğer millet telakkilerinin negatifliğine karşı İslamın pozitif bir millet anlayışına sahip olduğunu söyleyen Karakoç'a göre, İslam; bu özelliğiyle, insanlığı tek bir millet yapmak istemekte ve milletlik vasfını kaybettirmeyecek bir ölçüde kapısını bütün insanlara açık tutmaktadır.⁽⁷²⁾

(71) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.104

(72) KARAKOÇ, Sezai: *Dirilişin Çevresinde*, a.g.e., s.107

2.2. DEVLET

2.2.1. BİR KAVRAM OLARAK DEVLET

Devlet, Arapça kökenli bir terim olup, elden ele geçen iktidar, saltanat anlamına gelen "devl" kökünden türetilmiştir. Örgütlenmiş bir toplum olan devlet, yönetimin kurumsallaşması sonucu ortaya çıkmıştır. Batı'da 16. yüzyıla kadar devlet deyiimi kullanılmamıştır. Eski Yunan'da, devlet yerine "polis", Roma'da "civitas" veya "re-publica" deyimleri kullanılmıştır. Devletin karşılığı olan "stato" ancak 15. yüzyılda ortaya çıkmış, soyut anlamda devlet deyimini ilk kullanan ise, 16. yüzyılda Machiavelli olmuştur.⁽⁷³⁾ Ondan daha önce ise 14. yy.da Tunuslu İbn-i Haldun devletin gelişimiyle ilgili gözlem ve düşüncelerini meşhur "Mukaddime" adlı eserinde dile getirmiştir.

Devletin soyut olarak tanımlanması düşünce tarihi boyunca çeşitli farklılıklar göstermiş, net bir tanımlama yerine, yazarlar, devletin öğelerinden birine ağırlık vererek tarif yolunu seçmişlerdir. Devletin çeşitli tanımlamalarına bakıldığında genel olarak iki eğilimin ortaya çıktığı görülür. Bunlardan biri devleti bir "toplum" olarak ele alan, diğeri devlete "iktidar" açısından bakan görüştür. Aslında bunlar birbirinin karşısında değil birbirini tamamlayan görüşlerdir. Bu iki görüş beraber olarak ele alındığında, devletin varlık şartlarının üç noktada toplanabileceği üzerinde siyasetbilimciler ittifak etmişlerdir. Bunlar; ülke, insan topluluğu ve egemenliktir. Prof. Münci Kapani, devletin bu unsurlarını birbirine bağlayarak şöyle bir formüle vabiliriz, der:

"Devlet, belli bir ülke üzerinde yerleşmiş, zorlayıcı yetkiye sahip bir üstün iktidar tarafından yönetilen bir insan topluluğunun meydana getirdiği siyasal bir kuruluştur".⁽⁷⁴⁾

(73) GÖZÜBÜYÜK, A. Şeref: *Anayasa Hukuku*, Ankara 1991, s.10

(74) KAPANİ Münci: *Politika Bilimine Giriş*, Ankara 1989, s.35

Ali Fuat Başgil ise devleti şöyle tanımlar:

"Devlet, ferdin hürriyet ve saadetini gasbeden içtimai bir tahakküm vasıtası değil, bilakis ferdin saadetini temin ve himaye eden bir teşkilattır".⁽⁷⁵⁾

Düşünce tarihi boyunca devletin amacının "etik" ve birliği sağlamaya yönelik olduğunu savunan görüşten; yönetimin ayrı, ahlâkın ayrı olduğunu ileri süren görüşe kadar, değişik fikirlerin ortaya konulduğu görülür. Devletin kökeni ile ilgili ileri sürülen düşünceler de bu farklılıkların alt yapısını oluşturuyor görünmektedir.

2.2.2. DEVLETİN KÖKENİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

2.2.2.1. Olgu Kuramları

Devleti bir olgu olarak gören bu kuramları "biyolojik" ve "toplumsal" olgu kuramları olarak ikiye ayırmak mümkündür.⁽⁷⁶⁾ Temsilcisini Platon'da bulan biyolojik olgu kuramına göre devlet, tek insanın bir mikro organizma olmasına karşılık bir makro organizmadır. İnsanla devlet büyük ölçüde birbirine benzer. Devletteki sosyal sınıflar, insanda bulunan bir takım yetilerin karşılığıdır. Örneğin işçi sınıfı insandaki beslenme güdüsüne, koruyucular sınıfı irade yetisine, yöneticiler sınıfı akıl yetisine karşılıktır. Bu açıdan devlet büyük çapta bir insan, insan ise küçük çapta bir devlettir.⁽⁷⁷⁾

Toplumsal kuram ise devletin kökenini toplumun yapısında arar. Bu kuram içerisinde önemli bir yer tutan marksizme göre devlet, ekonomik çıkarları çatışma halinde bulunan toplumsal kümelerin belirmesiyle meydana gelmiştir. Devlet, sınıflı toplumlarda üretim güç

(75) BAŞGİL, A. Fuat: *Esas Teşkilat Hukuku I*, İstanbul, 1960, s.182

(76) GÖZÜBÜYÜK, A. Şeref: a.g.e., s.12

(77) SARICA, Murat: *Siyasi Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1987. s18

ve araçlarına sahip olan zümrenin, diğer zümreleri ezmek için kullandığı bir araçtır. Sınıflı toplumların ortadan kalkmasıyla devlete de gerek kalmayacaktır.⁽⁷⁸⁾

2.2.2.2. İrade Kuramları

Devleti insan iradesinin ürünü olarak gören bu kuramları "aile", "kuvvet" ve "sözleşme" kuramları olmak üzere sınıflandırmak mümkündür. Aile kuramına göre devlet, ailenin çoğalmasından meydana gelmiştir.

Kuvvet kuramını ise ilk defa sofistler ortaya atmışlardır. Sofistlerin önde gelen düşünürlerinden Protagoras ve Antiphon'un savundukları sözleşme kuramına karşı yine sofist filozoflardan Kallikleş ve Thrasymachos kuvvet kuramını ileri sürerek, devletin, güçlülerin zayıfları ezmeleri amacıyla insanlar tarafından oluşturulduğunu söylemişlerdir. Protagoras ve Antiphon ise sözleşme kuramıyla, insanların öteki canlılar arasında en çok birlikte topluluk hayatı yaşamaya ihtiyaç duyan varlıklar olduğunu söyleyerek, bunun sağlanması amacıyla sözleşmeyle devleti oluşturduklarını ileri sürmüşlerdir.⁽⁷⁹⁾ Bu sözleşme teorisi, daha sonra bir takım düşünürler tarafından geliştirilerek çeşitli varsayımlarla ortaya konulmuştur.

"Homo homini lupus", "İnsan insanın kurdudur" diyen Hobbes'a göre, sürekli birbirleriyle savaş durumunda olan insanlar, bundan kurtulmanın yolunu, emniyet ve barış içerisinde yaşamının aracı olarak devleti oluşturmakta görmüşlerdir. Hobbes'a göre devlet toplumsal anlaşmayla meydana gelmiştir.⁽⁸⁰⁾

Locke ise toplumsal sözleşmeyi tarif ederken, insanların, doğuştan sahip oldukları özgürlüklerden ancak devletin getireceği yükümlülüklerle katılmakla fedakarlık edebileceklerini belirterek, özgür iradeyle gerçekleştirilen böyle bir sözleşmenin devleti mey-

(78) GÖZÜBÜYÜK, A. Şeref: a.g.e., s.12

(79) SARICA, Murat: a.g.e., s.15

(80) SARICA, Murat: a.g.e., s.63

dana getirdiğini söyler.⁽⁸¹⁾

Rousseau'ya göre ise insanlar toplum halinde yaşamaya karar verdikleri zaman, bütün hakları ile birlikte toplum içerisine girmiş olurlar. İnsanlar, iradelerini birleştirerek, kendilerini bütün hak ve yetkileri ile birlikte topluma devretmişlerdir. Burada, insanların haklarından vazgeçmeleri söz konusu değildir; haklarıyla beraber toplumun üyeleri olmuşlardır.

İnsanların haklarını kaybetmeden topluma girmeleriyle gerçekleştirdikleri bu üstü kapalı (zımni) anlaşma, toplumsal anlaşmadır.⁽⁸²⁾

Sezai Karakoç'a göre devlet, her şeyden önce reel bir şey değil, bir düşüncedir. Devlet sosyo-biyolojik, ya da sosyo-ekonomik bir vak'a olmadan önce, sosyo-kültürel bir vak'adır.⁽⁸³⁾ Sezai Karakoç, devlette, reellikten çok düşünceye öncelik vererek, devlet idesinin gücü nisbetinde fiziki gerçekliğini yansıtacağını ileri sürmüştür. O önce realitesi oluşup sonra ona düşünce ve ideal aranan devletlerin tarih boyunca örneklerine rastlansa da bunların cılız devletler olduğunu söylemektedir.

2.3. DİN VE DEVLET

Tarih boyunca "din"in, kültür, toplum, devlet ve ileride ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız medeniyetle çok yakın ilişkide olduğu ve bu olgular üzerinde büyük bir etkisinin olduğu görülür. Dinin gerek eski toplum ve devletlerde gerekse günümüz devletlerindeki etkisinin gözardı edilemeyen bir realite olarak görülmesi düşünce adamlarını bu konu üzerinde yoğunlaşarak fikir üretmeye götürmüştür. Aynı ilişkinin Sezai Karakoç tarafından da hacimli bir şekilde ele alındığı görülür. O, devletin diğer dinler ve İslam dini ile

(81) GÖZÜBÜYÜK, A. Şeref: a.g.e., s.13

(82) KAPANI, Münci: a.g.e., s.71

(83) KARAKOÇ, Sezai: *Çağ ve İlham III*, İstanbul, 1986, s.129

olan münasebetleri hakkında saptamalarda bulunurken, ideal olanın da ölçülerini göstermeye çalışır. Ona göre, din ve devlet ilişkisinin iyi incelenmesi günümüz için olduğu kadar gelecekte de insanlara ışık tutacak yararlı bir çalışmadır. Bugün kişi özgürlüğüne en fazla önem veren ülke olduğu iddiasındaki Amerika'dan, İngiltereye, Fransa'dan, Almanya'ya kadar "din"in az ya da çok ama mutlaka toplum üzerindeki etkisinin hissedildiğine dikkati çeken Karakoç'a göre, din'in Ortadoğu ve Asya-Afrika ülkeleri üzerindeki etkisi zaten, basit bir etkileşimden çok, o toplum ve devletlerin temel ilkelerinin dinden kaynaklanması şeklinde görünmektedir.⁽⁸⁴⁾

Şerif Mardin, Hz. Muhammed'in etrafında toplanan İslam ümmetinin, Hristiyan cemaatlerinin aksine siyaset "ikincil" bir faaliyet alanı olarak değerlendirip siyaset alanına sırt çevirmediğini söyler. Ona göre, peygamberin otoritesi dini konulara değindiği kadar siyasi konulara da değinmektedir. Peygamberin fonksiyonu dini olduğu kadar siyasi idi ve yerine geçecek olanlar onun yalnız dini rolünü değil, siyasi rolünü de tevarüs etmek durumundaydılar.⁽⁸⁵⁾

Karakoç da Hristiyanlığın "suigeneris" bir hukuk ve siyasi bir hayat üretememesine, sadece bireysel bir olgu olarak kalmasına karşın İslamın, kişi için olduğu kadar, toplum içinde bir hukuk ve kanunlar düzeni getirdiğini vurgular. Bu düzenin gerçekleşmesinde ve tek kişinin mutluluğundan, toplumun erdemli ve huzurlu bir yapıya kavuşturulmasına kadar geniş bir yelpazede devletin payının en bireyci akım ve düşünceler tarafından bile inkar edilemez büyüklükte olduğu düşüncesinden hareket eden Karakoç'a göre İslam, devleti kendi mensuplarının çıkar ve egemenliği için bir araç olarak görmemiş, bütün insanlığı İslamın yüceliğini görmesi ve onunla gönenmesi için bir dönüşüm mekanizması saymıştır.⁽⁸⁶⁾

(84) KARAKOÇ, Sezai: "Devlet III", *Diriliş Dergisi*, S. 11, 3 Ekim 1988, s.3

(85) MARDİN, Şerif: *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul 1992, s.24

(86) KARAKOÇ, Sezai: *Çağ ve İlham III*, a.g.e., s.130

İslam Uygarlığının sadece bir devlet düşüncesi getirmekle kalmayıp, bir devlet teorisi eleştirisi getirdiğini de söyleyen Karakoç'a göre:

"Bugün demokrasi ya da halk demokrasisi denen, kapitalist ve komünist sistemlerdeki devletin toplumu, eski Yunandaki site devletlerdir ki, prototipleri Atina ve Isparta Site-devletleridir. Bugünkü kapitalist batı devletleri, Atina sitesinin gelişmiş bir şekline, faşist ve komünist devletler de Isparta sitesine indirgenebilir. Elbet çağımıza has birtakım değişimler ve gözden geçirmeler söz konusudur. Ama temelde, tohum aynıdır. Eflatunun devlet düşüncesi, ana kaynaktır. Faşizm eski Roma'yı diriltme rüyası. Komünizm, Asya yığın gücüne uyarlanmış, yani stepleştirilmiş bir Isparta ve İran satraplığı birleşiminin modern kılığı..."⁽⁸⁷⁾

Eski Yunanda gerek teorik gerekse de pratik açıdan temel ögenin maddi başarı olduğunu söyleyen Karakoç, İslamda ise, insan hayatının ve onu kollayan devlet idealinin temelinin, maddi başarı olmayıp, Allah'ın rızası ve bunu sağlayacak olan, takva, erdem, doğruluk gibi hasletler ve bunların dayandığı insanın fizikötesi ve ahiret inancı olduğu düşüncesindedir.⁽⁸⁸⁾ İslamda "iyi"nin yerine getirilmesi ve "kötü" nün önlenmesinin müslümanların üzerine borç olmasından dolayı ve bunun da zorlayıcı bir güçle mümkün olacağından hareketle, devletin zaruriliğine değinen Karakoç, bu devletin, Allah'ı hiç unutmayan, en ufak bir kıymıldanışta bile O'nun razılığını ve buyruğunu yerine getirmeyi amaç edinmiş bir devlet olduğunu söyler.

Böyle bir devletin, Allah adına keyfî bir yönetimle, totaliter bir şekilde idare edilemeyeceğini özellikle vurgulayan Sezai Karakoç İslam'ın mutlak iktidarlığı kabul etmediğini belirterek şöyle der:

"İslam, mutlak hükümdarlığı kabul etmez. Devletin başında olan kişi, ister seçimle, ister babadan oğula geçmek suretiyle, yani irsiyetle orada olsun, hareketlerinde İslam düzeninin kurallarıyla bağlıdır. İslamın idare ve siyaset hukukunda "huruç alessultan" denilen bir hak vardır. Sultan, hükümdar, İslamın kurallarını uygulamazsa ona karşı başkaldırı hakkı doğar. İslamın bu sahadaki bilgilerine göre".⁽⁸⁹⁾

(87) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.129, 130

(88) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.130

(89) KARAKOÇ, Sezai: "Devlet II", *Diriliş Dergisi*, S. 15, 31 Ekim 1988, s.4

İslam devletindeki temel ilkelere de değinen Karakoç, islamın devlet anlayışında bütün görevlerin birer "emanet" olduğunu belirterek, Kur'anın "Emanetleri ehline veriniz" buyruğunu hatırlatır. İslam'ın yönetim ilkelerinden birisinin de "danışma" (şura prensibi) söyleyen Karakoç, Hz. Muhammed'in verilen kararları genellikle sahabe ile birlikte aldığını belirterek, yöneticinin, işleri kendisiyle beraber çalışan kişilere, genel olarak da bilen kişilere başvurarak yürütmesi gerektiğini söyler. Bir diğer ilke olan "adalet" üstünde de önemle duran Karakoç, zulmün, İslam'ın reddettiği ve lanetlediği en büyük kötülük olduğuna işaret ederek, devlet görevinin bu açıdan çok büyük bir sorumluluk yüklenmek olduğunu belirtir.⁽⁹⁰⁾ Ekonomi, sosyal devlet gibi ilkelerde de oldukça geniş düşünceler ortaya koyan Sezai Karakoç İslam Devleti'nde asıl önemli olanın biçim değil öz olduğunu vurgulayarak şunları söyler:

"İslam, devlet yönetiminde, zamanla gelip gidecek biçimleri ayrıntılı olarak tesbit etmemiş, kişinin, toplumun ve devletin hangi temel ilkelere ve kurallara uyması gerektiğini düzenlemiştir. Muhteva, şekillerden önce gelmektedir. Aracı amaç yapmıyor İslam. Araçlarda biraz daha şartlara göre ayarlama elastikiyeti bulunuyor medeniyetimizde".⁽⁹¹⁾

Sezai Karakoç bu temel ilkelere değindikten sonra günümüzün en popüler sistemi olarak görülen demokrasiyle, İslami yönetim arasında karşılaştırmalarda bulunur.

Demokrasinin ana müessesesi olan parlamentarizmin, İslamın "şura" müessesesinin Batıda teknikleşmiş bir benzeri olduğunu ileri süren Karakoç bu benzeyişe karşılık aralarında bir çok önemli fark tesbit eder.

Ona göre demokraside halk idaresi başlangıç olarak, sebep olarak vardır, İslam'daysa sonuç olarak.

(90) KARAKOÇ, Sezai: a.g.m., s.14

(91) KARAKOÇ, Sezai: "Devlet IV", *Diriliş Dergisi*, S.12, 10 Ekim 1988, s.4

Demokraside bir "aleladedler hakimiyeti"ne düşülmesi çok muhtemeldir. Oysa İslam, ruhi değerleriyle seçkin ve erdemli kişilerin devletteki etkinliğini artıran bir "biat" müessesine sahiptir.

Karakoç önemli ve bütün öbür farkları da içinde barındıran ve yansıtan bir fark olarak düşündüğü "başkaldırma hakkı" ile ilgili olarak da şunları söyler:

"Batıda başkaldırma hakkı sadece hürriyet için ve itaatten koparılan parçalar halinde ve o da ancak Fransız İhtilali'nden bu yana müphem, istismarı mümkün, subjektif ve ancak başarıyla sonuçlandığında meşrulaşan bir hakken, yani, batı amme hukuku diliyle fiili durumun normatif değeri iken, islamda aykılanma, ilk islam hukukçuları tarafından tesbit edilmiş "huruç alessultan" adıyla hükümlere bağlanmış açık, seçik, objektif, baştan meşru, itaat adına (hükmedenin uyması gerekirken uymadığı prensipler adına) kullanılan bir hakikatta hukuktur. Yani, batıda söz götürür bir başkaldırma hakkı, islamdaysa net bir başkaldırma hukuku vardır".⁽⁹²⁾

Karakoç, hürriyetle itaatin altın tertibi olarak gördüğü İslam'daki siyasi yapılanmanın, devleti ve toplumu Doğu'nun mutlak ve mistik itaatinin doğurduğu statikliğe ve Batı'nın sürekli başkaldırma ruhunun getirdiği kargaşa ve karamsarlığa karşın, erdemli ve huzurlu bir yapılanmaya kavuşturduğu görüşündedir.⁽⁹³⁾

(92) KARAKOÇ, Sezai: *Farklar*, İstanbul, 1986, s.61

(93) KARAKOÇ, Sezai: *Diriliş Neslinin Amentüsü*, a.g.e., s.47

III. BÖLÜM

MEDENİYET

3.1. MEDENİYET VE MODERNLEŞME: *Bir Süreçin Anatomisi*

3.1.1. İSLAM DÜNYASINDA MODERNİTE ETKİLERİ

Modernleşme, Batı sosyalbilimcileri tarafından, kendi uygarlık çevreleri dışında kalan ülkelerin, toplumsal değişmelerini açıklamada kullanılan bir kavramdır.⁽¹⁾ Batı'nın Rönesans ve Reform, devamında da Aydınlanma ile yaşadığı sürecin bir "modernleşme" olmadığını modernleşmenin, tamamen Batılı olmayan toplumların Batı'yı örnek almakla açıklanabilecek bir kavram olduğunu, Mümtaz'er Türköne şu sözüyle özlü bir şekilde ifade eder.

