

Dokuz Eylül Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
2015/1, Sayı 41, ss. 339-363.



**MODERN KARŞITI HAREKET: RABİNDRANATH TAGORE,
MUHAMMED İKBAL VE LIANG SHUMING'İN DÜŞÜNCELERİ
ÜZERİNE, DÜNYA TARİHİ PERSPEKTİFİNDEN BİR
DEĞERLENDİRME [*]**

Adam K. WEBB

Çev: Bekir Zakir ÇOBAN**

ÖZET

Adam K. Webb bu makalesinde farklı dini ve kültürel geçmişlerine rağmen modernizm karşıtlığında birleşen üç önemli ismi ele almaktadır. Bunlar Muhammed İkbal, Rabindranath Tagore ve Lian Shuming'tir. Yazar hem bu isimlerin düşüncelerini ve modernizme yönelik eleştirilerini hem de bunların yarattığı modern karşıtı ivmenin neden etkili olamadığını tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed İkbal, Rabindranath Tagore, Lian Shuming, Modern Karşıtı İvme

**COUNTER-MODERN MOVEMENT: ON THE MOHAMMAD IQBAL,
RABINDRANATH TAGORE AND LIAN SCHUMING'S VIEWS, AN
EVALUATION FROM THE PERSPECTIVE OF WORLD HISTORY**

ABSTRACT

In this article Adam K. Webb deals with three famous figures who agreed on the counter-modern thought in spite of their different backgrounds. These are Mohammad Iqbal, Rabindranath Tagore and Lian Schuming. The writer debates their ideas and critics against modernism, and why failed this counter-modern movement that they had been created.

Keywords: Mohammad Iqbal, Rabindranath Tagore, Lian Schuming, Counter-Modern Movement

[*] Adam K. Webb, "The Countermodern Moment: A World-Historical Perspective on the Thought of Rabindranath Tagore, Muhammad Iqbal and Liang Shuming, *Journal of World History*, vol. 19, no. 2, ss. 189–212, University of Hawai'i Press, 2008.

** Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi ABD Öğretim Üyesi

18. yüzyıl ortasından I. Dünya Savaşı'na kadar olan dönem genellikle küreselleşmenin “birinci dalga”sı diye adlandırılır.¹ Bu dönemde uluslararası ticaretin gelişmesi ve dünyanın en uçra köşelerini dahi birbirine bağlaması bugünkü durumun bir habercisiydi. Endüstriyel gelişme ve modern zihin yapısı ilk seferini geleneksel toplumlar üzerine yaptı. Avrupa'nın sömürgecilğe dair inancı savaş ve devrim nedeniyle yıkıldığında, Asya'nın eski medeniyetleri zaten yarım yüzyıl ya da daha fazla süren bir değişim süreci yaşamıştı. Yeni modernleştirici elit, sömürgecilerin desteği veya tamamen kendi insiyatifleriyle, geçmişe karşı ve yeni durumdan yana bir pozisyon aldı. Çinlilerin, Hinduların ve Ortadoğuluların çoğu, atalarının binlerce yıldır yaptığı gibi hayatlarını topraktan çıkarmaya devam ettiyse de, kültürel güç dengesi dramatik biçimde toplumdaki yüksek tabaka mensuplarının lehine kaydı. Geleneksel aydınların, seçkinlerin ve din adamlarının, Asya'nın öngörülen geleceğe yürüyüşüne katkı için yapacakları çok az şey vardı. Bunlar dışlanacak, baskı altına alınacak ya da muhtemel aydınlanma projesi için eski ve kötü örnekler olarak kullanılacaktı. 20. yüzyıl hiç şüphesiz tüccarlar, mühendisler ve seküler eğitimcilerin yüzyılı olacaktı.

İlk bakışta aşağı yukarı böyle bir durum söz konusuydu. 1920 ve 1930'larda Avrupa'nın “kayıp nesli”nin alternatifler arayacak olduğu gibi, pek çok Asyalı entelektüel de aynı dönemde modern liberal projeye karşı cephe alacaktı. Sonunda liberaller, sosyalistler ve diğer ateşli modernleştiriciler (modernizers) tüm meydan okumalardan sağ salim çıktılar. Fakat birkaç on yıl sonra gelenek içerisinde, liberal modernitenin kurtuluş sağlamak şöyle dursun, en temel insanî ihtiyaçları dahi karşılamaktan uzak olduğuna dair güçlü sesler yükselmeye başlayacaktı.²

Bu makalede bu güçlü tepkinin temsilcisi olan üç düşünürü ele alacağım: bir Hindu, Rabindranath Tagore (1861-1941); bir Müslüman, Muhammed İkbal (1877-1938); ve bir Konfüçyan, Liang Shuming (1893-1988). Bunlar farklı geçmişlerine rağmen modern dünyaya, çarpıcı şekilde benzer eleştiriler yöneltmişlerdir. Bu yüzden bir tarihçi, zamanında bu düşünürlerden biri için, onun “dünya çapındaki gelenekçi tepki”nin bir parçası olarak görülebileceğini söylemiştir.³ Bu isimlerin başka coğrafyalardaki en açık benzerleri Avrupa'da T.S. Elliot ve José Ortega y Gasset, Birleşik Devletler'de Southern Agrarians^[4], Latin Amerika'da ise José Enrique Rodó'dur. Hatta, daha

¹ Örnek olarak bkz. Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage Publications, 1992), özellikle s. 179'daki kronoloji.

² Liberal modernite ve onun eleştirileri arasındaki küresel çatışmayı daha geniş bir açıdan *Beyond the Global Culture War* (New York: Routledge, 2006) adlı eserimde tartışmaktayım.

³ Guy S. Alitto, *The Last Confucian: Liang Shuming and Chinese Dilemma of Modernity* (Berkeley: University of California Press, 1979), ss. 9-12.

^[4] 1930'da “I'll Take My Stand” sloganı altında bir manifesto ile adlarını duyuran ve on iki kişilik bir aydın grubunun oluşturduğu kırsal reform isteyen grup (ç.n.).

öncesinde Avrupa'daki Sanayi Devrimi'ne karşı ortaya çıkan romantik tepki, gelenekçi olduğu pek itiraf edilmemiş olsa da, bir takım benzer temalara sahiptir.

Burada Tagore, İktbal ve Liang üzerine odaklanmak, aynı zamanda bunların dünya görüşleri arasındaki çarpıcı paralellikleri de daha derinden keşfetmeye imkan verecektir. Bu kişilerin her biri üzerine ayrı ayrı pek çok çalışma yapılmıştır. Benim buradaki amacım onları dünya tarihi perspektifine yerleştirmek ve bunların o dönemde liberal moderniteye karşı bir ilerleme sağlama yolunda düştükleri hatayı anlamaya çalışmaktır. Bu karşılaştırma, Batılılaşma hususunda Avrupa'da göz ardı edilen medeniyetsel kimliğin ortak sorunlarını göz önüne serecektir. Yüzyılın dönümünde modernitenin geleneğe saldırısı Asya'da birkaç on yıl öncesinde Avrupa'dakinde yaşanandan daha yoğundu. Global kültürel cereyan ve toplumsal değişimin baskısı Asyalı gelenekçileri, acı bir şekilde, ayaklarının altındaki zeminin nasıl kaymakta olduğunu bilincine vardırdı.

Tagore Hindistan'daki İngiliz yönetimi (British Raj) ile işbirliği yapan Bengalli bir brahmin ailesi içerisinde doğdu. Geleneksel dinî inançlara sahip olmayan babası onu tahsil için İngiltere'ye gönderdi. Daha genç yaşta Tagore, ailesinin geniş tarım arazilerini yönetti ve kırsal bölgelerle manevî bir yakınlık kurdu ki, burada onun neslinden ancak birkaç okumuş kimse vardı. Her ikisi de Bengal'in batısında olmak üzere, 1901'de bir uygulama okulu, 1921'de ise bir üniversite kurdu. Yüzyılın dönümünde Tagore bir şair ve romancı olarak şöhrete ulaşmıştı ve 1913'te Nobel Edebiyat Ödülünü kazanan ilk Asyalı oldu. Bu olay onu dünya çapında bir şöhrete kavuşturdu. İlk nesil küresel bir aydın sıfatıyla Asya, Avrupa ve Amerika'yı dolaştı.

Hindistan'daki Müslümanlar arasında İktbal de benzer bir yol izledi. Pencab doğumlu olan İktbal, Keşmirli, İslam'a geçmiş ve mistisizme meylenmiş bir brahmin ailesinden gelmekteydi. Hindistan ve Avrupa'da felsefe eğitimi gördükten sonra Lahor'da hukuk ve siyaset felsefesi çalışmaları yaptı. Yoğun olarak felsefe, din ve modernitenin bu ikisi açısından yorumlanması üzerine yazdı. Boş zamanlarında ise Klasik Farsça ve Urduca şiirler kaleme aldı. İktbal 1920'lerin sonuna kadar Muslim League^[1] ile birlikte çalıştı ve Pakistan'ın bağımsızlığı için gösterdiği çaba, bu çabası ancak ölümünden sonra gerçekleşmiş olsa da, onu Müslüman Pakistan devleti için önemli bir simge haline getirdi.

Liang, daha meşhur adıyla "son konfüçyan" ise seçkin bir entelektüel-memur aileden gelmekteydi. Bu aile ondan birkaç nesil önce fakirliğe düşmüştü,

[1] All Indian Muslim League: Seyyid Ahmed Han ve Ağa Han gibi liderlerin öncülüğünde 1906'da kurulan Hindistan Müslümanlar Birliği (ç.n.).

fakat eski günlerindeymiş gibi davranmaya devam etme gayretindeydi. Liang gençliğinde oldukça istikrarsız bir entelektüel yörüngeye sahipti; ergenliğinin geç dönemlerinde Konfüçyanizme ilgi duymasından önce Budist mistisizmine merak sarmıştı. Yazıları ilk olarak 1920'lerin başında, May Fourth^[iii] radikallerine cevap olarak yayınlanmaya başlandı. 1920'lerin sonunda ve 1930'lu yıllarda ise enerjisini “yeniden kırsal yapılanma” (“rural reconstruction”) adıyla anılan yardım hareketi için harcadı. Japonya ile savaş esnasında Demokratik Birlik'in kurucu üyelerinden biri olarak Guomindang^[iv] ve Komünistler için üçüncü alternatifte önemli bir figür haline geldi. 1949'dan sonra, hayatı boyunca Marksizmle ilgili şüpheleri bulunmasına rağmen, yeni rejimle beraber çalışmayı denemek için Çin Halkı Siyasal Danışma Konferansı (Chinese People's Political Consultative Conference)'nın bir üyesi olarak ülkede kalmayı seçti.

İleriki sayfalarda bu üç düşünürün temel eserlerini göz önüne alarak bunlardaki ortak temaları ortaya koymaya çalışacağım. Öncelikle bunların benzer benlik algılarını (self-understanding) tasvir etmeye gayret edeceğim ki, büyük geleneklerde benlik algısı, söyleneni anlamada son derece önemli bir yere sahiptir. Daha sonra modern dünya ile karşılaşmadan kaynaklanan sorunları nasıl ele aldıklarını ve onun yerine koymayı düşündükleri alternatifleri açıklayacağım. Son olarak bunların görüşlerinin etkileri üzerinde duracağım ki, görüleceği üzere, hem kriz hem de onun çözümü son tahlilde medeniyetsel kimlikle alakalı bir sorundur. Beraberce düşünüldüğünde, bu farklı yönler hem bu tür eleştirilerin kaybolmuş umutlarını, hem de dünya tarihi perspektifinden bakıldığında bu hareketin başarısızlığının nedenlerini gösterecektir.

