

# SOĞUK SAVAŞ DÖNEMİ TÜRKİYE’SİNDE ARNOLD J. TOYNBEE VE İSLÂMÇILIK

SEZÂİ KARAKOÇ’UN YAZILARINDA MEDENİYETÇİLİK\*

ARNOLD J. TOYNBEE AND ISLAMISM IN COLD WAR ERA TURKEY  
CIVILIZATIONISM IN THE WRITINGS OF SEZAI KARAKOÇ

CEMİL AYDIN\*\* • BURHANETTİN DURAN\*\*\*

## ABSTRACT

This article examines the ideological worldview of Sezai Karakoç (1933–), an influential but overlooked Islamist intellectual in Republican Turkey. Through an analysis of Karakoç’s writing, the article situates post–WWII era Islamist thought in Turkey in relation to politics of the Cold War competition, global intellectual trends, and decolonization movements. In this context, the article focuses on the Islamist appropriation of Arnold Toynbee’s ideas on civilizational relations in world history and how Toynbee’s writings were utilized in critiques of modernization theory and westernization movements in postcolonial Muslim societies, as well as the Cold War superpower competition in world politics. Finally, the article reflects on the long-term legacy of the civilizational thinking of Islamism for the post–Cold War clash of civilization discourses and contemporary debates on Turkey’s relationship with the European Union.

**Keywords:** Civilizationism, Islamism

## ÖZ

Bu çalışma Cumhuriyet Türkiyesinin etkili ancak üzerinde fazla durulmayan bir düşünürü olan Sezai Karakoç’un dünya görüşünü değerlendirmektedir. Makalede Karakoç’un yazıları incelenerek II. Dünya Savaşı sonrasında Türkiye’deki İslamcı Düşüncesinin Soğuk Savaş rekabeti politikaları, küresel entelektüel trendler ve dekolonizasyon hareketleri ile ilişkisi analiz edilmiştir. Bu bağlamda Arnold Toynbee’nin dünya tarihinde medeniyetler arası ilişkiler üzerine düşüncelerinin İslamcı yorumu ve Toynbee’nin çalışmalarının modernleşme teorisi eleştirisinde ve Soğuk Savaş dönemi rekabetçi politikalarında olduğu gibi postkolonyal dönemde müslüman toplumlardaki hareketler tarafından nasıl kullanıldığına odaklanmaktadır. Makalede İslamcılığın medeniyet düşüncesinin Soğuk Savaş sonrası medeniyetler çatışması söylemlerinde ve Türkiye’nin -Avrupa Birliği tartışmalarındaki uzun süreli etkisi üzerine değerlendirmeler yapılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Medeniyetçilik, İslamcılık

\* Makalenin ilk yayınlandığı yer *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* Volume 35, Number 2, August 2015 s. 310-323

\*\* Prof. Dr., North Carolina Üniversitesi, Tarih Bölümü

\*\*\* Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi

## Sezai Karakoç'un Yazılarında Medeniyetçilik

Modern İslâmcı düşüncenin Türkiye'de oluşumuna ilişkin çalışmalar, Osmanlı'nın son döneminin Pan-İslâmcı düşüncesiyle İslâmcı siyasal yönelimleri ilişkilendirerek uzun süreli bir perspektif sunar. Ancak bu süreklilik tezi İslâmcılığın, laik Cumhuriyet Türkiye'sinde uluslararası alanda Soğuk Savaş politikaları ile dekolonizasyon mücadelesinin İslâmcı entelektüel çalışmalarda görülen artışla çakıştığı dönemde geçirdiği ciddi dönüşümlerini göz ardı eder. Bu makale, İslâm'ın medeniyetsel dirilişi üzerine kaleme aldığı eserleri hak ettiği bilimsel ilgiyi görmeyen Sezai Karakoç'un (1933-) medeniyetçi dünya görüşünü merkeze alarak, Soğuk Savaş sırasında ve sonrası dönemde İslâmcı düşünceye Türkiye'de yapılan önemli katkı ve yeniden yorumlama girişimleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Karakoç'un medeniyetçi İslâm'a dair fikirlerinin analiz edileceği ve İngiliz tarihçi Arnold J. Toynbee'nin (1889–1975) Karakoç üzerindeki etkisi ve Karakoç'un eserleri ile ilişkilendirileceği bu makale, ilk olarak Soğuk Savaş Türkiye'sinde küresel entelektüel tarih ile İslâmcı düşünce arasında bağlantı kurmayı amaçlamaktadır. İkinci olarak ise, dünya tarihi ve siyasetine medeniyetçi bir perspektif sunan bu teorinin, Türkiye'nin Soğuk Savaş döneminde Avrupa ve bölgedeki Müslüman çoğunluğa sahip ülkelerle olan ilişkileri üzerindeki uzun vadeli etkisine odaklanmaktadır. Son olarak, Soğuk Savaş sonrası kuramcılarının katkıda bulunduğu medeniyet tezlerinin ortaya çıkışını ve bu tezlerle olan ilgiyi medeniyetler arası “diyalog” veya “çatışmalar” bakımından açıklamaktadır.

Karakoç, Kemalist elitlerin Batıcı kültür devrimlerini Türkiye'de tam anlamıyla uygulamaya koydukları sırada, bir Güneydoğu Anadolu şehri Diyarbakır'ın Ergani kasabasında 1933 yılında dünyaya gelmiştir. Karakoç, Cumhuriyet Halk Partisi'nin tek partili laik dikta iktidarında Anadolu'da okul çocuklarına Batı medeniyetinin, modernleşmenin ve Türk milliyetçiliğinin faziletlerinin öğretildiği dönemde yetişmiştir. Karakoç, aynı zamanda maddi imkânlarının kısıtlı olması nedeniyle genç Cumhuriyetin parasız devlet eğitiminden istifade etmiş ve eğitiminin neredeyse tamamını –Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi'ndeki üniversite eğitimi de dâhil– devlet bursu olarak tamamlamıştır. 1955 yılında üniversiteden mezun olduktan sonra, eğitimi sırasında aldığı devlet bursunun zorunlu kamu hizmeti şartını yerine getirmek üzere Maliye Bakanlığı'nda çeşitli görevlerde bulunmuştur. Karakoç, 1973'te memuriyetten istifasından bugüne yayımlanan siyasi ve kültürel içerikli makalelerinin ve şiir kitaplarının satışından elde ettiği kazançla hayatını idame ettirmektedir.

Sezai Karakoç'un gençlik dönemi Avrupa'da İkinci Dünya Savaşı'nın sebep olduğu yıkıma, Soğuk Savaş küresel siyasetçilerinin ortaya çıkışına ve Asya ile Afrika'nın her yanında Müslüman çoğunluğun yaşadığı ülkelerde sömürgeleşmenin sona erdiği savaş sonrası döneme denk gelmiştir. Siyasi fikirlerini 1950'lerde Türkiye'de demokratikleşmenin ilk çok partili siyasal deneyimi sırasında dile getiren Karakoç, Soğuk Savaş döneminde Tunus ve Cezayir'in bağımsızlık mücadeleleri ve Filistin sorunu ile yakından ilgilendi. Bu arada, Karakoç'tan yaşça büyük olan ve onu etkileyen Necip Fazıl Kısakürek ile Nurettin Topçu gibi diğer İslâmcı yazarlar Türk milliyetçiliğini entelektüel düzeyde İslâm ile ilişkilendirerek yeniden tanımlamaya çalışıyorlar, milliyetçilikle Müslümanlık inancını birleştirerek Kemalist reformların laikçiliğine İslâmcı fikirler üzerinden eleştiri getiriyorlardı. Ancak Karakoç, adı geçen entelektüellerle İslâm ve milliyetçilik arasındaki yakın ilişkiyi Toynbee'nin daha geniş çerçeveli dünya tarihi anlayışı üzerinden enternasyonalist ve medeniyetçi bir tarzla yeniden şekillendirdi. Böylece, Türkiye'de İslâmcılığın yeniden enternasyonelleşmesinin temsilcisi olurken, bunu üçüncü dünya ülkelerinin post-kolonyal yeni siyasal vizyonu ile medeniyetçilik dili üzerinden irtibatlandırmış oldu.

Ana akım organizasyonların, partilerin ve hareketlerin dışında kalmayı tercih eden Karakoç bir tür mistik entelektüel hatırlatıyordu. Bu yüzden hiçbir güçlü ve muhafazakâr demokrat kitle partisinin –Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) gibi– ideoloğu olarak düşünülemez. Ancak, Karakoç'un Batı medeniyetine yönelik eleştirilerinin ve İslâm medeniyetinin yeniden canlandırılmasına ilişkin vizyonunun Türkiye'de muhafazakâr entelektüel birkaç nesil üzerinde önemli etkileri olmuştur ve bunlar çağdaş Türkiye'de İslâmcı siyasal yönelimlerin doğasını daha iyi anlamamıza yardım eder. Aynı zamanda, yetenekli bir şair olan Karakoç ünlü aşk şiirlerinden "Mona Rosa"yı modern Türk edebiyatına kazandırmıştır.<sup>1</sup> Daha da önemlisi, tam bir kitap kurdu ve dünyadaki hâkim akımların yakın takipçisi olan Karakoç, bugün hâlâ etkisini sürdüren medeniyet merkezli kimlik siyaseti ve İslâm medeniyetinin yeniden canlandırılması vizyonu üzerine önemli makaleler yazmıştır. Karakoç, 2007 yılı Kültür ve Turizm Bakanlığı Edebiyat Ödülü'nü kazanmış ve TRT tarafından Türkiye'nin ileri gelen siyasetçileri ile entelektüellerinin kendisi hakkındaki görüşlerine yer verildiği bir belgesel ile onurlandırılmıştır. Bugün 83 yaşındaki Karakoç, Türkiye'nin iç ve dış

1 Karakoç'un şiirleriyle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Karataş, *Doğu'nun Yedinci Oğlu*, s. 211–19.

politikalarına eleştirel<sup>2</sup> yaklaşımına rağmen önde gelen politikacılar tarafından hâlâ ziyaret edilmekte ve kendisinden sitayişle bahsedilmektedir.