"Modernleşme, Batı dışı toplumların, kendilerine ait olmayan bir tarihi yaşamaya başlamalarıdır".⁽²⁾

Rönesans ve Reformla yeni bir gelişme sürecini başlatan Batı, Aydınlanma, Fransa İhtilali ve nihayet Sanayi İnkılabıyla birlikte dünyanın merkezine oturmuş, teknolojik, kültürel, ekonomik ve sosyal alanlarla birlikte, insanın varlığı kavrama biçimini de değiştirmeye yönelik söylemiyle Batı dışındaki toplumları etkisi altına sokacak bir oluşumu gerçekleştirmiştir. İnsan aklını ön plana çıkaran 18. Asır Aydınlanma düşüncesi, bilim ve teknolojiye başdöndürücü geliş-

(1) KARATEPE, Şükrü: *Darbeler, Anayasalar ve Modernleşme*, Naklen

LERNER, Daniel: *The Passing of The Traditional Society*, p.44

(2) TÜRKÖNE, Mümtaz'er: "Modernleşme ve İslamlaşma", *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, S.1, Kış 1993, s.73

meler, insanın doğayla olan ilişkisini bir mücadele olarak görme ve bunda da insanoğlunun galip çıktığı (çıkmaya devam edeceği) anlayışı, Batılı düşüncenin "ilerleme" olgusuyla tanımladığı bir durum olarak karşımıza çıkar. Bu anlayışa göre insanlık sürekli iyiye ve güzele doğru ilerleyecek, bu ilerlemeyi sağlayan bilim, kainat hakkında tüm bilinmeyenleri bugün olmasa bile yarın mutlaka açıklayacaktır. A. Comte'un söyleminde klasikleşen bu pozitivist anlayışın doğurduğu fikir atmosferi içinde "din"in sahası gittikçe daraltılarak, insan aklı ile bilim, dinin yerine oturtulmuş, bütün dinlerin modası geçmiş bir kavrayış modeli olarak tarihe gömüleceği anlayışı egemen olmuştur. Batı'daki modernlik (modernite) olarak tanımlanabilecek bu vakıanın kuşkusuz tüm toplumlarda aynı biçimde etkili olduğu söylenemez. Mümtaz'er Türköne'ye göre;

"Toplumların tarihi tecrübeleri, Batı'dan gelen etkilerin kanalları, gücü; siyasi coğrafyaları bu macerayı her toplum için farklı hale getirmiştir. İslam toplumlarının modernleşmesi, diğer toplumların modernleşmesine göre birbirine benzerlik gösterir, ama hiç bir zaman özdeş değildir. Bugün yaşayan farklı İslami kültürler, farklı karakter ve yapılar büyük ölçüde modernleşme süreçlerindeki farklılığın ürünüdür.

Türk Modernleşmesi adını verebileceğimiz, bizim yaşadığımız modernleşme sürecini, diğer müslüman toplumlardan ayıran temel fark, hiç bir yerde benzeri görülmediği şekilde, bizde modernleşmenin hayati bir mesele haline gelmesidir.⁽³⁾

Genelde İslam dünyasında özelde de Osmanlıda "Aydınlanma" gibi bir düşünsel değişim yaşanmadığı gibi, toplumsal yapıyı kökünden etkileyen bir sanayileşme hamlesi de görülmez. Fakat bu değişimleri yaşayan Batı'nın çok yönlü cephelerden yönelttiği saldırılar sonucu İslam dünyası hızla sömürgeleşir. Küçük devletçikler, özellikle 19. asrın ikinci yarısından itibaren bağımsızlıklarını kaybederler, Askeri ve siyasi alandaki gerileme, Müslümanlar üzerinde değişik psikolojilere ve güven duygularının

(3) TÜRKÖNE, Mümtaz'er: a.g.m., s.73

zedelenmesine yol açar.⁽⁴⁾

Batı karşısında düşülen bu zayıf durum, Osmanlı devlet ricalini bir dizi tedbirler almaya yöneltmiş, çöküşün durdurulması için çareler aranmaya başlanmıştır. Eksikliği ilk önce askeri ve idari alanlardaki yetersizliğe bağlayan Osmanlı'da, III. Selim zamanında, 1789'dan 1808'e kadar süren köklü bir idari, mali ve askeri değişiklik yapıldığı görülür. Daha önce II. Osman ve III. Ahmed dönemlerinde asker ve ulemanın tepki göstermesinden dolayı başarısızlığa uğrayan yenilik teşebbüslerinin gerçekleşmemesinin altında yatan nedenin, yapılacak işlerle ilgili olarak gerek ülkede gerekse de Batı'da inceleme yapılmaması olduğunu düşünen III. Selim, bunun için bir yandan ülkede, inceleme ve araştırmalar yaptırırken, öbür yandan da dönemin ünlü bilginlerinden Ebubekir Ragıp Efendi'yi Batıdaki gelişmeleri yerinde görüp incelemesi için Viyana'ya elçi olarak göndermiştir. Sekiz ay Viyana'da kalan Ragıp Efendi, Avusturya'nın siyasi ve idari yapısını inceleyerek, bunlarla ilgili düşünce gözlemlerini padişaha bir rapor halinde sunmuştur.⁽⁵⁾

Devlet adamlarının III. Selim'e sundukları görüşler arasında farklılıklar olmakla birlikte, yeniliklerin öncelikle askeri alanda yapılmasına ağırlık verildiği görülür.⁽⁶⁾ Bunun sonucu olarak da Batılı anlamda ilk düzenli ordu olan Nizam-ı Cedit kuruldu. Ardından gelen yeniçeri ayaklanması vs. gibi tarihi olaylara değinmenin konumuz dışında olduğunu belirterek şu saptamayı yapmanın gerekli olduğunu belirtelim. Devlet adamları için Batılılaşma toplumun pratik ih-

(4) TÜRKÖNE, Mümtaz'er: *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul, 1991, s.48

(5) KARATEPE, Şükrü: *Darbeler, Anayasalar ve Modernleşme*, Naklen UNAT, F. Reşit: *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, Ankara, 1968, s.154-161

(6) Mümtaz'er Türköne, Askeri alandaki mağlubiyetlerin sebebinin, askeri teknoloji alanındaki gerilikten değil, askeri eğitim, disiplin ve yeni savaş taktikleri alanına dayandığını söyleyerek, "düzenli bir askeri birlik" meselesinin Osmanlı'daki geniş etkisini vurgular. Bakınız, "Modernleşme ve İslamlaşma", *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, S. 1, Kış 1993, s.74

tiyaçlarını karşılamaya yönelik zorunlu nedenlerin doğurduğu bir durum olduğundan pek de hayranlıkla karşılanmamıştır. Dahası dönemin aydınlar sınıfını oluşturan ulemanın yenileşme gibi bir kaygısı olmadığından, felsefe, tarih, edebiyat, bilim ve sanat dallarında herhangi bir yenileşme çabası da gereksiz görülmüştür. Ama tüm bunlara rağmen yapılan askeri ve idari reformlarla Batı'ya açılan kapıdan düşünce ve kültür değerleri de topluma girmiş, Batı'yla teması geçen yönetici ve aydın kesimlerin değer yargıları, zevkleri, estetik anlayışları, dünya görüşleri ve yaşama biçimleri de değişmeye başlamıştır.

II. Mahmut döneminde, devletin içinde bulunduğu bunalımdan çıkabilmesinin yolunun Avrupa'yı örnek alması olduğu düşüncesi daha da yaygın hale gelmiştir. Yeniçeri ocağının kaldırılması, merkezi otoritenin güçlendirilmesi, askeri, dini ve ilmi grupların devlet yönetimindeki gücünün zayıflatılması ve halkın giyimini düzenleyen, memurlar ve askerler için fes giymeyi zorunlu tutmak gibi reformlardan sonra Osmanlı'nın Batı'nın kültür ve değerleriyle yakın temasının daha da arttığı görülür. III. Selim'in başlattığı yeniliklerin II. Mahmut tarafından daha katı bir şekilde yürütülmesiyle ülkenin kapıları Batı'ya daha fazla açılmış olur. Artık bu kapıdan yukarıda da değindiğimiz gibi sadece askeri ve idari alandaki kurum ve düşünceler girmemiş, özellikle Avrupa'da köklü değişikliklere yol açmış Fransa İhtilali'nin fikirleri askeri okul öğrencilerine Fransız öğretmenler tarafından öğretilmeye başlanmıştır. Ayrıca Batı ülkelerine gönderilen öğrenciler, diplomatlar, batı başkentlerindeki temsilciliklerde görevli genç memurlar ve aydınların faaliyetleri de Batılı düşüncenin tanınmasını sağlamıştır.⁽⁷⁾

Tanzimat Fermanı (1839) ile daha geniş ve kapsamlı bir hale bürünen değişimin iki temel politikadan hareketle uygulamaya konulduğu görülür. Birincisi, devleti içeride güçlendirmek için askeri,

(7) LEWIS, Bernard: (Çev: Metin Kıratlı) Modern Türkiye'nin Doğuşu, TTK Yayını, Ankara, 1984, s.57-60

idari, siyasi, hukuki, mali, iktisadi ve eğitimle ilgili sahalarda reform programları uygulamak; ikincisi de Kuzey'den gelen ve Osmanlı Devleti'nin artık tek başına önleyemediği tehdide karşı Avrupa'nın yardımını elde etmek. Avrupa'dan böyle bir talebin doğuracağı bir de kefarettir ki bu da Batı'ya Osmanlı'nın içişlerine müdahale etme hakkını vermek şeklinde ifade edilebilir. Bunun sonucu olarak da Osmanlı tebasının Hristiyan halklarının hamisi durumuna geçtiği ve Osmanlı hükümetine müdahalelerin sıklaştığı görülmektedir.⁽⁸⁾ Bu müdahale hakkının kültürel dayatmaları getireceği (getirdiği) de kaçınılmaz bir olgu olarak karşımızda durmaktadır.

Düşünce, dil ve sanat alanında oldukça yoğun bir Batı etkisinin yaşandığı bu dönemde Tanzimatçıların amaçlarının Osmanlı toplumunu neye mal olursa olsun Avrupa medeniyeti seviyesine çıkarmak olduğu görülmektedir.⁽⁹⁾ Ahmet Hamdi Tanpınar bu durumu "Tanzimat devrinin ilk ideolojisi medeniyetçiliktir."⁽¹⁰⁾ diye değerlendirir.

Yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız, genelde İslam dünyasının, özelde Osmanlı'nın, ama sonuç olarak müslümanların Batı'nın yükselişini görüp, bu gücün arkasında yatan unsurları araştırma zarureti hissetmeleriyle birlikte İslam tarihinde yeni bir dönem ve tartışmanın başladığı görülür. Bunu iki tavır olarak görmek mümkündür. İlki; müslüman kalarak Batı'yı güçlü yapan teknolojik, bilimsel unsurları onlardan ictibas etmek, yani medeniyetin maddi unsurlarını alıp, manevi unsurlarını muhafaza etmek; ikincisi ise; bir bütün olarak Batı medeniyetini benimseyip ona yönelmektir. Mümtaz'er Türköne bu durumla ilgili olarak 1872 tarihli bir Osmanlı gazetesinden şu cümleleri aktarır:

(8) TÜRKÖNE, Mümtaz'er: *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, a.g.e., s.52

(9) TÜRKÖNE, Mümtaz'er: a.g.e., s.52

(10) TANPINAR, A. Hamdi: *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 1988, s.152

"Osmanlılar ilerlemeli ve Avrupa seviyesine mutlaka çıkmalıdır. Ancak bu hangi esesa göre yapılacaktır. Birinci yol 'Bir Avrupa Devleti' olmak, ikincisi de 'Avrupa'da bir Osmanlı Devleti' olmaktır. Bunlardan ilki 'Osmanlı Devleti'nin hangi sıfatta olursa olsun ileri gitmesi', diğeri ise mutlaka İslamiyet sıfatıyla terakki etme politikalarıdır".⁽¹¹⁾

Ondokuzuncu yüzyılda, askeri ve idari yapının reforme edilmesi amacına yönelik devlet tarafından başlatılan bu modernleşme girişimleri, giderek padişahın konumu da olmak üzere tüm siyasi, idari ve sosyal kurumların değiştirilmesi isteğini dile getiren siyasi elit ve aydın hareketine dönüşmüştür. 1876'da Meşrutiyetin ilanı ile, ilk yazılı anayasasının yürürlüğe konulması, Tanzimat ve daha sonra modern Türkiye'nin kurulmasındaki Batılılaşma hareketlerinin, beraberinde hep "Medeniyet ve Kültür" tartışmalarını giderek artan bir çeşitlilikte taşımaya devam ettiği görülür. Biz, bu tartışmaları ortaya koymadan önce, "medeniyet" tartışmalarının arka planında yatan zihinsel ve toplumsal gerçekliği vurgulamaya çalıştık. Bunun ileriki kısımlar için aydınlatıcı bir yaklaşım olacağı düşüncesindeyiz.

3.2. KÜLTÜR VE MEDENİYET

3.2.1. Kültür Kavramı

Medeniyet kelimesinin coğrafyadan coğrafyaya, düşünceden düşünceye geçerken çoğu zaman kültür kavramıyla beraber anıldığı görülür. Kimi zaman kültür ile özdeş, kimi zaman aralarında yoğun bir ilişki, kimi zaman da kesin bir farklılık olduğu mülahazalarıyla ele alınır. Bu yaklaşımların sergilenmesinden önce genel olarak kültürün ele alınmasında fayda olacağı düşüncesindeyiz.

(11) TÜRKÖNE, Mümtaz'er: a.g.e., Naklen, Basiret, "Muvazene-i Efkar-ı Atika ve Cedide", 3. R. Ahir 1289 (11 Haziran 1872)

Kültür antropolojideki anlamıyla Almancadan batı dillerine geçmiştir. Kelimeyi ilk kullanan Klemn'dır (1843). Ünlü İngiliz antropoğu Taylor da kelimeyi ondan iktibas etmiştir (1871). Kelime Türkçe'ye Fransızca'dan alınmıştır. Kültür, Fransızca sözlüklerde en dar anlamda: "Uygun temrinlerle bazı beden ve zihin melekelerinin geliştirilmesi", genel olarak ve gündelik dilde ise, "1) okumuş ve bu sayede zevkini, eleştiri yeteneğini, muhakemesini geliştirmiş insanın özelliği, 2) Bu özelliği sağlayan eğitim;" olarak tarif edilir. İngilizler ve Fransızlar kültürü medeniyetle eş anlamlı kullanırlar; Almanlarda ise kültürden kastedilen maddi medeniyettir.⁽¹²⁾ Fakat zamanla kavramın yazardan yazara, coğrafyadan coğrafyaya çeşitli anlamlarda kullanıldığı görülür. M. Duverger, Taylor'un ünlü ve bugün bile geçerli olduğunu düşündüğü kültür tanımını şöyle nakleder:

"Etnoğrafyadaki en geniş anlamında kültür ya da uygarlık, insanın, bir toplum üyesi olarak edindiği, bilgi, inanç, sanat, hukuk, ahlâk, töre ve tüm diğer yetenek ve alışkanlıkları içeren karmaşık bir bütündür".⁽¹³⁾

Kültür ve medeniyeti eşanlamda kullanan Taylor ile koşutluk içinde olduğu görülen Duverger, kültürü oluşturan öğelerin birbirlerine, bir toplamanın sayıları gibi eklemlendiğini, düzenlenmiş ve sistemli olduklarını söyler. O kültüre ya da medeniyete maddi ve düşünsel tekniklerin dahil olduğunu, böylece maddi ve düşünsel tekniklerin yol açabildiği davranış modellerinin de göz önünde bulundurulması gerektiğini söyleyerek, maddi kültür-manevi kültür ayırımının çok somut ve birbirinden bağımsız birer olgu olmadığı yönünde bir eğilim sergiler. Ona göre, global toplumlarla gruplar ve kültürle de alt kültürler arasındaki ayırım, aynı kumaşın önü ve arkası gibidir. Aynı gerçeğin, iki farklı yönünü dile getirirler. ⁽¹⁴⁾

(12) MERİÇ, Cemil: *Umrandan Uygarlığı*, İstanbul, 1979, s.351

(13) DUVERGER, Maurice: (Çev: Şirin TEKELİ) *Siyaset Sosyolojisi*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1995, s.74

(14) DUVERGER, Maurice: a.g.e., s.85-86

Geertz'e göre kültür, toplumsal ilişkileri besleyen "sembol ve anlam" sistemidir. Kültürün insanın yaşantısını yorumladığı ve davranışlarını yönlendiren anlam düzeyi, toplumun da "gerçekten varolan toplumsal ilişkiler ağı" olduğunu söyler. Geertz, kültürün toplumsal gerçeğin modeli değil, toplumsal gerçek için bir model olduğunu dile getirir. Geertz, kültürel olguların değer yargılarına dayandığını belirten Weber'le aynı düşünceyi paylaşarak, insanın biyolojiye indirgenemeyeceğini, toplumsal ve kültürel konumundan bağımsız insanın "nörolojik bir yığın" olduğunu söyler.⁽¹⁵⁾

Şerif Mardin'e göre kültür, toplum içindeki anlamlı semboller bütünüdür. Mardin, bu bütünlüğün, öğelerin toplamından başka, onlarda olmayan niteliklerle ortaya çıkan bir dizge olduğunu söyler.⁽¹⁶⁾

Mümtaz Turhan ise, "Kültür Değişimleri" adlı eserinde, kültürün oluşumu ve kültüre farklı yaklaşımlarla ilgili oldukça geniş bir tablo ortaya koyduktan sonra kültürü şöyle tarif eder:

"Kültür, bir cemiyetin sahip olduğu maddi ve manevi kıymetlerden teşekkül eden öyle bir bütündür ki, cemiyet içinde mevcut her nevi bilgiyi, alakaları, itiyatları, kıymet ölçülerini, umumi görüş ve zihniyet ile her nevi davranış şekillerini içine alır. Bütün bunlar birlikte, o cemiyet mensuplarının ekserisinde müşterek olan ve onu diğer cemiyetlerden ayırt eden hususi bir hayat tarzı temin eder".⁽¹⁷⁾

3.2.2. Kavram Olarak Medeniyet

Kavramların ortaya çıktıklarında taşıdıkları anlam ve içeriklerin zamanla birtakım değişme ve kaymalara uğraması oldukça sık görülen bir durumdur. Batı dillerinde "medeniyet"i ifade eden kelime

(15) SUNAR, İlkay: *Düşün ve Toplum*, Ankara, 1986, s.37-40

(16) MARDİN, Şerif: *İdeoloji*, İstanbul, 1993, s.101

(17) TURHAN, Mümtaz: *Kültür Değişimleri*, İstanbul 1994, s.45

olan "civilisation" ilk defa Fransızca'da, XVIII. yüzyıl ortalarında (1756) görülür İngilizce'de ise ilk defa 1770'lerde "civilization" biçiminde kullanılmıştır. Kavramın ilk kullanıldığı yıllardaki anlamı, "edep-erkan, öğrenme, zariflenme" gibi özellikleri içeriyordu. Zamanla bu kavramın güçlenmesi ve gerek Fransa, gerekse de İngiltere'de bugünkü anladığımız manada "medeniyet" karşılığı olarak kullanılması XIX. yüzyılların başlarında gerçekleşmiş ve sonraki yıllarda Avrupa ülkeleri ve Amerika'ya kademe kademe yayılmıştır.⁽¹⁸⁾

Cemil Meriç'in ifadesiyle, "muhtevası çağdan çağa, ülkeden ülkeye, yazardan yazara değişen",⁽¹⁹⁾ "civilisation" kelimesini "sivilizasyon" olarak Türkçe'de ilk kullanan Mustafa Reşit Paşa'dır. Mustafa Reşit Paşa, Paristen yolladığı resmi yazılarda (1834) Türkçe karşılığını bulamadığı bu kelimeyi "terbiye-i nâs ve icrây-ı nizamât" olarak tarif eder.⁽²⁰⁾

Türkçe'de "Medeniyet" kelimesini muhtemelen ilk kullanan Sadık Rıfat Paşa'dır (1838).