Bu üç figürün kendilerini ve mensup oldukları gelenekleri nasıl gördüklerini anlamak için, içten dışa doğru bir değerlendirme yaparak başlamamız gerekmektedir. Kendi dinî ve felsefî miraslarına paralel şekilde, bunların hepsi iyi yetişmiş bir benliğin daha yüksek gerçekliklerle bağlantı kurabileceğine inanmıştır. Gerçekten de İkbâl ve Tagore'la ilgili az sayıdaki karşılaştırmalı çalışmalardan biri, bu ikisinin insanla kutsalın buluşmasına önem vermek açısından ortak olduğunu göstermiştir. “İnsandaki dinsel içgüdü” der Tagore, “onu, benliğinin sınırlı doğasını aşabildiği ölçüde, bir hakikate doğru yönlendirir”. O, içsel mistik tecrübenin, kendini gerçekleştirme açısından dünyevî başarıdan daha güvenilir bir ölçü olduğuna inanmıştır. İkbâl de aynı şekilde zengin bir iç benliği “tüm ‘burada’ları ve ‘şimdi’leri... kişiliğin tutarlı bütünlüğü içerisinde sentezleyen” bir temel dayanak noktası saymıştır. O,

[iii] May Fourth: Mayıs 1919'da, Çin hükümetinin Versay Anlaşması karşısındaki kayıtsızlığını protesto amacıyla Pekin'de gerçekleştirilen bir öğrenci gösterisiyle başlayan anti-emperyalist hareket (ç.n.).

[iv] Çin'de 1911'de Sun Yat-Sen tarafından kurulan ve 1928'den, Komünist Partinin iktidara geldiği 1949'a kadar ülkeyi yöneten parti (ç.n.).

“tecrübedeki bu değişmez unsur”u psikologların “birbirine haber ulaştırın küçük bilinç parçaları” fikrinin karşısına koyar. Modern dünya, ruhun gerçek mahiyeti hakkındaki kadim dinî hakikatleri bir kenara bıraktığından “insafsız egoizme... sınırsız maddiyatçılığa ve hayattan bezmişliğe” yenilmiştir.⁴

Üç düşünürümüz arasında Liang bu temaları en ayrıntılı şekilde işleyenidir. O, modern Batı’daki *li zhi* (pratik rasyonalite)’ye karşı Konfüçyanizmin özündeki *li xing* (ahlakî rasyonalite)’i öne sürer. Modern Batı zihniyeti, şahsî arzuları tatmin etmenin yolunu dış dünyaya egemen olmaya çalışmak olarak görüyor ve “dıştan içe” araştırıyordu. Konfüçyüsçü yol ise buna mukabil “içeriden dışarıya doğru” çalışıyordu. Ruhun içsel harmonisi ahlakî eylemi devam ettirmekteydi. Liang, Konfüçyanizmin aşkın bir maneviyatçılığa vurgu yapan bir din olmamakla birlikte, bu içsel ahlakî dayanak noktasının aynı amaca daha fazla hizmet etmekte olduğuna kanaat getirmişti. Bu yüzden o, ritüellere ve toplumsal normlara itaati öngören köylü Konfüçyanizminin bu noktayı gözden kaçırdığında ısrar etti. Gerçek Konfüçyanizm, ona göre nefis terbiyesi (self-cultivation) ile işe başlamak zorundaydı.⁵

Liang ve benzerleri, oldukça seçici olmalarına rağmen, kendi dinî ve felsefî miraslarının benzer versiyonları adına konuşmaktaydılar. Bunların hepsi yüksek bir kültür geleneğinin ürünleri idi ki, bu gelenek köylülerin ya da sıradan orta sınıfın değil entelektüellerin ve din damlarının geleneğiydi. Liang geleneksel Çin kültürünün özünün bu “içe yönelik çaba” olduğunu iddia etmiştir ki, burada birisinin kendine yettiğini düşünmesi tehlikelerin en büyüğü sayılmıştır. Kişi başkalarını eleştirirken mutedil, kendi kusurlarını yargılarken ise daha sert olmalıdır. Daha şahsî düzeyde Liang, çocukluğundan itibaren nefis terbiyesi anlamında kendi bireysel çabasını yazar, pek çok hatasını itiraf eder ve bilgeliğin çağdaş modellerinin olmamasının bu tür çabaları geçmişte olduğundan daha zor kıldığını belirtir. Tagore, insanoğlu için en kolay yaşam yolunun hiçbir zaman en doğrusu olmadığını ve kişinin daha yüksek zihinsel ve ruhsal özelliklere ulaşabilmesi için manevî ihtiyaçların kabullenilmesi gerektiğini ifade eder.⁶

⁴ Rabindranath Tagore, *Creative Unity* (New York: MacMillan, 1922), ss. 67-74, 80; Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Londra: Oxford University Press, 1934), ss. 45, 72, 96-98, 177-178; Lakshmi Biswas, *Tagore and Iqbal: A Study in Philosophical Perspective* (Delhi: Capital Publishing House, 1991), s. 268.

⁵ Liang Shuming, *Zhongguo ren: Shehui yu rensheng* (1921-1970; Pekin: Zhongguo Wenlian Chuban Gongsi, 1996), ss. 221-226, 238, 372-374. Ayrıca bkz. An Yanming, “Liang Shuming and Henri Bergson on Intuition: Cultural Context and Evolution of Terms”, *Philosophy East and West*, 47, no. 3 (July 1997): 337-362.

⁶ Liang, *Zhongguo ren*, ss. 116-119, 360-364. Ayrıca bkz. Alitto, *Last Confucian*, s. 273.

Bunlardan hiçbiri felsefî soyutlama ile dalga geçme değildir. Bunun arkasında bir bilgi sosyolojisi yatmaktadır. Geçmişte ve şimdi onlar, bu tür benlik kavramsallaştırmalarının (self-conception) toplumsal güçlerle ve farklı kişilik tipleri ile yakından ilişkili olduğunu biliyorlardı. Tagore, büyük şahsiyetlerin hep ulaşmak istediği maneviyatı değişmez (timeless) olarak görmekteydi. Fakat o aynı zamanda “inanmayanlar”ın ve bu tür yüksek amaçları gerçekçi bulmayıp bunlarla dalga geçen “mantıklı”ların tepkilerini de değişmez olarak değerlendirmekteydi. Liang Çin toplumundaki karakter parçalanmasına bizzat şahit oldu. En eğitilmiş Çinli gençlerde dahi, dedeleri ile mukayese edildiğinde, nefis terbiyesinin ihmal edilmesinden dert yanmaktaydı. Bunlar onun yerine sadece arzu peşinde koşmayı koymuşlardı ki, güçlü de olsa bu nihayetinde hayat için doğal olmayan bir yoldu. Faydalı bir bilgi elde etmenin, refahı yaymanın veya değerleri keşfetmenin, bir icatta bulunmak için gösterilen hummalı gayretin artık hiçbir yerde önemi yoktu. Bu, içindeki fırtınaya aldırmanın ve dışsal davranış için kendini zorlayan aç gözlü bir kalbin yansımasıydı. Oysa bilgelerin ısrarla vurguladığı gibi, kişi ancak kendini-düzeltilme (self-rectification)’den başlamak suretiyle gerçek bir insan olarak gelişebilirdi.⁷

İç dünyadan başlaması gereken insanî gelişim, bu düşünürlere göre, dünyadan el etek çekmeyi öngörmez. Ezoterik/batınî İslam, entelektüel konfüçyüsçülük ve brahminik Hinduizmin ruhunu muhafaza ederek, bu üç düşünür aslında nefis tezkiyesini ve dünyevî görevleri aynı madalyonun iki yüzü gibi görmüşlerdir. İkbâl gözünü ebediyete dikmiş bir “gözleyen (appreciative)” nefis/ben ve bir de somut bir biçimde tarih içerisinde eylemde bulunan “faal (efficient)” nefis/ben’den bahseder. Kadim bir konfüçyüsçü kavram olan *nei sheng wai wang* (içte bilge, dışta kral)’dan ilham alan Liang’ın yazdıkları bilginin, duyuların ve niyetin doğru biçimde tasnifini yansıtan bir yaşama sanatı önermektedir. Tagore, tüm insanların böyle bir “kendini kemalle erdirmeye” (“self-perfecting”) yolunu takip edemeyeceğini kabul eder, çünkü “ideal hayatın en parlak tezahürleri sadece nadir kişilerde görülür.” Fakat bu yolu takip eden azınlık “sadece dinde değil siyaset ve savaş sanatında, ticaretle, edebiyatta ve sanatta her türden çabaya güç ve özel bir nitelik kazandırabilir...”⁸

Tagore, Liang ve İkbâl içsel ilham ile dışsal misyon arasındaki bu bağlantıyı açıklamak için çeşitli tecrübeler ve metaforlara müracaat etmişlerdir. Özellikle Tagore ve Liang’ın kendi hayatlarında konuyla ilgili bol miktarda örnek mevcuttur. Tagore’un en açık tecrübesi gençlik inzivasından çıkıp

⁷ Tagore, *Creative Unity*, ss. 24-25; Liang, *Zhongguo ren*, ss. 337-340.

⁸ Iqbal, *Reconstruction*, ss. 45, 72; Liang, *Zhongguo ren*, s. 372; Tagore, *Towards Universal Man* (New York: Asia Publishing House, 1961), ss. 96-97. Liang’ın düşüncesi ve modern öncesi Çin geleneği arasındaki devamlılıkla ilgili bkz. Alitto, *Last Confucian*, ss. 58-59.

ailesinin kırsal mülklerinin yönetimine geçmesi idi ki, böylece o, eğitim ve gelişme hakkındaki fikirlerini test edebileceği bir alan bulmuştu. Liang'ın kişisel hikayesi ise üç aşama takip etmişti. Geç ergenlikte geçirdiği manevi bir kriz, daha önce Budist meditasyonuna yönelik faydacı tutumunu terk etmesine neden oldu. Bu arınma süreci onu, inanmış bir konfüçyan olarak tekrar dünyaya yönelmeye hazır hale getirdi. 1920'lerde o, Shandong'da kurduğu "kırsal yeniden yapılanma" hareketinde Konfüçyüsçülüğü pratiğe geçirdi. Bu cesaret gerektiren girişim onun gözünde hem eski idealleri gerçekleştirmenin hem de iradenin gelişmesi konusunda çalışmanın bir aracıydı. Liang'ın, konfüçyüsçü benlik algısından kaynaklanan ve içsel güvene dayanan dingin inatçılığı, yıllar sonra onu parti çizgisi ile uyumsuz gören Maoist kadrolarla acı bir çatışma içerisine soktu.⁹

İkbal, diğer ikisi gibi renkli bir kişisel hikayeye sahip değildi. Fakat İslam'daki peygamberlik imgesi ile renklendirilmiş, çok güçlü bir 'ilhama dayanan temsilcilik' (inspired agency) anlayışına sahipti. Dünyadan el etek çeken bir mistiğin aksine peygamber, "tarihi kontrol etme fikriyle, kendisini zamanın kırılma noktasına yerleştirir." İkbal'e göre, İslam'ın diğer tüm dünya dinlerinden farkı, "benliğe güç veren eylem" ("ego-sustaining deed")in kaynağı bakımından, "sonsuz potansiyele sahip bir şahsiyet olarak insan fikri"nin en kamil biçimine sahip olmasıdır. Burada hakikat ve eylem arasındaki köprü "iradedir, akıl veya kavrayış değil."¹⁰

Konu ettiğimiz üç düşünürün her biri elbette kendi kültürel ve felsefi geçmişlerince şekillendirilmişlerdir. Yazılarının tonu onların yer aldıkları tarihsel bağlamı ve yaşadıkları dönemin özelliklerini yansıtır. Fakat son tahlilde bunların aralarında tam bir uyum olduğu söylenebilir. Zira benlik anlayışları, bu benliğin misyonu ve ebedî hakikatlerin tarihte erdemli bir nitelik vasıtasıyla nasıl bir akis bulacağı hususunda benzer görüşlere sahiptirler. Bunlar İslam, Hinduizm ve Konfüçyanizmin üst sınıf kültür taşıyıcı tabakaları arasında uzun zaman hüküm sürmüş olan dünya görüşünü modern zamanda sarsılmaz bir sadakatle sürdürmüşlerdir.