Münzevi yaşamı Karakoç'u 1960'tan 1990'lara iki neslin İslâmî düşüncelerini şekillendirmekten alıkoyamamıştır. 2011 yılında Cumhurbaşkanlığı tarafından Türk edebiyatına hizmet ödülüne layık görülen Karakoç, Cumhurbaşkanlığı'ndaki törene katılmayı reddetmiştir.<sup>3</sup> Cumhurbaşkanlığı ödülü duyurulduğunda, dönemin Cumhurbaşkanı Abdullah Gül'ün gençliğinde Karakoç'un yazı ve şiirlerinin sıkı takipçisi<sup>4</sup> olduğu gazetelerde yer almıştır.

Karakoç'un İslâm medeniyetinin yeniden canlandırılması vizyonuna Türk, muhafazakâr, demokrat birçok siyasetçi ve ideolog destek vermiştir. Karakoç'un böylesine ilgi görmesi ve ünü güç merkezlerinden kendisini soyutlayabilmesinden ve mütevazı yaşam tarzından kaynaklanmaktadır. Ancak Karakoç'un etkisinin asıl sebebi tarihi, dini meseleleri, Türkiye'de ve dışarıda eğitimli kitlelerin siyasetlerini medeniyet çerçevesi içerisinde yorumlamasında yatmaktadır. Dolayısıyla Soğuk Savaş dönemindeki medeniyet söyleminin siyasi sonuçlarının, küresel entelektüel tarihin, sömürgeleşme karşıtı mücadelenin, Müslüman toplumlarda Batılılaşma süreçlerinin ve Soğuk Savaş sonrası siyasal İslâm'ın daha iyi anlaşılabilmesi için Karakoç'un medeniyetçi dünya görüşünün incelenmesi gerekmektedir. Karakoç tüm bu süreçlerin aktif tanığı olmuş ve genel anlamda Müslüman entelektüellerin bu süreçlere verdiği tepkilere katkıda bulunmuştur. Ayrıca, Avrupalı entelektüellere –özellikle Toynbee'ye– aşina ve iyi eğitimli bir yazar olarak Karakoç, fikirlerin küresel ölçekte yayılmasının önemini ortaya koymuştur.

## Küresel Entelektüel Olarak Toynbee

Karakoç'un medeniyetçiliğini analiz etmeden önce dünya tarihi modelinden oldukça etkilendiği, dünya çapında bir entelektüel olan Toynbee'nin onun üzerindeki etkisinin incelenmesi önem arz eder.<sup>5</sup> Toynbee, Oxford'da eğitim almış ve 1912 yılında Balliol College'da ders vermeye başlamıştır. King's College of London'dan Modern Yunan ve Bizans tarihi

2 TRT Sezai Karakoç Belgeseli ilk kez 10 Eylül 2010'da yayımlanmıştır. Karakoç'un bir şiirine atfen belgesel "Gün Doğmadan" başlığını taşımaktadır.

3 Benzer şekilde, Sezai Karakoç 2007 yılında Türkiye Kültür ve Turizm Bakanlığı Büyük Ödülü'nü kazandığında da törene katılmamıştır.

4 "Cumhurbaşkanı Gül'den 'Fikir Hocasına' Ödül", *Sabah*, 27 Aralık 2011.

5 Arnold Toynbee'nin iyi biyografileri için bkz. McNeill, Arnold Toynbee: *A Life, and Perry, Arnold Toynbee and the Crisis of the West*. Aşağıdaki kısa biyografi Mc-Neill'in monografisini esas almaktadır.

üzerine profesörlüğünü alan İngiliz tarihçi, İkinci Dünya Savaşı sırasında İngiliz Dışişleri Bakanlığı Siyasi İstihbarat Birimi'nde çalışmış ve Paris Barış Konferansı'na katılan İngiliz delegasyonunda yer almıştır.<sup>6</sup> Toynbee, ayrıca Kraliyet Uluslararası İlişkiler Enstitüsü'nde 1925'ten 1955'e kadar 30 yıl araştırma direktörlüğü yapmıştır. İkinci Dünya Savaşı sırasında tekrar İngiliz Dışişleri'nde çalışan Toynbee barış görüşmelerine katılmıştır. Toynbee aktif hükümet görevi sırasında analitik yeteneklerini İngiliz imparatorluğunun enternasyonalist politikalarının hizmetine sunmuş, Müslüman dünyası, Osmanlı İmparatorluğu ve modern Türkiye siyaseti üzerine kapsamlı yazılar kaleme almıştır.

Birinci Dünya Savaşı sırasında Toynbee, Britanya İmparatorluğu'nun Osmanlı karşıtı propagandasına katkıda bulunurken İslâm ve Batı jeopolitiği ile Pan-İslâmcılık meselesi üzerine odaklanmak zorunda kalmıştır.<sup>7</sup> Genç Toynbee, Britanya İmparatorluğu'nun Osmanlı'nın cihat çağrısına karşı savaş mücadelesini savunurken, Britanya İmparatorluğu Osmanlı'nın yönetimindeki Müslümanlardan beş kat daha fazla Müslüman nüfusa hükmediyordu. Dolayısıyla Toynbee, Hintli Müslümanların Osmanlı'ya duyduğu sempaticiden ve Birinci Dünya Savaşı sonrası Hint Hilafet hareketinin Osmanlı hilafetine destek vermesinden fena hâlde rahatsızlık duymaktaydı. Örneğin Toynbee, İngiliz sömürge subaylarına hem Osmanlı İmparatorluğu'na<sup>8</sup> hem de hilafete yönelik İslâm siyaset teorisini kendi Müslüman tebaalarına anlatmaları tavsiyesinde bulunmuştur. Fakat Toynbee Ermeni, Rum ve Yahudileri yöneten Osmanlı İmparatorluğu'nu Müslüman dünyanın temsilcisi, Britanya İmparatorluğu'nu ise Hıristiyanlardan daha fazla sayıda Müslümana hükmettiği hâlde Batı medeniyetinin temsilcisi olarak görüyordu. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra –ve iki dünya savaşı arası dönemde– Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması ve Osmanlı hilafetinin sona ermesiyle rahat nefes alan Toynbee'nin Türkiye ile ilişkileri yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'ne verdiği destekle gelişmiş, kendisi Türkiye'nin radikal Batılılaşma programına övgüde bulunmuştur (Toynbee, 1923). Britanya uluslararası düzeninin geleceğine dair iki savaş arası dönemdeki gördüğüne gelince

6 Toynbee Paris Barış Konferansı'ndaki tecrübelerine ilişkin önemli bir yazı kaleme almıştır. Bkz. Toynbee, *The World after the Peace Conference*.

7 İngiliz-Osmanlı ilişkileri üzerine savaş zamanındaki izlenimleri için bkz. Toynbee, *Turkey*. Toynbee'nin Osmanlı karşıtı propaganda yazıları için bkz. Toynbee, *Armenian Atrocities*; Toynbee, *The Murderous Tyranny*.

8 Toynbee, *Nationality and the War*, s. 399-404. Toynbee'nin kitaba giriş kısmı Şubat 1915'te, savaşın başlangıcında, Gelibolu savaşları öncesinde yazılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu ve Hint-Müslüman kamuoyunun erken cihad ilânındaki ruh hâlini yansıtır.

Toynbee, dünya düzeninin meselelerini Helenistik ve Hıristiyan mirasının faziletlerinin üstünlüğüne ilişkin genel bir medenileşme krizine atfettiği bir çalışma ortaya koymuştur. Richard Overy'e göre Toynbee, ironik bir şekilde Batı medeniyetinin nihai gerilemesini Batılılaşan Batı-dışı medeniyetlerin yükselişle ilişkilendiren, Britanya düşünce dünyasının “marazi dönemi”ne ait etkili aristokrat entelektüellerinden biriydi (Overy, 2009) .

Toynbee *A Study of History* adlı, basımı 1934'ten 1965'e kadar devam eden 12 ciltlik karşılaştırmalı dünya tarihi şaheseriyle uluslararası ün kazanmıştır. Toynbee'nin D. C. Somervell tarafından 1957'de basılan, ilk on cildin tek ciltlik özeti hâlinde pek çok dile çevrilmiş *A Study of History* eseri ise, uluslararası kitap piyasasında en çok satanlar listesinde yer almıştır. Toynbee kitaplarının tanıtımı için 1950'lerden 1970'lerin ortalarına kadar hemen her büyük kentte konuşmalar yapmıştır. Toynbee'nin en fazla konuşma yaptığı ve ziyaretçi profesör randevuları verdiği yerler arasında Amerika Birleşik Devletleri'ndeki üniversite kampüsleri birinci sırayı alırken, kendisi çeşitli Müslüman ülkelere de ziyarette bulunarak Kahire'den Beyrut'a, Kabil'den Tahran'a, İstanbul'dan İslamabad'a kadar pek çok yerde de konuşmalar yapmıştır (Toynbee, 1962b).<sup>9</sup>

1950-1975 yılları arasında tekabül eden Soğuk Savaş'ın ilk döneminde Toynbee'nin entelektüel etkisi en üst düzeye çıkmıştır. Ancak işin garip tarafı Toynbee'nin fikirlerinin temelde hem Amerikan hem de Sovyet ana akım modernleşme teorilerine ters ve eleştirel olmasıydı.<sup>10</sup> Bu durum önemli bir soruyu akla getirir: Toynbee, Japonya, Türkiye, İran, Pakistan, Lübnan ve Mısır gibi modernleşmenin post-kolonyal formlarının çok güçlü olduğu ülkelerde nasıl algılanmıştır? Bu ülkelerin tamamında elitler kendilerini ülkelerinin medeniyetlerini yeniden canlandırmaktan ziyade modernleşmesi ve Batılılaşmasına adamışlardı. Toynbee'nin fikirlerinden bazıları, özellikle de Batı materyalizmini, militarizmini ve bunların farklı versiyonlarının diğer medeniyetlerde uygulanmasını eleştiren fikirleri, özellikle İslâmî, Konfüçyüşçü veya Budist canlanma taraftarı olup Batılılaşmayı ve modernleşmeyi eleştiren entelektüeller tarafından sıklıkla alıntılanıyordu.<sup>11</sup>

9 Toynbee'nin Ortadoğu ve Asya'daki bazı konuşmalarının metni için bkz. Toynbee, *The Toynbee Lectures on the Middle East, and Toynbee, Four Lectures*.