Arapça olan bu kelimenin türediği m.d.n kökünden bazı kelimeler daha eski tarihlerde de kullanılmış olmakla birlikte medeniyetin kullanılması bu tarihten sonradır.

Medeniyet kelimesi daha kesin bir şekilde Bianchi'nin Fransızca-Türkçe Sözlüğü'nün 1943 baskısında görülür. O, Arap harfleriyle "medeniyet" diye yazdığı bu kelimeyi Latin harfleriyle "modoniet" biçiminde belirtmiştir. Latince "civitas" yani "şehre ait" gibi, şehir anlamındaki "medine"yi hatırlatan "medeniyet" kelimesi çabuk tutunarak 1845'lerden sonra yaygınlaşmış, 1850'lerde sözlüklere girerek, 1860'lardan sonra "sivilizasyon" kelimesinin yerini almıştır.⁽²¹⁾

(18) BAYKARA, Tuncer: *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, İzmir, 1982, s.1, 2

(19) MERİÇ, Cemil: a.g.e., s.93

(20) MERİÇ, Cemil: a.g.e., s.95

(21) BAYKARA, Tuncer, a.g.e., s.31, 32

3.3. MEDENİYETE ÇEŞİTLİ YAKLAŞIMLAR

Civilisation yani medeniyet salt bir kavram olmanın ötesinde, Batı'nın dünya sahnesine çıkıp, büyük teknolojik atılımları gerçekleştirilmesiyle birlikte, yine Batı tarafından son ikiyüzyıldır tüm dünyaya Batı'nın üstünlüğünü vurgulayan bir söylem içerisinde sunulmuş adeta dayatılmıştır. Zamanla Batı'nın bu korosuna özellikle üçüncü dünya ülkeleri aydın ve siyasi elitlerinden de eşlik edenler çıkmış ve medeniyet tartışmaları bazen yüksek dozlara ulaşan bir yoğunluk göstererek problematik olmaya devam etmiştir. Biz bu tartışmalara geçmeden evvel, hem Batılı ve Doğu'lu bazı düşünce adamlarının medeniyete yaklaşımlarını sergileyip hem de bu tartışmalarının odak noktasını oluşturan "Kültür ve Medeniyet" kütüplaştırmacılığını da inceleyerek, konuyu değişik açılardan ele almaya çalışacağız.

3.3.1. Batılı Aydınlar Açısından Medeniyet

Ünlü İngiliz tarihçi A. Toynbee'ye göre medeniyet yaratıcı bir azınlıkla çok sert olmayan bir coğrafyanın eseridir. Çevre her gün bu yaratıcı azınlığa yeni sorular sorar. Yaratıcı azınlık bu muammaları çözebildiği sürece medeniyet yaşamını sürdürür. Bu sonu gelmeyen bir diyalogdur. Şartlar değiştikçe yeni cevap gereksinimleri ortaya çıkar. Medeniyetin ömrünü tayin eden şey ise bu cevaplardaki isabet veya isabetsizliktir. Toynbee'ye göre bir medeniyet, ne yeni ülkeler fethetmekle, ne de teknolojik zaferlerle gelişir. Medeniyetin büyümesi demek kendi kendini tayin etme (self-Determination), kendi kendini biçimlendirme (self-Articulation) imkanlarının gittikçe artması ve toplum değerlerinin manevileşmesi demektir. Büyüyen bir medeniyetle bu karizmatik azınlık, çevrenin meydan okuyuşuna verdiği her cevapla kendini tazeler. Toplum farklılaşmaktan bütünlüğe, bütünlükten farklılaşmaya geçer.

Toynbee'ye göre medeniyetlerin çöküşü azınlığın yaratıcı gücü kaybolunca başlar. Artık karizması kaybolmaya başlayan azınlık çevrenin sorularına cevap veremez, kalabalığa yol gösteremez hale gelmiştir. Bunun sonucu olarak da toplum bölünür ve medeniyet üstesinden gelemediği bir tehditle karşılaşarak yıkılır.⁽²²⁾

Görüldüğü gibi medeniyetler: doğar, büyür, gelişir ve ölür; diyerek "organizmacı yaklaşım" olarak bilinen bir anlayışla ele alan Toynbee'ye göre insanlık tarihi yirmi medeniyet görmüştür ve bunlardan Batı Medeniyeti hariç diğerleri ya ölmüş ya da can çekişmektedir.⁽²³⁾ Toynbee İslam uygarlığının son açılımı olan Osmanlı Uygarlığını da bu yirmi uygarlıktan biri olarak görmekte ve bu uygarlığın bütün açılımını yapmadan, dış etkilerle durdurulduğunu söyleyerek şöyle devam etmektedir:

"Panislamizm uykudadır. Ne var ki, Batılılaşmış dünyanın proleter kalabalığı Batı sömürgeciliğine karşı ayaklanıp anti-Batıcı bir hareket oluştursa, uyuyan devin uyanabileceğini hesaba katmak zorundayız. Bu çağrının, İslam'ın militan ruhunu- kış uykusuna yatmış gibi görünüyorsa da- uyandırıp zafer dolu bir çağa yöneltme de, hesap edemediğimiz etkinlikleri olabilir. Geçmişte İslâm, Doğulu bir toplumu Batı saldırısına karşı çok güzel ayaklandırmıştı. Peygamber'in ilk takipçileri zamanında İslâm, Suriye ve Mısır'ı bin yıldır ellerinde tutan Helen egemenliğinden kurtarmıştı. Zengi, Salahaddin Eyyubî ve Memlûkler zamanında İslam, Haçlı seferlerine ve Moğol istilasına karşı durdu. Eğer insanlığın bugünkü durumu bir "ırk savaşı"na yol açacaksa, İslam, tarihi görevini yapmak üzere bir kere daha çağrılmalıdır. Dileyelim ki böyle bir savaş çıkmaz".⁽²⁴⁾

Toynbee bir taraftan dünyanın Batılılaşması kaçınılmazdır, Batı medeniyeti bütün dünyaya yayılan tek medeniyettir derken,⁽²⁵⁾ yukarıda görüldüğü gibi bir taraftan da Batı'ya "uyuyan dev uyanırmayın" mesajını vermektedir; zira Toynbee'nin Batı medeniyetinin geleceği ile ilgili oldukça ciddi endişeleri vardır. O bunları şöyle dile getirir:

(22) MERİÇ, Cemil: a.g.e., s.121, 122

(23) TOYNBEE, Arnold: (Çev: Ufuk UYAN) Medeniyet Yargılanıyor, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1991, s.25

(24) TOYNBEE, Arnold: a.g.e., s.187

(25) TOYNBEE, Arnold: a.g.e., s.93

"Avrupalılar dünyanın Batılılaştırılmasını ve gözleriyle bu hareketin gittikçe hız kazandığını gördükçe heyecanla: "Eğer bütün dünya Avrupalılaşıyorsa, Avrupa dünyadaki üstünlüğünü kaybetse ne farkeder?" diye bağırabilir.

Eğer bu heyecan bir süre Avrupalıların aklını meşgul ederse, görülecektir ki yerini şüphelere bırakacaktır. Batı kültürünün Avrupa'dan dünyaya yayılışı nicel olarak büyük olabilir, fakat nitel olarak nasıldır acaba? Eğer şu anda Batı medeniyeti hayattan silinirse, Batı medeniyetinin götürüldüğü yerlerde Avrupalı öz yaşamaya devam edebilecek mi? Eğer Avrupa bütünüyle yok edilirse, Batı medeniyeti hayatını sürdürebilecek mi? Eğer Avrupa bugün üzerinde bulunduğu üstünlük tahtından indirilirse ki bu onun kaderi gibi gözüküyor-ölmemesine rağmen Batı medeniyeti yozlaşmadan kurtulabilecek mi?"⁽²⁶⁾

Toynbee'yi böyle düşünmeye iten neden sadece İslam değil, Hindistan, Uzakdoğu ve Afrika ile birlikte, ikinci dünya savaşından sonra yıldızı parlayan ve onun Avrupa Medeniyeti dışında görme eğiliminde olduğu A.B.D. dir de aynı zamanda.

Medeniyetlerin çöküş ve yeni bir medeniyeti doğuruş anlarında dinin oldukça önemli bir yer tuttuğu düşüncesini taşıyan ve Batı medeniyetinin oluşumunda Hristiyanlığın fonksiyonuna da dikkati çekmiş olan Toynbee'nin, Birinci dünya savaşından sonra Batı medeniyetiyle ilgili kaygılarını Cemil Meriç şöyle değerlendirir:

"Avrupa medeniyeti de ölüm döşegindedir, ama bu ölüme bir türlü katlanamaz yazarın gönlü. İçinden bir ses, "Tanrı büyüktür" diye haykırır. "Avrupa'ya acıyacak, onu mahvolmaktan kurtaracaktır". (...) ve Hristiyanları duaya çağırır.

Evet kendini kainatın mihveri sanan Avrupa'yı bu gurur ve gaflet uykusundan 1914 boğazlaşması uyandırır. Harabeler karşısında dehşete kapılır Avrupalı. İçine ilk defa olarak bir korku düşer: Ben de mi yok olacağım?"⁽²⁷⁾

(26) TOYNBEE, Arnold: a.g.e., s.98-99

(27) MERİÇ, Cemil: a.g.e., s.123(28)

Rene Guenon, içinde bulunduğumuz dönemi medeniyet devri olarak adlandırmayı ve medeniyeti modern çağ ile karıştırmamızı, bugün artık unutulmuş bulunan büyük bir ütopyacıya, Fourier'e borçlu olduğumuzu belirterek şöyle der:

"Medeniyet, Avrupalı milletlerin XIX. yüzyılda ulaştığı gelişme ve yetkinleşme demekmiş... Hiç kimsenin tarif edememesine rağmen herkesçe bilinen bu kelime hem maddi ilerlemeyi hem de ahlâki ilerlemeyi kapsıyormuş: biri öbürüne dayalı, biri öbürüne bağlı, bir birinden ayrılmaz iki kavram medeniyet demek, kısacası, Avrupa demekmiş: medeniyet, Avrupa'nın kendi kendine verdiği bir berat imiş"⁽²⁸⁾

Fourier Avrupa'nın kendi kendine verdiği bu beraattan pek hoşnut olmadığını Medeniyete olumsuz yaklaşımıyla gösterir. Ona göre:

"Medeniyet iki sütun üzerinde yükselir. Süngü ve açlık, Dolandırıcılarla namussuzların gönlüne göre bir düzen, Hakim-i mutlak: Para. Salnameleri kanla yazılı medeniyetin, münasebetleri yalan üzerine müesses: Yalan, kin ve kalleşlik. Medeni insan, içtimai bir yilandır, nezaket ve terbiye icabı yalancı olmak zorunda."⁽²⁹⁾

Fourier'nin medeniyete bu olumsuz yaklaşımı, medeniyet ve kültür arasındaki ilişki hakkında oldukça önemli fikirler ileri süren, organizmacı medeniyet anlayışına sahip Spengler'de ise daha değişik bir şekilde ortaya konulur. Spengler'e göre kültür, her medeniyetin başlangıcı, yaratıcı heyecanıdır. Ona göre bir değil bir çok kültür vardır ve her kültür de tektir ve kendi dilini konuşur; bu başkalarının anlayamacağı bir dildir. Hiçbir kültürün bütünüyle iktibas edilemeyeceğini söyleyen Spengler, bir kültürün unsurlarının başka bir kültüre ancak malzeme olabileceğini ifade eder. Yaşayan her kültürün yabancı kültürlerle kapalı olduğundan hareketle şunları söyler:

(28) GUENON, Rene: *Doğu ve Batı*, a.g.e., s. 23, Naklen: *Medeniyetlerin Geleceği*, Revue Universelle, 1 Mart 1922, s.586-587

(29) MERİÇ, Cemil: *Umrandan Uygarlığa*, a.g.e., s.93

"Her kültür ferdin geçirdiği merhalelerden geçer: Çocukluk, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık. Amacına ulaştıktan, ideasını gerçekleştirdikten sonra katılaşır, yaratıcı gücünü kaybeder, medeniyet olur.

Her kültürün kendine göre bir medeniyeti vardır. Kültürün kaçınılmaz akıbetidir medeniyet. Olmakta olanın, olmuş hale gelmesidir. Serpilişten sonraki katılaşma, hayatı kovalayan ölüm"⁽³⁰⁾

Görüldüğü gibi medeniyeti, kültürün ölümü olarak değerlendiren Spengler, bu ikisi arasında bir ayrıştırmaya gitmekte ve tercihini kültürden yana koymaktadır.

Batı'nın yeni dünya görüşü ve ileri teknolojik atılımların sahibi olarak dünya sahnesinde etkisini gösterdiği zamandan bu yana, karşısındaki medeniyetlere mensup olan aydınların yaklaşımları da çeşitli biçimlerde tezahür etmiştir. Bu aydınların, Osmanlı'nın son dönemi ve modern Türkiye'nin doğuşunda ortaya koydukları çeşitli medeniyet kavramlaştırmalarının ele alınması, "medeniyet" konusuna getirilen farklı perspektifleri tanımamızı sağlayacaktır.

3.3.2. Osmanlı Devleti Açısından Batı Medeniyeti ve Aydınların Durumu

XIX. asır Osmanlı devletinin buhranlı bir çağıdır. Devletin temellerini oluşturan ana kurumlar yozlaşmış veya değişmiştir. Avrupa medeniyetinin zirvede olduğu bu dönemde emperyalizm, maddi çıkarlarının kendisini ulaştırdığı her yere biricik ve en büyük medeniyet olduğu telkinini de yanında götürmüştür. Batı medeniyetinin üstünlüğü inancı Osmanlı devletinde de yaygınlaşmaya başlamış ve devlet adamları arasında oldukça taraftar toplamıştır.

Osmanlı devlet adamı ve tarihçisi Ahmet Cevdet Paşa, Batı medeniyetine karşı aşırı bir hayranlık duymamakta, Batı'daki bu gelişmelere bir ilim ve devlet adamı tecessüsü içerisinde

(30) MERİÇ, Cemil: a.g.e., s.120

soğukkanlılıkla bakmaktadır. O, Batı medeniyetinin tarih boyunca sahneye çıkan büyük medeniyetlerden sadece bir tanesi olduğu düşüncesindedir. Ve bunu da eski medeniyetinin mirasına konduğu için gerçekleştirebilmiştir.

Tanzimat devri düşünürleri için Avrupalılaşmak olan medeniyet anlayışından, Cevdet Paşa, medeniyeti, ulaşılması gereken bir ideal değil, bir toplumsal olgu olarak görmesiyle ayrılmaktadır.⁽³¹⁾

Ahmet Cevdet Paşa'da Medeniyet kavramının iki farklı anlamda kullanıldığı görülür;

1) "Medeniyet toplumların zaman içindeki gelişmelerinde ulaştıkları sosyal bir merhale, bütün toplumların idrak ettikleri veya edecekleri bir duraktır. Belirtileri: İş bölümü, nüfusun şehirlerde toplanması vs. Şartı: Devlet. Düşman korkusundan bu sayede kurtulan insanlar, beşeri ihtiyaçlarını giderip insani özelliklerini geliştirmeye koyulurlar.

2) Belli iklimlerde, mesut tesadüflerin bir araya gelmesi ile ortaya çıkan ve tarihe damgasını vuran medeniyetler.⁽³²⁾

Ahmet Cevdet Paşa'nın birinci tanımında Tunuslu ünlü tarihçi İbn-i Haldun'un organizmacı devlet ve tarih teorisine bağlı bir anlayışta olduğu görülür. İbn-i Haldun, devletin şahıs gibi canlı bir organizma olduğunu söylemekte ve doğar, gelişir, geriler ve ölür, demektedir.⁽³³⁾

Cevdet Paşa da:

"Nasıl bir insan gerek vücutça ve gerek halce bir zaman gelişir ve ondan sonra da gerilirse, her devlet de bu minval üzere kah kuvvet bulur ve kah zaafa düşer" der.⁽³⁴⁾

(31) YAZAN, Ümit Meriç: *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, İstanbul 1992, s.44

(32) YAZAN, Ümit Meriç: a.g.e., s.45

(33) ULUDAĞ, Süleyman: *İbn-i Haldun*, Ankara 1993, s.113

(34) YAZAN, Ümit Meriç: a.g.e., s.44

Cevdet Paşa, ikinci anlayışını medeniyetlerin maddi şartlarını inceleyerek açıklar. Medeniyeti hiçbir ülkenin tekelinde görmeyen Cevdet Paşa'ya göre; medeniyetin doğması için toplumun bir toprağa yerleşmiş olması şarttır. Medeniyetlerin gelişmesinin bütün iklimlerde mümkün olamayacağını söyleyen Cevdet Paşa, bu gelişmenin daha eski medeniyetlerin mirasına konmakla gerçekleşebileceğini belirtir.⁽³⁵⁾

Cevdet Paşa da Toynbee gibi yeryüzünde belli medeniyetler olduğuna ve bunların ömürlerinin bir süre sonra biteceğine inanmaktadır. Yalnız bu Spengler gibi karamsar bir "son" düşüncesi değildir. Ona göre "medeniyetler ölmektedir ama medeniyet hep ilerlemektedir"⁽³⁶⁾

Ahmet Cevdet Paşa bir medeniyetin sosyal, siyasi ve iktisadi yapısı ile başka bir medeniyetinki arasında fark olduğunu belirtmiş, bir medeniyetin başka bir medeniyete dönüşmesinin imkansızlığını vurgulayarak, döneminde ve daha sonra dile getirilecek Batı medeniyetini ithal etme fikrinin karşıtı bir tutum sergilemiştir.

Rene Guenon; medeniyeti meydana getiren değişik cinsteki öğelerin karmaşık toplamının doğru olarak tarif edilmesinin oldukça zor olduğu düşüncesindedir. Guenon, medeniyetle sıkı bir ortaklık içinde görülen "ilerleme" fikrine karşı çıkar. Ona göre, asıl, "medeniyetler" varsa, aynı şekilde bunların herbirinin gelişme sürecinde veya bu gelişmenin uzun yada kısa süreli bazı dönemlerinde, bütün üzerinden değil de şu veya bu alanda bir "ilerlemeler" vardır. Bir medeniyet belli bir yönde ilerlerken, başka birisi gerileyebilmektedir; bazen bu iki durum aynı anda, değişik alanlarda da meydana gelebilmektedir. "İlerleme"denilen şey izafidir ve mutlak olarak bir gerçeğe tekabül etmez. Guenon'un medeniyetlerin her zaman eski me-

(35) YAZAN, Ümit Meriç: a.g.e., s.60

(36) YAZAN, Ümit Meriç: a.g.e., s.60

deniyetlerin mirasına konmadığı düşüncesiyle de Cevdet Paşa'dan ayrıldığı görülür.⁽³⁷⁾

Guenon'a göre Batı medeniyeti gerçek bir anomali olarak yer alır tarihte... O, Batı'yı tanıyabildiğimiz medeniyetler arasında tamamen maddi yönde gelişmiş tek medeniyet olarak görür. Bu maddi gelişme ona göre zihni bir gerilemeyi de beraberinde getirmiştir. Bundan dolayıdır ki batılılar, saf zihnin ne olduğunu bilmezler; hatta böyle bir şeyin mevcudiyetine bile ihtimal vermez olmuşlardır. Bütün Doğu medeniyetlerinin, içinde bulundukları büyük farklılıklara rağmen, hepsinin de temelde "an'anevi" bir özellik taşıdığını söyleyen Guenon, an'enenin olduğu her yerde ilkeler olacağını vurgulayarak, Batı medeniyetinin bir ilkesizlik sancısı çekmekte ve bu sancıyı her sahada duymakta olduğunu söylemektedir. Batı'da geleneklerin olduğu dönemde Doğu-Batı ihtilafının bu boyutta olmadığını hatırlatan Guenon, tekrar an'aneye dönmediği takdirde bugünkü şekliyle Batı medeniyetinin çökmesinin mukadder olacağı hükmünü koymaktadır.⁽³⁸⁾

3.3.3. Medeniyet İthalinin Mümkünlüğü ve Aydınlardan Öneriler

Yeni tanıdıkları bir dünyanın ihtişamıyla değişik duygular içerisine giren Tanzimat ve daha sonraki dönemin siyasi elit ve aydınları bu değişik duyguların dile getirildiği farklı çözüm önerileri üretirler. Bu çözüm önerilerinden, Ziya Gökalp'in medeniyet ve hars tefriki oldukça orijinaldir. Medeniyete milli bir alan açmak isteyen, Batı'nın kötü yönlerini değil, teknolojisini ve keşiflerini iktibas etmeyi hedefleyen bu görüş, maziye ayıklayarak koruma ve yeniyi seçerek alma gibi bir çözümün teorik planı olarak kültür ve medeniyet dilemmasını da bünyesinde taşımaktadır.