Şimdiye kadar İkbal, Tagore ve Liang'ın modernitenin ortaya çıkardığı manzaraya baktığı avantajlı konumu gördük. Peki modernitenin hangi özellikleri onları en fazla rahatsız etmişti? Bu üç ismin yazdıklarında bilimsel ile manevî,

⁹ Tagore, *Towards Universal Man*, s. 318; Liang, *Zhongguo ren*, ss. 337, 354, 366-368; Alitto, *Last Confucian*, ss. 321, 332.

¹⁰ Iqbal, *Reconstruction*, ss. 111-113, 118-119; *Islam as an Ethical and a Political Ideal*, (1908; Lahore: Orientalia, 1955), ss. 59-67. Ayrıca bkz. Fazlurrahman, "Iqbal and Mysticism", *Iqbal as a Thinker*, ed. Taj Muhammad Khayal (Lahore: Muhammad Ashraf, 1944); Earle H. Waugh, "Images of Muhammad in the Work of Iqbal: Tradition and Alterations", *History of Religions* 23, no. 2 (November 1983): 156-168.

mekanik ile insanî arasındaki zıtlık önemli bir yer işgal eder. Dar bir bilimsel bakış açısı, İqbal'in de dikkat çektiği gibi, "amaca yönelik tecrübenin (purposive experience) bütüncül karakteri"ni gözden kaçırmaktadır. Din olmaksızın "çeşitli doğa bilimleri, doğanın ölü bedeni üzerine üşüşmüş akbabalar gibidir." Tagore'a göre de bilim "beceri ve titizlikle başarı peşinde koşmakta, fakat insanın yüksek doğasını hiç hesaba katmamaktadır." "Benliğimizin nihaî hakikati açısından baktığımızda" der Tagore, "bizler sadece biyologlar veya geometriciler değiliz; bizler düş görenleriz, bizler bestecileriz.'... İman içimizdeki izleyicidir, performansın bütünlüğünden dramının anlamını çıkarır; fakat mantık, sahne sanatının olduğu ama dramının bütünüyle var olmadığı kuliste bizi ayartır; sonra bu mantık başını sallar ve yanlıgıdan kurtulup gerçekleri görme konusunda bıktırıcı bir konuşma yapar bize..."¹¹

Liang bu akıl eleştirisini daha keskin ve sistematik biçimde yapmıştır. Daha önce belirtildiği gibi o iki tip akıl arasında bir ayırma gitmişti. Biri, modern Batı'nın hevesle peşine düştüğü, arzu ve faydaya odaklanan *lizhi* (pratik rasyonalite) idi. Sosyal bilimler insan davranışını buna göre açıklamaya ve irtibatlandırmaya çalıştı. Fakat geleneksel Çin kültürü ve felsefesinde geçerli olan *lixing* (ahlakî rasyonalite) hisleri işletmekteydi ve Liang'ın düşüncesine göre, bu yüzden ahlakî açıdan temeli daha sağlam davranışları doğurmaktaydı.¹² Dolayısıyla, bilgi anlayışı açısından baktığımızda Liang –ve diğer iki düşünür-Rousseau'cu veya Nietzsche'ci anlamda bir "akla başkaldırı" öngörmüyorlardı. Onlar, ahlakî konularda tarafsız olduğu söylenen ve başarılarının insanın gelişim seyrinde yer alması reddedilen araçsal aklın sadece bir çeşidinin baskın olmasına isyan etmekteydiler.

Modern toplum tecrübesinde bu dar açılı, mekanik dünya görüşünün pek çok tezahürü bulunmaktaydı. Liang, Batı'nın pratik rasyonalitesinin zirve noktasını doğayı ele geçirme ve ondan faydalanma tutkusunda gördü. Tıpkı modernitenin öngördüğü gibi, insanlar yükümlülükleri ve ruh ahenkleri konusunda kafa yormaya az, fakat dış dünyayı kendi azgın iştahlarına uydurmaya yönelik entrikalara daha çok vakit harcamaktaydılar. Tagore'un "makine kültü" dediği şey, hem bizatihî Batı hem de uluslararası sistem üzerinde insanlıktan uzaklaştırıcı (dehumanizing) bir etkiye sahipti. Endüstriyel kapitalizm heveslisi "sadece çıkardan çıkara zıplayan ve parasal birdirbir oyununda insanîliğin belkemiğini kıran canlı bir para çantası"ydı. Japonya gibi yeni global oyunda etkili bir rol almanın yolu olarak kendini milliyetçilikle takviye etmeyi deneyen ülkeler, "ticarî ve siyasî anlamda organize olmuş bir açgözlülük" karşısında pes

¹¹ Iqbal, *Reconstruction*, ss. 40, 107, 174; Tagore, *Nationalism*, (New York: MacMillan, 1917), ss. 94-95; Tagore, *Creative Unity*, ss. 12-13.

¹² Liang, *Zhongguo ren*, s. 230.

ettiler. Tagore şaşkınlığını şöyle dile getirmekteydi: “Bu buhar kazanları federasyonu size bir ruh verecek mi?”¹³

Bu düşünürler, zamanlarındaki korkunç sapmayı hangi açılardan suçlamaktaydılar? Tagore hiç lafı eğip bükmeden, “biz eskiden böyle bir alış veriş kalabalığı değildik” diyor ve aslında mensup olduğu medeniyette ticaretin her daim çirkin ve bayağı sayıldığını ifade ediyordu. Modernite, tüm kusurları bir tarafa, en hafifinden, doğru idealleri başa koyan bir toplumsal sistemi alt üst etmekteydi. “Alimler, bilgeler, kahramanlar ve hayırseverler”in yerini şimdi, “kendi çıkarından başka bir şey düşünmeyen” insan tipi almıştı. Bu tarihsel sapmada en hayatî olan ise eğitimin mahiyeti ve amaçlarındaki değişimdi. Dünyevî amaçlar için profesyonel uzmanlaşma, tarihte ilk defa, akli kendilerine hizmet edecek bir araç değil, basit içgüdülere yönelme vasıtası sayan bir tabaka ortaya çıkarmıştı. Liang, Batı’nın ve Batı etkisiyle Çin’in gittikçe, hissiyata dayanan ahlakî bir terbiye anlamındaki geleneksel eğitim anlayışını yitirdiği kanaatindedir. Sadece teknik beceri, anlama kabiliyetinden yoksundur. Benzer biçimde İkbâl şunu ifade etmiştir; “geliştirmek istediğiniz özel bir şahsiyet tipini hedeflemeyen bir eğitim kesinlikle değersizdir.” O, pek çok zihnî beceri gösteren fakat şahsiyet ve irade bakımından yetersiz “zeki okumuşlar” a sadece küçümsemeyle bakar.¹⁴

Bunların hepsi modernite eleştirilerinde sıkça tekrarlanan hususlardır. Bu tarz tenkitler, özellikle de eski yüksek kültürlü tabaka tarafından, zamanında tüm dünyada dile getirilmiştir. 19. yüzyıl Avrupasındaki romantizm de, sistematik bir geleneğe daha az dayansa da, duygunun bilime üstünlüğünü onaylamıştır. Peki ele aldığımız düşünürler modernitenin yol açtığı bu rahatsızlıklara yönelik özel olarak ne tarz çözümler önermişlerdir? Tagore ve Liang bu konuda fikir yürütebilmemiz için bize pek çok malzeme bırakmıştır. Örneğin ekonomik gelişme konusunu ele alalım. Tagore şöyle demişti: “medeniyet... tüm açgözlü insanlar topluluğu için çalışan... devasa bir tedarikçi şirkete dönüşmüş durumdadır.” Fakat onun bu yorumları Asya’yı dolaşırken başına dert oldu; zira Çin ve Japonya gibi ülkelerde o, dinleyicilerin kendisi ile aynı duyguları paylaştığını varsayıyordu ama durum öyle değildi. Buralardaki dinleyiciler onun eleştirilerinin neredeyse tamamına kulak tıkamıştı. Genç entelektüellerin çoğu onu maddî refah düşmanı katı bir gelenekçi gibi gördü. Tagore’un kendisini gerici sayan liberallerle, Batı’yı yakalama çabasında

¹³ Liang, *Zhongguo ren*, s. 234-235; Tagore, *Towards Universal Man*, s. 241; Tagore, *Creative Unity*, s. 104; Tagore, *Nationalism*, ss. 19-23, 38-45, 73; Alitto, *Last Confucian*, s. 51.

¹⁴ Tagore, *Towards Universal Man*, ss. 98, 330; Tagore, *Nationalism*, s. 150; Tagore, *Creative Unity*, ss. 21-23, 114-117, 141; Liang, *Zhongguo ren*, ss. 247-249; İqbâl, *İslam*, ss. 76-83; Alitto, *Last Confucian*, s. 201.

cesaretleri kırabilecek nostaljisinden korkan milliyetçilerle ve ateşli bir sınıf çatışması isteyen sosyalistlerle arası açıldı. O, Avrupa'nın dünyaya sunduğu bilimsel bilgi ve yaratıcılığı kendi düzleminde hoş karşılıyordu. Ekonomik gelişmenin, “ruhun maddî evrenin boyunduruğundan kurtulması”nı getirebileceğini düşünüyordu. Öyle ki sefaletin sadece onu kabullenmekle yenilebileceğini söyleyen daha gelenekçi söylemleri “aptalca” diyerek küçümsüyordu. Onun Bengal kırsalında eğitim ve gelişme alanındaki tecrübî macerası, insan topluluğunun gelişime dair inancını iyiden iyiye pekiştirmişti, yeter ki bu gelişim “insan doğasının ebedî hakikatleri üzerine kurulmuş olsun.”¹⁵

Liang da benzer pek çok yanlış anlama ile karşılaştı. Onu ekonomik gelişmeye düşman bilenlere karşı daima kendini savunmak zorunda kaldı. Ona göre de refah, kıtlıktan kaynaklanan keskin ayrışmaları düzeltebilecekti. Fakat Liang, bu konuda zamanının önde gelen modernleşme taraftarları ile birkaç önemli noktada uyuşmuyordu. O, Çin'deki krizin çözümünün sadece ekonomik olamayacağını, duygusal ve ahlakî bir boyuta da ihtiyaç bulunduğu kanaatindeydi. Dolayısıyla o, lonca tarzı bir sosyalizmi (guild socialism) ve işbirliğini önde tutan hareketleri övmüştü. Kendisinin Shandong'daki “kırsal yeniden yapılanma” macerası, öncelikle bu türden toplumsal ve kültürel kuruluşlar oluşturmayı amaçlamaktaydı ki, ekonomik ve siyasî sonuçlar sonradan, örgütsel ürünler olarak bu kurumlardan ortaya çıkacaktı. Sosyalist tahrikçilere karşı, tıpkı liberal söylemlerin insanların ödev bilinci üzerinde yaptığı kötü tesir gibi, sınıf çatışması düşüncesinin de insanlıktan uzaklaştırıcı bir etkiye sahip olduğunda ısrar etti. Maoistler daha sonra, sınıf mücadelesini önemsiz görmesi ve Çin tarihi konusunda materyalist olmayan bir bakış açısına sahip olmasından dolayı onu kınadılar. Onun “Konfüçyüsçü sosyalizm”i daha ziyade işbirliğine dayalı bir zihniyeti temel alan, uzun vadede kendi sorunlarını çözmek ve alternatif bir düzeni desteklemek için toplumsal sermayeyi köylülere verecek bir düşünceyi öngörüyordu. İktbal de aynı şekilde, kapitalizmin adaletsiz olduğu, fakat çözümün Bolşeviklerin ileri sürdüğü gibi sınıf mücadelesinde değil İslam'ın ekonomik ahlakına dönmekte olduğu kanaatindeydi.¹⁶

¹⁵ Tagore, *Towards Universal Man*, ss. 74-75, 245-246, 305-310, 338. Tagore'un Asya'daki seyahatleri ve karşılaştığı tepkiler konusunda bkz. Stephen N. Hay, *Asian Ideas of East and West: Tagore and his Critics in Japan, China and India* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970), ss. 170-221. Onun eğitim vizyonu hakkında bkz. Alex Aronson, “Tagore's Educational Ideals”, *International Review of Education*, 7, no. 4 (1961): 385-393; Swati Lal, “Rabindranath Tagore's Ideals of Aesthetic Education”, *Journal of Aesthetic Education*, 18, no. 2 (Summer 1984): 31-39.