10 Modernleşme kuramı ve Soğuk Savaş bağlantıları için bkz. Engerman vd., *Staging Growth, and Gilman, Mandarins of the Future*.

11 Soğuk Savaş döneminde Japonya modernleşmenin zirvesindeyken Budist yeniden canlanmasına dair konuşmalarda Toynbee'nin fikirlerinin nasıl yer aldığına dair iyi bir örnek için bkz. Toynbee, *Choose Life*.

Toynbee'nin dünya tarihi ve siyasetine yönelik medeniyetçi bakış açısını yeniden üretmesi, modernleşme ve milliyetçilik ideallerinin sömürgecilik dönemine ait medeniyet hiyerarşisi ve karşılaştırmalarını gölgelediği post-kolonyal Soğuk Savaş döneminde, zamanın tarih çalışmaları ve jeopolitik söylemlerine hâkim olan eğilimlerle tezat teşkil ediyordu. Toynbee'nin medeniyetçiliği her zaman dünya kültürlerinin karşılaştırmalı bir çalışmasından daha fazlası olagelmıştır. Britanya İmparatorluğu'nun uluslararası ilişkilerine yönelik kendi siyasi çıkarımları da olmuştur. Toynbee, 1900'lerden 1970'lere kadar değişmekte olan dünya düzeninin ahlâkî ve felsefi temellerini yeniden düşünme şansı bulan İngiliz emperyal enternasyonalist neslin temsilcisidir.<sup>12</sup> İngiliz milletler topluluğu ülküsüne başlangıçtaki bağlılığına, modern dünya düzeninin Helenistik Hıristiyan temellerinin üstünlüğüne duyduğu inanca ve Batı'nın üstünlüğüne ilişkin önceki ırkçı-jeopolitik görüşlerine bakılırsa Toynbee'nin, İkinci Dünya Savaşı sonrasında enternasyonalizm ve hümanizm konusunda ciddi fikir değişikliğine uğradığı görülür. Toynbee, Antik Yunan tecrübesini imparatorluklar dünyasının meşruiyet krizini anlamak açısından gündeme taşıyan ve Üçüncü Britanya İmparatorluğu'nun Antik dönemin Yunan Devletler Topluluğu modeline göre uyarlanması gerektiğini ileri süren, aynı zamanda UNESCO'nun kurucularından birisi olan Rum tarih profesörü Alfred Zimmern'den ziyadesiyle etkilenmiştir.<sup>13</sup> Zimmern için, aynı zamanda Toynbee için de, yeni İngiliz İmparatorluğu'nun yönetimi Roma emperyalizminden farklı olabilirdi. 1920'ler itibarıyla hem Zimmern hem de Toynbee 19. yüzyıl sonlarının "beyaz adamın ırk üstünlüğü" kavramından uzak durmuşlardır. Ancak her ikisi de dünya tarihi ve uluslararası ilişkilerin medeniyeti temel alan görüşüne bağlı kalmış ve sömürgeciliği geride bırakan bir dünyada farklı küresel medeniyetler arasında bir diyalog olabileceğini savunurken Batı'nın görece üstünlüğüne duydukları inancı korumuşlardır (Zimmern, 1939b). Yine de, Prasenjit Duara'nın belirttiği gibi medeniyet söylemi iki büyük savaş arası dönemde sömürge karşıtı milliyetçiliğin aracı hâline gelerek İngiliz emperyal iktidarını gerekçelendirmekten ziyade eşitlik ve ulusal özgürlük iddialarını güçlendirmiştir (Duara, 2001: 99-130). Tagore'dan Okakura Tenşin'e, Sun Yat Zen'e ve Jawaharlal Nehru'ya kadar Asyalı entelektüeller kendi medeniyet mirası ve büyüklüğü fikrini benimseyip Batı sömürgeciliğinin medenileştirme misyonu iddiasını reddetmişlerdi (Aydın, 2006: 23-204).

12 İngiliz emperyal enternasyonalcilerin bu nesli için bkz. Mazower, *No Enchanted Palace*, s. 66-103.

13 Alfred Zimmern'in imparatorluk ve dünya düzeni hakkındaki görüşlerinin iyi bir özeti için bkz. Mazower, *No Enchanted Palace*.

Sömürgeler bağımsızlıklarına kavuşurken medeniyetçi dünya görüşü yerine kalkınmacı dünya görüşünü (proto-modernleşme teorisi) ikâme etmek isteyen entelektüel çevrelerin sesi daha gür çıkmaya başlamıştı.

### Toynbee'nin Medeniyetçiliğinin Soğuk Savaş Dönemi Siyasi Yansımaları

Bir İngiliz enternasyonalist olarak Toynbee, Helenistik ve Hıristiyan medeniyetinin diğer mevcut medeniyetlere üstünlüğüne duyduğu sağlam güven duygusunu ilk eserlerine ve çalışmalarına yansıtmıştır. Ancak Avrupa ve dünya iki yıkıcı dünya savaşına tanıklık ederken, Britanya İmparatorluğu emperyal hegemonyasını kaybedip geri çekilmek zorunda kalınca, bu güven duygusu olumsuz anlamda değişti. 1950'ler itibarıyla Toynbee artık Batı medeniyetinin üstünlüğüne inanmıyor ve savunuculuğunu yapmıyordu.

Nitekim Toynbee'nin Müslüman ülkelerdeki şöhreti önemli ölçüde, Batılı ünlü bir tarihçi olarak kendisinin Batı medeniyetinin olumsuz yanlarını kaleme alıp, İslâm medeniyetinin iyi yanlarını dile getirerek Batı egemenliğine karşı mücadele kapasitesine sahip olduğunu dile getirmesinden kaynaklanmaktadır (Toynbee, 1948: 87-164). Söz konusu kapsamlı medeniyet karşılaştırmasının belli siyasi boyutları da bulunmaktadır. Toynbee, Asya ve Afrika'daki post-kolonyal milliyetçilik hakkında genellikle olumlu yazılar yazmıştır. Söz gelimi, 1956'daki Süveyş kriziyle ilgili haberler Toynbee'ye ulaştığında kendisi Japonya'dadır. İngilizlerin Mısır'a saldırısına şiddetle karşı çıkarak Arap dünyasındaki saygınlığını biraz daha artırmıştır. Eve dönüş yolunda Endonezya, Pakistan ve İran'a uğrayan Toynbee sıklıkla Batı emperyalizmini hedef alan eleştirilerine devam etmiştir. Toynbee Pakistan'da zamanın Başbakanı Eyüp Han tarafından misafir edilmiştir. İran'ı ziyareti sırasında uğradığı Meşhed Üniversitesi'nde kendisini öğrenci derneğinin genç üyesi Ali Şeriatî karşılamıştır. Toynbee ayrıca Siyonizmi de eleştirerek Filistinlilerin mücadelesine ve siyasi taleplerine destek vermiştir (McNeill, 1990). Hugh Trevor-Roper'ın yönelttiği o ünlü sert eleştiriler 1957 Haziran'ında yayımlandığı sırada Toynbee Beyrut'ta bulunuyordu (Trevor-Roper, 1957: 14-18). Buna karşı, 1958'de Iraklı entelektüel Zeki Salih, Trevor-Roper'a karşı çıkarak Toynbee'yi savunan bir kitap yazmıştır (Saleh, 1958).

Toynbee'nin dünya çapında entelektüel statüsünün yanı sıra post-kolonyal dönemde Batı'ya yönelttiği eleştiriler nedeniyle Türkiye, İslâm ve



Ortadoğu üzerine yazıları Türkçeye çevrildi.<sup>14</sup> Toynbee'nin dünya medeniyetleri modeli özellikle Karakoç gibi hem sosyalizm hem de kapitalizme alternatif olarak İslâmî canlanmanın savunuculuğuna soyunmuş entelektüeller tarafından memnuniyetle karşılandı. Toynbee'nin Soğuk Savaş sırasında materyalist ve tahripkâr Batı Hıristiyan medeniyetinin ürünleri olan Amerikan ve Sovyet modernleşme modellerine yönelttiği eleştiriler, özellikle Karakoç'un modern dünyanın krizine karşı çare olarak İslâm medeniyetinin yeniden diriltilmesi vizyonu için cesaretlendirici oldu. Bunun ötesinde, modernitenin Batı medeniyetiyle birlikteliği modern zamanların tüm karanlık yanlarını (sömürgecilik, bozguna uğratan savaşlar ve üçüncü dünya siyasi elitlerinin yozlaşması) Batı egemenliğine bağlıyordu. Nitekim Toynbee'nin Batı medeniyeti eleştirisinin modernlik karşıtı yansımaları Batılı yorumcular tarafından gayet iyi anlaşıldı. Trevor-Roper, bu konuda şunları yazıyordu: "Toynbee'nin mevcut Batı'nın krizi düşüncesi, temelinde gerçek bir modernizm karşıtlığı çağdaş laik çürümüşlüğe karşı bir reddiye ve bu dünyadan yeni-ortaçağa bir nevi kaçış anlamı taşımaktadır. Karl Popper bu görüşü 'apokaliptik irrasyonelcilik' şeklinde küçümseyerek böylesi eleştirilere cevap veriyordu."<sup>15</sup> Toynbee'nin İslâmcı takipçileri ise, çağdaş Batı'nın seküler modern çürümüşlüğünden ütöpik olsa da İslâm medeniyetinin sunacağı bir düzen fikrine sığınabileceğine inanıyordu. Modern dünyanın sorunları için tahayyül ettikleri çözüm, Batı'ya alternatif olarak sunulan İslâm medeniyetine ya geri dönmek ya da onu diriltmekti. Bu yolla İslâmcı entelektüeller, modernleşme kuramının hem Amerikan hem de Sovyet versiyonlarına yönelttikleri eleştirilerinde delil olarak Toynbee'nin medeniyetçiliğine sarılıyordu.