(37) GUENON, Rene: a.g.e., s.26-27

(38) GUENON, Rene: a.g.e., s.140-144

Ziya Gökalp'e göre insan toplumlarının tüm bireylerini birbirine bağlayan, yeni kişiler arasındaki uyumu sağlayan kurumlar "hars (kültür) kurumları"dır. Bunlar o cemiyetin "hars"ını (kültür) oluşturur.

Bir cemiyetin üst tabakasını, başka cemiyetlerin üst tabakalarına bağlayan kurumlar ise "medeni kurumlar"dır. Aynı cinsten böyle kurumların tamamı "medeniyet" (uygarlık) adı verilen bütünü meydana getirir.⁽³⁹⁾

Türkler için hem bir Türk-İslam kültürünü amaçlamayı, hem de çağdaş Batı medeniyetinin akıllı, bilimi ve teknolojiyle donanmayı mümkün gören Ziya Gökalp, kültür ile medeniyet arasında hem birleşme hem de ayrılık noktaları olduğunu söyler. Aralarındaki birleşme noktası, ikisinin de bütün toplumsal hayatları, yani din, ahlak, hukuk, akıl, estetik, iktisat, dil ve teknikle ilgili yaşayışları içine almasıdır. Bu toplumsal hayatın bütününe kültür adı verildiği gibi, medeniyet de denilir; ikisinin arasındaki benzerlik noktası da budur. Ayrıldığı temel nokta ise, kültür milli olduğu halde medeniyet milletlerarasıdır. Kültür, yalnız bir milletin din, ahlak, hukuk, dil, akıl, estetik, ekonomi ve teknikle ilgili yaşayışlarının uyumlu bir bütünüdür. Medeniyet ise, aynı gelişmişlik düzeyine sahip birçok milletin toplumsal hayatlarının ortak bir bütünüdür. Örnek olarak Avrupa ve Amerika uygarlığı çevresinde ortak bir Batı medeniyeti olduğunu söyleyen Gökalp, bu medeniyetin içinde birbirinden bağımsız olarak bir İngiliz kültürü, bir Fransız kültürü, bir Alman kültürünün varlığına işaret eder.⁽⁴⁰⁾

Ziya Gökalp'in kültür ve medeniyet dualizmi hem kavramsal, hem de medeniyetin ithalini mümkün göstermeye çalışan bir şeyleştirme (reification) içinde barındırmaktadır.

Nurettin Topçu'da ise kültür ve medeniyet, ayrı olarak tarif edilmekle beraber birbirlerinden ayrılmaz bir bütün olduğu

(39) GÖKALP, Ziya: *Hars ve Medeniyet*, İstanbul, 1995, s.11

(40) GÖKALP, Ziya: a.g.e., s.18-19

düşüncesinin hakim olduğu görülür. O kültürü ahlak, medeniyeti ise teknoloji olarak görmekle birlikte, Gökalp'in modernleşmeci yaklaşımını eleştirerek, onu "sosyolojik bir hataya" düşmekle suçlar ve ilimle ahlakın aynı paradigmanın ürünü olduğunu şu şekilde dile getirir:

"Biz Batı'nın iki yüzünü tersinden gördük: İlmini ve ahlâkını. Batılılaşmak isterken onun ilmini alıp, ahlâkını almamaya karar verdik. İlimle ahlâkın aynı köklerden çıktığını bilemedik".⁽⁴¹⁾

Batı'nın tekniğini alıp kültürünü dışarıda bırakma yanlılarına karşıt olarak, onun herşeyini benimsemenin lüzumuna değinerek, Batı medeniyetinin topyekün ithal edilmesinin Türkler için biricik kurtuluş yolu olduğunu öne sürenlerden birisi de Ahmet Ağaoğlu'dur.

Medeniyet "tarz-ı hayattır" diyen Ağaoğlu, kurtuluşumuz için Batı medeniyetini olduğu gibi kabul edip ona iltihak etmekten başka çare olmadığını söyler. Yazara göre dünyada üç medeniyet vardır: Garp, İslam ve Budist-Brahman medeniyeti. İslam cemiyetleri birbiri ardınca gürültülü bir tarzda yıkılmaktadır. Budist-Brahman medeniyeti de mağlup durumdadır. Ağaoğlu bu sebeple bölünmez ve parçalanamaz bir bütün olan Batı medeniyetine herşeyimizle beraber katılmamız gerektiğini şöyle temellendirir:

"Batı hayatı bütünüyle bizim hayatımızın bütününe galebe çalmıştır. Bundan dolayı kurtulmak, yaşamak, varlığımızı devam ettirmek istiyorsak, hayatımızın bütünüyle-yalnız elbiselerimiz ve bazı müesselerimizle değil-kafamız, kalbimiz, görüş tarzımız, zihniyetimiz ile de ona uymalıyız. Bunun dışında kurtuluş yoktur."⁽⁴²⁾

Böyle bir durumun gerçekleşmesi için hiç bir maninin olmadığı görüşünde olan Ağaoğlu, "Şahsiyet-i milliye"den özveride bulunulması gibi bir şeyin sözkonusu olmadığını, bir millette değişmeyen, ebedi bir hususiyet, bir vasıf olmadığı düşüncesiyle temellendirerek şöyle der:

(41) TOPÇU, Nurettin: *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul, 1970, s.23-27

(42) AĞAOĞLU, Ahmet.: *Üç Medeniyet*, İstanbul, 1972, s.13

"Tarihinde dinini en az iki kere değiştirmeyen hangi millet vardır? Türkler Şamanizm ve daha sonra başka dinlere girdikten sonra İslamiyeti seçmişlerdir".⁽⁴³⁾

Cemil Meriç, Ağaoğlu'nun bu fikirlerini "şimdi de Hristiyan olsunlar, değil mi Ahmet Bey" diye değerlendirerek düşman esareti altında kaleme alınan bu kitabın düşman medeniyetinin destanı olduğunu söyler ve şöyle devam eder:

"Galiplerin çizmesini yalayan bir "milliyetçilik", Ahmet bey tanımadığı Osmanlı tarihinin ve ölünceye kadar öğrenemediğı Türk edebiyatının hasm-ı bîamanıdır".

...

"Üç Medeniyet" serlevhalı bu insafsız ithamnamede Türk-İslam medeniyetine ait her değer kötülenir."⁽⁴⁴⁾

3.4. KÜLTÜR VE MEDENİYET KUTUPLAŞTIRMACILIĞINA BİR BAKIŞ

XVIII. yüzyılla birlikte başlayan, günümüze kadar sürmüş ve halen sürmekte olan, Batı karşısındaki almamız gereken tutumu sap-tamaya dayalı toplum projelerinin karşımıza çıkardığı, "Türk mil-letinden, İslam ümmetinden ve Batı medeniyetinden olmak", veya "Batının tekniğini alıp, kendi milli-kültürel değerlerimizi muhafaza etmek" gibi söylemler, Batı medeniyetini tamamen almak veya ta-mamen reddetip kendi değerlerimizin işler hale getirilmesine yönelik taleplerin karşısında, bir düşünsel farklılaşmayla beraber zihinsel bir kaymaya da tekabül eder.

Kültür ve medeniyeti, toplumsal gerçekliğin birbirinden bağımsız iki olgusu gibi ele almaya çalışan yaklaşım, bunu temellen-dirirken de "kültür"ü, ahlâki değerler, inanç, gelenek ve görenekler,

(43) AĞAOĞLU, Ahmet: a.g.e., s.14

(44) MERİÇ, Cemil: *Bu Ülke*, İstanbul, 1992, s.158

duygu ve düşünceler, vb.den oluşan "manevi alana" tekabül eden bir vakıa olarak görmektedir. Aynı görüş açısından "medeniyet" ise, toplumun maddi alanında kendini gösteren somut yapılanma, yani toplumsal gerçekliğin zaman ve mekan içinde maddesel bağlamda ortaya konulma ve düzenlenme hadisesidir.

Kadir Cangızbay, kültür ve medeniyetin birbirlerinden bağımsız iki ayrı küre teşkil edermiş gibi görünmelerinin, basit bir algı yanılmasından kaynaklandığını belirterek şöyle der:

"Kültür ve medeniyetin gerek birincisinde, gerek ikincisinde yer alan unsurların tümü, aslında tek ve aynı bir gerçekliğin, yani toplumsal gerçekliğin, kendi aralarında sıkı sıkıya eklemelenmiş ve birbirlerinden sadece somutluk dereceleri itibarıyla farklılaşan değişik veçhelerinden başka bir şey değildir".⁽⁴⁵⁾

Cangızbay oldukça yoğun bir kavramsal temellendirmeye ele aldığı kültür ve medeniyet kutuplaştırmacılığının altında yatan temel yanılmanın, "gerçekliğin duyumsal kategoriler çerçevesinde algılanmasından"⁽⁴⁶⁾ kaynaklandığını söyler. Ona göre medeniyet ile kültür arasındaki zahiri kesikliliği gerçekmiş gibi kabul eden her türlü düşünce "amiyane" bilgi düzeyinde yer alacaktır. Amiyane bilgi ise, kendi içinde ne iyidir, ne de kötü; ancak "Sokaktaki adamın aklıbaşındalığı"na hitap etmesi ve ona denk düşmesi açısından, toplumsal-siyasal projelere temel alındığı ölçüde, ideolojik manipülasyon gücü çok yüksek olan para sosyolojilerin doğmasına neden olacaktır ki tam da burada karşımıza insanın gerçekliği bizzat kendisinin tanık olduğu, gözüyle görüp algıladığı bir durum olarak görmesi olan pozitivist bir paradigma çıkmaktadır.⁽⁴⁷⁾ Bu pozitivist yanılzamaya, insanın, kendi gündelik yaşantısında güneş ve dünyayı gözlemesi so-

(45) CANGIZBAY, Kadir: "Kültür-Medeniyet Kutuplaştırmacılığı Ya da Amiyane Bilgi'nin Bir Tuzağı", *Yeni Toplum Dergisi*, S.1, Mayıs-Haziran 1992, s.43

(46) CANGIZBAY, Kadir: a.g.m., s.44

(47) CANGIZBAY, Kadir: a.g.m., s.44

nucunda, hareket edenin güneş, sabit ve düz duranın ise dünya olduğunu kabul edecek bir sonuca ulaşacağını örnek gösteren Cangızbay, dünya'nın düz değil yuvarlak, hareket edenin de güneş değil dünya olduğunu, doğrudan doğruya kendi duyumlarımızla ve somut yaşantılarımızla değil, özel bir öğrenme yaşantısı aracılığıyla daha sonra öğrenebileceğimizi söyler. Buradan kendi doğrudan tecrübelerimiz ve yaşantılarımızın sınırlamasıyla, birbirinden mahiyetçe farklı iki ayrı dünyaymış gibi, maddi unsurları "medeniyet" manevi unsurları da "kültür" olarak adlandırıp, bıçakla keser gibi ayırmaya kalkışmanın yanlışlığına dikkati çeken Cangızbay, yukarıda da belirttiğimiz gibi bunun gerçekliğin ampirik kategorilere hapsedilmesinin sonucu olduğunu söyler.⁽⁴⁸⁾

Görüldüğü gibi algısal kökenli ampirik kavramların, aslında algı öznesinden kaynaklanan ampirik çerçeveleri, sanki algılanan gerçeklikte de mevcut farklı varlık alanlarına tekabül ediyorlarmış gibi gösterdiğini vurgulayan Cangızbay, gerçekliğin elde edilmesinde algılayan ve algılananın durumunun gözden kaçırılmamasına dikkatleri çekmektedir.⁽⁴⁹⁾

Böyle bir ayırımın Kültür ve medeniyeti şeyeleştireceği düşüncesiyle Sezai Karakoç'la koşutluk içinde görülen Cangızbay, kültür ve medeniyet ayırımının varlık kazanmasıyla, kültürün kült objesi olarak yüceltilip, hayattan soyutlaştırılarak çıkarılacağını, böyle bir durumun ilk bakışta mananın madde üzerinde belirleyici ve aşkın olması izlenimini verse de, aslında, manevi ile maddi olan arasında bir astlık üstlük ilişkisi oluşturup, ikisinin birbiri ile ilişkisi ve birbiri içindeki devamlılığını, imkansız kılacağını söyler. Bu yaklaşım, Karakoç'un kültür ile medeniyeti canlı bir organizma gibi, anatomik ve fizyolojik cephesiyle bir bütün olarak görmesiyle⁽⁵⁰⁾ paralellik arzeder; ancak aralarında öncüller ve varılmak istenen sonuç açısından büyük

(48) CANGIZBAY, Kadir: a.g.m., s.45

(49) CANGIZBAY, Kadir: a.g.m., s.46

(50) KARAKOÇ, Sezai: *Düşünceler I*, a.g.e., s.9

bir farklılık vardır. Cangızbay kültürün kültleştirilmesinin onu günlük hayatın dışına çıkarma tuzağından başka bir şey olmadığını söylerken de, kültürün maddeye etkide bulunup onunla etkileşirken bütünleştiği maddi unsurlardan herhangi birine daha yakın olmasının tehlikelerinden söz ederken de, kültürün "şeyleşmekle" olduğunu belirtmekte, bunun sonucunda da insan çabasının ve tarihi sosyolojik etkenlerin yok sayılacağı kaygısını dile getirmektedir. Aynı şekilde kültürden, insan çabasından, inançtan ve tarihsel etkenlerden soyutlanarak özerk bir zatiyetmiş gibi ele alınan "medeniyet" olgusunun da, bu şekilde şeyleştirilerek, istenen topluma, istendiği zaman ve istendiği ölçüde ithal edilebilecek bir nesne haline dönüştürüldüğünü belirterek, bunun, homojen bir medeniyet anlayışına sahip pozitivist bir tutumun ürünü olduğunu dile getiren Cangızbay'da, asıl kaygının, "insan emeği" olduğu görülür. O, sonuçta, kültürün kültleştirilmesinin de medeniyetin idealleştirilmesinin de "şeyleştirme" olduğu bunun da insan emeğini yadsımak ve hareket alanını daraltmak anlamına geldiği düşüncesindedir.

Sezai Karakoç kültür ve medeniyetin şeyleşmesine (reification) karşı çıkma hususunda Cangızbayla aynı tavra sahip olmakla birlikte, bu şeyleştirmeye neden olan saikler açısından ondan ayrılır. Ona göre medeniyetin idealleştirilmesi onu nesne haline getirmez. Çünkü medeniyet, çok cepheli, bin kollu, dallı budaklı bir tarihi-sosyolojik oluşumdur.⁽⁵¹⁾ Bu bakımdan da onu tek bir cephesiyle ele alıp irdelemek, yanlış ve eksik değerlendirmelere yol açar. Kültürün kültleştirilmesi, daha doğrusu kültürün içerisindeki değişmez ilkelerin varlığı ise Karakoç'a göre onu donuklaştırıp, insan çabasının dışında bir yerde tutmasına neden olmaz. Aksine kültürün oluşumundaki değişmez İslami ilkeler, kültüre ivme ve dinamizm kazandıracak ilkelerdir. Tanrı'nın insanoğlunun geleceğini ve azmini ipotek altına almadığını, O'nun koyduğu ilkelerin bir katılaşmaya değil, yeni açılımlara yol açacak özelliklere sahip olduğunu özellikle

(51) KARAKOÇ, Sezai: *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, a.g.e., s.152

vurgulayan Karakoç, insan emeğinin ve alınterinin önemini de unutmaz ve "Diriliş yolu, alınteri yoludur" der.⁽⁵²⁾ Ona göre hem maddi, hem de maddenin ötesi anlamında bu böyledir. Tanrı bağışının, alınterine bağlı olmadığını ama alınteri dökmeyen kişinin de onu ummasının had bilmemek olduğunu dile getiren Karakoç manevi ve maddi kazancın elde edilmesinde "emeğin" önemini vurgularken "gerçek gerçeğin" elde edilmesinin sadece emeğe indirgenmesinin de yanlışlığını belirtir. O, bir ilkeden yola çıkılmadan, emeği kutsayarak onu bir nevi "şeyleştirmenin", hem tarihi tecrübeler açısından hem de düşünsel bağlamda kabul edilemez bir yaklaşım olduğunu öne sürer.

Medeniyetin, üzerinde bütün renklerin bulunduğu güneş kursu gibi olduğundan hareketle, heterojen bir yapıya sahip olduğunu hatırlatan Sezai Karakoç, bu yapının içerisinde farklıların yaşama hakkının bulunduğunu ve bunun da medeniyetin temel özü durumundaki "vahiy"den kaynaklandığını dile getirir.⁽⁵³⁾ Görüldüğü gibi Karakoç, medeniyetin pozitivist bir dayatma sonucunda başka bir insan topluluğuna ithal edilemeyeceği, onun oluşumunda insan çabası ve emeğinin katkısını dile getirmekle, "ithal edilemez medeniyet" söylemi bakımından Kadir Cangızbay'la koştur, ama bu medeniyetin oluşumunda idealler, ilkeler ve değerleri insan emeğinin üstüne koyması açısından da ondan ayrı düşmektedir.

Bize göre de bir gerçeklik, kendi varlığından bir şey kaybetmeden, algılayanın durumuna göre izafi olabildiği gibi; yine bir gerçeklik, kendi gerçekliğinin, algılayan kişinin mekanına göre isimlendirilmesiyle de izafi olabilmektedir.

Tıpkı renkkörü olan bir insanın göremediği renkleri yok saymasının yanlışlığı ve/veya bizim bu durumu izah ederken "Renkler kişiden kişiye değişir" demek yerine "Renkler bazı kişiler tarafından farklı algılanır" dememizin daha doğru olacağı gibi. Zira, burada izafilik, "gerçeklik" yani "renkler" açısından değil, algılayan açısından

(52) KARAKOÇ, Sezai: *Diriliş Mustusu*, a.g.e., s.48

(53) KARAKOÇ, Sezai: *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, a.g.e., s.50-51

söz konusu edilebilecek bir kavramdır.

Aynı şekilde ay tutulmasını, "dünya"dan izleyen bir insanla, "ay"dan izleyen bir insanın, aynı gerçekliği kendi farklı durumlarından kaynaklanan bir değerlendirmeye tanımlayarak izafileştirmeleri de mümkün olabilecektir.

Her iki örnekte de görüldüğü gibi "gerçekliğin bilgisi" algılayan ve algılanmanın durumuna göre bazen kendi gerçekliğinden hiç bir şey kaybetmeden, bazen de kendi gerçekliğinin bu izafilik içerisinde isimlendirilmesiyle değişiklik arz edebilmektedir.