¹⁶ Liang, *Zhongguo ren*, ss. 55-56, 104-106, 241, 358-359, 384-387. İktbal'in Bolşevizm'e yönelik eleştirileri için bkz. “Iqbal's Social Ideas”, *Iqbal's Reconstruction of Political Thought in Islam*, ed. Fateh Mohammed Malik (Delhi: Media House, 2004), ss. 44-45. Liang'ın Maoistlere yönelttiği eleştiriler hakkında bkz. Chi Wen-Shun, “Liang Shuming and Chinese Communism”, *China Quarterly*, 41 (January-March 1970): 64-82.

Basitleştirerek ifade etmek gerekirse, bu düşünürler eski yüksek kültüre bağlılıklarından dolayı sağda, kapitalist sanayileşmeye yönelik eleştirilerinden dolayı ise şöyle veya böyle solda yer alırlar. Onlardaki sosyal adalet duygusu – Marksizmin keskinliğinden uzak olmakla birlikte- çeşitli düzlemlerde kendini gösterir. Tagore’un Hinduizmdeki kast sistemi sorununu ele alması bu açıdan yerinde bir örnektir. O, kültürlü bir azınlığın özel bir role sahip olduğu görüşünden hareketle, kast sisteminin insanlar arası farklılıklara uygun oluşunu över. Fakat kastın geleneksel tarzda, çok keskin katmanlar biçiminde tanımlanmasına karşıdır. Sert ve geçişken olmayan kast hiyerarşisi zaman içerisinde sosyal statü ve doğal farklılıklar arasında bir uyumsuzluk şeklinde anlaşılır hale gelmiştir. Dolayısıyla Hinduizmin bu esasî özelliği üzerinde, en azından bu anlamda bir kast telakkisinin nasıl ortaya çıktığı hususunda yeniden düşünmek gerekmektedir. Tagore bu konuda Hindistan’ın kadim popüler dinî idrak geleneğinde bazı ilhamlar bulmuştur ki, bu geleneğe her bireyde yatan mistik bir potansiyelin mevcut olduğu sıkça vurgulanmaktadır. O ayrıca, modern demokrasinin sıradan insana hediyesi olan “insanlık onuruna saygı”yı ve açığa çıkmayı bekleyen potansiyel duygusunu olumlu karşılamaktadır.¹⁷

Muhtemelen, Hinduizmin dünyadaki büyük dinî gelenekler içerisinde bilinçli olarak siyasete en az ilgi duyan din olmasından dolayı Tagore demokrasinin değerini takdir etmede bundan daha ileri gitmez. Liang ve İkbâl’in ise bu konuda söyleyecek sözü daha fazladır. Liang Konfüçyanizmin gerçek ruhunun, modern Batı’daki anlamıyla değilse de, her zaman demokratik olduğunu iddia eder. Ona göre Konfüçyanizm karşılıklı saygıyı, güzel davranışı, ahlakî sorumluluğu ve zorlama olmaksızın mantıklı düşünmeyi emreder. Onun liberalizmden ayrıldığı nokta “iyi neden”e dayanmadır. Nitekim Liang da zamanında Çin’de böyle bir çıkarılığa ve araçsal akılcılığa karşı mücadele etmiştir. Ona göre demokrasiyi çoğunluğa indirgemek mantıklı düşünmeye aykırıdır; zira bu, çoğunluğa dayanan bir konsensüs oluşturmaktan ziyade bir düşünceyi dayatmak demektir. Batı demokrasisinin ruhu güçtür; Konfüçyan demokrasinininki ise ahlakî nedendir.¹⁸ Peki modern zamanda Konfüçyanizmi temel alan bir siyasî ve toplumsal yapı kurumsal manada nasıl çalışır? Liang bunu ayrıntılı biçimde ortaya koymamıştır.

İkbâl de, İslam hakkında benzer bir görüş sergiler. O, Hz. Muhammed’in peygamberlik misyonunun eski ve yeni dünya arasındaki eşikte yer aldığını söyler. İlk dönem İslam’ı, toplum içindeki farklılıkları eşitleme ve din

¹⁷ Tagore, *Nationalism*, s. 138; Tagore, *Creative Unity*, ss. 77, 94, 133–134.

¹⁸ Liang, *Zhongguo ren*, ss. 150–155, 193, 239. Liang ve demokrasi ile ilgili fikirleri için ayrıca bkz. Alitto, *Last Confucian*, ss. 136, 279; Ip Hung-yok, “Liang Shuming and the Idea of Democracy in Modern China”, *Modern China*, 17, no.4 (October 1991): 469–508.

adamları sınıfının oluşturduğu “ileri gelenlerin zincirleri”ni kırma konusunda önemli bir mesafe kat etmiştir. İktbal bu “bağımsız eleştirel tavır”da İslamî demokrasi için güçlü bir zemin bulur. *İcma* (konsensüs) kavramının İslam hukukçularını ve diğer entelektüelleri bir araya getirebilecek bir meclis şeklinde uygulanabileceğini savunur. Tabii ki toplumsal tefekkürün tüm potansiyelinin ortaya çıkabilmesi için eğitimin daha da yaygınlaştırılmasına ihtiyaç vardır. Bununla birlikte İktbal, genel anlamda liberal demokrasi hakkında bir takım kuşkulara sahiptir. Modern demokrasideki kararsızlık, geçici ve kaynağını ahlaktan almayan hukuk anlayışı, kavrayışın tartışacağı yerde insanların sayılması, karakter yerine resmî makamın ön planda olması; tüm bunlar moderniteden kaynaklanan kültürel ve manevî baş dönmesinin getirdiği bozulmalardır.¹⁹

Bu tarz bir Batı demokrasisi imgesi tabii ki seçmecedir. Burada bahsedilen, eski site devletlerinin güçlü kentsel cumhuriyetçiliği veya İsviçre kantonları ya da diğer benzer örnekler değil, liberal çağın kitle demokrasisidir. Bu tip daha eski katılım biçimleri, ahlak eğitimi ve iyi düzenlenmiş bir sivil toplum dokusu ile daha doğrudan alakalıdır. Ele aldığımız üç düşünür doğal olarak sadece gördüklerine odaklanmışlardır ve kendi açılarından baktıklarında, o zaman uygulanan haliyle Batı demokrasisinin daha ziyade korkutucu yanını görmüşlerdir. Dolayısıyla denilebilir ki, farklı demokrasi biçimlerine daha geniş bir tarihsel perspektiften bakabilselerdi, ne gibi alternatif kurumlar önerebilecekleri hususunda daha ayrıntılı fikirlere sahip olabilirdi.

Bununla birlikte onlardan hiçbiri yüksek seviyede siyaset ve yasama işi ile temel bir mesele olarak ilgilenmemiştir. İktbal Hint alt kıtasının siyasî meseleleriyle derinlemesine ilgilenmeyen bir şair ve filozoftu. Kendi düşüncelerini pratiğe geçirme konusunda daha gayretli olan Tagore ve Liang dahi sivil topluma odaklanmayı tercih etmişti. Örneğin, Tagore’un uygulama üniversitesi “ahlakî ve entelektüel yaşamları yanında, barınma ve sağlık şartlarını iyileştirme” konusunda araştırma yapmak amacıyla Bengal köylüleri üzerine bir çalışma yaptı. Bir avuç köy kooperatifi modeli, örnek olmanın gücü vasıtasıyla toplumsal bir değişim getirebilecekti. Tagore sadece stratejik nedenlerden değil, aynı zamanda prensipleri gereği bu apolitik yaklaşımı tercih etmişti. O, İngiltere’ye nazaran Hindistan’ın her zaman için devletten çok topluma önem vermesi gerektiğini iddia etmişti. Hindistan’ın özünü siyaset değil toplumsal ve manevî değerler oluşturduğundan hareketle yirminci yüzyıldaki problemlerin temelde gönüllü oluşumlarca ele alınması gerektiği düşüncesindeydi. Liang’ın 1920 ve 1930’larda Shandong’daki “yeniden kırsal yapılanma” hareketi de aynı mantığın bir yansımasıydı. Burada köy okulları, tarım kooperatifleri vb. kurulması planlanmaktaydı. Bu düşüncenin temel kurumu olan *xiangyue* (köy

¹⁹ İktbal, *İslam*, s. 99; İktbal, *Reconstruction*, ss. 120-125, 165-167; Muhammad Munawwar, *Dimensions of Iqbal*, (Lahore: Iqbal Academy, Pakistan, 1986), ss. 47-55.

anlaşması), açıklandığına göre, sadece kişilere beceri kazandırmayı değil, gönüllü bir işbirliği ortamı ve her bireyde bir ahlakî formasyon oluşturmayı amaçlamaktaydı. Liang'ın nihai hedefi, öğrencilerin çalışmasıyla kendi kendini finanse edecek bir üniversite kurmaktır. Eğitim ve çalışmanın bu türden bir entegrasyonu, güçlü bir bağlılıkla kırsal yeniden yapılanma çabasını ileri taşıyacak yeni bir *junzi* (soylu erkek) kuşağı üretecekti.²⁰

Bu düşüncülerin her biri hakkında yazan araştırmacılar sıkça onların politik şiddetten duydukları rahatsızlıktan bahsederler. Gerçekten de onların sivil topluma odaklanmaları ve bu yöndeki teşvikleri strateji, felsefe ve mizacın iç içe geçmiş bir yansımasıdır. Liang, Çin gençliği arasında mücadele ve sınıf çatışmasını dile getirme eğiliminin yaygınlaşmasını, sadece modern Batı'daki yabancılaşmaya özenme olarak gördüğü için eleştirmiştir. Bir tarihçi, Liang'ın güç kullanma yoluyla kendi mizacını kirletme korkusunun onu büyük ölçüde Çin'in siyasî manzarasına karşı ilgisiz hale getirdiğini; zaten başlattığı hareketin de ancak o zaman gücü elinde bulunduranların tahammülü çerçevesinde varlığını sürdürebileceğini söylemiştir. Tagore da ideoloji ve şiddet konusunda benzer çekincelere sahipti. Alternatif bir siyasî sistem önermeyi reddetti, çünkü böyle bir şey yapmak “işleyen bir sistemi ahlakî iynin bizatihî kendisiyle yıkmak” olacaktı. “Tüm sistemler, kökenlerindeki ruh hali bozulduğunda, er ya da geç kötülük ürettikleri” için o, “dünya üstünde temiz düşünen, asil duygular taşıyan ve doğru davranan tüm bireyler ahlakî doğrunun yolları haline gelirler” şeklinde bir inancı tercih etmişti. Tagore ile duygudaş bir yazar, onun Hindistan milliyetçi hareketinin “siyasî haykırışları”nı çirkin bulduğunu, çünkü ona göre diğer insanları sadece politik araçlar gibi görenlerin kendi ruhlarını zehirlediklerini ifade etmiştir.²¹