Dünya siyasetinde medeniyetçi düşünce, Soğuk Savaş döneminin süper güçleri ABD'nin ya da Sovyetler Birliği'nin destekleyebileceği bir ideoloji değildi. Bu düşünce şekli İkinci Dünya Savaşı öncesine ait eski imparatorluk kurma biçimleriyle ilişkilendiriliyordu. Zira imparatorluk yönetiminin medenileşme misyonunun meşruiyetine dayanması gerekiyordu. Soğuk Savaş'ın her iki süper gücün de, imparatorluk sonrası ve ulus-devlet esasına dayalı bir dünya düzeni ve aynı zamanda yeni milliyetçi elitlerin de üstesinden gelmesi gerekmektedir. Ancak bunun yerine, medeniyet geçmişlerine ve dinlerine bakılmaksızın dünyadaki her kültüre açık bir modernleşme

14 Toynbee'nin Türkçeye çeviri örnekleri için bkz. Toynbee, *Dünya ve Garp (The World and the West)*; Toynbee, *Tarih Üzerine: İki Konferans (Two Lectures on History)*; Toynbee, *Tarih Bilinci (A Study of History)*; Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor (Civilization on Trial)*.

15 Trevor-Roper, "Arnold Toynbee's Millennium", s. 18.

süreci sunuldu (Latham, 2000). Yine de, bu bağlamda, liberal modernleşmenin Amerikan versiyonu; Doğu, Batı, Asya veya İslâm kültürlerinin esasını öne sürmek suretiyle yeni antropolojik terminolojide medeniyet dikotomisini yeniden üretebildi. Dolayısıyla hem Zimmern'in hem de Toynbee'nin modernleşme kuramının sosyal bilimlerin ana söylemi olduğu Soğuk Savaş Amerika'sında takipçi bulmaları şaşırtıcı olmamalıdır.<sup>16</sup> Amerikan modernleşme teorisi ile İngiliz emperyal enternasyonalist medeniyete ilişkin dünya görüşü arasında üzerinde anlaşmaya varılamaz zıtlıklar olduğu düşünülmemelidir. Post-kolonyal dünyanın yeni milli liderleri ekonomik az gelişmişlik ve gelişme farklılıkları gibi meselelerle mücadele ederken, kültür ve medeniyet düşüncesi hem Amerikalı hem de Avrupalı entelektüeller kadar Asya ve Afrika'nın eğitimli elitleri için de cazibesini korudu. Dolayısıyla bu medeniyet görüşü ile modernleşme kuramı arasında bariz gerginlikler olsa da Toynbee'nin dünya medeniyetler tarihine, bu medeniyetlerin birbiriyle ilişkisine ve gelecekte uygulanabilirliğine yönelik yazıları tamamen tedavülden kalkmış değildi. Söz konusu gerginlik, modernlik karşıtı buldukları Toynbee'nin medeniyetçiliğine itiraz eden sosyalistler ve sol tarafından açıkça görülüyordu.

Asya ve Afrika'da Müslüman ve gayrimüslim entelektüel çevrelerde, Toynbee dünya tarihi algılayışlarında Avrupa-merkezciliğini aşma girişiminde bulunanların ilgisini çekmiyordu. Ancak bu bağlamda, Toynbee yalnızca hâlihazırda bilineni teyit ve kabul ediyordu. Medeniyetçilik, Pan-İslâmçılık, Pan-Africacılık ve Pan-Asyacılık da sömürgecilik karşıtı egemen bir söylemdi. Oysa Tagore'dan Gandi'ye, Sun Yat Sen'den Mehmet Akif Ersoy'a uzanan milliyetçiler zaten Batı medeniyetinin üstünlüğü fikrine onu geri kalmış, şiddete dayalı ve itibarını kaybetmiş olarak tanımlayarak meydan okuyorlardı. Dahası, adı geçen milliyetçiler İslâm, Hint, Çin, Afrika ve Asya medeniyetlerini ahlâkî ve manevî alternatifler şeklinde betimlediler (Hay, 1970). Toynbee ile seçkin bir İngiliz enternasyonalistin yeni bir tarihsel dil içinde sömürgecilik karşıtı entelektüellerin bir asırdan beri savundukları şeyi onayladıklarını görüyoruz.

Medeniyetçi paradigmlar özellikle Müslüman entelektüel söylem içerisinde rağbet görerek kemikleşirken Toynbee, İslâm medeniyetinin Batı medeniyetine karşı müstakbel dirilişi ve süregelen yaşam mücadelesine inanan

16 Zimmern'in Amerika'nın Batı medeniyetinin lideri olduğuna dair olumlu görüşü için bkz. Zimmern, *American Road to World Peace*. Toynbee 17 Mart 1947'de hayli etkili *Time* dergisinin kapağında şu ibareyle birlikte yer aldı: "Medeniyetimiz Çaresiz Batmayacak." Amerika, Toynbee'nin en fazla ziyaret ettiği ve konuşmalar yaptığı ülkeydi.

İslâmcı enternasyonalistleri çağrıştırıyordu. Fakat bu medeniyetçi yorumlamalarda Toynbee'nin modeli, küresel modernleşmeyi Batı medeniyetinin bir uzantısına indirgemek suretiyle Müslüman toplumların Batılılaşmasının ve modernleşmesinin sanki kültürel bir aldanış gibi görünmesine sebep oluyordu. Dolayısıyla Toynbee'nin dünya tarihi modeli, Avrupa merkezli modernleşmenin İslâm medeniyetinin mirasını yabancı ve pek çok sorunlu rakip Batı medeniyeti lehine geçmişte bırakması anlamına gelirken, aynı zamanda Türkiye'deki Kemalist Batılılaşma girişimlerinin bir eleştirisini de ima etmektedir. 19. yüzyılın ikinci yarısı süresince, Müslüman reformist elitler Batılı modernleşme paradigmasından ziyade çoklu modernleşme paradigmasıyla daha uyumlu olmak adına kendi toplumlarını ve siyasi yapılarını güçlendirmek için çaba gösterdiler. Pek çokları Avrupa'dan seçmeli ve yaratıcı kabulleri kendi dini ve kültürel miraslarına hakaret olarak görmediler.

Dolayısıyla Toynbee'nin dünya medeniyetlerinin bağdaşamayacağına yönelik temel argümanları, özellikle neredeyse tamamının sömürge boyunduruğundan kurtulmuş Müslüman milletlerin 1950'ler ve 1960'larda hızla modernleşme projelerine geçtiklerine bakıldığında, kafa karıştırıcı ve dayatmacı görünmüş olmalıdır. Bununla beraber, tepeden inme devlet merkezli modernleşme projelerini veya bunların olumsuzluklarını eleştiren muhalif entelektüeller, Toynbee'nin analiz çerçevesini yararlı ve güçlendirici buldular. Toynbee medeniyetçilik modelinin İslâmî bir yorumlamasına göre Atatürk, Cemal Abdülnasır ve Rıza Şah kültürel açıdan yabancılaşmış vatan hainleri olarak görülebilir ve nitekim 1970'ler ve 1980'lerde kendini hissettiren İslâmcılık bu argümanı kuvvetli bir biçimde ortaya koymuştur.<sup>17</sup>

### Sezai Karakoç'un İslâmcılığında Medeniyetçi Enternasyonalizm

Karakoç'un İslâm'ı Batı'ya karşı bir medeniyet alternatifi olarak tasvir etmesi Toynbee'nin medeniyetler arasında tarihsel karşılaşma modeline ciddi benzerlik göstermektedir. Karakoç, Toynbee'yi okumasına ve sıklıkla alıntılmasına rağmen fikirlerinin tamamını Toynbee'den aldığı söylenemez. Daha önce bahsedildiği gibi, medeniyetçilik Osmanlı'nın son döneminde ve daha geniş kapsamda sömürgecilik karşıtı üçüncü dünya milliyetçiliğinde de mevcuttu. Karakoç İslâmcılığın, Batı'nın kapitalizm ve komünizm ideolojilerine üstünlüğü kabul edilen "İslâm medeniyetinin dirilişi" kavramı etrafında farklı bir versiyonunu sunmaktadır. *Diriliş* fikrini ortaya atarak

17 Osmanlı'nın son döneminde ve Türkiye Cumhuriyeti döneminde tüm Batılılaşma ve modernleşme hareketlerinin kişinin öz medeniyetinden yabancılaşma olarak görüldüğü oldukça etkileyici bir kitap için bkz. Doğan, *Batılılaşma İhaneti*.

Karakoç, İslâm'ın tarihsel ve medeniyetçi bir perspektiften ele alınması fikrini işlemektedir. Bu perspektiften bakıldığında, İslâm bir dünya görüşüdür ve devlet, toplum, kültür ve ekonomiye ilişkin belli bir bakışı olan bir yaşam ve medeniyet formudur.

İslâm medeniyetine bu açıdan bakıldığında, Karakoç hem Toynbee'ye katılmakta hem de ondan ayrılmaktadır. Karakoç başlangıçta üçüncü dünyacı bir enternasyonalistken, Batı-dışı dünyanın uyanışını kutluyor ve bu sürecin nihayet Batı'nın küresel siyasi egemenliğini sona erdireceğini ümit ediyordu. Karakoç'un ütöpik alternatif teolojisine göre, sömürgeciliğin sona erdirilmesi eğilimleri Doğu'nun ve Müslüman dünyasının itibarının yükselişe geçmesiyle sonuçlanacak ve muhtemelen Ortadoğu'da yeni bir federasyonun doğumuna yol açacaktı. Karakoç bu dirilişi neredeyse Batı'dan intikam almak şeklinde algılar –ki bu Toynbee'nin paylaşmayacağı bir tavidir. Dahası, Karakoç için İslâm medeniyeti Batı'nın tek alternatifidir. Hâlbuki Toynbee'ye göre Hint, Çin ve Japon medeniyetlerinin kendi mezizyetleri ve avantajları vardır ve hiçbir medeniyetin Batı'nın gerilemesinden sonra dünya siyasetine egemen olması gerekmemektedir.

Karakoç insanlık tarihini, İslâm ve Batı medeniyetleri de dâhil, farklı medeniyetlerin bir karşılaşması ve etkileşimi olarak algılar. Bunun İslâm ve Hıristiyanlık inançları ve dini gelenekleri arasında bir çatışma teşkil etmediğini not etmek önem arz eder. Karakoç ilahiyatçı değildi ve hiçbir zaman Pakistan'ın Cemaat-i İslâm veya Mısır'ın Müslüman Kardeşler hareketlerinde gördüğümüz tarzda bir dindarlığın yeniden canlandırılmasını savunmadı.