Bu durumu kültür ve medeniyet dilemmasıyla ilişkilendirecek olursak; kültürün, esasta değerler, inançlar gibi manevi unsurların ağır bastığı bir alan olmakla beraber, bu alanlarla bağlantısı olan, bu alanların izdüşümü olarak somut bir gerçeklik halinde ortaya çıkan mimari, teknik vs. gibi "maddi kültür" diye de tanımlanabilen unsurlarının, bir başka kültür alanı dışından "medeniyet" unsurları olarak görülebileceği (görüldüğü) bir vakıadır. Bu durum kültür ve medeniyetin içiçeliğini göstermesi açısından da önemlidir.

Yukarıda, Batı karşısında Türkiye'nin alması gereken tutumu, kendi değerlerine dönmek veya topyekün onun ithal edilmesi şeklinde dile getiren görüşlerin kültür ve medeniyet arasındaki ayırımın yapaylığının farkında olduklarını, bu ayrımı "reel" olarak kabul edenlerinse, "Batı'nın tekniğini alıp, kendi kültür ve medeniyetimizi korumak" gibi bir formülden yana olduklarını ve bunun felsefi arka planını oluşturmaya çalıştıklarını dile getirmiştik. Bu her üç düşünce için de ortak bir özellikten bahsedebilir ki o da medeniyete verilen önem ve onun toplumların yaşamındaki fonksiyonel yapısıdır. Sezai Karakoç'un medeniyet konusundaki söylemi kendisini önceleyen İslamcı mütefekkirler ile farklılıklar arz etse de, İslam'ın bir medeniyeti olduğu ve olması gerektiği açısından onlarla paralellik içindedir. Bu bağlamda Elmalılı M. Hamdi Yazır'dan Bediüzzaman Said Nursi'ye, Ali Şeriatî'den Mevdudî'ye, Guenon'a kadar müslüman düşüncenin köşe taşlarını oluşturmuş daha birçok fikir adamının, bir İslam medeniyetinin varlığından hareketle, inanç ve medeniyet bir-

likteliğini önemle vurgulayan ortak söylemlerinin yanında, "İslamcı yazar" olarak tanınan bazı isimlerin medeniyet hakkında olumsuz bir tavra sahip oldukları da görülmektedir.

Yukarıda kastedilen yazarlardan biri olan Ali Bulaç: Din, kültür ve medeniyeti ayırarak "medeniyet bu dünyaya aittir" demektedir. Bir müslümanın medeniyet kurmak için yola çıkmayacağını söyleyen Ali Bulaç, dünyanın din temelinde yeniden kurulmasıyla, dinin bir medeniyet meydana getirmesini ayırır ve medeniyet gibi kültürün de seküler olduğunu ileri sürerek, din, kültür ve medeniyet arasında kategorik bir sınıflandırma da bulunur. Ali Bulaç'ın "din"in, bir medeniyet kurmak şeklindeki iddiasını, dolayısıyla da geçmişte kurulan tüm "vahiy kaynaklı medeniyetler"i olumsuzladığı görülür. O, müslüman medeniyet kurmak için yola çıkmaz, ama onun çabası sonucunda doğal olarak bir medeniyet ortaya çıkar, diyerek tarihi-sosyolojik açıdan çok basit, zihinsel açıdan ise bir kırılmanın ipuçlarını veren çelişkili bir yaklaşım sergiler.⁽⁵⁴⁾

Medeniyete karşı tavır alan yazarlardan İsmet Özel'in ise 1976 yılında kaleme aldığı "Üç Mesele" adlı kitabında "medeniyet"i ele alırken Fourier ve Spengler'in etkisinde kaldığı görülür.

Fourier'den mülhem "Medenileşmek yetim hakkını gaspa yönelmektir"⁽⁵⁵⁾ diyen Özel, Spenglerin, medeniyetin, kültürün donmuş hali olduğu değerlendirmesine de katılmaktadır.⁽⁵⁶⁾ İslam'ın medeniyet kurmaya ihtiyacı olmadığını söyleyerek, Kur'an ve sünnete uymakla medeniyet kurmak arasında bir ayırım yapan, hatta ikisinin zıt şeyler olduğunu öne süren Özel, müslümanca yaşama düzenine evet deyip medeniyete; adına İslam medeniyeti dense de hayır diyerek

(54) BULAÇ, Ali: "Açık Oturum", *İzlenim Dergisi*, S.14, Ekim 1994, s.10-11

(55) ÖZEL, İsmet: *Üç Mesele*, İstanbul 1992, s.89

(56) ÖZEL, İsmet: a.g.e., s.110

medeniyeti yadsıyan ve dışlayan bir düşünce yaklaşımı sergiler.⁽⁵⁷⁾

Bizce, yazılarında pozitivist söyleme karşı eleştirel bir tutum içerisinde oldukları görülen bu yazarlar, kültür ve medeniyeti birbirinden ayırmakla, gerçekliğin amprik kategoriler çerçevesinde algılanabileceğini öngören pozitivist bir yanılmanın içerisinde düşmüşlerdir.

Bu yazarların ileri sürdükleri görüşlerin hem epistemolojik, hem de tarihi sosyolojik açıdan Sezai Karakoç'un ortaya koyduğu retorik karşısında oldukça cılız kaldığı görülür. Sezai Karakoç'a göre bir inanç, bir düşünce, bir dünya görüşü, kitlelerin malı olduğu zaman, hayatını sürdürebilmek için, ya bir medeniyet oluşturmak, ya da en azından bir medeniyetle kaynaşmak zorundadır.⁽⁵⁸⁾ İman ve İslam'ın medeniyetin karşısında olgularmış gibi gösterilmesinin yanlışlığına değinerek, inançların güçlenmesi ve İslam yaşantısının geri gelmesinin, medeniyetin her cephede, inanç, ahlak, estetik ve bilim yaşayışına kadar bütün yönleriyle yeniden şahlanması suretiyle mümkün ve uzun solukla olabileceğini dile getiren Karakoç şöyle devam eder.

"Temel Tez, "medeniyet tezi"dir. Kimse medeniyet tezinin karşısına başka tez çıkarmasın. Çünkü söylediğimiz medeniyet, zaten İslam ve iman medeniyetidir. İman ve islam bu medeniyetin merkezi, çekirdeği, tohumudur. İslam medeniyeti, iman çekirdeğinin, gökleri kaplayacak dallanma ve budaklanmaya varmış ağacıdır. Kim bu ağacın karşısına tohumu çıkarırsa gülünç olur. Çünkü: Bu ağaç, o tohumun serpilip gelişmiş halidir. Tohum ağacı doğurdu, ama ağaç da tohumun hayat garantisidir. Binlerce tohum serpecek ve onun

(57) ÖZEL, İsmet: a.g.e., s.90. İsmet Özel 1976 yılında kaleme aldığı bu kitabının önsözünde islamı kavramada üç tane safhadan bahseder; İslam'ın emir ve nehiyelerinin bütün zamanlar ve yerlerde geçerli olduğunu bilmek olan "Tecrid" safhası; Allah'ın hükmünün yürüdüğünü görmek olan "Tefrid" safhası ve Bütün zamanlar ve bütün yerlerde yürürlükte olan İslam ilkeleriyle; bir an ve bir noktada gerçekleşenin ne olduğunu anlamak olan "Tevhid" safhası.

İsmet Özel aynı önsözde bu fikirlerinin "Tecrid" safhasındaki kavrayışının bir ürünü olduğunu söyleyerek çekincesini koyar. Bununla birlikte İsmet Özel, bu kitabın yazılmasının üstünden 20 yıl geçmesine ve bir çok yazısında İslam medeniyeti, Batı medeniyeti gibi argümanları kullanmasına rağmen, söz konusu düşüncelerinin hala geçerli olup olmadığını gösteren veya bu konuda yeni bir takım yaklaşımlar içeren açıklayıcı bir yazı kaleme almamıştır.

(58) KARAKAÇ, Sezai: *Düşünceler I*, a.g.e., s.18

geleceğini sağlayacaktır. Tohum gelişmesin, ağaç olmasın demek, o tohumu ölüme mahkum etmek demektir. (59)

3.5. SEZAI KARAKOÇ'UN MEDENİYET ANLAYIŞI

Sezai Karakoç, toplumsal olayları ve değişimleri anlama ve açıklamada temel çerçeve olarak gördüğü "medeniyet"i, hem kavramsal, hemde tarihi-sosyolojik cepheleriyle ele almış, bu konu hakkında oldukça fazla hacim tutan görüşler ortaya koymuştur. Ona göre:

"Medeniyet, ruhumuzla, aklımızla, kalbimizle, ilgili bir evrensel gerçekleştirmiş, bir tarihi oluş ve değişimdir"(60)

Medeniyeti bütün insanlığa hitap eden bir tarih olgusu olarak gören Karakoç, onun tek kişiye, ya da insanlığa dönük cephesiyle, insanın sadece fiziki ya da fizyolojik ihtiyaçlarına cevap veren bir sistem olmadığını, aynı zamanda manevi-ahlakî, metafizik ve kültürel isteklerini de karşılama amacını taşıdığını söyler.(61) O bu görüşüyle medeniyeti ırkla açıklayan, her türlü manevi olguyu "kan"a irca eden ırkçı görüşe de, bütün ruhi faaliyeti sonuç itibarıyla maddeye indirgeyen, onun bir yansıması gibi gören, ondan bağımsız saymayan "tarihi materyalizm"e de karşı çıkarak, medeniyet olgusunda, ruhi ve maddi faaliyetlerin tümünü görmenin mümkün olduğunu dile getirir. Medeniyeti, bir ideali olan insanların büyük özverilerle gerçekleştirdikleri bir hareket olarak görmesiyle Ahmet Cevdet Paşa'nın

(59) KARAKOÇ, Sezai: *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, a.g.e., s.72

(60) KARAKOÇ, Sezai: *İnsanlığın Dirilişi*, a.g.e., s.9

(61) KARAKOÇ, Sezai: *Düşünceler I*, İstanbul, 1986, s.7

"Medeniyet bir ideal değil bir toplumsal olgudur"⁽⁶²⁾ görüşünden ayrılan Sezai Karakoç, Kültür ve Medeniyet ikiliğine karşı bir tavır sergileyerek, Ziya Gökalp'in konu hakkındaki düşüncelerini de şöyle eleştirir:

"Medeniyet insanoğlunun, asıl amacını gerçekleştirmesi çalışmalmarından, ona varma arayışlarından, onu bulmuşsa kaybetmeme çabasından, onu süsleyip püslemesinden, o yöndeki duygularını ve düşüncelerini ifade etme isteğinden doğan, kaynaklanan ve beslenen niyet ve faaliyetlerinin, teori ve pratiğinin, tasarım ve eserlerinin, reel ve potansiyel güçlerinin tümü demektir. Kültür, medeniyeti değil, medeniyet kültürü içerir. Bize göre, kültür, medeniyetin fizyolojisi gibidir. Medeniyetse, sadece anatomi değildir. Canlı organizma gibi, anatomik cephesiyle, fizyolojik cephesiyle bir bütündür. Bu noktada, Ziya Gökalp'in medeniyet ve kültür tanımlarından ayrılıyoruz. O, kültürü, milli, medeniyeti milletlerarası kabul ediyor. Medeniyet ona göre bir grup ulusun ortaya koyduğu ortak eserlerdir. Oysa, bizim görüşümüze göre, her medeniyete bir de onun kültürü tekabül eder. İslâm medeniyeti diyorsak, bir de İslâm kültürü dememiz gerekir. İslâm kültürü, İslâm medeniyetinin bir unsurudur; belki öbür bir çok unsurun da kaynağı olan bir unsur. Irkların gerek kültüre, gerek medeniyete katkısı, mizaç katkısıdır. Yoksa, tüm kültürü ırklara atfedip, medeniyeti ırklararası ortak eserlere indirgemeye imkan yoktur. Bu medeniyet kavramını daraltma, aşırı nesnelleştirme, dolayısıyla materyalize etmek olur. Medeniyeti, insanlığın, fizikötesi amacına varması için kurduğu yaşam tarzı ve gerçekleştirdiği tüm çevre olarak da tanımlayabiliriz. Psiko-somatik bir gerçekliği vardır medeniyet olgusunun. Yoksa, olgunun psikolojik cephesine, kültür, fiziki cephesine de medeniyet demeye imkan yoktur. Belki daha doğru bir tanım, medeniyetin işler haline kültür denmesi olur. Oluşumu bitmiş ve tamamlanmış eserler de, henüz oluşma halinde olanlar da medeniyete dahildir. Medeniyetle kültür o kadar içiçedir ki, çoğu kez eşanlamda kullanılmaktadır"⁽⁶³⁾

(62) Yazan Ü. Meriç, Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü, a.g.e., s.44. Cevdet Paşa bu görüşünü Tanzimatçıların medeniyetçi ideolojilerine karşı Batı medeniyetinin ithal edilmemesi, edilemeyeceği gerçeğini vurgulama amacıyla dile getirmiştir. Oysa Karakoç bir medeniyetin ithal edilemeyeceği konusunda Cevdet Paşa'yla aynı görüşleri paylaşmasına rağmen, bunun "Medeniyet" in bir ideal olarak görülmesine engel olmayacağı düşüncesiyle ondan ayrılmaktadır.

(63) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.9-10

Görüldüğü gibi Karakoç, kültür ile medeniyet arasındaki ayrımın yapay olduğunu vurgulayarak, bu tür bir ayrımın medeniyeti reifike etmek (şeyleştirme) olacağını dile getirmektedir. Bu bağlamda Karakoç'un, Spengler'in ileri sürdüğü kültürün donmuş şeklinin medeniyet olduğu savını da, Nurettin Topçu'nun kültürü ahlak, medeniyeti ise teknoloji olarak görme eğilimine de karşı bir yaklaşım içerisinde olduğu söylenebilir.

Karakoç, medeniyetin "ne olduğu" hakkında çeşitli yaklaşımlar ortaya koyarken "ne olması gerektiği" konusunu da "İslam medeniyeti" çerçevesi içerisinde ele alır. Ona göre insan ancak Tanrı'yla varolabilir. Bu bakımdan insanın ideali ve gayesi ilahi kaynaktır. Bu amaç "Tanrı'nın istediği yaratık" olmaktır. Medeniyet de insanın, bu amacını en üst düzeyde gerçekleştirip, sürekli kılması faaliyetleriyle, bu faaliyetlerin kurumlaşması, kalıcı kılınmasıdır. O bu sebepten medeniyetin en gerçek anlamının ve kaynağının vahiyde bulunduğu görüşündedir. Bundan dolayı da öbür medeniyet türlerinden vahiy medeniyeti, hakikat medeniyeti gibi kavramlarla İslam medeniyetini ayırmayı tercih eder. Ona göre Hakikat medeniyetinin gelişim basamağındaki son ve en üstün aşama olan İslam medeniyeti, hem manevi ve kültürel, hem de maddi-fiziki açıdan medeniyeti, bütün boyutlarıyla gerçekleştirmiş, en derin, en yüksek, en geniş kapsamlı medeniyet olmuştur. O, İslam medeniyetinin münhasıran bir ırka mahsus olamayacağını söylerken, çeşitli ırkların ortak ürünü olarak, adlandırılmasına karşı da çekincelerini dile getirir. Ona göre, İslam medeniyetini bir takım ırk kültürlerinin ortak eserleri tablosu gibi görmek hatadır. Irklar bu medeniyete katılmışlar, mizaçlarıyla da onun henüz potansiyel olarak duran güçlerini de harekete geçirmişlerdir. Yani onun yeni açılımlarında çeşitli yönlerini, işletme ve çalıştırmada mizaçların etkisi olmuştur. Arab'ın mizacı bilim ve düşünceye yatkınlığıyla medeniyetin bilim ve düşünce yönünü geliştirmiş, Acem mizacı, sanat ve edebiyat yönünü, Türk mizacı da yönetim ve örgütleniş cephesini açmaya yaramıştır. Diğer bazı ırkların da mizaçları ölçüsünde İslam medeniyetine katkıda bu-

lunduğunu dile getiren Karakoç, asıl katkının Arap, Acem ve Türkler tarafından yapıldığını vurgular.⁽⁶⁴⁾ Karakoç Ahmet Ağaoğlu'nun yukarıda zikrettiğimiz Türkler'in topyekün Batı medeniyetine girme fikrine ve zımnın Türkler'e dinini değiştirmeyi teklif eden, "Tarihinde dinini en az iki defa değiştirmeyen hangi millet vardır? Türkler önce Şaman değil miydiler?" yaklaşımına, tarihi ve sosyolojik olgulara dayanarak karşı çıkar. Hiçbir millet, hiçbir halk ve hiçbir toplumun kendi medeniyetinden çıkıp başka bir medeniyete geçemeyeceğini belirten Karakoç, tarih boyunca bu tür teşebbüste bulunanlardan hiçbirinin öbür medeniyete adapte olamadığını, kendi kimlik ve medeniyetinden de uzaklaştığı için eriyip, yokolduğunu; Roma, Filistin aldıkları zaman oradaki Yahudilerin Romalaşma ve kimliklerini muhafaza etme gibi iki görüşe ayrıldığını ve Romalaşmaları sonucunda da Kudüs'ün yıkılması ve sürülmelerine kadar varacak bir iflasa sürüklendiklerini örnek vererek anlatır. Karakoç, Ahmet Ağaoğlu'nun, Türkler'in bugün Batı medeniyetine geçmelerinin, geçmişte müslüman olarak İslam medeniyetini, tercih etmekle aynı şey olacağı görüşünün, son tahlilde Türklerin hristiyanlığa geçmesi gerektiğini dile getirecek bir yaklaşımı doğuracağına dikkatleri çeker. O, Türkler'in İslam'ı seçmekle bir medeniyeti bırakıp başka bir medeniyete geçmediğini, hazır, oluşmuş bir İslam medeniyetine girmeyip, İslam, medeniyetinin oluşma safhasında, İranlılar'dan hemen sonra İslam'ı seçerek, bu medeniyetin kurulmasına katkıda bulunduğunu söyler. Yani Türkler İslam dinini seçmekle medeniyetin inanç kısmını almış fakat hemen arkasından medeniyeti diğer ırkların da katkısıyla birlikte oluşturmuştur. Çünkü, henüz İslam medeniyeti bütünüyle oluşmadan Türkler müslüman olmuşlardır; diyor Karakoç, ayrıca 1400 yıllık İslam medeniyetinden başka bir medeniyete geçişimizin de, asla Türkler'in müslüman olmaları hadisesine benzemeyeceğini, Türkler'in Göktürk döneminde çok az bir bölümünün Budist olduğunu, bunların da kısa bir dönem sonra müslüman olduğunu örnek vererek belirtir.⁽⁶⁵⁾

(64) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.10-15

(65) KARAKOÇ, Sezai: "Eskişehir Konferansı" *İmza Dergisi*, S.55, Ekim 1993, s.6-7

Bir medeniyetin başka bir medeniyetten alıntılar yapmasının mümkün olabileceğini düşünen Karakoç, bu bağlamda İslam medeniyetinin son büyük açılımı olarak gördüğü Osmanlı için, eğer iddia edildiği gibi Bizans'tan bir takım alıntılar yapmışsa, bunun tarihi-psikolojik sebebi açıktır, der ve medeniyetler tarihiyle ilgili temellendirmelerde bulunarak bunu açıklamaya çalışır. Osmanlı'nın Bizans'tan alıntı olarak görülen özelliklerinin sonuçta onun yani İslam'ın kendi malı olduğunu, Ortadoğuya ait şeylerin Bizans'tan sökülüp tekrar bu bölgenin öz medeniyeti olan İslam medeniyetine bağlandığını, yani malın gerçek sahibine, yuvaya döndüğünü şöyle izah eder:

"İnsanlığın bilinebilen en eski merkezi medeniyeti, bugün Ortadoğu dediğimiz dünya parçasında meydana geldi. Mezopotamya medeniyetidir bu. Babil medeniyeti diyeceğimiz bu medeniyet, Mısır medeniyetinin, o da Yunan medeniyetinin hocası oldu. Yunan medeniyeti ise Roma medeniyetinin hocasıdır. Bu Medeniyetlerin kalıcı mirası birbirine kalarak en sonda Roma medeniyetinde toplanmıştır. İnsanlığın medeniyeti olan Babil medeniyetinden gelme ve kalma nice kurum ve kuruluş, geliştirile geliştirile, başka katkılarla da zenginleştirile, zenginleştirile Bizans'ta toplandı. İslam Uygarlığı ise, İnsanlık uygarlığının yeniden dirilişi olarak ortaya çıktığından, birike birike gelen bu mirası kendi orijinal yapısına almışsa, bunu medeniyetler tarihinde ilk olan bir vak'a gibi abartanlara şaşmamak mümkün mü? İslam, zaten ilk insandan itibaren gelen bir inanç ve medeniyet olduğunu ilân etmemiş midir? "Peygamberler arasında bir ayırım yoktur" dememiş midir? İslâm, Hakikat medeniyetidir; hakikatinse, ilk insandan başlayarak özüyle insanlığa vahyedildiği (Peygamberlere bildirilerek tüm insanlara ulaştırıldığı) esasını getirmiş değil midir İslam?"⁽⁶⁶⁾

Karakoç uzunca bir bölümünü alıntıladığımız yazısında devamla, eski parlak medeniyet olan Babil'in de varisinin İslam olduğunu söyleyerek, Babil medeniyeti'nin, aslında Süleyman peygamber zamanında en üst düzeye ulaşan Beni İsrail'e çok şey öğrettiğini vurgular. Bu medeniyetin ortadan kalkmasıyla, pozitif yanlarının öbür medeniyetlerin içinde yaşadığını ve "Arzın varisi müslümanlardır" telakkisince de İslam medeniyetinin, gerek ondan kalanı, gerekse de

(66) KARAKOÇ, Sezai: *Düşünceler I*, a.g.e., s.15

diğer medeniyetlerde bulunan ve hakikate ters düşmeyen, iyi ve güzel şeyleri almasını bildiğini dile getirir. Bunu Hz. Muhammed'in "Hakikat müminin kaybolmuş malıdır, nerede bulursa alır" sözüyle temellendiren Karakoç, medeniyetlerin kaynağının tek bir medeniyet, ilahi kaynaklı, vahiy kaynaklı, hakikat medeniyeti, esas kurucularının da peygamberler olduğunu dile getirir.