Siyasî şiddet karşısındaki bu rahatsızlığın Liang ve Tagore'a ilham veren entelektüel gelenekler içerisinde açık kökleri vardır. Konfüçyüsçü aydınlar hiçbir zaman bir askerî tabaka içerisinde yer almamışlardır. İmparatorluk emrinde çalışan resmî ulema sıfatıyla, imparatora tavsiyelerde bulunmanın ve onlara ahlakî otorite temin eden klasiklerin vakarını temel almışlardır. Tagore'un

²⁰ Tagore, *Towards Universal Man*, ss. 52, 227-228, 282-284, 322; Tagore, *Nationalism*, ss. 16-17, 117; Liang, *Zhongguo ren*, ss. 238-239; Alitto, *Last Confucian*, ss. 137-138, 150-151, 160-176, 206-215; Lyman P. Van Slyke, “Liang Shuming and the Rural Reconstruction Movement”, *Journal of Asian Studies*, 18, no. 4 (August 1959): 457-474. Tagore ve Liang'ın kırsal gelişme ile ilgili düşünceleri arasında bir karşılaştırma için bkz. Hay, *Asian Ideas*, s. 209.

²¹ Liang, *Zhongguo ren*, ss. 236, 357-358; Alitto, *Last Confucian*, ss. 61-62, 72, 217, 222-225, 274-275; Alfred H. Y. Lin, “Confucianism in Action: A Study of Liang Shuming's Theory and Practice of Rural Reconstruction in 1930's”, *Journal of Oriental Studies*, 28, no.1 (1990); Tagore, *Creative Unity*, s. 148; Ashis Nandy, *The Illegitimacy of Nationalism: Rabindranath Tagore and the Politics of Self* (Delhi: Oxford University Press, 1994).

kullandığı dil brahminik Hindu izi taşır. Onun bakış açısı ile: “bağnaz inançların keskin söylemine alışmış olanlar böyle bir dini çok belirsiz ve elastik bulacaktır... Bu dinin amacı sonsuzu zapt etmek ve onu günlük kullanım için evcilleştirmek değil; onu materyalizmden azat etmek noktasında bilincimize yardımcı olmaktır. Dogmatik bir dinde tüm sorular kesin bir biçimde cevaplanmıştır, tüm şüpheler nihai olarak bir kenara bırakılmıştır. Fakat şairin dini akışkandır.” Gelir, insanın içine akar. Bir araştırmacının belirttiği gibi, Tagore hem dine hem şairliğe olan eğiliminden dolayı “şevk, öfke ve ihtiras”a karşı “dinginlik ve huzur”u tercih eder, hatta onun dünyevî işleri övmesinde dahi manevi bir sükunet tonu vardır.²²

Ya İktbal? Onun İslam’daki peygamberlik tasavvuru tarafından şekillendirilen tarihî temsilcilik düşüncesinin, Liang ve Tagore’unkinden daha güçlü olduğunu daha önce görmüştük. Tagore ve İktbal’in ölümünden birkaç yıl sonra Hindistanlı bir yazar onların kişilikleri üzerine yoğunlaşan bir çalışma yapmıştır. Bu yazar, maneviyat karşısında Tagore’un daha pasif olduğunu ve uysal bir ilham almadan daha çok hoşlandığını, İktbal’in ise mücadele ve iddialı şahsiyetin asaleti temaları üzerinde durduğunu söylemiştir. Gerçekten de İktbal şu hususta ısrar eder: “dünyevi güçten yoksun bir vizyon ahlakî yükselmeyi getirebilir, fakat sağlam ve kalıcı bir kültür oluşturamaz. Vizyonu olmayan bir güç ise yıkıcı ve gayri insanî olmaya eğilimlidir. İnsanlığın manevî gelişimi için bu ikisi birleştirilmelidir.”²³ Bunun bazı işaretleri varsa da, İktbal ve diğer iki düşünür arasındaki benzerlikleri öne çıkarma konusunda şüpheliyim; zira bir takım tezahürlere rağmen, diğerleri İslam’dakine benzer bir siyasî temsil için gerekli entelektüel kaynaktan yoksundur. Ayrıca İktbal’in çevresinde de dünyayı değiştirecek böyle bir temsil düşüncesine soyut bir bağlılık söz konusu değildir. İktbal’in enerjisi daha ziyade felsefe ve şüirden gelmektedir ve etrafında böyle bir dünya görüşünü siyasî eyleme dönüştürebilecek hiç kimse yoktur. O bir Pakistan’dan bahsetmiş ve Pakistan kurulmuştur.²⁴ Fakat ortaya çıkan, onun düşlediğine hiçbir açıdan benzemeyen bir Pakistan’dır.

Bu söylediklerimizden hiçbiri İktbal, Tagore veya Liang’ı suçlamak için değildir. İktbal ve Tagore söz konusu olduğunda, filozof ve şair mizacına sahip insanların Leninist tarzda bir militanlık üstlenmesini beklemek aptalca olacaktır. Liang dahil, bu düşünürlerin tümünde bulunan, bir takım siyasî eylemlerin ruhu

²² Tagore, *Creative Unity*, ss. 15-16; A. Yusuf Ali, “The Religion of Rabindranath Tagore”, *Islamic Culture (Hyderabad Quarterly Review)*, 4, no. 1 (January 1930).

²³ Fayyaz Mahmood, “Iqbal’s Attitude Towards God”, Khayal, *Iqbal as a Thinker* içerisinde. Al-Rahman, “Iqbal and Mysticism”, Iqbal, *Reconstruction*, s. 87; Lakshmi Biswas, *Tagore and Iqbal*, ss. 271-272.

²⁴ İktbal Pakistan’ın kurulmasına yönelik hareket için önemli bir ilham kaynağı olmuştur. Onun bu konudaki konuşmaları ve mülakatları için bkz. *Pakistan as Visualised by Iqbal and Jinnah*, ed. G.H. Zulfikar (Lahore: Bazm-i Iqbal, 1997).

kirlettiği duygusunu ciddiye almamız lazımdır. Bu konu, Max Weber'deki “nihaî amaçlar ahlakî” ile “sorumluluk ahlakî” –ki makul politik eylemin mantığı için bu zorunlu bir unsurdur- arasındaki karşıtlığa benzer; ağır ve sonu gelmeyen bir sorundur bu.²⁵ İktbal, Tagore ve Liang'ın üçü de yüksek manevî ve kültürel prensipler adına, ruhsuz bir küresel sosyal düzen olarak gördükleri şeye karşı nasıl mücadele edileceği açmazı ile karşı karşıya kalmışlardır. İyi organize edilmiş bir toplumda ahlakî davranmanın bir karşılığı vardır ve herhangi bir toplumda özel hayatla ilgili meselelerde ahlakî davranmak önemli bir *ahlakî* ikileme yol açmaz. Fakat bozulmuş bir toplumu yeniden kurmaya çalışmak tamamen farklıdır. Sistemik bir değişim çoğu kez –genelde diyebiliriz- şiddeti veya en azından çıkarları ve değerleri tehlikede olan bireyler ve toplumsal gruplara karşı daha sert siyasî hamleleri gerektirir.

Katı ve baskıcı yönetimlerle uzlaşma halinde ve siyasî otoritenin müsamahası ölçüsünde deneysel bir küçük bölge dışında, onların vizyonlarından hiçbirinin nihaî anlamda amacına ulaşamayacağını o dönemin tarihî tecrübesi göstermiştir. Fakat modernitenin hastalıklarına karşı bir siper gibi görülen gelenekler zamanla zayıflarsa –tabiri caizse hammadde tükenirse- birisi çıkıp bu geleneksel sınırlandırmaları gevşetmenin tarihsel bir zorunluluk olduğunu iddia edebilir. Hatta birileri, böyle bir gevşemenin kendini tahribe yol açacağını ve asıl itibarıyla eyleme dayanan geleneksel ahlakî baltalayacağını da söyleyebilir. Bu, aynı zamanda ondan gelen herhangi bir alternatif toplumsal düzeni de bozacaktır. Fakat yapısı gereği bu ikilem kolay bir çözüme imkan vermez. Her halükarda bu üç düşünür ve onların çağdaşları bu türden bir tarihî eylem mecburiyeti hissetmemiş olabilirler. Onların yazılarının çoğunda, dünyadaki kültürel krizin geçici bir sapma olduğuna ve modernite hastalığının kendi ağırlığı altında çökeceğine dair bir inancın işaretlerini buluruz. Belki de bahsettikleri geleneklerin, insan doğasındaki derin yankılarından dolayı, tekrar ortaya çıkabilecek güçte olduklarını varsaymışlardır.

Kritik bir noktaya gelmiş bulunuyoruz. Liang, İktbal ve Tagore siyasal temsili, insanların doğal olarak modern Batı projesinden üstün olduğunu kabul ettikleri bir medeniyetin yaygın bir yeniden canlanışına nazaran, değişimin daha az önemli sayılabilecek bir vasıtası olarak görmüşlerdir. Bu durum, adı geçen düşünürlerden herhangi birinin kendi mirasını şovence benimsediği anlamına gelmemektedir. Hepsinin temel meselesi, küresel modernite içerisinde bu kültürel mirasın nasıl gelişeceği ve onun gerçek ruhunu diriltme şansının nasıl bulunabileceğidir. Liang geleneksel Çin kültürünü çocukça hurafeler, atalet, analitik hassasiyetten yoksunluk vb. özelliklerinden dolayı eleştirir. Özellikle bu

²⁵ Max Weber, “Politics as a Vocation”, *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H.H. Gerth ve C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1958).

kültürde doğru dürüst bir vatandaşlık ve içtimaî sorumluluk duygusunun olmayışından, seçkin bir aydın çevresiyle sınırlı veya taşra hayatının dar çerçevesinde kalmış bir yaşamdaki şikayet eder. Bu kafa yapısı değişmelidir. Fakat, adetleri yeniden düşünmek Konfüçyüsçü geleneğin bizatihî kendi mantığını reddetmek manasına gelmez. Liang'ın en önemli biyografisi, onun Çin adetlerine zamanındaki bazı Çin muhafazakarları kadar bağlı olmamasına rağmen, Çin medeniyetini evrensel geçerliliğe sahip insani bir medeniyet olarak gördüğünü yazmıştır. Onun kastı, zaman ve mekandan hâli olan bu özü seçip almak ve bu özün zaman içerisinde kendisini ifşa ettiği somut vasıtaları tashih etmektir.²⁶