Karakoç'un medeniyet fikrinin Batı'ya veya İslâm'a özgü olmadığı ancak insanlık tarihinin bir özelliği olduğu ve dünya tarihinde pek çok medeniyetin yer aldığı görüşü, Toynbee'nin medeniyet görüşüne çok benzemektedir. Yine de, Karakoç bir adım daha ileri giderek tek tanrılı dinlerdeki vahiy kavramını milletler üstü medeniyetler vizyonu ile birleştirmektedir. Karakoç'a göre, değişmeyen aslî bir insanlık vardır. Dünya halkları bunu unutmuş olsalar bile bir gün hatırlayabilirler. Bu vahiy ya da hakikat medeniyetidir (Karakoç, 1974: 117)

İlahi bilgiyi ideal medeniyet vizyonunun temeline oturtan Karakoç, böylece bir medeniyeti diğeriyle karşılaştırırken medeniyetçi görecelilikten kaçınabilmektedir. Onun için, ideal bir medeniyet –yani İslâm medeniyeti– ortaya çıkmıştır ve Allah'ın vahyettiği hikmetle son derece uyumludur. Bu yüzden Karakoç'un medeniyet tanımı son Osmanlı döneminin ünlü sosyal kuramcısı Ziya Gökalp'in medeniyetin insan topluluklarının ortaklaşa

ürünü olduğu görüşünden ayrılmaktadır. Karakoç bu tanımın, sanayileşmiş Batı medeniyetini diğer tüm medeniyetlere üstün kılan aşırı bir nesnelleştirme ve maddeleştirmeye yaslandığını düşünmektedir (Karakoç, 1986: 9-10). Bunun yerine Karakoç, medeniyetin din temelli tanımını yapar: “İnsanoğulları yalnızca Allah ile var olabilirler. Bu bakış açısına göre, insanın ideali ve amacı özünde ilahîdir. Bu amaç Allah’ın isteklerine göre varlık bulmaktır.” (Karakoç, 1986: 10)

Karakoç tarihi, bir yükseliş hikâyesi ve medeniyetlerin dirilişi olarak tasavvur etmektedir. Karakoç’a göre, eski “çökmüş” medeniyetler insan ruhunun tarihidir ve bir kenara bırakılmaması gerekir. Mezopotamya, Mısır, Yunan, Roma, İslâm ve post-Rönesans Batı medeniyetleri tarih boyunca insanlığın kendini gerçekleştirme sürecini ortaya koyar (Karakoç, 1976: 10). Bu çoklu medeniyetler akışında Karakoç birbiriyle çatışan iki hat betimler. Bu noktada, Karakoç’un medeniyetçi tarih okuması ikilikler şeklinde ifade edilmiştir: “İnsanlığın en başından itibaren iki medeniyet birbiriyle çatışmaktadır: İyinin medeniyeti ve kötünün medeniyeti, beyazın medeniyeti ve siyahın medeniyeti... Peygamberlerin medeniyeti ve iblislerin medeniyeti, Doğu medeniyeti ve Batı medeniyeti.” (Karakoç, 1986b: 59-60) Bu ikiliklerde Doğu ifadesi İslâm medeniyetine tekabül eder, bugünün Ortadoğusu ise “hakikat” medeniyetinin doğum yeridir. Soğuk Savaş çatışmalarının zirvesinde, Karakoç’un hâlâ kötünün temsilcisi Avrupa/Batı medeniyeti ile iyinin temsilcisi İslâm/Doğu medeniyeti arasında bir uyumsuzluğun sürdüğünü düşündüğünün altını çizmek gerekir (Karakoç, 1986b: 59-60).

Karakoç’un Toynbee’nin yaşam mücadelesi veren çoklu medeniyetler fikrini Kemalist medeniyet anlayışını eleştirirken kullandığını görürüz. Türk ulus-devletinin resmi ideolojisi olarak Kemalizm, üstün Batı medeniyetinden başka bütün medeniyetlerin eninde sonunda yok olacaklarını varsaymaktadır. Medeniyet fikri üzerine kaleme aldığı yazılarında Karakoç, Kemalist ideolojinin Türk milliyetçiliği üzerindeki modern tarih, bilim ve teknolojiye egemen konumu nedeniyle yalnızca tek bir dünya medeniyeti, yani Batı medeniyeti olduğu şeklindeki pozitivist etkisini inkâr eder. Cevaben Karakoç, İslâm medeniyetinin modern Batı medeniyetinin saldırıları karşısında yok olmayacağını ileri sürmektedir. Bununla birlikte Karakoç, “Batı İslâm medeniyetini öldüremez. İslâm medeniyeti, Batı kültürüyle yaşadığı bu ölüm-kalım mücadelesinden ders alarak, en özgün medeniyet olarak yeniden canlanmaktadır”(Karakoç, 1969: 67) demektedir. Karakoç’un Kemalist medeniyet anlayışını eleştirmek için Toynbee’nin modelini kullanmasında

gördüğümüz gibi, İngiliz emperyal enternasyonelci bağlamdaki fikirler farklı bir bağlamda yeni anlamlar kazanarak yazarın niyetini aşmaktadır.

Karakoç'un tarihin kanunlarına ilişkin anlayışı Toynbee'nin medeniyetlerin yükselişi ve çöküşü analizinden farklılık göstermektedir. Karakoç, Toynbee'nin devletler ve medeniyetler arasındaki ilişkiyi abarttığını iler sürer. Medeniyet belli bazı devletlerin ve ulusların yaşamına sıkıştırılmaz. Karakoç iki medeniyet kavramı arasında ayırım yapmaktadır: Birincisi insanlığa hitap eder ve muhtevası bir bütün olarak insanlıktır; ikincisi ise tarihteki belli ve somut medeniyetlere ilişkindir. Karakoç'un hümanizm ve belli bir medeniyetin enternasyonelleşmesindeki ısrarı milliyetçilik karşıtı endişelerini resmetmektedir. Kendisine göre, "İslâm ve Batı medeniyetleri gibi somut medeniyetler bir millete değil, insanlığa aittir." (Karakoç, 1986b: 37-236)

*A Study of History* adlı çalışmasında Toynbee, medeniyetlere dünyanın diğer alanlarına referans olmaksızın, kendi içlerinde kendilerini anlayabilecekleri tecrit edilmiş –birbirleri arasındaki bağların kendi zaman ve mekânlarında rastgele bir dizilimde– küreler olarak atıfta bulunur (Toynbee, 1946-1963). Fakat Karakoç'un formülü medeniyetlerin aynı zamanda siyasal birimler oldukları şeklindedir. Belki de bunu, Toynbee'nin imparatorluk sonrası İngiliz enternasyonelciliği vizyonu ile Karakoç'un sömürgecilik karşıtı Müslüman enternasyonelciliği arasındaki belirgin tezatlık olarak görebiliriz. Karakoç'un dünya siyasetinde Avrupa ve Amerika egemenliğini reddetmesine rağmen Batı medeniyetinin başarılarına ilişkin değerlendirmesi pek çok durumda olumludur. Karakoç'a göre, medeniyetler arasında bir karşılaşma gerçeği her bir medeniyetin karakteristik özelliklerinin karışımı olarak bir tür Hegelci sentezle sonlanabilir. Fakat Karakoç aynı zamanda İslâm ve Batı arasındaki çatışmadan da söz etmektedir –ki bu iki medeniyet arasındaki karşılaşmanın en uç formudur.<sup>18</sup> Karakoç'un entelektüel vizyonunda teknoloji; toplumlar arasındaki olumlu farklılıkların tanınması, hatta bu farklılıkların korunması için kullanılacak bir şey olarak addedilmektedir. Her şeye rağmen teknoloji toplumların benzeşme, birleşme veya dost olma eğilimlerini güçlendirebilir. Bu olumlu ifadeye Karakoç'un, bilimin materyalist pozitivist anlayışı gibi teknolojinin insanlığa yeni bir medeniyet veya yeni bir anlam getirmeye muktedir olmadığı şeklindeki güçlü vurgusu eşlik etmektedir (Karakoç, 1974: 83; 1976: 7-10). Karakoç, Batı ile Doğu arasındaki ayrışmayı yumuşatan bir faktör olarak teknolojiden bahsederken,

18 Medeniyetler çatışması tezinin tarihi için bkz. Aydın, *Politics of Anti-Westernism in Asia*; Connelly, *A Diplomatic Revolution*.

teknolojinin Karakoç'un ortak insanlık ve enternasyonalizm vizyonunu desteklediği görülür. Teknolojik gelişmeler önce Doğu medeniyetlerinin sonra da Batı medeniyetinin duvarlarını aşarak Doğu ile Batı arasındaki perdeleri kaldırmıştır. Eski medeniyetlerin başarılarını öğrenmek suretiyle Avrupalılar, Avrupa'nın yeryüzünde tek ve mutlak medeniyet olduğuna inançlarını kaybetmişlerdir. Nitekim Karakoç, insanlığın başlangıcından beri peygamberlerin ideali olan dünya medeniyeti fikrinin köklerini teknolojik küreselleşme içinde bulmaktadır (Karakoç, 1974: 46-51).

### İslâm Medeniyetinin Dirilişi

*Diriliş*, Karakoç düşüncesinin merkezî kavramı olup bu ülkü siyaset, tarih ve felsefe analizleriyle yakından ilintilidir. *Diriliş* yazılarında Osmanlı'nın son dönemindeki Müslüman entelektüellerin anti-sosyal Darwinci mirasını görebiliriz. Batılı emperyal egemenliğin zirvesinde, pek çok Avrupalı entelektüel ve oryantalist İslâm medeniyetinin tamamen gerilediği ve yeniden canlanması için hiçbir umut kalmadığı anlayışını sürdürmüştür. Avrupa kamuoyunun Osmanlı İmparatorluğu'nu "hasta adam" olarak görüşü, İslâm dünyasının reformunun ve yenilenmesinin imkânsızlığına dair sert bir yargı, Ernest Renan ve Lord Cromer'in konuşmalarında ve yazılarında ortaya çıkmıştır. Cevaben Müslüman entelektüeller, göreceli geri kalmışlıklarını kabul etmiş ancak gerilemenin geçici olduğunda ve Müslümanların yeniden uyanmak ve canlanmak için tarihsel potansiyele sahip olduklarında ısrar etmişlerdir. Karakoç, Müslüman modernizmde bu temayı abartılı bir vurguyla tekrar eder: "Doğum ve ölüm hayatın iki yüzüdür ama diriliş –ki doğum ve ölümün birlikteliğinden doğar– gerçek hayattır. Hegelci diyalektiğe göre söylersek; doğum tez, ölüm anti-tez ve diriliş sentezdir." (Karakoç, 1974: 133) Karakoç daha sonra Müslümanların kendi medeniyetlerini Batı taklidi Doğu reformlarına rağmen yeniden canlandırmaya nasıl da muktedir olduklarını etraflıca anlatır. Karakoç'a göre; Kemalistler gibi kendilerini Batı'ya göre ikinci derecede ve daha aşağı hisseden Doğulu entelektüellerin Batılaştırma hareketleri, Batı'nın İslâm medeniyetinin dirilişini önleme girişimleridir (Karakoç, 1974: 38-39).