Sezai Karakoç'un "medeniyet"le ilgili ontolojik ve epistemolojik açıdan çok geniş bir alana yayılan fikirler ortaya koyduğunu başta da belirtmiştik. Bunlardan biri de onun medeniyetlerin oluşum ve yayılma alanlarıyla ilgili düşünceleridir.

Sezai Karakoç, medeniyeti doğan, büyüyen, gelişip doruk noktasına ulaşan, sonra duraklayıp gerileyen, batan ve ölen bir organizma gibi gören anlayışla; medeniyetin biçim değiştirerek de olsa yaşayan duygular, düşünceler zevkler ve tecrübelerle şekil değiştirerek, ölmeden varlığını sürdürdüğünü savunan görüşlerden söz ederek, şu tespitte bulunur:

"Gerçekte ise, medeniyet vak'asına, hacmi ve etkisiyle orantılı bir genişlikteki perspektiften bakamayış, bu tür karşıt görüş ve tezlerin doğmasına neden olmaktadır. Bir açıdan bakılınca görülecektir ki, medeniyetin teşkilat ve kurumları, zamanla ortadan kalkabilir, onu temel alarak kurulmuş devletler sona erebilir, ama o medeniyetin ilkeleri, duygu ve düşüncelere getirdiği yenilikler, katkılar, kolay kolay kaybolmayacaktır. Öte yandan medeniyetin, yalnız düşünceler ve birtakım eserlerde sürmesi yeterli olamaz; kurumlarda, teşkilâta ve hatta tüm toplumda hem bir ruh, hem örgütleyici güç olarak yaşaması, bu konudaki iki tezi birleştiren ortalama bir tez olarak savunulabilir.⁽⁶⁷⁾

Karakoç, devam ederek, İslam medeniyetinin de her medeniyet gibi, bir medeniyet olarak, tarihi ve sosyolojik vakıaların etkisinde kalmış ve kalabileceğini ama cevheri itibarıyla "mutlak"a dayandığından, vahiyle gelen özünün, her zaman değişmeden yaşayacağını, sönmeyen bir ateş gibi, ister küllerden arınmış veya ister külle kaplı olsun, etkisinin kıyamete kadar süreceğini söyler.

(67) KARAKOÇ, Sezai: *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, İstanbul 1995, s.143

Sezai Karakoç medeniyetlerin yayılma alanları ile ilgili olarak; tarihin birinci kuralının, medeniyetin bir iki yerde doğduktan sonra genişlemesi kuralı olduğunu söyler. Çin veya Mezopotamya'da başlamış gibi görünen medeniyet olgusunun zamanda çevrelerini genişlettiğinden, Çin'den Hindistan'a daha sonra da Japonya'ya yayıldığından sözeden Karakoç, karanlık devirlere ait bu hükme tartışma götürür çekincesini koyarak aynı genişlemenin Hindistan'dan Çin'e doğru da olabileceği tespitinde bulunur. Doğu medeniyetinin ise Mezopotamya'dan İran'a, Anadolu'ya, Mısır'a, Yunanistan'a, daha sonra da İtalya'ya yayıldığını kabul etmek mümkündür, der.

Tarihin ikinci kuralını ise, yayılmanın sıcaktan soğuğa doğru olduğu şeklinde gören Sezai Karakoç, Ortadoğu'da beliren medeniyetin, Akdeniz'e yayıldıktan sonra kuzeye doğru genişlediğini söyler. Avrupa'nın medeniyet çevresine girişi, tekniğin biraz aşama kaydetmesi sonucunda, Akdeniz'e göre soğuk olan bu ülkelerde ikamet etmenin mümkün bir hale gelmesiyle gerçekleşmiştir. Ortadoğu'dan, Maveraünnehir'e, ordan da Kuzeye doğru olmak üzere medeniyet çizgisinin ilerlediği görülür. Avrupa'da da, Rusya'ya ve İskandinav Bölgesine ve Amerika'ya doğru bir gelişme söz konusu olmuştur.

Bakir topraklara doğru gitmenin, tarihin üçüncü kuralını oluşturduğunu söyleyen Karakoç, medeniyetin bir yerde doyma noktasına varmasından sonra "aç" alanlara doğru yayılmasının, onun bu içeriğinden kaynaklandığını belirtir. "Medeniyet bir çağrıdır bir bakıma" diyen Karakoç, tarihi-sosyolojik ya da ekonomik sebeplerle insan kitlelerinin göçünün de, medeniyet göçü, batış ve doğuşları üzerinde etki yapabileceğini ileri sürer.

Sezai Karakoç, medeniyet yayılışında, din faktörünü de vurgulayarak, din yayılmasının medeniyete, medeniyet yayılmasının da, dîne yayılma imkanı verecek karşılıklı etkileşimlerinden söz eder ve budistlerin, hristiyanların ve müslümanların kendi inançlarını yaymak için bir sürü zorluklara katlanarak en uzak ve ıssız bölgelere kadar gitmeleri,

medeniyet yayılması olayını fiilen doğurmuş bir vakiadır, der.⁽⁶⁸⁾

Sezai Karakoç, devlet ile medeniyetin özdeşleştirilmesinin doğru olmadığını belirterek, Toynbee'nin Osmanlıyı "Osmanlı medeniyeti" adıyla anarak başlıbaşına bir medeniyet saymasının yanlışlığı üzerinde durur. Ona göre bir devletin yıkılışıyla, bir medeniyetin çöküşünü, elbet özdeşleştirmek mümkün değildir. Devletler batabilir ama medeniyet devam eder. Fakat bazen, devlet, adeta dünya devleti olmuş bir devletse (Osmanlı devleti gibi), bir an için insan onun çöküşüyle medeniyetin çöküşünü özdeştirebilir; oysa Osmanlı medeniyeti kendi başına bağımsız bir medeniyet olmayıp İslam medeniyetinin son büyük açılımıdır. Bu açılımda tabiki devletle medeniyet ilişkisi oldukça fazladır, ama yine de bu ikisini özdeşleştirmek mümkün değildir. Dolayısıyla Osmanlı devletinin sona ermesiyle, medeniyetimizin batışı izleniminin hakim olduğu psikolojik durum halâ sürmekte ise de, İslam dünyasındaki çeşitli oluşumlar, medeniyetin sona ermediğini göstermektedir.⁽⁶⁹⁾

3.5. "TARİHİN SONU"NDAN "MEDENİYETLER ÇATIŞMASI"NA ve "MEDENİYETİMİZİN BÜYÜK KRİZİ"

20. yüzyılın son demlesinde Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'da meydana gelen gelişmeler tüm dünyaya, tarihin, Batı'nın ideoloji ve değerlerin nihai üstünlüğüyle son bulduğunu (bulacağını) seslendirecek popüler ve akademik söylemleri de beraberinde getirmiştir.

Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği halklarının yeni siyasal yapılanmalardan sonra Batı'nın teknolojik ve kültürel değerlerine olan talepleri, Batılı bilim adamları tarafından "Batı liberalizminin" nihai

(68) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.136-139

(69) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.62-146

zaferini kanıtlayan bir olgu olarak ele alınıp, artık yeni bir ideolojinin aranmasına gerek kalmadığını dile getiren teorilerine zemin inşa etmiştir.

Bu akademisyenlerden en ünlüsünün "Tarihin sonu" başlıklı makalesiyle hareketli bir tartışma ortamı meydana getiren Francis Fukuyama olduğu söylenebilir. Fukuyama "Tarihin sonu" adlı tezinde, insanlığın felsefi ve siyasi kurumsallaşma anlamında arayışının bitmiş olduğunu (olması gerektiğini), Batı uygarlığının, tüm diğer uygarlıklar üzerinde üstünlük sağladığını, dolayısıyla da insanlığın arayışının Batı liberal demokrasisi ile nihayete erdiğini bu bağlamda da "Tarihin Sonu"nun geldiğini vurgular. Sosyalizmin çöküşü, Körfez savaşında Batılı devletlerin gövde gösterisiyle desteklenen kapitalist değerlerin evrenselliği teması bu görüşün desteklenmesi için kullanılır.

Fukuyama liberal demokrasinin dünyadaki tüm çelişki ve çarpıklıkları kaldıracak tek sistem olduğuna o kadar çok inanmaktadır ki bu değerlere karşı çıkanları üşütüklük ve mesihlikle suçlayabilecek bir cüret sergileyerek, insan düşüncesinin üzerine ipotek koyan bu totaliter tutumuyla tam da karşı çıktığı kurtarıcı mesih edasına bürünebilmektedir.⁽⁷⁰⁾

Bununla beraber Fukuyama, yine de ihtiyatı tam olarak elden bırakmayarak şöyle demektedir:

"Tarihin sonuna ulaştık mı gerçekten? Başka bir deyişle, insan yaşamında, modern liberalizm bağlamında çözümlenemeyecek ve başka bir alternatif siyasal-ekonomik yapı tarafından çözümlenebilecek birtakım temel "çelişkiler" in varlığından söz edilebilir mi?"⁽⁷¹⁾

Fukuyama, liberalizmin çözemeyeceği ve başka bir sistem tarafından çözümlenebilecek temel çelişkiler varsa, bunları çözmek için alternatif sistemlerin ortaya çıkabileceğini ve ancak bu takdirde

(70) FUKUYAMA, Francis: *Tarihin Sonu mu?*, a.g.e., s.26

(71) FUKUYAMA, Francis: a.g.e., s.27

tarihin devam edeceğini belirttiği yazısının devamında, alternatif olarak gördüğü sistemleri tek tek olumsuzlayıp, liberalizm karşısında yetersiz olduklarını ilan etmekte ve zımnen, yine de "Tarih sona erdi" demektedir.⁽⁷²⁾

Tarihin Batı medeniyetinin üstünlüğüyle sona erdiğini ve bu medeniyetin son aşama olduğunu dile getiren bu düşünce çok geçmeden hem teorik, hem de pratik anlamda muhalif argümanlarla sorgulanmaya başlanmıştır.

Ahmet Davutoğlu:

"Siyasi karar mekanizmaları ile siyaset teorisyenleri arasında ilginç bir hukukileştirme ve meşrulaştırma ilişkisi olagelmıştır"⁽⁷³⁾ der. Davudoğlu, özellikle siyasi değişimin ve yeni düzen arayışlarının arttığı dönemlerde bu ilişkinin daha da yaygınlık kazandığını belirtir. Davudoğlu'nun belirttiği bu ilişkiyi hem "Tarihin Sonu" adlı teziyle Fukuyama'da, hem de "Medeniyetler çatışması" adlı çalışmayla Huntington'da görmek mümkündür. Fukuyama Batı liberal demokrasisinin getirdiği değerlerin üstünlüğüyle tarihin sona erdiğini ilan ederken, ABD körfez savaşı sonrasında hümanist ve mazlumların yanında olduğunu vurgulayan bir söylemle yeni dünya düzenini dünyaya şartlandırma provaları yapıyordu. Artık yeni çatışmalar ve kriz bölgelerinden bahsetmek kötümserlik sayılıyor, yeni dünya düzeninin tüm insanlığa mutluluk getireceği, politikacılardan entellektüellere kadar büyük bir yoğunluk içinde işleniyordu.

İşte tam da bu sırada dünyada yeni kriz bölgeleri başgöstermeye başlıyor, Kafkaslar ve özellikle de Bosna'da Batı'nın denetiminde ve öncülüğünde yapılan soykırım, Batı'nın yaşadığı değer bunalımıyla, uluslararası sistemin çarpıklığını gözler önüne seriyordu. Batı'nın dünyanın gözü önünde sergilediği bu çifte standart ve Fu-

(72) FUKUYAMA, Francis: a.g.e., s.39, 40, 41,

(73) DAVUDOĞLU, Ahmet: "Fukuyama'dan Huntington'a Bir Bunalımı Örtme Çabası ve Siyasi Teorinin Pragmatik Kullanımı" *İzlenim Dergisi*, S.10, Ekim 1993, s.14

kuyama'nın teziyle hiç de paralellik arzetmeyen kriz sahnelerinin bir şekilde örtbas edilmesi gerekiyordu ki burada, Ahmet Davudoğlu'nun yukarıda alıntıladığımız sözünün bir kez daha gerçekleştiğine şahit oluyorduk. Soğuk savaşın bitmesiyle Fukuyama'da ortaya çıkan tarihin sonu tezinin, yeni kriz bölgelerinin başgöstermesiyle, çabuk iddiasını kaybetmesi, bu krizin sebeplerinin örtülmesi için yeni teorik çerçeveler içerip, bu çerçevelerden açılımla ilan edilecek yeni düşman ve suçluların öngörüldüğü yeni bir tezi elzem kılıyordu ki bu tezin adı Foreign Affairs dergisinin 1993 yaz sayısında yayınlanan "Medeniyetler Çatışması", yazarı da ünlü sosybilimci Samuel P. Huntington idi.

Huntington'a göre dünya siyaseti yeni bir safhaya girmektedir ve bu safhada çatışmaların kaynağı ideolojik ve ekonomik olmayacak, kültürel ağırlıklı olacaktır. Milli devletler dünyadaki olayların yine en önde aktörleri olacak fakat global politikanın asıl mücadeleleri farklı medeniyetlere mensup grup ve milletler arasında meydana gelecektir. Medeniyetler çatışması dünya siyasetine hakim olacaktır.⁽⁷⁴⁾

Medeniyeti, insanların kendilerini diğer türlerden ayırt eden yönünden başka, onların sahip olduğu en üst kültürel gruplaşma ve en geniş kültürel kimlik seviyesi olarak tarif eden Huntington'a göre, medeniyet kimliği gelecekte sürekli artan bir önem kazanacak ve dünya büyük ölçüde, belli başlı yedi veya sekiz medeniyet arasındaki etkileşimle şekillenecektir. Bunlar, Batı, Konfüçyüs, Japon, İslam, Hint, Slav-Ortodoks, Latin Amerika ve muhtemelen Afrika medeniyetleridir. Geleceğin en önemli mücadelelerinin, bu medeniyetlerin birini diğerinden ayıran kültürel fay kırıkları boyunca meydana geleceğini söyleyen Huntington, bunu altı temel nedene dayandırmaktadır.⁽⁷⁵⁾

Birincisi, medeniyetler arasındaki farklılıklar sadece gerçek değil esaslı farklılıklardır. Medeniyetler birbirlerinden tarih, dil, kültür, gelenek ve en önemlisi de din yoluyla farklılaşırlar.

(74) HUNTINGTON, S: "Medeniyetler Çatışması mı", (Çev: Mustafa ÇALIK, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, S. 23, Yaz 1993. s.34

(75) HUNTINGTON, S: a.g.m., s.14-15

İkincisi, dünyanın gittikçe küçülmesine paralel olarak medeniyetler arası ilişkiler artmakta, bu ilişkiler ve medeniyetlerin kendi bünyesindeki müştereklerin yanı sıra, medeniyetler arasındaki farklılıkları da artırarak bir medeniyet şuuru oluşturmaktadır.

Üçüncüsü, dünya çapındaki sosyal değişim ve ekonomik modernleşme süreçlerinin sarstığı insanların yerel kimliklerinin yerini, dini bilinçlenme doldurmaktadır.

Dördüncüsü; Batı dışı toplumlarda, Batılı-çoğunlukla Amerikan-kültür, tarz ve alışkanlıklar, halk kitleleri arasında yaygınlaşmasına rağmen, aydınlar ve elitler tarafından benimsenmemekte seçkinlerin otantik ve mahalli kültüre dönme çabaları artmaktadır.

Beşincisi, Ekonomik ve siyasi olaylara göre daha az değişme özelliği gösteren kültürel unsurlar, bundan dolayı, daha çabuk ayrışma ve çatışma alanlarının doğmasına neden olmaktadır.

Altıncısı, din ve kültürel unsurları da içinde barındıran ekonomik bölgecilik artmaktadır.⁽⁷⁶⁾

Huntington görünürde Fukuyama'ya zıt, onun gibi tarihin sonunu öngören evrensel bir değerler sisteminden bahsetmemesine rağmen, yine de onun yarım bıraktığı yerden başlayıp, Batılı değerlerin yerleşmemesindeki suçluların diğer otantik kültürler ve medeniyetler olduğunu ilan ederek, kendisine biçilen misyonu yerine getirmeye çalışmaktadır. Batı medeniyetinin dünya üzerindeki, düşünsel, teknolojik ve sosyal-siyasal etkisini görmezden gelen Huntington, bunalımın kaynağını ve çatışma alanlarının mesuliyetini diğer medeniyetlere yükleyerek, özellikle de İslam ve devamında da Konfüçyanizmi en büyük huzursuzluk kaynağı ve sorumlusu gibi takdim etmektedir. Hatta daha da ileri giden Huntington, Çin'in son dönemde İslam dünyası ile hiç de iyi ilişkiler içerisinde olmadığı bilinen bir gerçek iken, hayali Çin ve İslam birlikteliğine değinerek, Amerika'yı silahlanmaya hız vermesi, İslam dünyası ve Çin ile so-

(76) HUNTINGTON, S: a.g.m., s.17-19

runları olan Hindistan benzeri bölgesel güçlerin, Batı ile işbirliğinin sağlanması konusunda uyarmakta, ayrıca Konfüçiyen ve İslami devletler arasındaki farklılık ve ihtilafları kullanmayı önererek, Batıdaki grupları desteklemesini öğütlemektedir.

Gelecekteki çatışmanın Batı ile Batılı olmayan medeniyetlerin arasında olacağını vurguladığı makalesinde, Batı'ya bol bol öğüt ve taktik veren bir tutum içerisinde gördüğümüz Huntington'un, Türkiye ile ilgili söyledikleri de oldukça ilgi çekicidir.