İkbal ise tam anlamıyla bir yenilikçidir. O, İslam'ın “ebedî prensipler”ini benimsemekle birlikte, bunların kurumsal tezahürlerinin yeni şartlara uydurulması gerektiğini düşünmüştür. İslam ilk dönemlerindeki canlılığını kaybetmiştir, çünkü yaratıcı zihinler, devleti “sıradan entelektüeller”e ve “düşünmeyen yığınlar”a bırakarak genellikle sufi mistisizminin ötedünyacılığına çekilmişlerdir. İkbal, pek çok gelenekçi müslümanın arzu ettiği gibi, İslam hukukunun hareketsizliğine sığınmak yerine, İslam dünyasının *ic̣tibad* (yorum) kapısını yeniden açmak zorunda olduğunu ifade etmiştir. “Geçmişe ve onun sunî ihyasına göstermelik bir saygı toplumun çöküşüne derman olmaz” diye ısrar etmektedir. Tagore, benzer biçimde, Hindistan'ın yüzyıllar boyunca entelektüel bir durağanlık yaşadığını söylemiştir. Ona göre Hindu meslektaşları “evrenin bir parçası olmuşlar, fakat kendilerini yerele hapsedmişlerdir”. Ritüelizm ve kast hiyerarşisi, kendi amaçları için mekandan bağımsız hakikati kucaklamayı ortadan kaldırmakla, Hinduizmi “evrensel insan vücudunun felçli bir kolu” haline getirmiştir.²⁷

Düşünürlerimizin durağanlaşmış geleneklere yönelik bu kendilerine özgü eleştirilerinin altında daha derin bir soru yatmaktadır. Kültürel ve evrensel nasıl birleştirilebilir? Modern anlayışın dünyanın her yanını kapladığı bir durumda, bir geleneğin özünü, bu öze uygun bir yolla tasdik etmek ne anlama gelmektedir? Sorunları belirleyen bu yeni aşamadır. Tagore bunu şu şekilde ifade eder: “modern zamanların en önemli gerçeği Batı'nın Doğu ile karşılaşmasıdır” ve “Batı'dan gelen rüzgar, ahenksizlik tohumlarını tüm dünyaya savurmuştur.” Liang, Batı üstünlüğünün modern dünyanın öne çıkan özelliği olduğu hususunda onunla aynı fikirdedir.²⁸ Dolayısıyla Hindu, Konfüçyüsçü veya İslam

²⁶ Liang, *Zhongguo ren*, ss. 91-100, 191; Alitto, *Last Confucian*, ss. 7-8, 102, 187-188.

²⁷ Iqbal, *Reconstruction*, ss. 92, 140-144, 169-171; Tagore, *Towards Universal Man*, 63, 64; K.G. Sayidain, “Progressive Trends in Iqbal's Thought”, *Khayal, Iqbal as a Thinker* içinde; Alessandro Bausani, “The Concept of Time in the Religious Philosophy of Muhammad Iqbal”, *Die Welt des Islams*, 3, no.3/4 (1954); W.S. Uguhart, “The Philosophical Inheritance of Rabindranath Tagore”, *International Journal of Ethics*, 26, no.3 (1916).

²⁸ Tagore, *Creative Unity*, s. 96; Tagore, *Towards Universal Man*, s. 329; Liang, *Zhongguo ren*, s. 8.

medeniyetlerinden herhangi birinin ihyası, en azından kısmen, Batı'ya muhalif biçimde gerçekleşmek zorundaydı. Ancak, kendi medeniyetinin ruhuna sadık kalmak isteyen birinin, şövenist bir yaklaşımla, onun kemikleşmiş şekli içerisinden sadece feryat etmekten ziyade, bu ruhu mevcut koşullarla sınırlamadan ifade etmesi gerekiyordu.

Üçlümüz, bu meydan okumaya benzer biçimlerde cevap vermişlerdir. Onlar, mensup oldukları medeniyetlerde en iyi biçimde somutlaşmış olduğuna inandıkları evrensel değere sahip eğilimlerden yola çıkmışlardır. İqbal'e göre İslam diğer dünya dinlerinden ideal ve reel olanın bütünleştirilmesi ve ruhun maddî dünyada zinde bir aracılıkla (vigorous agency) gerçekliğe kavuşturulması bakımından daha üstündür. Hint alt kıtasında bir Müslüman devlet kurulmasını desteklemekle beraber, o şunu deklare etmiştir: "İslam özü itibarıyla zaman ve mekan üstüdür", "özelliği bakımından bölgesel değildir ve onun amacı, mensuplarını tefrikadan uzaklaştırmak suretiyle insanlığın nihaî bütünleşmesi için bir model ortaya koymak ve bu atomik kümeleşmeyi kendi öz-bilincine sahip bir toplum haline getirmektir."²⁹ Nihaî olarak insanlığa atıfta bulunan bu tarz bir "mekandan azadlık" inancı, İslamî benlik algısı açısından çok yeni değildir; Mekke dönemine kadar geri gider. Fakat İqbal'in, sabit geleneklerden ziyade İslam'ın ruhuna odaklanmak için İslamî pratiklerin yeniden canlandırılmasına yönelik çağrısı, fundamentalist bir şövenizm ihtiva eden önceki varsayımlardan netice itibarıyla tamamen farklıdır. Ona göre gerçek İslam, insanlığa ruhsal bütünlüğü ve dünyevî enerjiyi önermektedir. Bununla birlikte hakiki İslam, kemikleşmiş bir İslamî kültürün mekana bağlı gerçekliklerinden kurtulmuş bir İslam'dır aynı zamanda.

Tagore da Hinduizm'de paralel bir şey, Batı'nın saldırgan, sığ materyalizmine karşıt bir şey görmüştür. Gerçekten de, tercüme açısından Batılı okuyucuların gözünde o bir Doğu mistisizmi tüccarı haline gelmiştir. Halbuki Tagore için Hinduizm evrendeki metafizik birliğe, onu yönetmek için bencil bir arzu yerine kozmos ile mistisizm benzeri bir uzlaşmaya yönelik eşsiz bir hassasiyete sahiptir. Hinduizmin gerçek ruhu adına keskin kast sistemini ve dar görüşlü ritüelleri reddettiği gibi, "biz dünyadaki tek millet değiliz" diyerek, Hindu milliyetçi hareketinin komünalizmini, onun "tecritçi kibir"ini de reddetmiştir. Tagore'a göre "tek bir tarih vardır: insanlık tarihi. Tüm ulusal

²⁹ Iqbal, *Reconstruction*, ss. 9-12, 30, 133-134, 139-140, 158-159; Iqbal, *Islam*, s. 94; Fateh Muhammed Malik, *Iqbal's Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ss. 29-38. Daha az kozmopolitan bir İqbal anlayışı için kş. Sharif al-Mujahid, "Muslim Nationalism: Iqbal's Synthesis of Pan-Islamism and Nationalism", *American Journal of Islamic Social Sciences*, 2, no. 1 (1985).

tarihler sadece bu geniş tarihin birer parçasıdır”.³⁰ İkbâl gibi o da kendi geleneğiyle uyumlu bir evrenselcilik (universalizm) adına konuşur, ama bu evrenselcilik nihâi anlamda sadece herhangi bir geleneğin kendi hususiyetlerine bağlanamaz. O, Hinduizmin yeganeliği düşüncesinin asgariye indirildiği bir dünya vatandaşlığına [kozmpolitanizme] doğru gitmiş gibidir. Görüldüğü kadarıyla bu durum, tamamen onun dayandığı entelektüel mirasın yansımasıdır. Zira hakikate götüren farklı yollar fikri Hinduizm’de daima mevcut olmuştur ve alt kıta medeniyeti, merkezî ve tek bir ortodokside ziyade bu tür yolların bir demeti olarak görülmüştür.

Eğer Tagore üç düşünürümüzden en kozmpolitanı ise, Liang en az böyle olanıdır. O, Batı’nın temsil ettiği gelişme yolunda Çin’in geride kaldığı yönündeki hakim düşünceyi reddetmiştir. Ona göre Çin ve Batı, tarihsel açıdan iki farklı insan tipi peşindedir; Hindistan ise üçüncü bir tipi temsil eder. Batı eskiden beri insan ihtiraslarının, onunla rakip olduğuna inanılan dış dünyadan saldırgan bir biçimde karşılandığını varsaymıştır. Çin ise özellikle toplumdaki görevlerini ifa etmesi ve iradesini disiplin altına alması yoluyla, kişinin kendisini çevresiyle uyumlu hale getirmesi üzerine odaklanmıştır. Son olarak Hindistan kültürü, manevî feragat vasıtasıyla tutkuları ve dünyayı aşmayı ön plana çıkarmıştır. Batı dışarıdan, Çin yanlamasına, Hindistan ise içeriden bakmıştır. Bu zihniyetlerin her biri kendi içinde bir değere sahiptir ve en iyiye giden yolda birer aşamadır. Örneğin Batı, her ne kadar şu anda sığ egoizm ve sınırsız hırsların etkilerinden muzdarip ise de, insanlığın en temel maddî ihtiyaçlarını karşılamıştır. Çin, toplumun maddî gereksinimlerini karşılamaksızın sosyal bir harmoni arayışında olması nedeniyle bir bakıma prematüre idi. Kültür toplumsal, entelektüel ve maddî alışkanlıkların bir bileşimi olduğundan, Liang tüm bu eğilimlerin karışımından bir küresel kültürün meydana gelebileceğini düşünmenin aptalca olduğu kanaatindeydi. Buna mukabil, Çin medeniyetinin evrensel vaadi, onun tarihin bu aşamasına uygunluğuna dayanmaktadır. Modern Batı’nın eşsiz bir refah ve yabancılaşma getirdiği yerde şimdi Çin, öz itibarıyla insanî bir harmoni ve ahlakî rasyonalite vizyonu sunmaktadır. “Geleceğin dünya kültürü, yeniden dirilmiş bir Çin kültürüdür.” Ve zamanı geldiğinde bu tarihsel aşama da geçilecek ve Hint tarzı, dünyadan feragat kültürü her yerde kendini gösterecektir.³¹

³⁰ Tagore, *Creative Unity*, ss. 43-63; Tagore, *Towards Universal Man*, ss. 89-90, 130-132, 255-256; Tagore, *Nationalism*, ss. 60, 119. Tagore’un Batıdaki seçici mistik imajı için bkz. Nabaneeta Sen, “The ‘Foreign Reincarnation’ of Rabindranath Tagore”, *Journal of Asian Studies*, 25, no. 2 (1966): 275-286.

³¹ Liang, *Zhongguo ren*, ss. 9-13, 41-47, 60-63, 232-233, 323-325. Liang’ın düşüncelerinde varsayılan çelişkiler için krş. Lin Yusheng, “Reflexions on the Thought of Liang Shuming”, *Republican China*, 14, no. 1 (1988). Çin-Hindistan anlayışları bakımından Liang ve Tagore arasındaki farklılıklar konusunda bkz. Hay, *Asian Ideas*, s. 211.