Karakoç, çağdaş Müslümanlar için asıl meselenin İslâm'ın dirilişi olduğunu ileri sürmektedir ve bu Müslümanların arınması ile başlayan bir hedeftir. Müslümanlar kendi "lâfta kalan Müslümanlıklarından" vazgeçtiklerinde ve "ruhen gerçek Müslüman olduklarında" hem Doğu hem de Batı'nın iyilik, güzellik ve hakikatini kucaklamak suretiyle diriliş gerçekleşecektir (Karakoç,

1974: 87; 1974: 24). İslâm'ın dirilişi, insanlığın dirilişi veya "hakikat medeniyeti"nin dirilişi demektir (Karakoç, 1974: 26). Bu ise gerçek hümanizmin veya ilahî hümanizmin yeniden canlanması olup insanlığı kapitalizmden koruyacaktır. Yeniden canlanan İslâm daha sonra hem kapitalizm hem de komünizme bir alternatif olarak sunulmaktadır. Keza Karakoç mülkiyet hakkı gibi ayrıntularla ilgili düşüncelerini de paylaşır, mülkiyeti kapitalist putlaştırmanın ve komünist düşmanlığın aksine İslâmî bir görev ve sorumluluk olarak kurumsallaştıracaktır. Ve bu, toplumun ve insanlığın mükemmelliği için bir araçtır (Karakoç, 1974: 28, 88-89). Ayrıca Karakoç, Batı'ya ait komünizm, kapitalizm, faşizm ve Nazizm ideolojilerinin evrensellik iddiası altında hakikati gizleyen maskeler olduğunu ileri sürer (Karakoç, 1974: 26-28; 1974: 85).

Karakoç, sıklıkla İslâm medeniyetinde bir krizden söz eder. Karakoç'a göre bu kriz Batı medeniyetinin Müslüman topraklardaki etkisiyle ortaya çıkmıştır. Karakoç, İslâm ve Batı arasındaki karşılaşmanın Müslümanlara karşı Batı sömürgeciliği tarafından başlatılacak bir savaşla sonuçlanacak son büyük medeniyet karşılaşması olduğuna inanır. Nihayetinde, İslâm insanlık medeniyetini yeniden canlandıracak ve Batı'nın barbarlığına ve zulmüne son verecektir (Karakoç, 1986c: 161-62). Karakoç medeniyetlerarası öğrenmeye karşı değildir. Müslümanların kendilerini medeniyet karşılaşmaları, anlaşmazlıkları ve meydan okumalarıyla zenginleştirerek diğer medeniyetler ile verimli bir şekilde temas kurmaya hazırlıklı olmalarını salık verir (Karakoç, 1995: 139). Öte yandan, Karakoç'un yazıları İslâm medeniyetinin diğer medeniyetlere üstünlüğünü gerekçelendiren pasajlarla doludur (Karakoç, 1986b: 29-30; 1974: 85). Bu üstünlüğün önemli bir nedeni, Karakoç'a göre, İslâm medeniyetinin Doğu'nun Budizm'yle benzeşmeyen tek tanrıcı kökleridir (Karakoç, 1986b: 43).

Soğuk Savaş'ın çatışmacı ortamında yazan Karakoç'a göre, bir rönesans için insanlığın ümidi, doğayı kirleten ve sahte hümanizmin pençesindeki Batı'nın değil, İslâm medeniyetinin dirilişinde yatar. Bu İslâm'ın intikamıdır ama Batı farklı isimler altında ve farklı dönemlerde İslâm'a karşı sıklıkla haçlı seferlerinde bulunmasına rağmen, çığ bir intikam değildir (Karakoç, 1986c: 213-14). İslâm'ın dirilişi Müslüman ülkelerin omuzlarına yeni bir devlet, kültür ve ülke modeli geliştirme görevini yükler. Müslüman topraklarda mevcut devletlerin düzmece sınırlarıyla devam etmek mümkün değildir. Bugünün Müslüman dünyasında Avrupalılar tarafından kurulan küçük ulus-devletlere gerçek anlamda devletler gözüyle bakılamaz. Yakın geçmişte Ortadoğu'daki tek devlet Osmanlı Devleti'dir. Bu düşünce çizgisini takiben



Karakoç, üç İslâm federasyonu kurulması çağrısında bulunur: Doğu Asya'da bir Doğu İslâm Federasyonu, Ortadoğu'da bir Orta İslâm Federasyonu ve Afrika'da bir Batı İslâm Federasyonu. Nihayetinde bu üç federasyon tek bir Büyük İslâm Federasyonu'nun parçası olacaktır (Karakoç, 1974: 92-93; 1996b: 204-5; 1996c: 163-64, 200).

Karakoç, Osmanlı Devleti'nin Batı yükselirken çöktüğü iddiasını reddeder. Ona göre, İslâm dünyası ve Osmanlı Devleti çökmemiş ancak yavaş ilerlemiştir. Bununla birlikte, Avrupa Rönesans ve Sanayi Devrimi gibi özel zamanlarda maddi ve teknik alanlarda büyük adımlar atmıştır. Mutlak anlamda bir çöküş söz konusu değildir. Osmanlı tarihini yükseliş, duraklama ve çöküş gibi üç döneme ayırmak anlamsızdır. Osmanlı Devleti başlangıcından 19. yüzyılın başlarına kadar ilerleme kaydetmiştir. Hatta Osmanlı'da sosyal yaşam, imparatorluk çökmeden kısa bir süre öncesine kadar çok medenidir. Toynbee'den yaptığı alıntıyla Karakoç, Osmanlı medeniyetinin ölü bir medeniyet olmadığını fakat dış güçlerin müdahalesi sonucu kesintiye uğradığını ileri sürer (Karakoç, 1995: 75-80; 1996a: 25).

Medeniyet şuurunun İslâmcılar arasında yeniden ortaya çıkışı, Batılılaşma hareketinin gerçekleri görmelerini sağlamasıyla doğrudan ilişkilidir. Haddizatında Karakoç, Osmanlı-Türk modernleşme hareketini Doğu'nun kendi medeniyetine yabancılaşması süreci olarak tanımlar. Bu durumda Karakoç, Osmanlı İmparatorluğu'nda 1878'e kadar toplam nüfusun yüzde 40'ını oluşturan Hıristiyan nüfusu göz ardı etmektedir. Dahası, Osmanlı İmparatorluğu Güneydoğu Avrupa'ya da hükmetmiştir. Karakoç yazılarında Osmanlı'nın kozmopolitliğinden bahsetmez, sadece Osmanlı İmparatorluğu'nun İslâm medeniyetini ve Doğu'yu temsil eden bir Müslüman imparatorluk olduğundan söz eder. Medeniyetçi tarih söylemlerinde Ermeni, Rum ve Yahudi nüfusun Osmanlı İmparatorluğu coğrafyasından ve Türkiye Cumhuriyeti'nden silinmesi diğer İslâmcı düşünürler ve Soğuk Savaş sürecince laik milliyetçi çoğunluk için de vakidir.

Türkiye'nin İslâm medeniyetinden Batı medeniyetine "medeniyet" anlamında dönüşü için Karakoç, Batı'nın gerçekleştirdiği girişimleri hararetle reddederek medeniyetin taklit edilemeyeceğini kaydeder. Batılılaşma kişinin bir başka medeniyete sahip olma adına kendi medeniyetini kaybetmesidir (Karakoç, 1974: 96-97; 1986c: 50-51; 1969: 345). Bu hassasiyet ve tavır, Toynbee'nin dünya tarihi modelinin Karakoç üzerindeki etkisini açıkça göstermektedir. Buna göre, Osmanlı'nın Tanzimat döneminden Türkiye Cumhuriyeti'ne kadar Batılılaşma reformlarını Karakoç başarısızlık olarak

nitelendirir (Karakoç, 1967: 191). Batı'nın parçası olmayı arzu eden Batılı entelektüel Batı'ya duyduğu hayranlıkla aşağılanır. Karakoç'un gözünde bu entelektüeller İslâm ve Batı arasındaki savaşın can kayıplarıdır (Karakoç, 1967: 53-54). İslâm medeniyetinin dirilişi ve insanlığın kurtuluşu için İslâm dünyasının İslâm'ın faziletini ve ahlâkını temsil eden bir Müslüman figürünün ortaya çıkışına ihtiyacı vardır (Karakoç, 1974: 24).

### Karakoç'un Özcülüğü

Karakoç nezdinde Batı medeniyetinin kimliği kendine hak gördüğü üstünlük duygusu ile Yunan-Roma mirasıyla başlayan Rönesans'la modern Batı'da devam eden insanlığın istismarıyla yakından ilişkilidir. "Batı" kelimesiyle Karakoç esasen, Amerika'ya değil Avrupa'ya gönderme yapar. Batı medeniyeti Avrupa'nın kaderinden ayrı tutulabilecek türedi bir kültür olarak görülemez (Karakoç, 1986b: 81). Modern Avrupa medeniyeti güce ve dünyanın geri kalan topluluklarının sömürülmesine dayanmaktadır. Dolayısıyla Karakoç, Avrupa'nın üstünlüğü ile insanlığın dirilişi arasında olumsuz bir ilişki kurmaktadır: "Ne zaman Avrupa dirilse insanlık acı çeker ve ne zaman Batı içinde bir iç uyumsuzluk çıksa insanlık nefes alır." (Karakoç, 1986b: 51). Karakoç'un Avrupa karşıtı söylemi aynı zamanda güçlü sömürgecilik karşıtı çağrışımları muhteva eder: "Fransız devriminden, Rus devriminden ve Birleşmiş Milletler hareketinden neşet eden metinlerdeki 'insanoğlu' ifadesiyle, Avrupalılar sadece kendilerinden söz etmektedir. Nitekim Avrupalı olmayanları insan kabul etmezler." (Karakoç, 1986b: 52) Karakoç'un tarihsel incelemesine göre, Batı, Roma'nın üstünlük duygusundan kaçmaya muktedir değildir. Batılılar/Romalılar hür vatandaşlar ve sahiplerdir, geri kalanlar ise kölelerdir. Karakoç Hıristiyanlığın tektanrıci ahlâkî öğretilerine rağmen Batılıların gönüllerinde bu Roma ruhunu öldüremediğini ekler (Karakoç, 1969: 384; 1996c: 177-81).