Huntington, Yugoslavya ve Sovyetler Birliği gibi farklı medeniyetlere mensup birçok kavmi bünyesinde barındıran ülkelerin parçalanmasının kaçınılmaz olduğunu söyler ve vasat seviyede kültürel bir tecanüse sahip olan fakat toplumlarında hangi medeniyete mensup oldukları konusunda bölünmüşlük bulunan ülkeleri de "bölünük ülkeler" diye tarif eder. Ona göre liderlerinin, Batı'nın üyesi yapmayı hedefledikleri fakat tarih, kültür ve gelenek bakımından Batılı olmayan bu ülkelerin en aşık ve prototip örneğini Türkiye teşkil etmektedir. O, Türkiye'nin seçkinlerinin Türkiye'yi Batılı bir toplum olarak tarif ederken, Batılıların, Türkiye'nin öyle olduğunu kabule yanaşmadığını söylemekte, Türkiye'nin AT'nin bir üyesi olamayacağını bunun sebebinin de Turgut Özal'ın belirttiği gibi, Türkiye'nin müslüman, Batı'nın ise Hristiyan olmasından kaynaklandığını belirtmektedir.⁽⁷⁷⁾

Bölünük bir ülkenin, medeniyet kimliğini yeniden tanımlaması, daha doğrusu bir medeniyetten başka bir medeniyete geçilebilmesi için üç şartın olduğunu dile getiren Huntington'a göre, bunlardan birincisi, medeniyet ithal edecek ya da medeniyete iltihak edecek ülkenin siyasi ve ekonomik seçkinlerinin bu hareket hususunda taraftar ve hevesli olmalarıdır. İkincisi, kamuoyunun bu yeniden yapılanmaya uygun hareket etmesidir. Üçüncüsü ise, talep edilen toplumunda bulunan medeniyetin, bu talip olan "muhtedi"yi benimsemeye istekli olmasıdır.

(77) HUNTINGTON, S: a.g.m., s.31-33

Huntington Türkiye için bu iki şartın büyük ölçüde gerçekleşmiş olduğunu söyleyerek, sorunun Batı'nın bizi kabullenmesiyle çözümleneceği gibi bir yaklaşım sergilemektedir.⁽⁷⁸⁾

Huntington medeniyetler arası çatışma alanlarına vurguda bulunurken, bunalımın kaynağını diğer medeniyetlere yüklemek için, medeniyetler arasındaki mümkün olan, uzlaşma, müsamaha ve hoşgörü alanlarını yok farzetmektedir.

Huntington'dan çok daha önce yaklaşık 30 yıldır Ortadoğu ve dünyadaki tüm toplumsal gelişmelere medeniyet açısından yaklaşan Sezai Karakoç, Cezayir bağımsızlık savaşından Körfez'e, Balkanlar'dan Asya'ya kadar tüm olgu ve olayları geniş bir tarihi-sosyolojik perspektifle, hep medeniyet ekseninden ele almış, bu konuda çok özgün düşünceler ortaya koymuştur.

Karakoç'a göre, medeniyet yayılmaları, medeniyetler arası bir diyalogu ve yakınlaşmayı doğurduğu gibi çatışma ve çelişmeyi de getirebilmekte, fakat önce çatışma söz konusu olmakla beraber ilişki uzun vadede bir yakınlaşmaya doğru gitmektedir.⁽⁷⁹⁾ Medeniyetler arası bir transferin tarihi-sosyolojik açıdan mümkün olamayacağı düşüncesiyle Huntington'dan farklı bir yaklaşım sergileyen Karakoç, bunalımın kaynağının, diğer medeniyetler değil, aksine diğer medeniyetler üzerinde bir tahakküm gerçekleştirmiş olan Batı Medeniyeti olduğunu söylemektedir.

Sezai Karakoç'a göre, insanlığın karşı karşıya bulunduğu problemin temel nedeni, bugün, dünya egemenliğini ele geçirmiş bulunan Batı medeniyetinin dayandığı özün, insanlığı gönendirmede yetersiz oluşudur. O, bunalımın başlangıcı olarak gördüğü Rönesans hakkında şunları söyler:

"Kalbin, yerine oturmamış kalbin çıkışıydı Rönesans. Batı kalbinin, gizli oç şarabıyla ağzına kadar dolu hale gelmiş bir bardağı andıran Batı kalbinin İslam'a karşı bir çıkışıydı.⁽⁸⁰⁾

(78) HUNTINGTON, S: a.g.m., s.35

(79) KARAKOÇ, Sezai: *Diriliş Dergisi*, S.26, 16 Ocak 1989, s.3

(80) KARAKOÇ, Sezai: *İnsanlığın Dirilişi*, a.g.e., s.21

Rönesansı, İslam'a karşı, Hristiyanlığın, eski Batı medeniyetini imdada çağırması olarak değerlendiren Karakoç, "Bir açıdan Rönesans, geriye dönüş bir irtica idi"⁽⁸¹⁾ demektedir. İslam'ın bir medeniyet olarak her yönden Batı'yı kısıp alması sonucu Batı ruhunun, bir çare arayarak, hristiyanlığa nisbet edip, onun yetersizliğini bağırarcasına eskiye, antikiteye dönüp güç alma girişimi olarak Rönesansı gerçekleştirdiğini öne süren Karakoç, hristiyanlığın, Rönesansın açılışıyla belki yok olmaktan kurtulduğunu ama bunu bir daha kendi başına varolmamak şartıyla gerçekleştirdiğini söyler. Karakoç, Rönesansın bütün insanlığa şamil, faydalı çözümler getirememesini, ondaki orjinal bir öz eksikliği ile, İslamı yeterli derecede değerlendiremeyeişine bağlamaktadır.⁽⁸²⁾

Batı medeniyetinden önceki her medeniyetin kendinden önceki medeniyetlerle anlaşma ve kaynaşma yoluna giderek onları yok saymadığını belirten Karakoç, Rönesansla birlikte Batı'nın, kendisine birçok konuda yol açmış olan İslam medeniyetini bütün gücüyle inkara, yıkmaya ve yok etmeye çalıştığını hatırlatır.⁽⁸³⁾

Rönesanstan bu yana tek önemli ilerleyiş teknolojik alanda olan Batı, bu teknoloji ile bütün dünyayı etkisi altına aldığı halde, insanlığı mutlu edememiş, aksine, insanlığın her geçen gün daha da fazla mutsuz olmasına yol açacak ego-santrik tutumunu gittikçe artırmıştır. Kendi uygarlık alanı dışında kalan ve kendisine karşı olan toplumların, kendisine yönelik reaksiyonları sürekli arttığı gibi, kendi kültürünün muhkemliğinden de emin değildir. Diğer ifadeyle:

"Avrupa'nın en büyük korkusu kendisindendir. Kendi kültürünün karanlık köşelerindendir".⁽⁸⁴⁾

(81) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.22

(82) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.15

(83) KARAKOÇ, Sezai: *İslamın Dirilişi*, a.g.e., s.10

(84) KARAKOÇ, Sezai: *Kıyamet Aşısı*, a.g.e., s.68

Avrupa'nın ekzistansiyel bir buhranın içinde bulunduğunu söyleyen Karakoç, Jaspers'in "Arz ayağımızın altından kayıyor" derken bu korkuyu anlatmak istediğini belirtir.

Karakoç, Avrupa medeniyetinin bir "vahşet medeniyeti" olduğunu ve motorize kuvvetler halinde, nükleer güçle donanmış bir şekilde dünyayı tehdit eden bu vahşet karşısında, önümüzdeki yüzyıl insanının en önemli meselesinin bu vahşeti önlemeye çalışmak olacağını dile getirir.⁽⁸⁵⁾

Huntington'un ileri sürdüğü dünyadaki çatışma alanlarının diğer uygarlıklardan-özellikle de İslam" kaynaklandığı tezine karşı, Batı'nın tarih sahnesine çıktığı andan itibaren ki baskıcı, sömürücü ve çifte standartçı tavırlarını örnek göstererek, bunalımın adresinin Batı olduğunu işaret ettiğini gördüğümüz Karakoç, İslam medeniyetinin egemen olduğu dönemler ile, Avrupa'nın dünyanın başat gücü olduğu son iki yüzyılın, siyasal, ekonomik, kültürel açıdan uzunca bir karşılaştırmasını da yaparak bu görüşünü teyid ettirir.⁽⁸⁶⁾

Huntington'un "medeniyetler çatışması" tezini ortaya koyarken mensubu bulunduğu ülkenin çıkarlarını korumayı hedeflediği görülür. Bunun için de Batı dışı kültür ve medeniyetleri bugün hiç de kargaşa çıkaracak bir güce sahip olmadıkları halde, bunalımların mucitleri diye ilan ederek, Batı'nın özellikle de ABD'nin yaptıklarını meşrulaştırmaya çalışır ve onu silahlanmaya teşvik eder.

Karakoç ise ondan çok daha önce ele aldığı medeniyetlerarası karşılaştırmalarda, amacının, Batı medeniyetini kötülemek değil, bir durumun tahlilini yapmak olduğunu söyler. Bu bağlamda Huntington'un Batıya verdiği öğütlerin daha önceden bir öngörü olarak Karakoç tarafından dile getirildiğini görürüz.

Karakoç, kaçınılmaz bir düşüşün sezgisiyle ecel terleri döken Batının bütünleşmesinin, ekonomik ve siyasi entegrasyona giderek

(85) KARAKOÇ, Sezai: *Diriliş Dergisi*, S.127-128, 20 Ağustos 1991, s.2

(86) Bu uzunca karşılaştırmalar için bakınız. "İslamın Dirilişi" a.g.e., s.7-47, "İslam" a.g.e., s.93-94; "Çağ ve İlham I" a.g.e., s. 8-13; "Çağ ve İlham II" a.g.e., sb14-51; "İnsanlığın Dirilişi", a.g.e., s.7-28; "Sur" a.g.e., s.36-50; v.d.

tek devlet, tek Avrupa tasarısı ve girişimlerinin bu korku ve titreyişten kaynaklandığını söylemektedir. Böyle bir bütünleşmeyle de kendisini bekleyen sonunu önleyemeyeceğini sezgileyen Batı, kendisine karşı olanlara sert bir tutum sergileyerek, tehdit olarak gördüğü Asya ve Afrika ülkelerini silah gücüyle sindirmekten geri durmayacak ve durmamaktadır.⁽⁸⁷⁾

Sezai Karakoç, medeniyetleri ele alırken İslam medeniyeti ve onun son büyük açılımı olarak gördüğü Osmanlı devleti üzerinde önemle durmuş İslam medeniyetinin içinde bulunduğu durumu bütün yönleriyle gözler önüne sermeye çalışmıştır. Onun bunu yaparken objektif bir düşünce adamı tavrı sergilediği ve kabahati tümüyle başkalarında arama kolaylığı yerine, çok cepheli tahliller ile konuya yaklaştığı görülür:

"Bir medeniyet, ideası ne kadar güçlü ve zamana dayanıklı ise o kadar yaşar. Medeniyetin temel öğeleri ne denli insanlığın öz ihtiyacına, temel ruh ihtiyacına cevap veriyorsa o kadar ömrü uzun olacaktır."⁽⁸⁸⁾

diyen Sezai Karakoç, İslam medeniyetinin son büyük varyasyonu olan Osmanlı'nın, Toynbee'nin ifadesi ile "durdurulması"nın iç ve dış nedenlerini, son 30 yıldır yazdığı çeşitli yazılarında irdeledikten sonra, en son 17 Ekim 1988 - 6 Şubat 1989 tarihli, 13-29 sayılı Diriliş dergileri içinde yer alan "Medeniyetimizin Büyük Krizi" başlığı altındaki 17 sayılı bir dizi yazıda, diğer söylediklerini de içerecek bir şekilde çok geniş bir değerlendirmeye tabi tutmuştur.⁽⁸⁹⁾

Sezai Karakoç, Nasıl yıkıldık? Nasıl çöktük? Ya da bozuldu mu yolumuz, medeniyetimiz? Nasıl bozuldu bu medeniyet? demenin bir açıdan doğru olsa bile, başka bir açıdan da yanlış olduğunu belirterek şöyle devam eder:

(87) KARAKOÇ, Sezai: *Çağ ve İlham II*, a.g.e., S. 30-32; Sur, a.g.e., s.125-126

(88) KARAKOÇ, Sezai: *Gün Saati*, a.g.e., s.249

(89) Sezai Karakoç'un konu ile ilgili diğer değerlendirmeleri için bakınız. "*Gün Saati*", a.g.e., s.227-250; "*Çağ ve İlham IV*" a.g.e., s.14-29; "*Düşünceler*" a.g.e., s.7-20; "*İslam*" a.g.e., s.88-95.

"'Bozuluş' kelimesini kullanma ise, terminolojik bir tehlikeyi de beraberinde getirmektedir. Çünkü: İşaret edilmek istenen olgu, çok daha genel ve objektif bir isimlendirmeyi gerektirmektedir. Bir değişim söz konusu ise, o değişime sadece psikolojik değişimi deyimlendirecek bir ad vermek, onu sınırlandırmak olur; tek renge irca olur çok renkli bir oluşu. Kimi zaman tarihi-sosyolojik değişimler o kadar birikir birikir, çoğalır çoğalır ki, sonunda bir çağ değişimi oldu mu, bu değişimi, unsurlarla, noktalarla ve çizgilerle anlatmaktan çok, bütüncül bir değişim olarak ele almak gerekir. Adeta çağın postulları, aksiyomları değişmiştir. Adeta temel yeni veriler gelmiştir"⁽⁹⁰⁾

Tüm bunlardan dolayı, geçmiş çağların bugünün mantığı, psikolojisi ve felsefesiyle açıklanmasının bize hakiki bir geçmiş zaman tablosu tasviri veremeyeceğini söyleyen Karakoç, medeniyetimizin geleceğini garantiye almanın yolunun onun bugününe ve dününe, sürekli dikkat kesilmekten geçtiğini söyler. Bu bakış bir kader gibi görülen engellerin metafizik bir zorunluluk değil, tarih kaynaklı olduğunun tesbit edilmesini sağlayacaktır. Bu tesbitle de günün olumsuzluğa endeksli ters dinamiğini karşılayacak, doğru, güçlü, yeni ve olumlu tarihi dinamikler keşfetmek imkanı doğacaktır.⁽⁹¹⁾

Bir devletin yıkılışıyla bir medeniyetin çöküşünü özdeşleştirmenin mümkün olmadığını vurgulayan Karakoç, devletlerin batıp çıktığını ama medeniyetlerin devam ettiğini söyler. Bazen, batan adeta bir dünya devleti olmuş bir devletse (Osmanlı devleti gibi), bir an için insan onun çöküşünü medeniyetin çöküşüyle özdeşleştirebilir. İnsanların büyük bir moral yıkılmasına yol açan bu durum, zamanla, medeniyetle devletin çöküşünün özdeşleştirilmesinin doğru olmadığı fikrinin yerleşmesiyle yerini bir umuda bırakır.⁽⁹²⁾

İslam medeniyetinin de, her medeniyet gibi, krizlerle sarsılma kaderini yaşayacağını söyleyen Karakoç, nasıl, bir mümin için, iman konusunda bile, bir defa mümin olmakla, sürekli bir mümin olma ga-

(90) KARAKOÇ, Sezai: *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, a.g.e., s.59

(91) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.61

(92) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.62-63

rantisi verilmemişse, hiç bir toplum ve hiç bir medeniyete (isterse o medeniyet islam medeniyeti olsun) sürekli olarak aynı durumda kalma garantisi verilmemiştir. Her insan, her toplum, her medeniyet, kendi inanç ve varlığını kendisi korumak bu güveni sağlamak için sürekli bir teyakkuz ve çalışmanın içinde bulunmak zorundadır. "İnsan kendi emeğiyle koruyacaktır imanını bile" diyen Karakoç, bir toplum ve medeniyetin başlangıçta sahip olduğu şeylerin, bir "veri", "armağan"da olsa, bir çabayla korunduğu ölçüde "kazanılmış değerler" haline geleceğini ve kalıcı olabileceğini anlatır.⁽⁹³⁾

Mutlak hakikatın sistemi olan "din"in, tarihi-sosyolojik şartlarda ve çevrede yaşamak ve görünmek gibi bir zarurete tâbi tutulduğunu dile getiren Karakoç, dinin en uzağa ulaşan halesi olarak da medeniyetin, bu durumdan bağımsız olamayacağını belirterek şöyle der:

"O sebeptendir ki, her medeniyetin kaderi olan, tarihi zaruretler, sağlam, dayanıklı ve güçlü olduğu kadar, nazik, zarif, lâtif ve duyarlıklı olan İslam medeniyeti için de söz konusudur, söz konusu olmuştur ve hep olacaktır".⁽⁹⁴⁾

Sezai Karakoç, islam medeniyetinin irili ufaklı bir çok bunalımdan geçerek en büyük bunalım çağı olan bugüne ulaştığını söyler.

İslam medeniyetinde ki ilk ciddi sınavın, Hz. Muhammed'in ölümüyle verildiğini söyleyen Karakoç, onun ölümünün doğurduğu ufak çaptaki bunalım, dinden dönmeler ve sahte peygamberlerin zuhurunun, halife ve sahabelerin gayretiyle, büyük bunalımlara yol açmadan üstesinden gelindiğini anlatır.

İkinci ve daha büyük bunalımı, Hz. Osman'ın şehadetiyle başlayıp Sıffin savaşıyla tırmanan siyasi bunalımdır: Devlet başını seçme problemi. O anda dünyada hakim olan babadan oğula geçme,

(93) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.64-65

(94) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.65

yani hanedan sistemi, nihayet müslümanları da etkilemiş, ilk halifelerin bir nevi seçilerek gelmesi yöntemini tehdit eder olmuştur. Hilafetin, babadan oğula geçme durumunda kimin halife olacağı problemi, uzun süren çatışmalardan sonra Emeviler'in hakim olmasıyla sonuçlanmıştır. Bu tarihi-sosyolojik şartların, akıl ve sevgiye üstün gelmesinin bir tezahürüdür ve uzun vadede, şiiliğin, varlığını keskinleştirmesi ve süreklendirmesi sonucunu doğurmuştur.

Üçüncü büyük bunalım, zihni ve fikri bunalımdır. İslâm medeniyeti, hızla gelişip dünya çapında bir medeniyet olunca, eski Yunan felsefesi ile karşı karşıya gelmiş ve bu felsefeden etkilenen bilginler yeni bir felsefe söylemi oluşturmuşlardır. İslam uygarlığının bu döneminde görülen entellektüellerin zihni bunalımı Gazali, Muhyiddin-i Arabi gibi bilgin ve sufilerin çıkmasıyla giderilmiştir. Bu felsefi tartışmalar, islam entellektüelleri arasında, geniş bir zihinsel açılıma sebep olmuş, bilim, felsefe, sanat alanında zengin bir literatürün oluşmasını sağlamıştır.