Görüldüğü üzere, her üç düşünür de paradoksal bir dünya görüşü sunmaktadır. Bir taraftan, bunlardan her biri temsil etikleri medeniyetin yeniden canlandırılmasına ihtiyaç duyulduğunu iddia etmektedir. Evrensel bir hakikat olarak söz konusu medeniyetin, son yüzyıllarda oluşmuş belirli adetlerden ve kör noktalardan arındırılması gerekmektedir. Diğer yandan ise bu medeniyet müstakil bir öze, tabiri caizse, dünyaya önerilebilecek *kendine özgü bir evrensellik*'e sahiptir. İktbal, Tagore ve Liang arasında, ayrıntılarda farklılıklar bulunmakla birlikte, Batı'ya karşı benzer bir bakış açısı mevcuttur. Hepsine göre -yaşadıkları döneme egemen olan küresel patolojinin kaynağı olması itibarıyla- Batı da yine aynı derecede kendine özgüdür. Bu düşünürler, ortak bir aktör olarak Batı'ya dair kolayca tamamen tek tip bir bakış açısına kaymışlardır. Bu, tabii ki onların Batı'ya sadece olumsuzlukları atfettikleri anlamına gelmez. Tagore Batı'nın, örneğin hukuk, disiplin, edebiyat, evrensel adalet ve vicdan özgürlüğü mirasından övgüyle bahseder. Liang, güçlü bir toplumsal tabaka geliştirme ve yabancılara saygı konusunda Batı'nın Çin'den daha başarılı olduğunu düşünür. Her üç düşünür de Batı bilimi ve endüstriyel teknolojisinin dünyaya sunduğu katkıyı onaylar. Yine hepsi, farklı biçimlerde de olsa, Ortaçağın sadece maddi dünyaya odaklanmayı reddeden düşünce iklimi gibi, Batı tarihinde görülen başka bazı kültürel yönelimleri kabul ederler.³²

Fakat tüm bu nitelendirmelere rağmen onlar, modernitenin getirdiği sorunları modern dönem öncesi Avrupa medeniyetinin doğal bir sonucu gibi görme, Batı'yı her halükarda sorumlu tutulması gereken olarak algılamak eğilimindedirler. Tagore dünyayı istila eden Faustçu³³ zihniyeti ve aleme yabancılaşmayı erken dönem Ortadoğu göçebe kültürlerine kadar geri götürür. Liang tarih boyunca Batı'nın, dinî baskı ve benzeri konularda, tamamen kör bir saldırganlık biçiminde kendisini göstermiş olduğunu düşünür. Ve İktbal açıkça şunu ifade eder: "bugün Avrupa, insanoğlunun ahlakî gelişimi yolundaki en büyük engeldir."³³ Şüphesiz ki Avrupa, dünya genelindeki huzursuz bölgelerden yükselen modern karşıtı eleştirilerin daha da artmasına yol açmıştır. Dahası, aynı türden ithamlar Batı'nın bizatihî kendi içerisindeki fay hatlarının üstünü örtmüştür. Kültürel kimlik sorunlarının gerçek anlamda sadece Batı dünyası dışında ortaya çıkabileceğini düşünerek bir kenara bırakılması, Avrupa'da da liberal moderniteye yönelik benzer eleştirilerin çoğalmasına yol açmıştır. Zaten

³² Tagore, *Creative Unity*, ss. 96-97; Tagore, *Nationalism*, ss. 26-30, 37, 46-50, 82-84, 107, 131; Tagore, *Towards Universal Man*, ss. 161-173; Liang, *Zhongguo ren*, ss. 60, 91-103; İktbal, *Reconstruction*, s.7.

³³ Faust: Meşhur Germen efsanesinde bilgi karşılığında ruhunu şeytana satan kişi (ç.n.).

³³ Tagore, *Creative Unity*, ss. 43-63, 158-159; Liang, *Zhongguo ren*, ss. 47,234-235, 240; İktbal, *Reconstruction*, s. 170.

modernitenin Avrupa geleneğinin bizzat kendisine yönelik saldırısının belirtileri çok geçmeden ortaya çıkmıştır.

Avrupa konusundaki bu gerçeklere rağmen, Batı yabancılaşması ve Batı-dışı (non-Western) insanîyet arasındaki zıtlık, daha iyi bir dünyaya doğru değişim sürecine yönelmek için gerekli görülmüştür. Tagore'un dediği gibi, Batı'nın derin insanî ihtiyaçları ihmal etmeye devam etmesi onu zayıflatacak ve Batı'nın Doğu'ya bakarken gözden kaçırdığı şey nedeniyle bir çöküş meydana getirecektir. Liang küresel kültürel tarih silsilesinin, problemin çözümünü kendi içerisinde taşıdığı düşüncesindedir: Batı kaynaklı bir medenîyetin yerini Çin kaynaklı bir medenîyetin alması. İkbâl'e göre ise İslam'ın kuşatıcılığının anlamı; onun, her bireye "evrenin manevî bir yorumunu, kişinin ruhsal özgürlüğünü ve insanoglunun manevî tekamülünü idare eden evrensel ilhamın temel kaidelerini" sunabilmesidir.³⁴ Siyasî araçlar kullanma konusundaki şüphelerine dikkat çekerek, bu düşünürlerin patolojik Batılılaşmadan geri dönüşün ne şekilde meydana gelebileceğine yönelik fikirlerine daha önce temas etmişim. Görünen o ki, düşünürlerimize göre Batılılaşmaya karşı tepki, var olan modernite karşıtlıkları gibi, Batı-dışı bir takım medenîyet kaynaklarından gelecektir. Bu modern karşıtı unsurların insan doğasındaki kaçınılmaz yankıları, siyasal temsili muhtemelen daha az önemli kılacaktır.

Daha geniş bir açıdan, onlar yeni bir evrensel medenîyetin oluşturulmasını, modernitenin meydana getirdiği gibi siyasî ve ticarî bir bütünlüğün aksine, temelde manevî ve kültürel bir süreç olarak görmüşlerdi. Düşünürlerimizin üçü de ortak bir tarih felsefesinde buluşmaktaydı. İkbâl "Avrupa kültürünün görünen göz kamaştırıcı yüzü"nü bir kenara bırakılmasını –teknoloji değerlidir fakat amaç değil araç olarak- ve onun "hakiki öz"ünün görülmesini istiyordu. Bu düşünürler, tüm medenîyetlerin en iyi yanlarını alıp bu parçaların toplamından daha büyük bir bütünlük inşa etmek istiyorlardı. Her bir medenîyetin eşsiz katkısı insanın gelişim aşamalarından birine nakledilebilecekti. Tagore'un belirttiği gibi, endüstriyel gelişim ve ulus devlet sisteminin yaygınlaşması sadece bir "ilave" getirmişti, oysa dünya şimdi bir "sentez"e ihtiyaç duymaktaydı. Temas gerçekleşmiş ama içerik geri planda kalmıştı. Ona göre "insanlık pek çok telden oluşan ilahî bir arptır, bir büyük melodiyi beraberce çalmak için beklemektedir." Kendi üniversitesi olan Visva-Bharati tam da böyle bir medenîyetler arası buluşma projesi için kurulmuştu. "Karşılıklı inziva içerisinde" gelişmiş olan medenîyetler şimdi bir araya gelebilecekti. "Sadece, evrenselde temelde uyum içerisinde bulunan hayatta kalacaktır. Yerelin sapa yollarında selamet arayan yok olacaktır." Fakat Tagore'un dediği ve emsallerinin de ima ettiği üzere, evrensel ile uyumlu olmak şahsiyetin

³⁴ Tagore, *Nationalism*, ss. 78-82; Liang, *Zhongguo ren*, ss. 60-63, 323-325; Iqbal, *Reconstruction*, s. 170.

kaybedilmesi anlamına gelmediği gibi, “evrenselciliğin renksiz belirsizliği” anlamına da gelmemektedir. Küresel bir modernite karşıtlığı daha ziyade farklı kişiliklerin bir buluşmasıdır. “Ancak farklı şahsiyetlerini kabul etmek suretiyle insanların bir oldukları hakiki bütünlüğe ulaşabiliriz.”³⁵

Açıktır ki, bu tür düşünürler medeniyetsel özcülük (civilizational essentialism) diyebileceğimiz bir dünya görüşüne sahiptirler –burada bütünüyle medeniyetlerin keskin biçimde farklı özlere sahip olduğu ve bu özlerin alternatif bir dünya düzeninin temel taşları olduğu şeklinde bir inanç söz konusudur. Bir başka deyişle, evrenselciliğe ulaşmanın yolu medeniyetlerden geçmektedir. Bu düşünürler içinde “tüm sunî engeller yıkılmalıdır” fikrine en eğilimli olan Tagore dahi, Doğu ile Batı arasında gerçek bir diyalogun ön şartının pan-Asyacı kimliğin güçlendirilmesi olduğunu söylemiştir.³⁶ Bu özelliğin fundamentalist bir şovenizmden kesinlikle bambaşka olmasına rağmen, böyle bir enerjiyi ayırt edici özelliği doğrulamaya tahsis eden kimsenin gerçek bir evrenselciliğe ulaşma ihtimali karşısında hayrete düşülebilir. Yine de bu tür varsayımlar mantıksal düzeyde bunların dünya görüşlerini birbirine bağlamaktadır.

Fakat aynı zamanda şu da bahsedilmeye değer ki İqbal, Tagore ve Liang -asında tam manasıyla bunun peşine düşmüş olmasalar da- medeniyetler arasında umut vadeden pek çok kesişme noktası bulunduğunu ima etmişlerdir. İqbal, İslam’daki namazın “insanoğlunun özsel birliği”ni vurgulama açısından daha üstün olduğuna inanmakla beraber ibadetin bizatihî kendisinin diğer inançlarda da manevî açıdan benzer bir role sahip olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde Tagore, Hindistan’ın geçmişinin aynı Tanrıya farklı isimlerle yönelme bakımından, dinlerarası diyalog için pek çok model sunduğuna dikkat çekmiştir. Konfüçyanizmin daha dünyevî bir özellik taşımasına rağmen, Liang onun ahlakî rasyonalitesinin, farklı dinlerin temel özellikleri ve bunların ne şekilde birbiriyle bağlantılı bulunduğu konusunda bu dini hassas kıldığını savunmuştur.³⁷ Bu yüzden, müstakil medeniyetsel özlere yaptıkları vurguya rağmen, görünen o ki, üç düşünür de detaylara biraz daha dikkat eden birinin benzer şeylerle karşılaşacağını kabul etmektedir. Farklı biçimlerde ifade edilen şeyin aslında aynı hakikat olduğunun anlaşılması önemli bir temas noktası olarak hizmet görebilecektir. Bu düşünce pek yeni değildir; büyük geleneklerin kıyıda köşede

³⁵ Iqbal, *Reconstruction*, s. 7; Tagore, *Towards Universal Man*, ss. 142-146, 153, 246-247, 250; Tagore, *Creative Unity*, ss. 21-23, 101, 106, 164-165, 194; Tagore, *Nationalism*, ss. 15, 121-127; Hay, *Asian Ideas*, ss. 127-133; Tagore’u, bağımsızlık sonrası Nehruvian internasyonalizmi içerisine sokmaya yönelik bir çaba için bkz. Vivek Ranjan Bhattacharya, *Tagore’s Vision of a Global Family* (New Delhi: Enkay Publishers, 1987).

³⁶ Tagore, *Towards Universal Man*, ss. 219-220; Tagore, *Creative Unity*, ss. 168-169.

³⁷ Iqbal, *Reconstruction*, ss. 88-89; Tagore, *Towards Universal Man*, ss. 229-230; Liang, *Zhongguo ren*, s. 240.

kalmış bilge insanları arasında bu fikir her zaman önemli bir tema olmuştur. Yirminci yüzyılın başındaki bu eleştiriler doğal olarak bu düşüncenin bütünüyle tüm dünyaya uygulanabilir olduğu kanısına yol açmıştır.

Fakat burada daha derin bir problem de ortaya çıkmaktadır. Medeniyetlerin bahsedilen kesişme noktaları bizi daha önce söz konusu ettiğimiz siyasal temsil sorununa geri götürmektedir. İktbal, Tagore ve Liang'ın siyasal mücadeleden endişe duyduklarını ve bir değişme mekanizması olarak daha gayri-şahsî (impersonal) süreçlere inandıklarını görmüştük. Bunlara göre Batı patolojisi kendi yolunda ilerleyecek ve sonunda çökecekti. Doğu medeniyetlerinden biri ya da diğeri onun yerini alacaktı. Zira insanlık Batı'nın ihmal ettiği ihtiyaçları karşılamayı başaracaktı. Geriye bakıp değerlendirdiğimizde bu tür bir yaygın temsil anlayışı muhtemelen bu direnç eğilimlerinin en zayıf noktasıydı.