Karakoç'un Batı eleştirisinin merkezinde yer alan önemli bir nokta, İslâmîcilerin Osmanlı'nın son dönemindeki eleştirilerinde makes bulur. Bu eleştiriler Batı'yı ekonomi, askeri güç ve maddecilik üzerinden betimler. İslâmîcılara göre sömürgeciliğin sorun ve istismara dayalı uygulamaları İslâm medeniyetine ait bir özellik değildir. Bunlar çürümüş Batı medeniyetinin kendine has özellikleridir. Bir düzeyde, Batı'ya dair İslâmîci kavramsallaştırma Batılı Oryantalistlerin betimlediği Müslüman dünyası tasavvurudur. Her ikisi de dini yönelimli geleneksel Şark (*Orient*) ile maddi üstünlüğe dayalı modern Garp (*Occident*) arasındaki temel farklılığa inanır.

Karakoç'un karakterize ettiği Batılı her şeyden çok doğaya, mantığa, duygulara, nesnelere ve bu dünyaya bağlıdır: "Dışa bakan insan kendini doğanın bir gücü olarak görür. Bunun gibi yıkıcı, sersemletici, çarpıcı hatta acımasızdır da... Güç, hakikattir; ya da en azından hakikat, maddi güç olmadan bir hiçtir. Gerçeklik aktivizm demektir. Aktivizm bazen saldırganlık düzeyine çıkabilir fakat bu durum Batılı adamın duygularını incitmez. Batılı adam için netice önemlidir. Sarsıntı, hareket, değişim Batılı tavrın somut çıktılarıdır." (Karakoç, 1974: 139-40). Karakoç'un tasvir ettiği Doğulu tavır ise içe bakan, doğaya karşı ilgisiz, barışçı ve huzur doludur. Karakoç'a göre orta noktada yer alan İslâmî tavır, söz konusu iki duruşun ne sentezi ne de birleşimidir. İslâmî tavır eylemcidir, ancak saldırganlığı yaşamın temel şartı olarak görmez. Karakoç için ideal Müslümanlar barışı sever fakat yine de savaş ve barışı ilahî düzenin var oluşu için gerekli şartlar olarak görür. Karakoç'un ideal Müslüman tipolojisinin doğaya egemen oluşu insanlığı şoka uğratmak için değil, arındırmak içindir (Karakoç, 1974: 139-41).

Karakoç Hıristiyanlığın spiritüelizmine saygı duyar, ama onun Batı'yı maddecilik ve açgözlülüğten kurtarabileceğine inanmaz. Modern Batı'da din medeniyet anlamında bir dirilişin kaynağı olamaz (Karakoç, 1974: 29-30). Avrupalı Hıristiyanlar kendi dinlerinin özünden çok uzaktır ve Friedrich Nietzsche, Karl Marx, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Bertrand Russell, Sigmund Freud, Auguste Comte ve André Gide gibi pek çok Avrupalı entelektüel Hıristiyanlığa karşıdır. Batı emperyalizminin Hıristiyanlığın insan sevgisiyle hiçbir alakası yoktur. Batı'da kilise, Karakoç'a göre, günah işlemeyi meşrulaştırmaktan öte bir şey ifade etmez. Kilise din karşıtı ve dünyevi değişiklikleri kapitalizm emrine göre meşrulaştırmaya devam ederken hakikate muhalefet eder (Karakoç, 1967: 130-32). Batı'nın yükselişiyile ilgili İslâmcı genel olumsuz söylemine kısmen tezat olarak Karakoç, İslâm medeniyetinin Batı'nın maddeci üstünlüğüne katkılarının altını çizer. Karakoç Yunan medeniyetinin Müslüman âlimlerce Rönesans'a taşındığı gerçeğini tekrarlar. Osmanlı'nın son dönemindeki İslâmcıların aksine Karakoç, bunu modern Batı ve İslâm medeniyeti arasında bir ortaklığın teyidi olarak görmez. Çünkü Ortaçağ'ın 11. yüzyılından 15. yüzyılına kadar Avrupa'dan üstün olan Endülüs İslâm medeniyetinin bazı fikirlerini ve yöntemlerini Batı kendine mâl etmiştir, fakat bu öğrenme sadece bilimle sınırlıydı. Karakoç'a göre, Batı İslâm medeniyetinin ruhuna hiç nüfuz edememiştir. Dahası, Avrupa İslâm'dan öğrendiğini de kabul etmeye yanaşmamıştır. Materyalist bir ruhla ve üst düzey bir maddeci başarıyla nesnelere medeniyeti inşa eden Avrupa, manevi ve ahlâk açısından insanlığın çöküşüne

sebepl olmuştur. Hatta Rönesans, Hıristiyanlığın İslâm'a karşı mücadelede eski Batı medeniyetini yardıma çağırmasından ibaretti. Bir başka deyişle, Ortaçağ'ın ruhu olan Hıristiyanlık, yeniçağın ruhu olan İslâm'a karşı mücadelede antik çağın yardımını istemekteydi (Karakoç, 1974: 83; 1976: 21; 1969: 393; 1986b: 30; 1995: 109-10). Hem İslâm'ın çöküşü hem de Batı'nın yükselişinin nedenlerini açıklamak için Karakoç bize daha ilginç bir argüman sunar. Avrupalılar dünya üzerinde kendi egemenliklerini kurabilmek ve sanayileşmeyi geliştirmek için Müslümanların ürettikleri tarihi, coğrafi, teknolojik ve ticari bilgi ve tecrübeyi kendilerine mâl etmiştir. Fakat Avrupalılar neden Müslümanların başarısız oldukları alanlarda başarılıydılar? Bu noktada Karakoç, Müslümanların aynı mirastan faydalandıklarını ama coğrafi keşiflere gerek duymadıklarını zira zaten zengin ve medeni olduklarını ileri sürer (Karakoç, 1995: 119-20).

Karakoç'un medeniyet söylemi, Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu gibi aynı dönemin diğer İslâmcılarının pek de aşikâr olmadığı sömürge karşıtı bir unsuru barındırır. Karakoç'un Müslüman topraklarındaki Batı sömürgeciliğinin yenilgiye uğratılması durumunda başarılılabilecek olan Büyük Ortadoğu Devleti'nin kurulması çağrısı Soğuk Savaş Türkiye'sinde oldukça enternasyonalist durmaktadır. Karakoç sömürgecilikten gerçekten kurtulmak isteniyorsa sömürgecilik karşıtı mücadelede Batı ideolojilerinin kullanılmaması gerektiğini not etmiştir. Irkçılık, sosyalizm ve hümanizm Batı'nın Avrupalı olmayan ülkelerden gelen muhalefeti karşılamak ve kontrol altına almak için ortaya çıkarılmıştır. Avrupalı olmayanlar için Marksizm ve sosyalizm gibi Batı'nın karşı argümanlarını kullanarak Batı'ya karşı çıkmak Batılılaşmanın bir başka yoludur (Karakoç, 1986b: 144). Batı'nın farklı yüzleri olan çağdaş ideolojilerle ilgili analizinde Karakoç, faşizmin kapitalizme ve komünizme direnmesini insanlığın gerçek direnişini geciktiren olumsuz bir direnme olarak görür (Karakoç, 1974: 8). Beklediği gibi, Karakoç birkaç kez Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliğinin sırf İslâm ve Batı medeniyetleri arasındaki temel farktan dolayı kabul edilemeyeceğini dile getirmiştir (Karakoç, 1996b: 41-45; 2003: 10-49).

Karakoç'un Batı'nın üstünlüğüne İslâmcı cevabı Anadolu'nun dağlarına veya gelenek ile ananelerine geri çekilme çağrısı değildir. Şiir kitabı *Masal'* da gördüğümüz gibi, Karakoç yedi oğlunu Batı'ya gönderen bir baba tasvir eder. Altı oğul bu medeniyetin cazibesine kapılarak kimliklerini kaybetmiştir ve sonuncusu, yani yedinci oğul, değişmeyi, dönmeyi reddederek kendini bir Batı kentinde bir meydana gömmüştür (Karakoç, 1975: 19). Bu metafor

kısmen Karakoç'un sömürgeci Avrupa deneyiminden kaçış olmadığı ve tek çözümün, değişmeksizin cazibesine direnmek suretiyle Batı'ya meydan okumak gerçeğini kabul ettiğini göstermektedir. Karakoç'a göre Batı ile İslâm arasındaki tek buluşma noktası Akdeniz medeniyeti fikridir. Akdeniz büyük medeniyetlerin buluştuğu ve diyalog kurduğu bir yerdir. Lakin Karakoç, Avrupa'nın bu Akdenizlilik fikrini reddettiğine inanır. Dolayısıyla Karakoç, Akdeniz medeniyeti fikri etrafında insanlığı ve medeniyeti kurtarma girişimini kendini beğenmiş Avrupalıların değil sadece Müslümanların gerçekleştireceği şeklinde bir görüşe sahiptir (Karakoç,1986b: 146-47).

### Medeniyet Üzerine İslâmcı Söylemin Bir Eleştirisi

Sezai Karakoç'un Batı'ya yönelik özcü tavrı ya da İslâm medeniyetinin saflığı söylemi Osmanlı'nın son dönem Pan-İslâmcılığıyla bir devamlılık ilişkisi göstermez. Karakoç'un söylemi daha ziyade, Türkiye'nin Soğuk Savaş döneminde Kemalizmin tek kültürlü milliyetçiliğine ve Avrupa merkezci modernleşmeye bir alternatif arayışını temsil eder.