İslam medeniyetinin bu kez dışarıdan saldırılarla büyük bir tehlike yaşadığına işaret eden Karakoç, Endülüs'ün parçalanmasının ardından, doğudan Moğollar'ın, batıdan Haçlılar'ın saldırısının İslam dünyasını derinden sarstığını, ama Mısır'da, Haçlı ve Moğol akınlarının coğrafi şartlar nedeniyle başarıya ulaşamadığını, Anadolu'da ise Moğollar'ın büyük bir iç değişim geçirerek müslümanlaştığını, Yunus Emre, Mevlana, Hacı Bektaş, Hacı Bayramların sükun edip gelişile de bu bunalımın atlatıldığını anlatır.⁽⁹⁵⁾

Karakoç, İslam medeniyetinin son büyük açılımı olarak gördüğü Osmanlı devleti'nin son ikiyüz yılını, en büyük kriz dönemi olarak değerlendirir ve etkisini bugün de sürdüren bu krizin, önce yönetimde, daha sonra aydınlar arasında, en sonra da halk içinde İslam medeniyetine karşı duyulan şüpheler ve tereddütlerin doğurduğu bir ruh bunalımının sonucu olduğunu belirtir.⁽⁹⁶⁾ Bu

(95) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.68-69

(96) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.70-71

"Büyük kriz" ruhumuzun en derinden sarsılışı, medeniyetimizin en temelden sallanışıdır; diyen Karakoç şöyle devam eder:

"Önce bunu kabul etmemiz gerekir. Bunu kabul etmedikçe, yapılacak çıkışlar hep sathi kalacak ve sonunda akamete uğrayacaktır. Nitekim, son iki yüz yıllık İslamın yaşama mücadelesine baktığımızda, gördüğümüz manzara şudur. Herkes basit bir yorumla, meselenin bir ucundan tutmak istemiş ve sonuç alınamayan davranışlarla çoğu kez hüsrana uğramıştır. (...) Sadece kişi inancı ve ameli alanında kalmak, sadece tarikat faaliyeti yapmak ve hele hele; şu bu şahsın adıyla hareketi sınırlamak, içinde bulunduğumuz büyük krizin derinliğini, genişliğini, büyüklüğünü anlamamak ve onu çok hafife almaktır".⁽⁹⁷⁾

Bu krizin sebeplerinin, boyutlarının, eni, boyu ve derinliğinin geniş bir şekilde irdelenip anlaşılamadan, atlatılamayacağını ısrarla vurgulayan Karakoç, konuyla ilgili olarak geniş bir analize girer.

Ona göre, "Avrupa ilerledi, biz geriledik; o yüzden medeniyetimiz çöktü" şeklindeki genel kanaat yanlıştır. Osmanlı devleti gerilememiş, yavaş yavaş ilerlemiştir ama, Avrupa özellikle teknik alanda dev adımlar attığı için görece Osmanlı bir gerileme içinde gibi görülmüştür. Dolayısıyla Osmanlı hep yavaş da olsa belli bir tempo ile ilerlediği için organizmacı medeniyet tezi burada geçerli olmamıştır. Osmanlı geriledi, Batı ilerledi yerine, ikisi de ilerledi ama biri belli bir alanda daha çok ilerledi demek, daha doğrudur; zira, geriledi denilen dönemde gerek maddi, gerek manevi, coğrafyadan din ilimlerine, şiirden musikiye kadar, Osmanlı, kayda değer gelişmeler göstermiş, ürünler ortaya koymuştur.

Karakoç, Batı'nın maddi planda, teknoloji alanında yaptığı atılımlarla, ötedenberi kendisine düşman gördüğü Osmanlılar'la arasındaki farkı açtığını, sonunda da, bu gelişimini onun çöküşünü hazırlama da kullanarak, onu istila ettiğini belirtir ve şöyle der:

(97) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.74

"Osmanlı Devleti'nin çöküşü, bizim için öylesine bir şok oldu ki, medeniyetimiz ve toplumumuz sona erdi sandık. Batı böyle ilan etti ve aydınlarımıza buna inandırdı. Hâlâ aydınlarımız bu şokun etkisinden uyanamamışlardır.

Oysa, ölen medeniyet değildi. Toplumumuz da, büyük kayıplara rağmen yerinde duruyordu. Fakirleşmiştik, bu yüzden medeniyetimizin gereklerini belki görünür planda yerine getiremiyorduk. Kendimizi derleyip toparlamamız gerekti. O zaman her şeyin bitmediği, yeniden başlayacağı anlaşılacaktı. Fakat, Batı, her başımızı doğrulttuğumuzda, her kendimize gelme girişimimizi sezdiğinde, yeni bir teknik şokla geldi ve biz yine kendimizi kaybettik. Dıştan gelen kriz, zamanla içe işledi, ruhumuzu kapladı ve büyük bir kriz oldu. (98)

Karakoç, Osmanlının yaşadığı büyük krizin tek bir nedene indirgenmesine karşıdır. O bu krizin ekonomik, psikolojik, coğrafi, metafizik gibi nedenlere indirgenemeyeceğini argümanlarıyla⁽⁹⁹⁾ ortaya koyduktan sonra, bunların hepsinin etkisini kavrayan ve her birini sebepten çok sonuçmuş gibi düşündüren bütüncül bir bakış açısıyla medeniyet krizine eğilmenin, çözüm için gerekli bir metod olacağını düşünür.

Ona göre tüm bu etkenlerin oluşturduğu kriz, artık, ne salt siyasi, ne de düşünsel, ekonomik politikalarla atlatılabilecek bir krizdir. Kelimenin tam anlamıyla metafizik bir ruh bunalımı olan bu kriz, hem kitleleri, hemde aydınları etkisi altına almıştır. Karakoç, değişik marazları bünyesinde barındıran bu krizden kurtulmanın, ancak, çok cepheli bir hamle ile gerçekleştirilebileceğini şu şekilde dile getirmektedir:

"Hem kitlelerin, hem aydınların yakalandığı köklü bir krizdir bu. Bunu sadece dini öğretim ve vaazla ya da sadece bilim faaliyetiyle

(98) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.80

(99) Bu argümanlar için bakınız; y.a.g.e., s.114-145

yenmek mümkün değildir. Yalnızca siyasi çıkışlarla da varılacak bir yer yoktur. Nasıl kriz çok başlı bir canavar gibi, çok cepheli bir medeniyet ve ruh krizi ise, aynı şekilde, çözüm de, metafizikten, bilimden, sanat ve edebiyattan siyasi çözüme kadar tümünü kucaklayan bir diriliş hareketinin çıkıp gelişmesindedir. Merkez noktada inanç ve metafizik çözüm, sonra halka halka bilim, zihin faaliyeti, sanat ve edebiyat, politika hareketleriyle gelişen önlenmez kurtuluş hareketi, Allah'ın izniyle tarihin büyük, önlenemez hareketi bu olacaktır".⁽¹⁰⁰⁾

(100) KARAKOÇ, Sezai: a.g.e., s.115

SONUÇ

Rönesans ve Reformla birlikte yeni bir paradigmanın sürecini başlatan Batı, Aydınlanma, Fransa ihtilali ve nihayet Sanayi İnkılabıyla birlikte dünyanın merkezine oturmuş, siyasal, sosyal, bilimsel ve teknolojik alanların yanında, insanın varlığı algılama biçiminde de değişikliklere yol açan, bir etki alanı meydana getirmiştir. Batı'nın bir "medeniyet" olarak üstünlüğünü ilan etmesi ve bunu teknolojik bombardımanların öncülüğünde diğer alanlarla birlikte öteki toplumlara dayatması son iki yüzyılın çeşitli değişim ve dönüşümlerle tezahür etmesine yol açmıştır. Bu değişim daha doğrusu "değiştirme" baskısı karşısında dile getirilen değişme talepleri, batı dışı uygarlıklarla birlikte, İslam uygarlığının son büyük açılımı olan Osmanlı Devleti'nin de en büyük problematiği olmuştur. Bu problematiğin Osmanlı ricali ve mütefekkirlerinde önemli arayışlara yol açtığı Tanzimat, Meşrutiyet ve nihayetinde modern Türkiye'nin kurulmasıyla gerçekleşen Batılılaşmayı ön planda tutan şekillenişlerin, hep bir pervane gibi "medeniyet" olgusu etrafında döndüğü görülmüştür.

Batı medeniyetinin taşıdığı unsurların bir öncüllük ve ardıllık içerisinde ele alınması, arzulanan hedefe göre bir değerlendirmeye tabi tutulup, kıymet hükümlerine göre sıralandırılması, bazen tartışmanın değişik kavramlar üzerinde sürdürülmesine yol açmıştır. Ama yine de bu kavramlar ve çağrıştırdıklarının bir "medeniyet" in ürünü olduğu gözden kaçırılmamış, bunlara yüklenen anlamların medeniyet bağlamında ele alınmasının kaçınılmazlığı dile getirilmiştir.

Bu açıdan yaşadığımız çağı anlama ve anlamlandırmada "medeniyet" olgusunun önemli bir açıklama modeli olarak karşımızda durduğu bir vakıadır. "Medeniyet" fenomenin hem reel açıdan hem de teorik temellendirmeler açısından bir çeşitliliğe sahip oluşu, dünden bugüne ve yarına uzayacak insanlığı gönendirme, onu mutlu etme

arayışlarına katkıda bulunacak bir zenginliği de beraberinde getirmektedir.

Bu çalışmamızda "medeniyet" olgusunun toplum ve devletler üzerindeki etkisini ve medeniyetin dünyamızın geleceğinde oynadığı / oynayacağı önemli rolün değerlendirilmesini, düşüncesinin merkezine koymuş bir düşünür olan Sezai Karakoç'u incelemeye çalıştık.

Sezai Karakoç'u ele alışıımızdaki temel neden, onun gerek şair gerekse düşünür tarafı ile ülkemizde oldukça geniş bir etki alanı meydana getirmiş olmasıdır. Medeniyet üzerine yazdıklarıyla özgün bir düşünür olarak karşımıza çıkan Karakoç, "Diriliş Ekolü" diye adlandırılan bir akımın doğuşunu hazırlamış kendi kuşağı ve daha sonraki müslüman kesim tarafından ilgi ile izlenmiştir.

Toynbee, tarihe devletten değil de medeniyetten bakmalı; çünkü devletler, medeniyetlerin bağrında yetişip ölen geçici siyasal fenomenlerdir⁽¹⁾, der. Hızla globalleşen, adeta büyük bir köy haline dönüşmeye başlayan yerküremizde bu söz, tam da bu sırada daha da geniş yorumları lüzumlu kılmaktadır. Bu anlamda Sezai Karakoç'un Diriliş düşüncesinin temel perspektifini oluşturan medeniyet tezi, bu açılımı yapmaya çalışan, toplumsal olgu ve olayların medeniyet açısından incelenmesinin önemine dair özgün argümanlar içeren bir niteliğe sahiptir. Bu çalışmada, Karakoç'un düşünsel yapısından önce şahsiyetini inşa eden faktörlerini hayat hikayesiyle birlikte vermeyi gerekli gördük. Daha sonra "medeniyet" olgusunun ancak beraber ele alındığında bir bütün olarak anlamlandırılabilceği Diriliş düşüncesi ve bu düşüncenin ana hatlarını göstermeye çalıştık. Karakoç'un "medeniyet" anlayışını irdelerken salt onun medeniyet yaklaşımını sergilemekten ziyade, Batılı ve Doğulu Medeniyet tarihçilerinin medeniyete yaklaşımlarını, karşılaştırmalı ve çözümleyici bir şekilde ele aldık. Bunun sebebi, medeniyet fenomeninin, özellikle de Batı me-

(1) TOYNBEE, A: *Medeniyet Yargılanıyor*, a.g.e., s.198

deniyetinin, Osmanlı Devleti ve devamında da Modern Türkiye'nin oluşumundaki etkisini ve bu etkiye gösterilen reaksiyonları irdelerken, bu medeniyet kavramsallaştırmalarının bilinmesinin, bize değerlendirmede yardımcı olacağı düşüncesidir.

Medeniyete yaklaşırken, onun temellendirilmesinde anahtar bir olgu konumunda olan "kültürü" ve ikisi arasındaki ilişkiyi incelemek, bilinen bir zorunluluktur. Bu açıdan, çalışmamızda kültür ve medeniyet ayrıştırmacılığının arka planında yatan zihinsel paradigmayı, hem bu ilişkiyi anlamada, hem de medeniyet ithalinin mümkünliğini sorgulamada bize katkıda bulunacağı düşüncesiyle ele aldık. Daha sonra, tarihin, Batılı değerler ile bittiğini ileri süren Fukuyama'nın ünlü "tarihin sonu" makalesiyle, bu makalenin dayanaklarının çabuk ortadan kalkmasıyla, onu bir nevi tamamlama amacıyla ortaya atılan Huntington'un "medeniyetler çatışması" tezi incelenmiş ve çeşitli karşılaştırmalarda bulunularak, Karakoç'un konularla ilgili bu tezleri önceleyen fikirlerine yer verilmiştir.

Tüm bu ontolojik ve epistemolojik yaklaşımların sergilenmesinden sonra genelde İslam medeniyetinin, özel olarak da Osmanlı Devleti'nin incelendiği, Karakoç'un; "Medeniyetimizin Büyük Krizi" adlı geniş hacimli yazı dizisiyle çalışma tamamlanmıştır.

Sonuç olarak toplumsal olgu ve olayları anlama ve açıklamada temel çerçeve olarak "medeniyet"i ele alan Sezai Karakoç medeniyete hem kavramsal hem de tarihi-sosyolojik boyutlarıyla yaklaşırken oldukça yetkin düşünceler ortaya koymuştur. Biz bu çalışmamızda, yazdıkları ve yaşamıyla bu düşünce adamının portresini çizmeye çalıştık. İnanıyoruz ki bu portrenin iyi incelenmesi ülkemizde dün olduğu gibi bugünde problematik olmaya devam eden medeniyet tartışmalarına katkıda bulunacaktır.

KAYNAKÇA

AĞAOĞLU, Ahmet

1972 *Üç Medeniyet*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

AJDUKIEWICZ, Kazimierz:

1994 *Temel Kavramlar ve Kuramlar* (Çev. Ahmet Cevizci),
Ankara: Gündoğan Yayınları

BAYKARA, Tuncer

1992 *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla
Dair Araştırmalar*. İzmir: Akademi Kitabevi.

BOLAY, Süleyman Hayri

1987 *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.

CANGIZBAY, Kadir

1987 *Siyaset Ötesi Toplum*. Ankara: Verso Yayınları

1992 "Kültür-Medeniyet Kutuplaştırmacılığı Ya da Amiyane
Bilginin Bir Tuzağı", *Yeni Toplum*, 1: 43-55

CARR, Edward Hallett

1991 *Tarih Nedir*. (Çev. Misket Gizem Gürtürk), İstanbul:
İletişim Yayınları

DAVUDOĞLU, Ahmet

1993 "Fukuyama'dan Huntington'a Bir Bunalımı Örtme Çabası
ve Siyasi Teorinin Pragmatik Kullanımı", *İzlenim Dergisi*.
10:14-17

DİCLEHAN, Şakir

1980 *Sanat ve Düşünce Dünyasında Sezai Karakoç*. İstanbul:
Piran Yayınları

DUVERGER, Maurice

1995 *Siyaset Sosyolojisi*. (Çev. Şirin Tekeli), İstanbul: Varlık
Yayınları

FUKUYAMA, Francis

1993 *Tarihin Sonu mu?* (Çev. Yusuf Kaplan), Kayseri: Rey Yayıncılık

GARAUDY, Roger

1995 *İnsanlığın Medeniyet Destanı.* (Çev. Cemal Aydın), İstanbul: Pınar Yayınları

GÖKALP, Ziya

1995 *Hars ve Medeniyet.* İstanbul: Toker Yayınları

GÖZÜBÜYÜK, A. Şeref

1991 *Anayasa Hukuku.* Ankara: S Yayınları

GUENON, Rene

1991 *Doğu ve Batı.* (Çev. Fahrettin Arslan), İstanbul: Ağaç Yayınları

HUNTINGTON, Samuel P.

1993 *Medeniyetler Çatışması mı?* (Çev. Mustafa Çalık), Türkiye Günlüğü Dergisi. 23:33-45

KAPANI, Münci

1989 *Politika Bilimine Giriş.* Ankara: Bilgi Yayınevi

KARAKOÇ, Sezai

1985a *Ruhun Dirilişi.* İstanbul: Diriliş Yayınları

1985b *Makamda.* İstanbul: Diriliş Yayınları

1986a *İslamın Dirilişi.* İstanbul: Diriliş Yayınları

1986b *Çağ ve İlham II.* İstanbul: Diriliş Yayınları

1986c *Çağ ve İlham III.* İstanbul: Diriliş Yayınları

1986ç *Çağ ve İlham IV.* İstanbul: Diriliş Yayınları

1986d *Kıyamet Aşısı.* İstanbul: Diriliş Yayınları

1986e *Düşünceler I.* İstanbul: Diriliş Yayınları

- 1986f *Edebiyat Yazıları I.* İstanbul: Diriliş Yayınları
- 1986g *Edebiyat Yazıları II.* İstanbul: Diriliş Yayınları
- 1986h *Diriliş Neslinin Amentüsü.* İstanbul: Diriliş Yayınları
- 1986ı *Farklar.* İstanbul:Diriliş Yayınları
- 1986i *Sur.* İstanbul: Diriliş Yayınları
- 1986j *İslam.* İstanbul: Diriliş Yayınları
- 1987a *Çağ ve İlham. I* İstanbul: Diriliş Yayınları
- 1987b *İnsanlığın Dirilişi.* İstanbul: Diriliş Yayınları
- 1988 *Dirilişin Çevresinde.* İstanbul: Diriliş Yayınları
- 1989 *Sütun.* İstanbul: Diriliş Yayınları
- 1993 *Gündönümü.* İstanbul: Diriliş Yayınları
- 1995 *Fizikötesi Açısından Ufuklar Daha ve Ötesi I.* İstanbul: Diriliş Yayınları
- 1988a "Devlet II", *Diriliş Dergisi*, 10:3-5
- 1988b "Devlet III", *Diriliş Dergisi*, 11:3-5
- 1988c "Devlet IV", *Diriliş Dergisi*, 12:4
- 1988ç "Toplum III", *Diriliş Dergisi*, 21: 4-5
- 1988d "Toplum IV", *Diriliş Dergisi*, 22: 3-5
- 1988e "Toplum V", *Diriliş Dergisi*, 23: 4-5 (Ayrıca Sezai Karakoç'un hayatını kaleme aldığı hatıralar dizisi için, 23 Ocak 1989-23 Eylül 1991 tarihleri arasında yayınlanan 1-133 sayı haftalık diriliş dergileri de incelenmiştir)
- 1993 "Eskişehir Konferansı" *İmza Dergisi*, 55:5-12

KARATEPE, Şükrü

- 1993 *Darbeler, Anayasalar ve Modernleşme.* İstanbul: İz Yayınları

KÖKER, Levent

1992 *Demokrasi Üzerine Yazılar*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları

LEWIS, Bernard

1984 *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. (Çev. Metin Kırıatlı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları

1992 *İslamın Siyasal Dili* (Çev. Fatih Taşar), Kayseri: Rey Yayıncılık

MARDİN, Şerif

1992 *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları

1993a *Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları

1993b *İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları

1994 *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları

MERİÇ, Cemil

1979 *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: Ötüken Yayınları

1992 *Bu Ülke*. İstanbul: İletişim Yayınları

ÖZEL, İsmet

Üç Mesele. İstanbul: Çıdam Yayınları

SARICA, Murat

1987 *Siyasi Düşünce Tarihi*. İstanbul: Gerçek Yayınları

SEZAL, İhsan

1991 *Sosyal Bilimlerde Temel Kavramlar*, Ankara, Akçağ Yayınları

SUNAR, İlkay

1986 *Düşün ve Toplum*. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları

SÜREYA, Cemal

1992 *99 Yüz*, İstanbul, Kaynak Yayınları

ŞEMSETTİN, Sami

1992 *Kamus-i Türki*, İstanbul, Çağrı Yayınları

TANPINAR, Ahmet Hamdi.

1988 *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi

TOPÇU, Nurettin

1970 *Kültür ve Medeniyet*. İstanbul: Hareket Yayınları

TOYNBEE, Arnold

1991 *Medeniyet Yargılanıyor*. (Çev. Ufuk Uyan), İstanbul: Ağaç Yayınları

TURHAN, Mümtaz

1994 *Kültür Değişimleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları

TÜRKÖNE, Mümtaz'er

1991 *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları

1993 *Modernleşme ve İslamlaşma*. Bilgi ve Hikmet Dergisi, 1: 72-76

ULUDAĞ, Süleyman

1993 *İbn-i Haldun*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

YAZAN, Ümit Meriç

1992 *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*. İstanbul: Pınar Yayınları