Temsil ve çok yönlülük madalyonun iki yüzüydü. Bu düşünürler, söz konusu medeniyetler içerisinde gerçekten baskın olan alt-kültürleri –ezoterik İslam, brahminik Hinduizm ve entelektüel Konfüçyanizm- kendi geleneklerinin özü biçiminde okumak ve Batı'yı aynı suçla itham etmek suretiyle, dünyadaki gerçek fay hatlarının üstünü örtmüşlerdir. Modern patoloji nihayetinde bunların kendi medeniyetleri içerisindeki bazı tabakaların hassasiyetine açıkça dokundu. Ve Batı'nın bizzat kendisi, yirminci yüzyılda insanlığa kötü gözle bakmazdan evvel, pek çok kimlik krizi tecrübesi yaşadı. Denilebilir ki, medeniyetler arasında dikey değil yatay bir fay hattı mevcuttur. Bu düşünürler bu gerçeğe daha fazla ve medeniyetsel özlere daha az ağırlık vermiş olsalardı, savundukları geleneklerin özü içerisinde dönüştürecek çok daha fazla şey bulabilirdi. Eğer ezoterik İslam, brahminik Hinduizm ve entelektüel Konfüçyanizm –Batılılaşmaya karşı tepkilerdeki paralellige rağmen- temel olarak bir diğeri ile uyumsuz ise, o halde muhtemelen bunlar yirminci yüzyıl başlarında ortaya çıkan modern karşıtı hareketlerle de aslında uyumsuzlukta idi.

Liang'ın bir biyografisi onun özellikle Çin kültüründeki eğilimlerin fikirler ve şuur tarafından yönlendirildiği, fakat Batı'daki kültürel yönelimlerin daha determinist kaynaklı olduğu şeklinde bir düşünmeye meylettiğine dikkat çekmiştir.³⁸ Daha geniş anlamda, bu örnek bahsettiğimiz şeye uymaktadır. Yani bu üç düşünür, sadece kendi medeniyetsel özlere odaklanmalarından dolayı, liberal moderniteyi geri püskürtmek için ortak bir çaba göstererek medeniyetler buluşmasının yolunun nasıl açılacağı hakkında yeterli farkındalıktan yoksundurlar. Nihayetinde bunlardan hiçbiri kendi mantıklarını gerçekten yeterince takip etmemişlerdir. Onlar birbirlerini hakiki müttefikler değil uzak akrabalar gibi görmeyi tercih etmişlerdir. Örneğin Tagore 1924'te Pekin'i ziyaret

³⁸ Alitto, *Last Confucian*, ss. 116-117, 182-183.

ettiğinde Liang'la görüşmüştür, fakat pek az anlaşabilmişlerdir. Tagore, Hint ve Çin işbirliğinin tarihsel bir öneme sahip olduğunu ve bunun en belirgin örneğinin Budizmin Hindistan'dan Çin'e yayılması olduğunu düşünmüştür. Liang'ın Tagore'la bir görüşme yapmak hakkındaki düşüncesi ise ona Mencius^[vi] hakkında bir konferans vermeye çalışmaktan ibarettir.³⁹

Tek bir başarısız görüşme üzerinde çok fazla durmak gerekmez tabii ki, fakat bunun daha büyük bir sorunun küçük bir yansıması olduğunu görmemek de oldukça zordur. Bu tür sorunlar bu düşünürlerin yazdığı zamandaki dünya tarihi dinamiklerinin doğasında vardır. Batı ile diğerleri arasındaki güç dengesizliği o dönemde doruk noktadaydı. Mekandan bağımsız, global bir bakış açısına sahip olmaktan ziyade savunmacı bir yaklaşımla tek bir medeniyete odaklanmak Asyalı entelektüeller için neredeyse kaçınılmazdı. Aynı zamanda yapısal bir dezavantaj da medeniyetlerarası herhangi bir ittifakı engelledi. Bir sosyolog, düşünce tarihi ile alakalı şöyle bir teori öne sürmüştür: herhangi bir toplumda düşünce ekolleri büyük ölçüde iletişim ağlarının sağlamlığına göre yükselişe veya düşüşe eğilimlidir. Yoğun etkileşimler, özellikle de yüz yüze olanları, entelektüel hayatı canlandırır ve onun dış dünyaya yayılıp etkili olmasına yardımcı olur.⁴⁰ Bu teorik yaklaşım küresel düzlemde burada ele aldığımız modern karşıtı ivmeye de uygulanabilir. Liang, İkbâl ve Tagore küresel entelektüel yaşamın periferisinde yer almış, Avrupa'nın iç dünyasından ve bir biçimde onlarla ilişkili olabilecek *diğerlerinden* kopuk kalmışlardır. Bireyler arasındaki kısa süreli karşılaşmalar, ortak bir entelektüel yaşam oluşturmak için gerekli olan etkileşim eşliğini geçememiştir. Tagore ve İkbâl Hindistan'da bir araya gelip İngilizce sohbet etmiş olmalarına rağmen bu tür sınırlı buluşmalar, Hindular ve Orta Doğu Müslümanları arasında geniş kapsamlı ve sürekli ilişkiler kurulmasıyla sonuçlanmamıştır. Bu izolasyon mevcut entelektüel iletişim ağının sınırlı oluşundan, seyahat ve iletişim konusundaki teknolojik imkansızlıklardan, modernleştirici aydınların daha geniş mali kaynaklara sahip olmaları veya bunları daha etkin kullanabilmelerinden ve dil engelinden, yani Arapça, Urduca ve Çince arasında kolayca iletişim kurabilecek karşılıklı bir dil becerisinin yokluğundan kaynaklanmıştır.

Görüldüğü üzere, modern karşıtı ivmenin sonuç getirmemesi neredeyse kaçınılmazdı. Pek çok liberal modernite taraftarının kafasında, “sürece karşı çıkan tepkiler başarısız olmak zorundaydı” veya “gelenekçiler liberalizm dışında

[vi] Mencius: Yaklaşık olarak M.Ö. dördüncü yüzyılda yaşamış bir Çin filozofudur. Konfüçyüs'ten sonra bu ekolün en önemli temsilcisi kabul edilmektedir (ç.n.).

³⁹ Hay, *Asian Ideas*, ss. 242-243; Alitto, *Last Confucian*, s. 149.

⁴⁰ Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998).

ortak bir zemin bulma konusunda fazla dar kafalı idiler” şeklinde bir düşünce vardı. Fakat bu kaçınılmazlığın nedeni onların zannettiği şey değildi. Başarısızlığın nedeni daha ziyade iletişim ve güçler arasındaki dengesizlik ve dünya tarihinin o anına denk gelen engellerden mütevellit, imkansız değil ama gerçekten zor bir durumdu. Kuşkusuz bu düşünürler potansiyel bir ittifak için yeterli felsefi paralelliklere sahiptiler, bu konuda engel yoktu. Belki gerçek bir ortak evrensel dile sahip olamadılar ve geçmiş yılların modernleşmesini geri getirmek için artık çok geçti, fakat seyahat imkanları, internet bağlantılı pan-İslamizm ve günümüzdeki diasporaları sayesinde gelenekçilerin iletişim ağı sonraki kuşaklarda hayli genişledi. Gelenekçilerin küresel moderniteye karşı doğal olarak geniş kapsamlı ve ateşli eleştiriler sundukları dönem -acımasız bir paradokstur ki- aynı zamanda dünya tarihinin onlara mücadele etmek için çok az güç bahsettiği bir dönemdi. Hiçbir vasıtanın işe yaramayacağını varsaymadığımız müddetçe, yukarıda sözü edilen engellerin aşılacak sorunlar olduğu söylenemez, fakat böyle bir mücadele için şartların çok dezavantajlı olduğu bir gerçektir.

Her halükarda, modern karşıtı hareket sonuçsuz kalmıştır. Liberal veya sosyalist tarzda olsun, modernite güçleri özellikle II. Dünya Savaşının oluşturduğu toz dumandan sonra mevzi kazanmaya devam etti. Yüzyıl ortasında Pakistan, Hindistan ve Çin’de ortaya çıkan yönetimler sözde Batı’dan bağımsızlıklarını ilan ettiler, fakat aynı oyunu daha da fazla oynamaya teslim oldular. Bu rejimler İktbal, Tagore ve Liang’a ilham veren kültürel geleneklere karşı saldırıyı artırdılar. Son birkaç on yıldaki toplumsal değişim, bu düşünürlerin yaklaşımının tamamen eski moda ve hayalperest olarak algılanmasına neden oldu. Eğitilmiş bir tabaka oluşturma sürecindeki geniş sapmalar nedeniyle, bu tür modernite eleştirileri için gerekli olan toplumsal zemin de büyük ölçüde yok oldu. Kültürel tahrip ve teknokraside güce yoğunlaşma çok çabuk ilerledi.

Gerçekçi gelmeyebilir ama insan, acaba bu düşünürler –ve bunlar gibiler- küresel bir siyasî proje için daha iyi şartlarda bulunsalardı dünya tarihi ne şekilde ilerlerdi diye merak edebilir. Böyle bir durumda da kazanamayabilirlerdi ama en azından daha dengeli bir mücadele olurdu. Birbirlerini müttefik görmüş olsalardı, daha güçlü bir çözüme ve küresel düzlemde alternatif bir toplumsal düzen kurmanın ne anlama geldiği hususunda daha kesin bir kaniye sahip olabilirlerdi. Eliot, Ortega ve Southern Agrarians gibi, Batı kökenli modernite eleştirileri ile birlikte ciddi anlamda ortak bir etki yaratabilirlerdi. Sayıca daha da çoğalabilir ve gelenek savunucularının çok ayartıcı buldukları boş vermiş bir dar görüşlülükten kurtulup daha güçlü bir ittifak kurabilirlerdi.

Böyle olsaydı eğer, modern dünyada kötü buldukları şeyin üstesinden gelmede başarılı olabileceklerdi demiyorum. Belki bazı eğilimler hızlı bir gelişim

göstermişti ve çok fazla ilgi alanı onları yönlendirmişti. Endüstriyel kapitalizmin kültürel gerekliliklerinden azade edici teknoloji, her ne kadar mümkün görünmekte ise de, tartışması kolay bir sorun değildi. Kamusal bilinç açısından, gelenekçilerin global bir siyasî ittifak kurmasını düşünmek o zaman için erken sayılabilirdi. Mesela Communist International çaresiz durumdaki işçilerin nasyonalizmini muhafaza etmek için yeterli zamana sahipti. Köylülerin ve küçük burjuvazinin kitlesel desteğini sağlamayı gerektiren bir ittifak ne kadar zor olabilirdi? Gelenekçilerin, en çok ihtiyaç duydukları dönemde, küresel bir entelektüel iletişim ağından mahrum olmaları gibi, gelenekçi sosyal tabaka da kendi toplumu içerisinde dahi harekete geçirme kabiliyetine sahip değildi.

Tagore, İkbâl ve Liang'ın dayandıkları miras, belki de onların dünya görüşlerini şekillendiren ve henüz tam keşfedilmemiş kaynaklardadır. Onlar liberal, sosyalist veya postmodernist değil evrenselci idiler. Geçmişin önyargılarına ve durağan hiyerarşilerine takılıp kalmayan, eğitilmiş bir entelektüel sınıfı savunuyorlardı. Gelenekçilerdi, ama Gandhi gibi popülist veya zamanımızın İslamcı veya Hindu milliyetçileri gibi şövenist fundamentalistler değillerdi. Tüm bu açılarından onların, modernite ve onun muhalifleri arasında cereyan eden küresel kültür savaşı hakkında halen bize sundukları dersler vardır, çünkü bu küresel kültür savaşı henüz bitmemiştir.