Karakoç'un İslâmcı medeniyetçiliği, de-kolonizasyon ve Soğuk Savaş dönemlerinde hâkim olan İslâm-Batı karşıtlığı özcülüğünün gündemde kalma ve kendini yeniden üretmesine Müslüman entelektüellerin sunduğu destek bağlamında anlaşılabilir. İslâmcı enternasyonalizm 19. yüzyılın medeniyetçi İslâm-Batı karşıtlığı anlatısına o denli bağımlıydı ki, imparatorlukların çöküşü ve ulus-devlet merkezli düzenin yükselişine tanıklık eden yüzyıllık dönüşümden sonra bile İslâmcılık, İslâm-Batı karşıtlığı çerçevesine yaslanmayı sürdürerek siyasi albenisine enerji katmaya ve hayat vermeye devam etti. Karakoç, milliyetçiliği ve ulus-devlet oluşumunu Müslüman toplumları içinde buldukları sömürgeci "aşağılama"dan çekip çıkarmak için yeterli görmemektedir. Karakoç, hem Batılılaşmadan geri dönüş hem de medeniyetçi yeniden canlanmanın de-kolonizasyon sürecini tamamlamasını istemektedir.

Oryantalizmin medeniyetçi söylemi ve Avrupa merkezli üstünlük söylemleri gibi, İslâmcı söylem de İslâm medeniyetinin ontolojik ve epistemolojik açıdan Batı'dan farklı olduğu temel kanaatine dayanmaktadır. İslâmcı yazarlar açıkça kendi Batı anlayışlarında oryantalist gelenekteki varoluşçu mantığa yakalanmışlardır. Son zamanlarda sosyal bilimler, beşeri bilimler, tarih ve çağdaş kimlik söylemlerinde neredeyse iki asır süren medeniyetçi söylem hâkimiyetinin üstesinden gelmek için önemli bilimsel girişimlerde bulunmaktadır. Benzer tarihsel yansımalar hem diğer Müslüman toplumları hem de Türkiye'deki yeni kozmopolit nesilleri yavaş yavaş etkisi altına

almaktadır. Dünya tarihini birbiriyle bağlantılı ve iç içe geçmiş söylemlerle yeniden yazmak için yeni girişimlerde bulunmaktadır. Bu yeni tarihsel söylem, “İslâm’a karşı Batı” şeklindeki medeniyetçi söylemlerin üstesinden gelmesi gereken Türkiye’deki Avrupa Birliği yanlısı kamuoyu için özellikle önemlidir. Ancak yüzyıllar süren özcü düşünce mirası, Toynbee ve Karakoç’un eserlerinde görüldüğü üzere, bilimsel tarih analizlerinin tersine Türk ve Avrupalı toplumların yaşadıkları gerçek deneyimlerde sıklıkla baş gösteren gerginlik içinde bir arada var olmaktadır. Entelektüel bir proje olarak medeniyetçi özcülük, ilk önce Avrupa merkezli sömürge düzenini gerektiren için, daha sonra ise ona meydan okumak için üretilmiş ama sona ermeyip dünya kültürlerinin milli veya küresel söylemleri görüşüyle yer değiştirmiştir. Buna karşılık, Soğuk Savaş döneminde Toynbee’nin dünya tarihi yaklaşımı gibi yeni araçlar ve Karakoç gibi İslâmcı yazarlar vasıtasıyla daha basite indirgenip yeniden canlandırılmıştır. 11 Eylül sonrası dönemde medeniyetler çatışması teorileri, İslamofobi ve “medeniyetler ittifakı” projesinde Müslüman entelektüellerin yeni Pan-İslâmcı kimliğinin canlanması yine de Toynbee ve Karakoç gibi Soğuk Savaş dönemi düşünürlerinin bıraktığı kavramsal mirasa dayanmaktadır. Artık bu özcü söylem üzerinde kafa yormak ve geride bırakmak vakti gelmiştir.

## Kaynakça

- AYDIN, Cemil. (2006) “Beyond Civilization: Pan-Islamism, Pan-Asianism, and the Revolt against the West.” *Journal of Modern European History* 4, No. 2: 204 – 23.
- , (2007). *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought, 1882 – 1945*. New York: Columbia University Press,.
- CONNELLY, Matthew (2002). *A Diplomatic Revolution: Algeria’s Fight for Independence and the Origins of the Post Cold War Era*. Oxford: Oxford University Press,.
- DOĞAN, Mehmet (1975). *Batılılaşma İhaneti (The Betrayal Called Westernization)*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- DUARA, Prasenjit (2001). “The Discourse of Civilization and Pan-Asianism.” *Journal of World History* 12, no. 1: 99–130.
- ENGERMAN, David C., GILMAN, Nils., HAEFELE, Mark H. and LATHAM, Michael E. eds. (2003). *Staging Growth: Modernization, Development, and the Global Cold War*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- GILMAN, Nils. (2003) *Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- HAY, Stephen N. (1970). *Asian Ideas of East and West: Tagore and His Critics in Japan, China, and India*. Cambridge, MA: Harvard University Press,.
- KARAKOÇ, Sezai (1974). *Çağ ve İlham III*. İstanbul: Diriliş.

- \_\_\_\_\_, (2003). *İslam'ın Dirilişi*, İstanbul: Diriliş.
- \_\_\_\_\_, (2003). *Çıkış Yolu I: Ülkemizin Geleceği*. İstanbul: Diriliş.
- \_\_\_\_\_, (1967). *Dirilişin Çevresinde*. İstanbul: Diriliş.
- \_\_\_\_\_, (1986a). *Düşünceler I*. İstanbul: Diriliş.
- \_\_\_\_\_, (1995). *Fizik Ötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*. İstanbul: Diriliş.
- \_\_\_\_\_, (1986b). *Günlük Yazılar III: Sur*. İstanbul: Diriliş.
- \_\_\_\_\_, (1986c). *Günlük Yazılar IV: Gün Saati*. İstanbul: Diriliş.
- \_\_\_\_\_, (1976). *İnsanlığın Dirilişi*. İstanbul: Diriliş.
- \_\_\_\_\_, (1975). *Şiirler IV: Zamana Adanmış Sözler*. İstanbul: Diriliş.
- \_\_\_\_\_, (1969). *Sütun*. İstanbul: Fatih Yayınevi.
- \_\_\_\_\_, (1996a). *Tarihin Yol Ağzında*. İstanbul: Diriliş.
- \_\_\_\_\_, (1996b). *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I*. İstanbul: Diriliş.
- \_\_\_\_\_, (1996c). *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II*. İstanbul: Diriliş.
- KARATAŞ, Turan (1998). *Doğu'nun Yedinci Oğlu: Sezai Karakoç (Sezai Karakoç: East's Seventh Son)*. İstanbul: Kaknüs.
- LATHAM, Michael (2000). *Modernization as Ideology: American Social Science and "Nation Building" in the Kennedy Era*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- MAZOWER, Mark (2009). *No Enchanted Palace: The End of Empire and the Ideological Origins of the United Nations*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- MCNEILL, William (1990). *Arnold Toynbee: A Life*. Oxford: Oxford University Press.
- OVERY, Richard (2010). *The Morbid Age: Britain and the Crisis of Civilisation, 1919 - 1939*. London: Penguin.
- PERRY, Marvin (1982). *Arnold Toynbee and the Crisis of the West*. Washington, DC: University Press of America.
- SALEH, Zaki (1958). *Trevor-Roper's Critique of Arnold Toynbee: A Symptom of Intellectual Chaos*. Baghdad: AL-Ma'eref Press.
- TOYNBEE, Arnold. A. J. (1980). *Medeniyet Yargılanıyor (Civilization on Trial)*. Translated by Ufuk Uyan. İstanbul: Yeryüzü Yay.
- \_\_\_\_\_, (1915a). *Armenian Atrocities, the Murder of a Nation*. London: Hodder and Stoughton.
- \_\_\_\_\_, (1976). *Choose Life: A Dialogue between Arnold Toynbee and Daisaku Ikeda*. Edited by R. L. Gage. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_, (1948). *Civilization on Trial*. New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_, (1952). *Dünya ve Garp (The World and the West)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- \_\_\_\_\_, (1965). *Four Lectures Given by Professor Arnold Toynbee in United Arab Republic*. Cairo: United Arab Republic, Public Relations Dept..
- \_\_\_\_\_, (1917a). *The Murderous Tyranny of the Turks*. London: Hodder and Stoughton.
- \_\_\_\_\_, (1915b). *Nationality and the War*. London: J. M. Dent and Sons.
- \_\_\_\_\_, (1946 - 1963). *A Study of History*. 12 vols. Oxford: Oxford University Press.

- \_\_\_\_\_, (1957). *A Study of History, Abridgement of Volumes 1 – 10*. Edited by D. C. Somervell. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_, (1978). *Tarih Bilinci (A Study of History)*. İstanbul: Bateş Yayınları.
- \_\_\_\_\_, (1962a). *Tarih Üzerine: İki Konferans (Two Lectures on History)*. İstanbul: Fakülteler Matbaası.
- \_\_\_\_\_, (1962b). *The Toynbee Lectures on the Middle East and Problems of Underdeveloped Countries*. Cairo: National Publications House.
- \_\_\_\_\_, (1917b). *Turkey: A Past and a Future*. London: Hodder and Stoughton.
- \_\_\_\_\_, (1923). *The Western Question in Greece and Turkey; A Study in the Contact of Civilisations*. London: Constable.
- \_\_\_\_\_, (1925). *The World after the Peace Conference: Being an Epilogue to the "History of the Peace Conference of Paris" and a Prologue to the "Survey of International Affairs, 1920 – 1923."* London: H. Milford.
- TREVOR-ROPER, Hugh (1957). "Arnold Toynbee's Millennium." *Encounter* 8, no. 6: 14 – 18.
- ZIMMERN, Alfred (1953). *The American Road to World Peace*. New York: Dutton.
- \_\_\_\_\_, (1939a). *The Prospect of Civilization*. New York: Farrar and Rinehart.
- \_\_\_\_\_, (1939b). *Spiritual Values and World Affairs*. Oxford: Clarendon.